HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Sous la direction de
J.-M. Mayeur - Ch.(†) et L. Pietri - A. Vauchez - M. Venard

1

Le Nouveau Peuple
(des origines à 250)



Desclée

HISTOIRE DU CHRISTIANISME

L'Histoire du christianisme des origines à nos jours (14 volumes) est publiée sous la direction de Charles PIETRI (†), directeur de l'École française de Rome, et Luce PIETRI, professeur à l'université de Paris-IV Sorbonne (Antiquité) ; André VAUCHEZ, directeur de l'École française de Rome et professeur à l'université de Paris-X (Moyen Âge) ; Marc VENARD, professeur à l'université de Paris-X (époque moderne) ; Jean-Marie MAYEUR, professeur à l'université de Paris-IV Sorbonne (période contemporaine), avec la collaboration d'une centaine d'auteurs.

Cette publication de référence, ce monument de culture sans équivalent dû aux meilleurs historiens contemporains, prend la relève et s'inscrit dans la tradition de la célèbre *Histoire de l'Église* de Fliche et Martin. Toutefois, outre que celle-ci n'a jamais été achevée, la présente entreprise ne se borne pas, comme sa devancière, à écrire l'histoire des pontificats successifs, mais porte également ses regards sur la spiritualité, la doctrine, les institutions et les cultures que le christianisme a, dans sa diversité et ses évolutions, engendrées, accueillies ou transformées.

Sa vision mondiale et son caractère œcuménique sont attestés par de larges exposés sur les diverses confessions, sur les Églises d'Orient, sur le rôle éminent du protestantisme, etc.

Plan général

Antiquité : t. I, *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)* ; t. II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)* ; t. III, *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610).*

Moyen Âge : t. IV, *Évêques, moines et empereurs (610-1054)* ; t. V, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)* ; t. VI, *Un temps d'épreuves (1274-1449).*

Période moderne : t. VII, *De la réforme à la Réformation (1450-1530)* ; t. VIII, *Le Temps des confessions (1530-1620/30)* ; t. IX, *l'Âge de raison (1620/30-1750).*

Période contemporaine : t. X, *Les défis de la modernité (1750-1830)* ; t. XI, *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)* ; t. XII, *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)* ; t. XIII, *Crises et Renouveau (de 1958 à nos jours)* ; t. XIV, *Index thématique et synthèses.*

Jésus de Nazareth avait annoncé dans sa prédication la venue du Royaume de Dieu, ce qui impliquait pour ses disciples le rassemblement d'un nouvel Israël. Répercutée par la voix des apôtres, la Bonne Nouvelle commence, dès le Ier siècle, à faire lever ce nouveau peuple. Dans un Empire romain qui, fondamentalement polythéiste, refuse le label de religion licite à la foi nouvelle, les fidèles tombent périodiquement, ici et là, victimes de pogroms populaires ou de condamnations portées par les tribunaux pour des crimes contre la morale ou l'ordre public dont les apologètes, au IIe siècle, tentent sans grand succès de les laver. Cependant, le christianisme se renforce : les communautés ecclésiales se dotent progressivement d'une organisation plus solide, tandis que, réagissant à la fois contre certaines déviances et contre le mépris culturel ambiant, se manifeste un puissant essor doctrinal, qui permet la fixation du donné de la foi fondée sur les Écritures et sur la Tradition, ainsi que l'élaboration d'une réflexion théologique qui emprunte ses concepts à la philosophie hellénistique. En 250, le christianisme, qui a touché, quoique inégalement, toutes les régions du monde romain, représente une force sociologique et idéologique assez puissante pour qu'un empereur, Dèce, décide, le premier, de l'éradiquer par un édit général...

Luce PIETRI est professeur d'histoire du christianisme ancien à l'Université de Paris-IV Sorbonne.

ISBN : 2718906316



Illustration de couverture :
Le Bon Pasteur
Catacombe de Saint-Callixte, IIIe siècle
© Scala.

64 € France TTC

HISTOIRE DU CHRISTIANISME
(Des origines à 250)

sous la direction de
JEAN-MARIE MAYEUR, CHARLES (†) et LUCE PIETRI,
ANDRÉ VAUCHEZ, MARC VENARD

Tome I

LE NOUVEAU PEUPLE
(DES ORIGINES À 250)

sous la responsabilité de
LUCE PIETRI

avec la collaboration de
ALAIN LE BOULLUEC, LUIGI CIRILLO, JACQUES FLAMANT,
SIMON LÉGASSE, CLAUDE LEPELLEY, PIERRE MARAVAL,
DANIEL MARGUERAT, ANDRÉ PAUL, MICHEL-YVES PERRIN, LUCE PIETRI,
BERNARD POUDERON, VICTOR SAXER, MADELEINE SCOPELLO,
BERNARD SESBOÜÉ, ÉTIENNE TROCMÉ

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du Livre

DESCLÉE

Collaborateurs du tome I

Alain Le Boulluec, directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études.
Luigi Cirillo, professeur à l'Institut universitaire oriental de Naples.
Jacques Flamant, professeur à l'université Paul-Valéry de Montpellier.
Simon Légasse, professeur émérite de l'Institut catholique de Toulouse.
Claude Lepelley, professeur à l'université de Paris X-Nanterre.
Pierre Maraval, professeur à l'université de Paris IV-Sorbonne.
Daniel Marguerat, professeur à l'université de Lausanne.
André Paul, bibliste et historien, Paris.
Michel-Yves Perrin, maître de conférences à l'université de Paris X-Nanterre.
Luce Pietri, professeur à l'université de Paris IV-Sorbonne.
Bernard Pouderon, professeur à l'université François-Rabelais de Tours.
Victor Saxer, recteur honoraire à l'Institut pontifical d'archéologie chrétienne.
Madeleine Scopello, chercheur au CNRS.
Bernard Sesboüé, professeur au Centre-Sèvres, Paris.
Étienne Trocmé, professeur émérite à l'université Marc-Bloch de Strasbourg.

Pour les éditions Desclée

Pierre-Marie Dumont, directeur général.
André Paul, directeur littéraire.
Annie-Laurie Clément, fabrication.
Anne-France Seydoux, suivi d'édition.
Chantal de La Hautemaison, secrétariat d'édition et index.

Cartographie : Gilles Alkan.

© 2000, Desclée
Dépôt légal : novembre 2000
ISBN : 2-7189-0631-6

Avant-propos

par Luce Pietri

Rompant avec les divers modes de datation durablement en usage dans l'Antiquité, un moine d'origine scythe, Denys le Petit, établit, à la demande de son évêque, en 525, mais sans succès dans l'immédiat, un comput général nouveau partant de l'année de l'Incarnation, qui correspond, d'après ses calculs, à l'an 754 suivant la fondation de Rome. Cette nouvelle ère, appelée à s'imposer au Moyen Âge à tout l'Occident, sanctionne une conception déjà présente chez les premiers chrétiens, celle du temps comme déroulement du plan de Dieu sur le monde, dans lequel la Passion de son Fils fait homme constitue l'événement central d'une histoire du salut.

Il s'en faut cependant de beaucoup que ce dernier événement ait, au regard des contemporains de Jésus, défrayé la chronique. La mort ignominieuse sur la croix d'un obscur agitateur qui avait semé le trouble au sein du peuple juif, dans une petite province de l'Empire romain, la Palestine, et qui avait obligé le gouverneur à intervenir pour rétablir l'ordre, était largement passée inaperçue de l'opinion païenne. Il s'en faut aussi de beaucoup que les deux premiers siècles ensuite écoulés – ceux auxquels est consacré cet ouvrage – aient alors paru porteurs de cette immense révolution que fut, à la fin du IV^e^ siècle, à la suite de la conversion de Constantin, l'adoption du christianisme comme religion officielle de l'Empire. Certes, prêchée par les apôtres auprès des juifs et, notamment à l'initiative de Paul, auprès des gentils, la foi nouvelle faisait lentement, dans des milieux de plus en plus divers et dans différentes provinces, des adeptes. Mais les communautés fidèles, peu nombreuses et isolées, furent bientôt en butte à la suspicion et à l'hostilité des foules païennes, de loin majoritaires, ainsi qu'au mépris des élites, raillant l'inculture de simples d'esprit, à leur sens victimes d'une imposture. Aussi, les fidèles d'une religion qui n'avait pas reçu des autorité romaines le label de *religio licita* se trouvaient-ils périodiquement et localement – sans qu'il parût nécessaire d'exercer contre cette infime minorité des poursuites systématiques – sujets à des accusations portées devant les tribunaux, et condamnés, s'ils s'entêtaient dans leur « folie », au châtiment capital que méritaient de supposés délits de droit commun ou, plus sûrement, le crime d'apostasie à l'égard des divinités protectrices de Rome. D'autre part, au sein même de l'Église naissante qui affirmait sa vocation à l'universalité, le message évangélique était l'objet d'interprétations divergentes

qui, tels la gnose, le marcionisme ou le montanisme, mettaient en péril l'unité de la foi.

Cependant, face à ces menaces se dessine, à partir du IIe siècle, une puissante réaction. Progressivement, les communautés ecclésiales, dont les membres, intégrés par le baptême, participent au rite de l'eucharistie, se dotent d'une organisation plus solidement structurée pour un meilleur encadrement des fidèles, tout en resserrant entre elles les liens d'une communion charitable dans la même foi et la même espérance. Parallèlement, une lignée d'apologètes s'efforce de démontrer, à l'adresse des autorités et de l'opinion, que les chrétiens, respectueux des lois d'ici-bas, sont, du fait même de leurs exigences morales, les meilleurs des citoyens. Ce faisant, ils usent, pour mieux convaincre, des ressources de la rhétorique classique, tandis que se lève une génération de penseurs chrétiens – ainsi Irénée de Lyon, Hippolyte de Rome, Clément d'Alexandrie, puis Origène – qui, empruntant à la philosophie hellénistique ses concepts, élaborent une véritable réflexion théologique. Alors se fixe le canon du Nouveau Testament et se constitue, fondée sur l'Écriture et sur la Tradition garantie par la succession apostolique, la doctrine chrétienne. Au milieu du IIIe siècle, le christianisme, qui a touché, quoique inégalement, toutes les régions du monde romain, constitue une force sociologique et idéologique assez puissante pour susciter, en réaction, une première tentative d'éradication systématique, sous la forme de l'édit publié par Dèce, mais aussi pour démontrer sa capacité à résister à une persécution généralisée.

De cette évolution, les auteurs du présent ouvrage, unis par un même objectif scientifique, ont souhaité rendre compte, en dehors de tout parti pris confessionnel et de tout dessein apologétique. Venus de divers horizons, ils ont voulu œuvrer, non en exégètes ou en théologiens, mais en historiens du christianisme, avec l'objectivité et le respect dus au sujet étudié que requiert leur métier. Tous pourraient donc souscrire à la noble déclaration que leur illustre devancier du XVIIe siècle, Lenain de Tillemont, fit figurer en épigraphe à ses *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* : « L'auteur se contente de chercher la vérité des faits et, pourvu qu'il la trouve, il ne craint pas qu'on en abuse, étant certain que la vérité ne peut être contraire à la vérité, ni par conséquent à la piété, qui doit être fondée sur la vérité. »

Note de l'Éditeur :

La démarche et le contenu de ce tome Ier restent dans le cadre du christianisme proprement dit. L'éclairage en amont de la mission et du message de Jésus de Nazareth, le fondateur, par « l'histoire politique et sociale, religieuse et culturelle du judaïsme ancien », fera l'objet de l'une des trois grandes parties du tome XIV, le dernier de la publication. Celui-ci sera consacré de quelque façon à l'« Alpha et l'Oméga » du christianisme dans l'histoire. Il comprendra aussi un Index thématique commenté des treize tomes précédents, ainsi qu'un corpus raisonné d'interventions transversales ou de synthèse.

Les références des Livres bibliques sont ici celles de la *Bible de Jérusalem*.

Introduction
Jésus de Nazareth

Daniel MARGUERAT

Quand une « Histoire du christianisme » doit-elle débuter ?

La chrétienté commence-t-elle avec la naissance de Jésus ou avec l'activité de ses premiers propagandistes ? La question n'est pas oiseuse. Elle touche le statut de Jésus dans l'histoire du mouvement chrétien : le Nazaréen doit-il être considéré comme le fondateur du christianisme, un prototype de chrétien en quelque sorte, ou comme un juif dont le souvenir a constitué le lieu identitaire d'une nouvelle religion ?

Il est évident que le mouvement chrétien n'est pas né d'un coup. Ni d'un geste de Jésus. Le parcours qui l'a conduit du judaïsme sectaire à une forme institutionnelle autonome fut long, et ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans la complexité du processus historique de séparation entre chrétiens et juifs[1]. Mais deux faits, contradictoires, doivent être pris en considération. D'un côté, on ne peut parler de « christianisme » avant que se déploie une prédication articulée explicitement sur la personne de Jésus ; or, ces conditions ne sont réunies qu'après l'annonce de la résurrection du Christ. Pâques marque le changement de statut du Nazaréen, qui, de propagateur d'un message, devient objet de prédication ; c'est à cette date que l'on peut faire remonter la naissance du christianisme. Mais par ailleurs, la foi chrétienne vit d'une référence obligée à l'homme de Nazareth ; il serait donc peu sensé d'occulter cette histoire originaire, dont le mouvement chrétien – dans sa précoce et prodigieuse diversité – a aussitôt tiré sa légitimité. D'ailleurs, de son vivant, Jésus a rassemblé autour de lui un groupe d'adhérents qui constituera le noyau de la communauté après Pâques.

On saisit le paradoxe. La vie de Jésus appartient de plein droit à l'histoire juive, mais constitue en même temps la genèse incontournable de l'histoire du christianisme. Figure emblématique de la chrétienté, Jésus de Nazareth échappe aussi bien à une reconstruction historique qui le déroberait au judaïsme qu'à une position théologique qui l'occulterait au fondement du christianisme. L'enjeu de l'enquête historique se profile avec plus de netteté : comment à la fois rendre compte de la judaïté de Jésus et expliquer la singularité dont s'inspirera le mouvement qu'il a lancé ?

1. Voir le chapitre IV de la première partie : « Juifs et chrétiens : la séparation ».

I. RECONSTRUIRE LA BIOGRAPHIE DE JÉSUS : UNE TÂCHE POSSIBLE ?

On appelle « quête du Jésus de l'histoire » l'effort historien de reconstruire la vie de Jésus sur des bases documentaires vérifiées. La dénomination « Jésus de l'histoire » (ou Jésus historique) s'applique à la reconstruction de la vie de Jésus sur la base de données historiques « neutres » ; la neutralité désigne ici l'absence d'infléchissements dus à la subjectivité des témoins (leur foi ou leur hostilité) dans la reconstitution des faits. Cette quête, dont on reconnaît l'initiateur en la personne de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), se donne pour tâche de rassembler la documentation ancienne à disposition sur Jésus et de procéder à son examen critique[2].

Il importe en effet de vérifier, au départ, la faisabilité de la tâche : reconstruire la biographie de Jésus, est-ce une entreprise possible ? La réponse, on le verra, n'est pas immédiatement, ni inconditionnellement, positive. Deux préalables méthodologiques sont à clarifier. Premièrement : la documentation dont nous disposons est-elle suffisamment large et fiable pour nous permettre de reconstruire la biographie de Jésus ? Deuxièmement : disposons-nous des éléments critiques nécessaires pour juger de la crédibilité des sources ? Nous aborderons successivement ces deux questions.

1. Les sources documentaires

Nous ne disposons pas d'accès immédiat à la pensée de Jésus ; aucun document ne nous est parvenu de sa main, ni qui lui serait attribué. Le relais des témoignages historiques offre donc un accès indirect formé de quatre types de sources documentaires, selon qu'elles proviennent de l'historiographie romaine, de la littérature juive, du Nouveau Testament ou de la littérature chrétienne extra-canonique.

Les sources romaines

Disons d'emblée que le résultat de la recherche documentaire est ici décevant. « Du point de vue d'un historien romain, Jésus de Nazareth et ses disciples n'avaient aucune espèce d'intérêt[3]. » La foi des premiers chrétiens est en revanche signalée, ici ou là, pour les troubles qu'elle provoque.

Au début du IIe siècle, vers 116/117, Tacite évoque dans ses *Annales* (15, 44)

2. H. S. Reimarus, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, 1778 (ouvrage posthume édité par G. E. Lessing).
3. G. Stanton, *Parole d'Évangile ?*, Cerf/Novalis, Paris/Montréal, 1997, p. 155.

l'incendie de Rome. À l'égard des chrétiens, Tacite est ambivalent. D'un côté, il partage la haine que voue le peuple à ceux qu'anime « la haine de la race humaine » (*odium generis humani*) (15, 44, 4). D'un autre côté, il condamne la façon dont Néron chercha à se disculper du soupçon d'avoir lui-même commandité l'incendie en désignant à la vindicte populaire « ceux que leurs abominations faisaient détester et que la foule appelait chrétiens. Ce nom leur vient de Christ, que sous le principat de Tibère le procurateur Ponce Pilate avait livré au supplice » (15, 44, 5). Intéressante est ici la mention du *supplicium* infligé par Pilate[4] à *Christus*.

Vers 111, Pline le Jeune parle de la vénération des chrétiens de Bythinie pour *Christus* (*Lettre* 96 à l'empereur Trajan[5]). Ce nom apparaît dix ans plus tard sous la plume de Suétone, qui justifie l'expulsion des juifs de Rome sous le règne de Claude : « Comme les juifs se soulevaient continuellement, à l'instigation d'un certain Chrestos, il les chassa de Rome » (*Vie de Claude* 25, 4). *Chrestos* doit être ici une variante orthographique pour *Christus*, que Suétone prend visiblement pour un agitateur juif ; l'indication est précieuse pour éclairer le conflit entre juifs et judéo-chrétiens à Rome avant l'an 49, mais n'apporte aucune information sur Jésus de Nazareth.

Plus explicite est le témoignage du rhéteur Lucien de Samosate qui dans son pamphlet *De morte Peregrini* (vers 169-170) parle de « ce grand homme qui a été empalé[6] en Palestine pour avoir introduit dans le monde une célébration religieuse nouvelle » (11). Il parle aussi de Jésus comme d'un « sophiste » dont les chrétiens de son temps suivent encore « les lois » (13).

Maigre bilan, donc. Néanmoins, pour fragmentaires qu'elles soient, ces indications situent le personnage dans l'histoire en le reliant à Tibère et Pilate, en évoquant son supplice, et en faisant de sa mort une affaire relevant de la juridiction romaine. On retiendra aussi que, à aucun moment, l'historiographie romaine n'émet de doute sur l'existence de Jésus.

Les sources juives

La Michna, qui est la compilation de l'enseignement des sages d'Israël pour les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, ne contient aucune mention de Jésus. Les productions plus tardives (Talmud de Jérusalem et Talmud de Babylone) présentent quelques notations polémiques à l'encontre du Nazaréen, essentiellement

4. Tacite commet une erreur en attribuant à Pilate le titre de *procurator* (qui correspond à sa fonction), alors que le procurateur de la province de Judée portait sous Auguste et Tibère le titre de *praefectus*. Voir plus bas, p. 18.
5. « ... quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere » (*Lettres* 10, 96).
6. Le verbe grec utilisé par Lucien, *anaskolopizein*, signifie *empaler* et non *crucifier* ; ce choix de langage est explicable dans la mesure où la crucifixion dérive du supplice du pal, à moins qu'il ne s'agisse d'un emploi dicté par l'ironie. Quoi qu'il en soit, « la crucifixion et l'empalement – les deux sont étroitement liés – ont été pratiqués en relation avec les crimes de lèse-majesté et de haute trahison, ou bien dans le contexte des actes de guerre ; à l'époque romaine, par contre, cette forme d'exécution apparaît plus fréquemment comme châtiment des esclaves et des voleurs à main armée issus de la population des provinces » (M. Hengel, *La Crucifixion*, [*Lectio divina* 105], Cerf, Paris, 1981, p. 98).

consacrées à mettre en doute l'affirmation de la naissance virginale [7]. Un passage du traité *Sanhédrin* dans le Talmud de Babylone mérite une mention spéciale. Il parle de Yéchou qui « fut pendu au soir la veille de la Pâque. Quarante jours plus tôt, un héraut avait proclamé : "Il sera mené à la lapidation, car il a pratiqué la magie, il a séduit et repoussé Israël. Quiconque veut déposer en sa faveur, qu'il vienne et produise son témoignage !" Comme rien ne fut allégué à sa décharge, il fut pendu au soir la veille de la Pâque » (*bSanh* 43a [8]). On retiendra d'une part l'accusation de magie, qui attribue à Jésus (même si elle en conteste l'origine) une activité miraculeuse ; on relèvera aussi que la décision de le faire mourir est attribuée à Israël.

Dans l'ensemble, le mutisme des rabbins sur Jésus s'explique par le conflit, très tôt envenimé, entre juifs et chrétiens ; le judaïsme ne tenait pas à s'exprimer sur le héros d'une religion concurrente et, par ailleurs, la pression chrétienne n'a fait que renforcer la censure juive.

On est d'autant plus intrigué de découvrir sous la plume de l'historien juif Flavius Josèphe deux mentions du Nazaréen qui n'ont rien de polémique. Elles sont issues de son œuvre *Antiquités juives*, publiée en 93-94. La première est succincte : elle présente Jacques comme « frère de Jésus appelé le Christ » (20, 200). Il n'y a pas lieu de conclure ici à l'interpolation d'un copiste chrétien, car la distance qu'implique la tournure « *appelé* le Christ » ne lui siérait pas, ou alors, le faux est très habile !

L'autre mention, appelée *Testimonium Flavianum*, a été à coup sûr glosée. Eusèbe de Césarée au IVe siècle la connaît déjà [9], mais l'authenticité de ce portrait de Jésus est fortement débattue depuis le XVIe siècle ; l'hypothèse de la surcharge chrétienne d'un texte original de Josèphe est toutefois plus probante que celle d'un faux [10]. Ce morceau témoigne de l'intérêt éveillé par la personne de Jésus chez l'historien juif.

Vers le même temps vint Jésus, homme sage, *si toutefois il faut l'appeler un homme*. Car il était un faiseur de miracles et le maître des hommes qui reçoivent avec joie la vérité. Et il attira à lui beaucoup de Juifs et beaucoup de Grecs. *C'était le Christ*. Et lorsque sur la dénonciation de nos premiers citoyens, Pilate l'eut condamné à la crucifixion, ceux qui l'avaient d'abord chéri ne cessèrent pas de le faire, *car il leur apparut trois jours après ressuscité, alors que les prophètes divins avaient annoncé cela et mille merveilles à son sujet.* Et le groupe appelé après lui chrétiens n'a pas encore disparu (*Antiquités juives* 18, 63-64 [11]).

Nous avons reproduit en *italique* les formulations pour lesquelles une interpolation due à des copistes chrétiens de l'Antiquité est vraisemblable ; dépouillé

7. La polémique du Talmud contre la virginité de Mirjam, la mère de Jésus (*bSchab* 104b) s'est trouvée amplifiée dans l'œuvre médiévale des *Toledot Yéchou*, qui insiste sur l'impureté de la naissance de Jésus (étude chez C. THOMA, « Jésus dans la polémique juive de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge », dans D. MARGUERAT, E. NORELLI, J.-M. POFFET (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (*Monde de la Bible* 38), Labor et Fides, Genève, 1998, p. 477-487).

8. Trad. de C. THOMA : « Jésus dans la polémique juive de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge », p. 481. Ce texte se présente comme une *baraïtha*, c'est-à-dire un texte contemporain de la Michna (avant 220 de notre ère).

9. *Histoire ecclésiastique* I, 11, 7-8 ; *Démonstration évangélique* III, 3, 105-106.

10. Les arguments en faveur d'une version originelle de la main de Josèphe sont : a) le langage utilisé, conforme au vocabulaire et aux procédés littéraires de l'auteur ; b) l'insertion dans le contexte littéraire ; c) le parallèle que constitue le portrait de Jean le Baptiseur chez Josèphe. Dossier rassemblé par J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, I, Doubleday, New York, 1991, p. 56-88, et G. THEISSEN, A. MERZ, *Der historische Jesus*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1996, p. 75-82.

11. Trad. Th. REINACH.

de ces ajouts, le texte correspond à peu près exactement à la version du *Testimonium Flavianum* telle qu'elle nous est transmise par l'évêque arabe Agapius de Hiérapolis dans son *Histoire chrétienne universelle* (Xe siècle [12]). L'intérêt de ce texte est considérable, puisqu'il confirme, avec plus de précision que les historiens romains, plusieurs données biographiques essentielles : le lien avec Pilate, la nature du supplice, l'activité thaumaturgique, l'enseignement, le rassemblement d'adeptes autour de Jésus ainsi que le rôle joué dans sa condamnation par les notables juifs.

Le Nouveau Testament

Pour le Nouveau Testament, l'attestation première dans l'ordre chronologique émane de *l'apôtre Paul*. Mais on sait que la correspondance rédigée par l'apôtre entre 50 et 58 contient fort peu de références à la vie de Jésus, hormis sa mort en croix et sa résurrection. Seules bribes que l'on peut glaner : la judaïté de Jésus (Galates 4, 4 ; Romains 9, 5), son appartenance à la lignée de David (Romains 1, 3), le fait qu'il fut livré de nuit (1 Corinthiens 11, 23) et que les juifs ont une responsabilité dans cette mort (1 Thessaloniciens 2, 15). Paul mentionne tout de même à quatre reprises une « parole du Seigneur », mais le libellé ne coïncide exactement avec aucune parole connue des évangiles (1 Corinthiens 7, 10 ; 9, 14 ; 1 Thessaloniciens 4, 16-17 ; Romains 14, 14) [13]. Par ailleurs, Paul de Tarse semble connaître quelques premières collections de sentences de Jésus, qu'il utilise (parfois sans les citer) dans son argumentation. C'est ainsi que l'on identifie chez lui la structure fondamentale de l'éthique de Jésus, qui est une éthique de l'amour (Galates 5, 14 est équivalent à Marc 12, 29-31) ; on retrouve aussi l'idée d'une cohérence essentielle entre la vie et la mort de Jésus (2 Corinthiens 8, 9 ; Galates 1, 3 ; Romains 2, 24 s). Au total, l'apport documentaire est mince. L'évidence avec laquelle l'apôtre parle de Jésus implique que les communautés qu'il a créées avaient accès à une tradition à son propos ; vingt ans après la mort de Jésus, cette tradition (orale ?) rapportait les événements ; mais Paul n'estime pas utile d'en faire état.

La deuxième source est un recueil de sentences de Jésus, la *Source des logia* (dite aussi *Source Q*). Ce document, aujourd'hui perdu, est postulé par une majorité d'exégètes à l'arrière-fond des évangiles de Matthieu et de Luc. Il a rassemblé, dès les années 50-60 en Palestine, une série de dits que Jésus énonce en Maître de sagesse sous l'horizon du Royaume de Dieu. La majeure partie du Sermon sur la montagne (Matthieu 5- 7 ; Luc 6, 20-49) provient de cette collection de paroles [14].

12. Cette version a été mise à jour par S. PINES, *An Arabic Version of the* Testimonium Flavianum *and its Implications*, Jérusalem, 1971.

13. La parole sur le divorce (1 Corinthiens 7, 10) fait penser à Marc 10, 9. La parole sur le salaire du prédicateur de l'Évangile (1 Corinthiens 9, 14) n'a pas la même teneur que Luc 10, 7. La description de la parousie (1 Thessaloniciens 4, 16-17) fait penser à Marc 13, 26-27. Le dit sur l'impureté (Romains 14, 14) rappelle Marc 7, 15.

14. À titre d'hypothèse, on attribue à la Source Q les passages suivants, retenus suivant leur apparition chez

Un troisième groupe est constitué par les trois plus anciens évangiles, appelés synoptiques. L'évangile de Marc (rédigé vers 65) intègre pour la première fois l'enseignement de Jésus au récit de sa vie. Marc hérite lui aussi de données plus anciennes : il a collecté les récits de miracles, les paraboles ou les sentences qui avaient été rassemblés avant lui, parfois déjà mis par écrit ; il a notamment hérité d'un cycle narratif de la Passion, fixé dès les années 40 au sein de l'Église de Jérusalem en vue de commémorer la mort de Jésus, et qui constitue la trame des chapitres 14 et 15 de son évangile[15]. Selon la tradition, il aurait recueilli le témoignage direct de Pierre. Prennent place ensuite les évangiles de Matthieu et Luc, qui ont connu l'évangile de Marc et intégré la source des logia ; leur fixation littéraire s'est située entre 70 et 85.

Quatrième source : l'évangile de Jean, une œuvre plus tardive dont on hésite à fixer la rédaction avant l'année 90. La comparaison avec les trois plus anciens évangiles a fait conclure que cette impressionnante réinterprétation de la tradition de Jésus recélait peu d'informations historiques fiables ; on constate aujourd'hui que, sur plusieurs points, il nous livre des données précieuses (exemple : la durée du ministère de Jésus et la date de sa mort).

La littérature chrétienne extra-canonique

On range sous cette appellation une masse d'écrits échelonnés entre le IIe et le VIe siècle, dont le point commun est de ne pas avoir été retenus par l'Église au moment où celle-ci arrêtait le canon de ses écritures normatives. Ces documents, appelés aussi « apocryphes », nous sont parvenus sous forme de fragments ou d'écrits entiers : évangiles, actes d'apôtres, apocalypses ou livres d'enseignement[16]. Parmi les fragments : le *Papyrus d'Oxyrhynque* 840 (relatant une visite de Jésus et ses disciples au Temple), le *Papyrus d'Oxyrhynque* 1224 (une controverse et quelques paroles), le *Papyrus Egerton* 2 (quelques controverses et une guérison de lépreux) et quelques citations préservées par les Pères de l'Église d'un *Évangile des nazaréens*, d'un *Évangile des ébionites* et d'un *Évangile des hébreux*. Tous ces textes sont très marqués par le durcissement du conflit entre Église et Synagogue après la seconde guerre juive de 135.

L'*Évangile de Pierre* (rédigé entre 100 et 150) et l'*Évangile de Thomas* (vers 170) sont nettement plus conséquents. Du premier, nous possédons un long fragment racontant la crucifixion et la résurrection de Jésus. Le second, d'origine copte, a collecté une série de sentences de Jésus qu'il commente dans un sens spiritualisant. Mentionnons aussi le *Protévangile de Jacques* (150-200), qui relate l'enfance de Marie et la naissance de Jésus en recourant largement à la fiction théologique. De

Luc : 3, 7-9, 16-17 ; 4, 2-13 ; 6, 20-49 ; 7, 1-10. 18-35 ; 9, 57-60 ; 10, 1-15. 21-22 ; 11, 2-4. 9-26, 29-35, 39-52 ; 12, 1-12. 22-59 ; 13, 18-30, 34-35 ; 14, 5, 16-27, 34-35 ; 15, 4-7 ; 16, 13. 16-18 ; 17, 1-6. 22-37 ; 19, 12-27 ; 22, 28-30. Présentation de ces textes chez J. S. KLOPPENBORG, *Q Parallels*, Polebridge Press, Sonoma (CA), 1988.

15. On consultera à ce sujet l'étude de É. TROCMÉ, *Passion as Liturgy. A Study in the Origin of the Passion Narratives in the Four Gospels*, SCM Press, Londres, 1983.

16. L'ensemble de ces textes est disponible en français dans l'anthologie éditée par F. BOVON et P. GEOLTRAIN, *Écrits apocryphes chrétiens*, I, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1997.

ces trois écrits, l'*Évangile de Thomas* est assurément le plus fructueux pour la quête du Jésus de l'histoire. Bien qu'un grand nombre de ses sentences porte l'empreinte d'une reformulation spiritualisante tardive, certaines ont une facture proche des paroles véhiculées par les évangiles synoptiques. Exemple : « Celui qui est près de moi est près du feu, et celui qui est loin de moi est loin du Royaume » (logion 82 ; cf. Luc 12, 49) ou « Jésus a dit : "Un prophète n'est pas reçu dans son village. Un médecin ne soigne pas ceux qui le connaissent." » (logion 31 ; cf. Luc 4, 24). Il n'est pas interdit de penser que des paroles de Jésus ont été préservées par l'*Évangile de Thomas* alors que les évangiles synoptiques les ont reformulées ou ignorées. La question de savoir si l'*Évangile de Thomas* constitue une filière traditionnelle autonome face aux évangiles synoptiques et à Jean, ou si, au contraire, il dépend littérairement de l'un d'entre eux, est un point très débattu ; je pense pour ma part que la décision doit se faire de cas en cas, mais que dans l'ensemble, ce texte offre plutôt la physionomie d'une réinterprétation, au IIe siècle, de la tradition dont sont issus plus tôt les évangiles synoptiques[17].

Possibilités et limites de la reconstruction historique

Le bilan de cet inventaire des sources documentaires peut être ramassé en quelques constats.

Le premier constat qui s'impose est que nous disposons, pour ce qui concerne le Jésus de l'histoire, d'une abondance sans pareille d'informations. Cette richesse se signale aussi bien par la diversité d'origine (lettres de Paul, évangiles, écrits juifs) que par la précocité de l'information (une vingtaine d'années sépare la mort de Jésus de la plus ancienne lettre de Paul). Aucun personnage de l'Antiquité ne bénéficie d'une attestation documentaire quantitativement et qualitativement aussi riche. Mais ce constat demande aussitôt à être nuancé : hormis le *Testimonium Flavianum* et les références forfaitaires des historiens de l'Empire, la part écrasante des sources relève de la littérature chrétienne. Or, celle-ci est immédiatement exposée au soupçon de subjectivité et de penchant hagiographique, d'autant qu'elle ne constitue pas une documentation de première main : aucun écrit à notre disposition, du moins dans les versions qui nous sont parvenues, n'est attribuable à un témoin oculaire.

L'examen des sources chrétiennes confirme l'embarras de l'historien. Elles n'ont pas le statut d'un compte rendu neutre, puisque leur compréhension de l'histoire est gouvernée par une confession de foi. Elles n'ambitionnent nullement de reconstituer l'exactitude documentaire réclamée par l'historien moderne. En cela, disons-le, elles ne diffèrent pas des biographies et des monographies historiques de l'Antiquité ; les historiens anciens s'astreignent certes à une éthique de précision et de vérification des faits, mais ils écrivent aussi pour défendre une position,

17. Cette thèse est soutenue et argumentée par J.-D. KAESTLI dans sa contribution : « L'utilisation de l'*Évangile de Thomas* dans la recherche actuelle sur les paroles de Jésus », dans D. MARGUERAT, E. NORELLI, J.-M. POFFET (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (*Monde de la Bible* 38), Labor et Fides, Genève, 1998, p. 373-395.

pour illustrer un point de vue, ce qui les conduit à sélectionner, à interpréter, à biaiser les données qu'ils collectent[18]. La neutralité n'est pas un souci de l'historiographie ancienne, qu'elle soit grecque, juive ou romaine.

Dans le cas des évangiles s'ajoute la difficulté supplémentaire que leur intérêt pour l'histoire de Jésus n'a rien d'archéologique ; ils retiennent les gestes et les paroles qui font sens dans le présent de la communauté. Ainsi, les miracles de guérison sont rapportés dans la mesure où ils attestent la puissance de Dieu agissante en Jésus, mais aussi parce que cette puissance resurgit dans le cadre de l'Église. Les paroles de Jésus sont préservées parce qu'il leur est reconnu autorité, mais elles évoluent dans un processus d'adaptation à la situation de leurs récipiendaires. En résumé, les sources chrétiennes font mémoire de l'histoire passée de Jésus et de ses disciples en vertu de la potentialité qu'a cette histoire de régir la vie des croyants. Dans sa quête du Jésus de l'histoire, l'historien moderne soumet donc les évangiles à un questionnement de type documentaire qui ne coïncide pas avec la perspective d'édification théologique qui les anime.

Insistons. Il serait faux de déduire que l'Église ancienne se remémorait avec désinvolture des faits et gestes du Nazaréen. Elle était convaincue au contraire que le Seigneur de l'Église ne pouvait être connu en dehors de la vie de l'homme de Nazareth. Mais précisément, parce que seule la dimension fondatrice de l'histoire intéresse et non son aspect factuel, le rapport que les premiers chrétiens nouent avec le passé est dialectique : un souci de *fidélité à l'histoire* cohabite avec une *liberté interprétative* lorsqu'il s'agit de déployer sa signification dans le présent.

Ce dernier constat conduit à soupçonner le cadre narratif attribué par les évangiles aux faits et gestes de Jésus, dont l'École de la forme littéraire (sans toujours convaincre) a montré qu'il relevait le plus souvent de l'activité créatrice des évangélistes. Les circonstances des rencontres de Jésus ont moins sollicité la mémoire que la parole délivrée par le Maître à cette occasion. Il s'agit de consulter d'autres sources contemporaines si l'on veut suppléer aux lacunes informatives des évangiles quant au contexte social, culturel, économique et religieux du pays de Jésus. Cette incertitude sur la localisation des épisodes narratifs dans l'Évangile a une conséquence redoutable : elle nous retire toute possibilité de reconstruire aujourd'hui le scénario biographique de Jésus de Nazareth. Nul ne peut, avec une garantie suffisante, situer dans l'espace et dans le temps la plus grande part des paroles et des gestes attribués à Jésus. Quelques repères sûrs demeurent : le baptême de Jésus au seuil de son ministère public ; son activité essentiellement déployée en Galilée[19] ; une pratique forte de la guérison ; un conflit montant avec les autorités religieuses d'Israël ; une

18. Il suffit pour s'en convaincre de lire le manuel de LUCIEN DE SAMOSATE (vers 160) : *Comment il faut écrire l'histoire*, ou de consulter l'ouvrage fondamental de H.-I. MARROU, *De la connaissance historique* (1954), Seuil, Paris, 1975.

19. Si l'on n'est plus en mesure de fixer une localisation précise, ni de reconstituer l'itinéraire suivi par Jésus et son groupe, les lieux mentionnés par la tradition évangélique renvoient clairement à une aire de rayonnement galiléenne, plus précisément la rive nord-ouest du lac de Gennésareth (Capharnaüm, Bethsaïda, Chorazaïn).

20. Ce qui est dit ici n'empêche pas l'identification de quelques traits spécifiques du langage de Jésus, telles par exemple la formule « en vérité je vous dis » (*amen legô hymin*) ou l'application à Dieu du vocable *abba* (papa). Mais la recherche renonce aujourd'hui à reconstruire l'*ipsissima vox Jesu* qui était encore la visée fondamentale des travaux de J. JEREMIAS (*Théologie du Nouveau Testament*, I [*Lectio divina* 76], Paris, Cerf, 1973, p. 40-50).

21. La définition des critères d'authenticité est exposée en détail chez J. P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, I, Doubleday, New York, 1991, p. 167-195.

dernière période à Jérusalem marquée par l'éclatement de la crise ; son exécution décidée par les Romains sur dénonciation juive. Hors de ces repères, localiser chronologiquement et géographiquement les matériaux de la tradition de Jésus relève de l'hypothèse hasardeuse.

Pareille situation rend d'autant plus aiguë la nécessité de vérifier la fiabilité des documents. De quels critères disposons-nous à cet effet ?

2. Les critères d'authenticité

La quête du Jésus de l'histoire a établi, et progressivement affiné, une batterie de critères dits « d'authenticité ». L'expression réclame aussitôt d'éclaircir notre rapport épistémologique à l'« authentique ». En l'absence de documents autographes, à quel degré de certitude pouvons-nous prétendre ? Pour un homme, Jésus, dont la langue de communication était l'araméen, comment statuer sur l'authenticité d'une tradition qui nous est transmise en grec ? En l'occurrence, l'authenticité ne doit pas être comprise sur un registre verbal, mais sémantique. La voix de Jésus n'est plus perceptible, mais une voix médiatisée par des témoins et objet d'une recomposition littéraire. Par recherche d'authenticité, nous ne comprenons donc pas la restitution du libellé des propos de Jésus, mais la quête d'une coïncidence la plus proche avec la substance et l'intentionnalité des mots ou des gestes du Nazaréen[20].

Dans leur effort pour remonter aux strates les plus anciennes de la tradition de Jésus, les chercheurs usent de quatre critères principaux et deux secondaires. Aucun ne doit être appliqué exclusivement ; la présomption d'authenticité requiert l'usage conjugué de plusieurs[21].

1. *Critère d'attestation multiple* : sont réputés authentiques les faits et gestes de Jésus attestés par au moins deux sources littérairement indépendantes l'une de l'autre. On retiendra dès lors un motif dont témoignent à la fois Paul et Marc, ou Matthieu et Jean, ou encore Luc et l'*Évangile de Thomas*.

2. *Critère de l'embarras ecclésiastique :* sont retenus les paroles ou actes de Jésus qui ont créé difficulté dans leur application au sein des premières communautés chrétiennes. Exemple de motif embarrassant : le baptême de Jésus par Jean (Matthieu 3, 13-17), qui place le Nazaréen en situation de subordination face au Baptiseur et met l'Église en difficulté dans son conflit avec les cercles baptistes. Ou encore l'annonce de la venue imminente du Règne de Dieu, parce qu'elle ne

s'est pas produite du vivant des disciples : « En vérité je vous le déclare, parmi ceux qui sont ici, certains ne mourront pas avant de voir le Règne de Dieu venu avec puissance » (Marc 9, 1).

3. *Critère d'originalité* (dit aussi critère de dissemblance) : une tradition peut être considérée comme authentique à condition de n'être pas la pure reprise d'un motif présent dans le judaïsme de l'époque, ou l'effet d'une relecture chrétienne d'après Pâques. Sont ainsi écartées l'insistance sur l'autorité de la Torah comme telle (c'est un dogme pharisien) ou la réflexion sur l'organisation de l'Église (typique de l'intérêt des premiers chrétiens). Par contre, le cinglant « Laisse les morts enterrer leurs morts » (Luc 9, 60) n'a pas son pareil dans l'Antiquité, sinon auprès de quelques philosophes cyniques.

4. Le *critère de plausibilité historique* doit s'articuler au précédent pour en corriger les effets pervers[22]. Il fait retenir ce qui est plausible dans le cadre du judaïsme palestinien au temps de Jésus (plausibilité en amont), mais aussi ce qui explique l'évolution de la tradition de Jésus après Pâques (plausibilité en aval). Par exemple, le fait que deux courants anciens du christianisme aient pu défendre, l'un l'attachement à la Torah (Matthieu), l'autre le détachement à l'égard de la Loi (Paul et Marc), fera attribuer à l'homme de Nazareth une position qui génère ces deux développements. En l'occurrence, on lui reconnaîtra une volonté de refonder la Torah, qui recompose la Loi autour de l'impératif d'aimer autrui, mais ne l'abroge pas ; la transgression du sabbat pouvait dès lors être comprise aussi bien comme l'indice d'une critique de la Loi (Marc 2, 28) que comme le signal d'une reconfiguration de la Loi autour de préceptes majeurs (Matthieu 12, 7-8).

À ces quatre critères majeurs s'ajoutent deux critères adjacents.

5. Le *critère de cohérence* postule que Jésus ne fut pas un être absurde ou contradictoire ; une logique doit donc être recherchée entre ses paroles et ses gestes, ainsi qu'à l'intérieur de son discours.

6. Une *logique de crise* postule que toute reconstruction de la vie du Nazaréen doit faire apparaître pourquoi, et sur quels points, a pu se déclencher le conflit mortel qui a opposé Jésus aux leaders religieux d'Israël.

Par ces critères, l'historien dispose d'une échelle lui permettant de mesurer la plausibilité des paroles et des gestes attribués à Jésus. Rappelons toutefois qu'en bonne démarche historienne, une faible plausibilité n'équivaut pas encore à un verdict d'authenticité.

22. E. Käsemann a fait du critère de dissemblance le prince des critères : « Nous n'avons de sol sûr sous nos pas que dans un unique cas : lorsqu'une tradition, pour des motifs quelconques, ne peut être ni déduite du judaïsme, ni attribuée à la chrétienté primitive, et spécialement lorsque le judéo-christianisme a tempéré comme trop audacieuse ou a remanié la tradition qu'il avait reçue. » (*Essais exégétiques* [*Monde de la Bible*], Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1972, p. 164). Son application exclusive court le risque d'arracher Jésus aussi bien à son milieu qu'à la tradition subséquente ; c'est pourquoi il doit être manipulé en tension avec le critère de plausibilité, qui est son exacte antithèse, et qui constitue ainsi l'antidote à l'unilatéralité du critère précédent.

II. LE CADRE HISTORIQUE ET GÉOGRAPHIQUE DE LA VIE DE JÉSUS

Trois questions conduiront notre réflexion dans ce chapitre. Que sait-on de la situation politique de la Palestine[23] au Ier siècle ? Avec quel degré de précision peut-on dater la biographie de Jésus ? Connaît-on l'histoire sociale des lieux fréquentés par Jésus ?

1. Situation politique de la Palestine au Ier siècle

L'évangéliste Luc, qui s'attache à marquer les synchronies entre l'histoire qu'il rapporte et celle de l'empire romain, fournit une datation précise à la vocation prophétique de Jean dit le Baptiseur : « L'an quinze du gouvernement de Tibère César, Ponce Pilate étant gouverneur de la Judée, Hérode tétrarque de Galilée, Philippe son frère tétrarque du pays d'Iturée et de Trachonitide, et Lysanius tétrarque d'Abylène, sous le grand prêtre Hanne et Caïphe, la parole de Dieu fut adressée à Jean fils de Zacharie dans le désert » (Luc 3, 1-2). La précision de l'information chronologique, notons-le, ne déparerait pas le texte d'un chroniqueur de l'Empire. Ainsi, en l'an 28 (éventuellement 29) qui correspond à la quinzième année du règne de Tibère, la Palestine est divisée en plusieurs territoires de statut inégal. Cette inégalité n'en traduit pas moins, de fait, une présence massive de Rome.

La mainmise des Romains sur la région date de l'intervention des légions de Pompée en 63 avant J.-C.[24]. Depuis lors, l'histoire de la Palestine est entièrement dominée, que ce soit directement ou indirectement, par l'autorité romaine. Pompée mettait fin au pouvoir de la dynastie juive des Asmonéens, dont la rébellion conduite par Judas Maccabée (166-160) avait chassé le roi séleucide Antiochus IV Épiphane ; l'insurrection avait pour cause la politique d'hellénisation forcée du pays, pour laquelle le roi séleucide s'était attiré la haine du peuple. Les Asmonéens ont conduit une stratégie d'expansion et de conquête, dont les succès les plus marquants furent la reconquête de la Samarie et de l'Idumée par Jean Hyrcan (134-104) et de la Galilée par Aristobule Ier (105-104). Les querelles dynastiques qui s'ensuivirent conduisirent les Romains à stabiliser la région au travers de l'expédition militaire de Pompée.

23. L'emploi du terme « Palestine » pour désigner la région située entre la Méditerranée et le désert, et sur l'axe nord-sud entre la Syrie et l'Idumée peut paraître anachronique. En réalité, il est attesté par un document assyrien du VIIIe siècle avant J.-C., puis chez Hérodote et Flavius Josèphe.

24. Sur cette période, on consultera A. Paul, *Le Monde des Juifs à l'heure de Jésus* (Petite Bibliothèque des sciences bibliques NT 1), Desclée, Paris, 1981, p. 159-226.

Pour asseoir son contrôle sur un territoire, Rome disposait de trois formules institutionnelles. Les provinces pacifiées étaient *sénatoriales*, placées sous l'autorité d'un proconsul redevable de sa gestion devant le Sénat. Plus directe était la dépendance des provinces *impériales*, gouvernées par un légat de l'empereur entouré de chefs militaires et de procurateurs ; c'était le cas de la province de Syrie (siège : Damas). Les plus éloignées ou les plus remuantes des provinces impériales recevaient le rang de provinces *procuratoriennes*, administrées non par un sénateur, mais par un membre de l'ordre équestre. Quand la Judée reçut ce dernier statut, son procurateur revêtit le titre de préfet[25], ainsi qu'en témoigne une inscription découverte à Césarée Maritime[26]. Le gouverneur de Syrie commandait les légions stationnées sur son territoire, tandis que le préfet de Judée ne disposait que de troupes auxiliaires ; il devait donc faire appel à son voisin lorsque l'ordre romain se trouvait menacé.

La troisième formule consistait à confier la gestion politique à une *royauté alliée*. Ces souverains, héritiers de la tradition des monarchies hellénistiques, étaient vassaux de Rome et levaient les impôts pour l'Empire. L'administration du territoire était laissée à leur initiative, mais l'autonomie interne de cette royauté de clientèle était limitée à ce que tolérait une allégeance sans faille à Rome.

Rome commença par confier l'ensemble de la Palestine à Hérode le Grand, qui avait su contracter à temps les bonnes alliances à la cour romaine lors du conflit entre Marc Antoine et Octave. Il reçut en 40 avant J.-C. le titre de « roi de Judée » sous réserve de conquérir militairement son royaume, ce qu'il réussit en 37 par la prise de Jérusalem et la déposition d'Antigone. Son règne dura jusqu'en 4 avant J.-C. Il fut long, faste, riche en constructions grandioses (port de Césarée, Temple de Jérusalem, forteresses de Machéronte et Massada), mais il fut aussi parsemé des caprices politiques d'un roi maladivement inquiet des possibles rivalités à son pouvoir, ce qui explique la trace négative qu'il laissa dans la mémoire juive[27].

Sa succession ne se fit pas sans problèmes. Auguste ratifia son testament, qui partageait le royaume entre trois de ses fils, mais en refusant à Archelaüs le titre de roi. Celui-ci reçut avec le titre d'ethnarque l'autorité sur la Judée, la Samarie et l'Idumée. Hérode Antipas devint tétrarque de Galilée et Pérée. Philippe administra

25. Le titre de *praefectus* lui fut attribué sous Auguste et sous Tibère, et à partir de 44 (règne de Claude) celui de *procurator*. Contrairement à ce que laisse entendre FLAVIUS JOSÈPHE dans les *Antiquités juives* 18, 1-2, la province de Judée ne fut pas annexée à la province impériale de Syrie en 6 après J.-C., mais constituée en province autonome. Voir H. COUSIN (éd.), *Le Monde où vivait Jésus*, Cerf, Paris, 1998, p. 110-112.

26. L'inscription, très mutilée, a été exhumée en 1961 dans les ruines du théâtre de Césarée Maritime ; elle confirme la titulature de Pilate et sa présence en Judée sous le règne de Tibère (14-37 après J.-C.). Son libellé :

Tiberieum
<Po>ntius Pilatus
<praef>ectus Iudae

(*Tiberieum* désigne un édifice construit en l'honneur de Tibère). Sur l'inscription, voir l'étude de J.-P. LÉMONON, *Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments* (*Études bibliques*), Gabalda, Paris, 1981, p. 23-32.

27. Le récit du massacre des enfants lors de la naissance de Jésus (Mt 2, 16), même s'il est de facture légendaire, correspond à la réputation de ce roi qui extermina une part importante de sa famille dans la hantise d'être la cible d'une conspiration (voir le récit de l'exécution de sa femme Mariammè que brosse FLAVIUS JOSÈPHE, *Guerre des Juifs*, 1, 441-444).

les territoires essentiellement non juifs du Nord-Est (Batanée, Gaulanitide, Trachonitide et Auranitide).

En 6 après J.-C., l'empereur Auguste déposa Archelaüs pour incompétence et l'exila en Gaule (Vienne). Judée et Samarie devinrent alors province sénatoriale, dont le préfet siégeait à Césarée Maritime. C'est à l'occasion de ce changement de statut que Quirinius vint de Syrie procéder, avec l'aide du procurateur de Judée Coponius, au recensement des habitants de la nouvelle province (Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 18, 1 ; cf. Luc 2, 1-2). Hérode Antipas gouverna jusqu'en 39, avant d'être exilé par l'empereur Caligula à Lyon. Son territoire fut donné au roi Agrippa I[er], petit-fils d'Hérode le Grand, qui reconstitua sous contrôle romain le royaume de son grand-père et l'administra de 41 à 44[28].

Ainsi, durant la jeunesse et l'activité publique de Jésus, Galilée et Judée connaissaient deux régimes différents. La première fait partie d'un royaume allié, avec une administration juive sous tutelle romaine ; la seconde vit un régime d'occupation assuré par un préfet aux ordres de l'empereur, l'autorité du sanhédrin et du grand prêtre se confinant aux matières religieuses[29]. Pareille domination étrangère sur le pays d'Israël, directement ou *via* les rois alliés, engendra des mouvements de protestation populaire dont nous reparlerons.

2. NAISSANCE ET MORT DE JÉSUS : LA DATATION

Dater avec précision la naissance de Jésus est une entreprise qui dépasse la documentation à notre disposition. Notre unique information provient des évangiles, qui cumulent sur cet événement deux dates incompatibles : le règne du roi Hérode (Matthieu 2, 1) et l'édit de recensement de Quirinius gouverneur de Syrie (Luc 2, 1-2). Or, Hérode le Grand est mort en – 4 ; Quirinius procède au recensement de la Judée en tant que *legatus Augusti pro praetore*, mais pas avant la déposition d'Archelaüs en l'an 6[30]. Il semble bien que Luc confond deux périodes fort proches par l'agitation messianique populaire dont elles ont été le théâtre (nous y viendrons) : la mort d'Hérode le Grand et la destitution d'Archelaüs.

Autre repère chronologique : l'an quinze de Tibère pour la vocation prophétique de Jean le Baptiseur (Luc 3, 1). Or, toujours selon Luc, « Jésus à ses débuts avait environ trente ans » (3, 23), et ce début de l'activité publique a succédé à la rencontre de Jésus et du Baptiseur. Même si cette donnée n'est pas au-dessus

28. Le règne pacifique de ce « dernier roi de Judée » a été retracé par D. R. SCHWARTZ, *Agrippa I. The Last King of Judaea* (*TSAJ* 23), Mohr, Tübingen, 1990. Les excès des procurateurs qui lui succédèrent contribuèrent à exaspérer la population, conduisant à l'embrasement de la guerre juive de 66-70.

29. On trouvera une analyse précise de la situation politique en Galilée et en Judée du I[er] siècle dans l'article de J.-P. MICHAUD, « La Palestine du premier siècle », dans O. MAINVILLE (éd.), *Écrits et milieu du Nouveau Testament*, Médiaspaul, Montréal, 1999, p. 11-56.

30. Ce recensement est attesté par FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives* 17, 355 ; 18, 1 ; 18, 26. Que Quirinius ait procédé à un recensement de la Judée sous le règne d'Hérode et dans son territoire n'est pas vraisemblable compte tenu de la répartition des pouvoirs.

de tout soupçon[31], elle renvoie la naissance de Jésus avant le début de l'ère chrétienne. L'association forte qu'opère la tradition avec Hérode le Grand conduit à privilégier la période des dernières années du règne de ce roi, disons entre – 7 et – 4. Plus précis, on ne peut être. Force est de reconnaître que Denys le Petit s'est trompé au VI[e] siècle dans l'établissement du comput chrétien[32].

Le lieu de la naissance attribué à Jésus par les évangiles est Bethléem, la « ville de David » (Luc 2, 11). Il se pourrait que cette localisation ait été dictée par le souvenir d'un oracle de Michée, prédisant qu'en ce lieu naîtrait le Messie fils de David (Michée 5, 1 cité en Matthieu 2, 5). Dans ce cas, le fils de Joseph serait né à Nazareth où la tradition assigne son enfance. Mais il n'est pas certain que le choix de Bethléem ne soit que théologique ; l'historien du IV[e] siècle Eusèbe de Césarée cite le cas de petits-neveux de Jésus appelés à comparaître devant l'empereur Domitien, et qui avaient été dénoncés comme « étant de la race de David[33] ». L'affiliation de la famille de Jésus à la lignée davidique pourrait bien être authentique, la tradition (surtout avec Matthieu) s'étant emparée de cette généalogie pour la faire parler théologiquement à partir de Michée 5, 1. On laissera donc ouverte la question du lieu de naissance. Autre question ouverte : Jésus avait-il des frères et sœurs « selon la chair » ? La mention d'Eusèbe corrobore une donnée sur laquelle tous les évangélistes et l'apôtre Paul sont unanimes : Jésus naît dans une famille où il a frères et sœurs[34] ; les hommes appelés à comparaître devant Domitien sont en effet présentés comme les petits-fils de Jude, frère de Jésus « selon la chair ». Le sens des termes désignant la parenté ayant dans la Bible une acception large, on peut aussi penser à un cousinage.

Si les évangiles concordent à situer la mort violente de Jésus à Jérusalem aux alentours de la Pâque juive, ils ne se rejoignent pas sur le jour de la mort. Marc (15, 42) la situe un vendredi où était célébrée la fête de la Pâque, c'est-à-dire le 15 du mois de nisan. Jean (19, 14) opte pour l'après-midi du 14 nisan, la veille de la Pâque. La chronologie de Jean a pour elle la vraisemblance historique : une condamnation de Jésus et son exécution un jour de Pâque sont difficilement envisageables. Sur ces bases, l'astronomie fournit deux dates possibles : le 14 nisan coïncidait avec un vendredi le 7 avril de l'an 30 ou le 3 avril de l'an 33. Si l'on considère que Jésus a vécu une trentaine d'années jusqu'au début de son

31. La notation pourrait avoir valeur symbolique. Trente ans est l'âge de la maturité pour les biographes anciens (David : 2 ; Samuel 5, 4 ; Joseph : Genèse 41, 46 ; cf. Nombres 4, 3 et 1 Chroniques 23, 3).

32. La proposition de Denys le Petit date de 532, même si elle ne fut communément admise en France qu'au VIII[e] siècle. Ce moine a fixé la naissance de Jésus au 8[e] jour des calendes de janvier de l'an 753 après la fondation de Rome ; en réalité, l'an 1 correspondait pour trois mois à l'an 753 et pour le reste à l'an 754, l'année romaine commençant en mars. Se basant sur les données de l'historiographie romaine et utilisant au premier chef Luc 3, 1-2, Denys n'a pas comparé ces chiffres avec ceux de l'historiographie juive (le règne d'Hérode). Sur la datation de la naissance de Jésus : G. MUSSIES, « The Date of Jesus'Birth », dans *Journal for the Study of Judaism* 29, 1998, p. 416-437.

33. Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* III, 20, 1-2) cite une tradition remontant à Hégésippe, un Père de l'Église du II[e] siècle.

34. Marc 3, 31-35 ; 6, 3 ; Matthieu 13, 55 ; Jean 2, 12 ; 7, 3. 4. 10 ; Actes 1, 14 ; 1 Corinthiens 9, 5 ; Galates 1, 19.

activité publique (Luc 3, 23), à quoi il s'agit d'ajouter deux à trois ans de ministère[35], la date du 7 avril de l'an 30 s'annonce la plus crédible.

3. La Galilée du I[er] siècle

Tacite qualifie ainsi l'état politique de la Palestine durant le règne de Tibère : *Sub Tiberio quies*, « Sous Tibère, c'est le calme » (*Histoires* V, 9, 2). Il est vrai qu'entre les troubles qui ont marqué la mort d'Hérode le Grand et la guerre juive de 66-70, la région a connu un certain apaisement. Mais l'historien romain est peu sensible à d'autres tensions, d'ordre socio-économique et d'ordre religieux, que reflètent aussi bien l'historien juif Flavius Josèphe que les évangiles. Pour sonder la composition du tissu social galiléen au temps de Jésus, ils nous livrent quelques précieuses données. L'historien juif écrit :

> La région tout entière est fertile, riche en pâturages, plantée d'arbres de toute espèce, de sorte que l'homme le plus paresseux pour les travaux de la terre se sent une vocation d'agriculteur devant de telles facilités. De fait, toute la surface est cultivée par les habitants, pas une parcelle n'est laissée en friche. Les villes sont semées dru et les très nombreux bourgs sont partout, au point que le plus petit d'entre eux compte plus de quinze mille habitants[36].

Faisons la part d'une emphase idéalisante[37]. Même ainsi, la prospérité économique et la fertilité naturelle de ce pays sont réjouissantes. L'économie de la Galilée se compose avant tout d'agriculture et de pêche. La terre étant fertile, la région exporte. Mais la propriété foncière est essentiellement régie par une économie de distribution : elle appartient à de grands propriétaires, qui confient l'exploitation de leur domaine à des fermiers. À côté d'eux, la petite propriété familiale existe aussi, vivant d'un système autarcique.

Au total, la vie économique se polarise fortement entre les riches propriétaires et des travailleurs à situation précaire, petits paysans ou journaliers. Les tensions peuvent être vives entre propriétaires et fermiers tenus de verser une part importante de la récolte, nous apprend la parabole des métayers révoltés (Marc 12, 1-7). Les journaliers travaillent sur appel ; ils sont entièrement dépendants des employeurs, comme l'atteste la parabole des ouvriers de la onzième heure (Matthieu 20, 1-15). Quant aux petits paysans, leur sort est fragile : il suffit d'une mauvaise récolte pour qu'ils soient ruinés et dépossédés de leurs biens ; afin de couvrir la dette, le paysan et sa famille pouvaient être vendus en esclavage. La triple imposition

35. L'évaluation de la durée du ministère de Jésus se base elle aussi sur les données johanniques : l'évangéliste mentionne à trois reprises une fête de la Pâque (2, 13 ; 6, 4 ; 11, 55), alors que le cumul des indications chronologiques de Marc réduirait l'activité publique de Jésus à quelques mois. Mais la préférence accordée aux paramètres chronologiques de Jean ne conduit pas à entériner sa version de l'itinéraire géographique de Jésus, qui comporte trois montées à Jérusalem ; sur ce point, il est préférable de s'en tenir à la version des évangiles synoptiques : une seule montée à Jérusalem, à la fin de la vie du Nazaréen.

36. *Guerre des Juifs* 3, 42-43.

37. R. A. HORSLEY conteste en particulier les chiffres et évalue un taux d'urbanisation bien plus faible : 1 000 habitants pour Capharnaüm et 500 pour Nazareth (*Galilee. History, Politics, People*, Trinity Press International, Valley Forge, 1995, en particulier p. 166-167 et 193-195).

fiscale était lourde en effet : il s'agissait d'alimenter les caisses des Romains et celles d'Hérode Antipas, à quoi venait s'ajouter l'impôt du Temple (*fiscus judaicus*) [38].

Entre ville et campagne, la Galilée connaît aussi des tensions. La richesse se concentre en ville et attise la jalousie. La culture urbaine, friande de modernité, choque la mentalité villageoise plus traditionnelle. Pareille tension, il est vrai, se retrouve dans toutes les sociétés agraires de l'Antiquité. On ne considérera pas moins pour symptomatique qu'à l'exception de Capharnaüm, centre de l'activité de Jésus, les évangiles ne mentionnent aucune des grandes villes environnantes : Sepphoris (à 6 km de Nazareth) ou Tibériade (à 16 km de Capharnaüm). Or, il n'est pas du tout interdit de penser que Jésus, artisan itinérant comme l'étaient les charpentiers (Marc 6, 3), a proposé ses services sur les grands chantiers urbains de l'époque. Josèphe souligne l'hostilité de la population à l'encontre des gens de Sepphoris ou de Tibériade [39]. Le silence des évangiles sur les villes de Galilée signale que Jésus fut plutôt un homme des campagnes, et qu'il partageait la culture et les soucis des paysans et des petits artisans ; au demeurant, c'est ce monde de paysans, de pêcheurs et de fermiers que l'on retrouve dans ses paraboles. Jésus ne s'adresse pas d'abord aux classes aisées, mais plutôt à ceux et celles pour qui la perte d'un sou est un drame (Luc 15, 8-10).

Du point de vue religieux, la renommée des Galiléens auprès des Judéens est notoirement mauvaise : « Il ne sort pas de prophète de Galilée » (Jean 7, 52). Le grand rabbi Johanan ben Zakkaï (vers 70) s'est écrié : « Galilée, Galilée, tu hais la Torah ! » Cette réputation désastreuse vient de l'époque où la population galiléenne était majoritairement non juive. Ésaïe parlait déjà de la « Galilée des nations » (Ésaïe 9, 1, cité en Matthieu 4, 15), pour désigner cette terre de païens. Mais à la suite de la colonisation menée sous le règne d'Aristobule Ier (105-104 avant J.-C.), la judaïsation de la région avait été efficace. Au Ier siècle, la majorité des Galiléens appartient au judaïsme et parle araméen. Leur attachement au Temple de Jérusalem, outre le versement annuel du « demi-shekel » pour le sanctuaire, se manifestait dans la participation aux pèlerinages ; Flavius Josèphe, encore lui, rapporte la protestation organisée par les juifs de Tibériade contre l'intention de profanation du Temple émise par Caligula [40]. Il est vrai aussi qu'en Galilée, on retrouve les traces d'une pratique de la Loi plus libérale qu'en Judée. Malgré la colonisation juive de la région, une renommée d'impiété est restée attachée à la Galilée ; elle fut entretenue au Ier siècle par les rabbis, qui supportaient mal la résistance qu'opposaient les Galiléens à leur hégémonie religieuse.

38. Le système de la triple imposition est expliqué par S. APPLEBAUM, « Economic Life in Palestine », dans S. SAFRAI, M. STERN (éd.), *The Jewish People in the First Century*, Van Gorcum, Assen, 1976, p. 631-700. Cette vision est contestée par E. P. SANDERS qui ne postule qu'une double taxe (civile et religieuse) : *Judaism. Practice and Belief, 62 BCE - 66 CE*, SCM Press/Trinity Press, Londres/Philadelphie, 1992, p. 149-169.

39. *Vie* 39 ; 375-378 ; 381-384.

40. *Antiquités juives* 18, 269-272.

III. JEAN LE BAPTISEUR ET LES PROPHÈTES DE RENOUVEAU

L'un des faits les plus sûrs de la vie de Jésus est son baptême par Jean, dans le Jourdain, au seuil de son activité publique (Marc 1, 9-11). La fiabilité historique de l'événement est garantie par le critère dit de l'embarras ecclésiastique : très tôt, la subordination qu'il impliquait entre Jésus et Jean a gêné les premiers chrétiens, sans compter l'incompréhension que soulevait la participation du Nazaréen à un baptême conféré « en vue du pardon des péchés » (Marc 1, 4). Il s'impose donc d'explorer les liens qui ont uni ces deux hommes. Par ailleurs, Jean n'est pas une figure unique en son genre dans le judaïsme palestinien du Ier siècle ; on constate en effet l'émergence d'une constellation de groupes messianiques protestataires axés sur un programme de renouveau. Le mouvement de Jésus fut-il assimilé à cette nébuleuse messianique ? C'est sa visibilité sociale qu'il convient alors de mieux percevoir.

1. JÉSUS, DISCIPLE DE JEAN LE BAPTISEUR

Les évangiles, qui tous rapprochent Jean et Jésus au seuil de l'activité du Nazaréen, font du premier le précurseur du second. Dans le message du Baptiseur, « Celui qui est plus fort que moi vient après moi, et je ne suis pas digne en me courbant de délier la lanière de ses sandales » (Marc 1, 7), la tradition chrétienne voit annoncée la venue de Jésus. Or, tout pousse à penser qu'historiquement, le rapport entre les deux hommes fut inverse : Jean fut le maître, et Jésus le disciple. La concurrence vive qui s'instaura entre les communautés baptistes et les premières communautés chrétiennes poussa les chrétiens à dégrader la position du Baptiseur et rehausser celle de Jésus ; cette métamorphose du maître en devancier se fait plus insistante à mesure qu'avance la tradition, jusqu'à la négation du baptême de Jésus par Jean par l'*Évangile des nazaréens* au IIe siècle [41].

Or, le fait que Jésus se soit présenté au baptême de Jean implique nécessairement un consentement du Nazaréen à la prédication du prophète baptiseur. Mais il y a plus. Selon le quatrième évangile, le Baptiseur exerçait son activité sur les bords du Jourdain, en un lieu d'aspect désertique appelé Béthanie (Jean 1, 28), avant de se rendre à Ainon près de Salim, en Samarie (Jean 3, 23). Ce même évangile

41. Dans sa relecture de Marc, Matthieu biffe la mention du baptême de Jean « en vue du pardon des péchés », qu'il juge incompatible avec sa christologie (Matthieu 3, 6 ; cf. Marc 1, 4). Jean accentue l'allégeance de Jean à Jésus : « Il faut qu'il grandisse et que moi, je diminue » (3, 30 ; cf. 1, 19-36 ; 3, 22-4, 3). L'*Évangile des nazaréens*, cité par JÉRÔME (*Contre les pélagiens* 3, 2) fait démentir à Jésus la nécessité pour lui d'un baptême pour la rémission des péchés : « Voici que la mère du Seigneur et ses frères lui disaient : "Jean-Baptiste baptise pour la rémission des péchés ; allons nous faire baptiser par lui." Il leur répondit : "Quel péché ai-je commis pour que j'aille me faire baptiser par lui ? À moins peut-être que cela même que je viens de dire ne soit de l'ignorance ?" » (trad. D. A. BERTRAND).

a conservé le souvenir d'une activité baptismale de Jésus dans le pays de Judée (3, 22), avec cette curieuse mention que Jésus « faisait plus de disciples et en baptisait plus que Jean » (4, 1)[42]. Vu que par ailleurs, les évangiles n'attestent aucun rite de baptême au sein du groupe des disciples de Jésus, il faut conclure que le Nazaréen a exercé la pratique baptismale, à ses débuts, au sein du mouvement baptiste. Jésus s'est donc associé étroitement au mouvement du Baptiseur avant de se séparer de lui pour conduire un ministère autonome.

Quelle est la signification du baptême de Jean ? Son efficacité pour la rémission des péchés (Marc 1, 4) lui confère une valeur sacramentelle ; il accorde le salut de Dieu à ceux qui s'y présentent[43]. Alors que le Baptiseur a été souvent rapproché de la secte essénienne de Qumrân, à cause de son retrait au désert et du rôle prédominant qu'ont chez les esséniens les bains de purification, il faut au contraire relever l'absolue originalité du rite instauré par Jean : l'unicité de son « baptême de conversion » (Marc 1, 4) tranche sur la répétition des rites d'ablutions auxquels se soumettaient les juifs pieux, notamment à Qumrân[44]. Son baptême sauve l'individu une fois pour toutes de la colère qui vient.

La prédication qui justifie le rite de conversion n'est que partiellement reconstituable, tant sont fragmentaires les indications des évangiles et de Flavius Josèphe (*Antiquités juives* 18, 116-119)[45]. Le fond du message de Jean est eschatologique : le jour est proche où le jugement de Dieu va s'abattre sur Israël. « Déjà la hache est prête à attaquer la racine des arbres ; tout arbre donc qui ne produit pas de bon fruit va être coupé et jeté au feu » (Luc 3, 9). Seul moyen de se prémunir contre ce jugement, que sous peu un envoyé messianique (le Fils de l'homme ?) viendra exécuter : se présenter au baptême et mener une vie de justice.

On constate que ce mouvement de conversion rompt sur deux points avec la tradition prophétique. D'une part, se reposer sur la filialité d'Abraham est illusoire : « N'allez pas dire en vous-mêmes : "Nous avons pour père Abraham." Car je vous dis, des pierres que voici, Dieu peut susciter des enfants à Abraham » (Luc 3, 8). D'autre part, prescrire un rite de rémission des péchés par le baptême signifie que les mesures mises en place autour du Temple, avec ses sacrifices d'expiation,

42. Pour assurer la cohérence avec les évangiles synoptiques, qui ne mentionnent aucune activité baptismale de Jésus, l'évangéliste précise tout aussitôt : « À vrai dire, Jésus lui-même ne baptisait pas, mais ses disciples » (Jean 4, 2). Cette correction d'après-coup contredit 3, 22.

43. Flavius Josèphe connaît cette valeur sacramentelle, mais la réfute, par défiance envers ce qui lui apparaît comme une superstition : « Car c'était assurément ainsi que le baptême s'avérerait agréable à Dieu, s'il servait non pour se faire absoudre de certaines fautes, mais pour purifier le corps, après que l'âme eut été préalablement purifiée par la justice » (*Antiquités juives* 18, 117 ; trad. Th. REINACH revue).

44. Cette singularité du rite institué par le Baptiseur n'empêche pas que l'on retrouve chez lui, comme chez les membres de l'Alliance à Qumrân, la constellation de l'eau, de l'Esprit, du pardon et de la conversion intérieure : « Car c'est par l'Esprit de vrai conseil à l'égard des voies de l'homme que seront expiées toutes ses iniquités, quand il contemplera la lumière de vie ; et c'est par l'Esprit saint de la Communauté, dans Sa vérité, qu'il sera purifié de toutes ses iniquités ; et c'est par l'Esprit de droiture et d'humilité que sera expié son péché. Et c'est par l'humilité de son âme à l'égard de tous les préceptes de Dieu que sera purifiée sa chair, quand on l'aspergera avec l'eau lustrale et qu'il se sanctifiera dans l'eau courante » (1 QS 3, 6b-9a ; trad. A. DUPONT-SOMMER). Sur les liens avec la secte essénienne, voir Ch. PERROT, *Jésus* (Que sais-je ? 3300), PUF, Paris, 1998, p. 47-51.

45. Pour une reconstitution du personnage et de son message, voir J. BECKER, *Johannes der Taüfer und Jesus von Nazareth* (*Biblische Studien* 63), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1972.

sont devenues inopérantes : le rite d'immersion concurrence directement les gestes sacrificiels faits au Temple ou lors du jour du Pardon (le *Kippour*), célébré en septembre-octobre chaque année.

Contre la prêtrise du Temple et son alliance sadducéenne avec le pouvoir, contre le programme de piété intérieure défendu par les pharisiens, Jean affirme que la situation nécessite des mesures d'urgence : la conversion ou la mort ! Son mouvement consacre donc la faillite des moyens usuels de salut. Proclamer que seul le baptême au Jourdain sauvera les fidèles au Jugement dernier, c'est reconnaître que l'appartenance au peuple d'Abraham n'est plus une couverture suffisante contre l'impureté du pays et l'infidélité de ses habitants ; le rituel du Temple ne suffit donc plus pour se prémunir de la colère du Tout-Puissant. Sur ce point, Jésus suivra exactement les traces du maître du Jourdain : même perspective millénariste avec l'annonce d'un tournant prochain de l'histoire ; même appel à la conversion ; même voie nouvelle pour le salut ; même sentiment d'urgence.

La grande estime dans laquelle Jésus tient son ancien maître a laissé des traces : son baptême vient « du ciel » et non des hommes, dit-il (Marc 12, 30-32) ; Israël aurait dû honorer Jean « plus qu'un prophète » de l'Ancien Testament (Luc 7, 26 ; Matthieu 11, 9). Pourtant, après s'être affilié à son mouvement et y avoir activement participé, Jésus s'en est manifestement séparé. Les raisons de la rupture nous échappent ; par contre, les points de divergence apparaissent clairement. J'en discerne quatre.

Première différence : Jésus n'est pas un ascète. Alors que Jean pratique une ascèse vestimentaire (habit en poils de chameau), alimentaire (sauterelles et miel sauvage) et domicilaire (vie au désert), Jésus est l'homme des villages et des foules, ouvert à tous. On lui reprochera de ne pas jeûner et on le traitera de glouton (Luc 7, 33-34). Seule exception : comme Jean, Jésus ne se marie pas ; cependant son célibat, signe de marginalité sociale, ne s'accompagne pas d'un refus de la femme.

Deuxième différence : le Dieu de Jésus est un Dieu de la grâce, de l'amour sans limite, qui aime les mauvais comme les bons (Matthieu 5, 45). Même s'il maintient la perspective du jugement à venir, le Nazaréen a inversé sur ce point le message de son maître, axé sur la venue d'un Dieu de colère.

Troisième différence : aucun geste thérapeutique n'est attribué à Jean ; en revanche, la pratique de guérison est un facteur important dans l'activité de Jésus. Le miracle est lié à une conscience forte, chez Jésus, de la présence du Règne de Dieu qui s'événementie dans ses gestes.

Quatrième différence : le Nazaréen n'introduit pas dans le groupe de ses disciples la pratique du baptême, que l'Église reprendra après lui. L'appel à la conversion est ainsi découplé de l'exigence du baptême. L'abandon du geste baptiste traduit sa réticence face aux ritualités de purification, et plus encore, il atteste le pouvoir qu'il s'adjuge de pardonner les péchés, jusque-là réservé à Dieu seul (Marc 2, 7). Coupant avec l'idée d'un rite d'eau protecteur, Jésus transfère le pardon dans le rapport à autrui et le ritualise par des gestes de communion et de compassion.

Nos sources, je l'ai dit, ne nous aident pas à expliquer l'écart intervenu entre

Jésus et le maître du Jourdain. Mais l'énumération des quatre divergences configure, du côté de Jésus, une conscience de soi tout à fait singulière. Jean est un crieur de l'aube ; son baptême est une offre de dernière minute pour qui veut survivre à la catastrophe qui s'annonce dans un futur immédiat. Jésus est un charismatique doué d'un exceptionnel pouvoir de rayonnement, convaincu que les signes du salut annoncé par les prophètes accompagnent sa venue (Matthieu 11, 2-6). Son expérience de Dieu l'a conduit à réorienter le message, tout en continuant à souscrire au sentiment d'urgence implanté par le prophète du Jourdain.

2. Les prophètes messianiques de renouveau

La vie de Jean le Baptiseur finit mal. Selon les indications claires de Flavius Josèphe, il fut exécuté à la forteresse de Machéronte sur ordre d'Hérode Antipas (*Antiquités juives* 18, 119). L'évangéliste Marc indique pour motif de sa mise à mort la haine d'Hérodiade, ex-femme du demi-frère d'Antipas, dont Jean avait vertement critiqué le remariage avec le roi (Marc 6, 17-29). De son côté, l'historien juif attribue l'exécution de Jean à un calcul politique d'Hérode Antipas, qui cherche à prévenir le déclenchement d'une rébellion populaire entraînée par la prédication enflammée de Jean[46]. Le contexte politique dans lequel Josèphe situe l'événement est la guerre déclarée par le roi nabatéen Arétas IV, en représailles contre la répudiation de sa fille par Antipas qui veut épouser Hérodiade ; le peuple, poursuit l'historien, considéra la défaite des troupes hérodiennes face à l'armée nabatéenne comme une sanction divine contre le roi pour la mort de Jean. La lecture éthique de Marc et la lecture politique de Flavius Josèphe ne sont pas étrangères l'une à l'autre, car elles se croisent sur un point : la critique des mœurs conjugales d'Antipas de la part du Baptiseur. Hérodiade ne lui pardonna pas cette polémique, et du côté du roi, la crainte du retentissement populaire de ces invectives le poussa à éliminer Jean.

Mais la protestation de Jean se comprend dans un contexte plus large de résistance juive au modernisme hellénistique. Nous sommes poussés à faire ici un peu d'histoire sociale. Hérode Antipas a conduit en Galilée et en Transjordanie une politique moderniste. En 19 après J.-C., il transfère sa capitale de Sepphoris à Tibériade – un nom donné en révérence à l'empereur Tibère. Cette ville nouvelle fut érigée sur l'emplacement d'un ancien cimetière, ce qui la rendait impure aux yeux de tout juif pratiquant. Résultat : participer à la cour d'Hérode revenait à opter pour la mode hellénistique, au mépris des valeurs traditionnelles juives.

46. Jean « exhortait les juifs à pratiquer la vertu, à agir avec justice les uns envers les autres et avec piété envers Dieu, pour être uni par un baptême (...). Comme les autres juifs se rassemblaient, car ils étaient exaltés au plus haut point en écoutant les paroles de Jean, Hérode craignit qu'une telle force de persuasion n'incitât à une révolte : chacun semblait prêt à faire n'importe quoi sur les conseils de cet homme. Il estima bien préférable de prendre les devants et de le supprimer avant que quelque trouble surgisse du fait de Jean, plutôt que de se retrouver lui-même dans l'embarras si un bouleversement se produisait et d'avoir alors à le regretter » (*Antiquités juives* 18, 117-119 ; trad. Th. Reinach revue).

À Tibériade, le palais que se fait construire le roi contient des représentations d'animaux, en flagrante transgression de l'interdit juif des images[47].

Qu'est-ce qui poussait ce roitelet, qui n'est qu'un client des Romains, à afficher un mépris des valeurs traditionnelles du judaïsme ? Simple mécréance ? Non. Son réflexe de modernité était dans l'air du temps. La *pax romana* s'est installée au prix d'une politique d'intégration contrainte des nations dans l'Empire. Cultures et valeurs sont forcées de se résorber dans un mouvement que l'on peut, à l'échelle de l'époque, taxer de mondialisation. On ne compte plus, tout au long de la Méditerranée, les coutumes délaissées, les habitudes abandonnées au profit du nouvel ordre romain.

À cette puissante stratégie d'intégration, les juifs opposèrent une résistance plus vive que partout ailleurs[48]. De l'an 26 à l'an 36, le gouvernement de Ponce Pilate en Judée est jalonné d'éclats sanglants : sa tentative d'introduire des images de l'empereur à Jérusalem soulève le peuple ; son utilisation du trésor du Temple pour financer la construction d'un aqueduc déclenche insurrection et bain de sang (Luc 13, 1)[49] ; le massacre d'une foule d'adeptes au sommet du mont Garizim provoqua une telle indignation qu'une députation juive à Rome obtint le renvoi du préfet.

Il faut dire que le préfet Pontius Pilatus ressemble peu au portrait arrangé que les évangiles brossent de lui. Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie parlent d'un politicien roué, féroce parce que craintif, dur dans la répression, prompt à réprimer tout ce qui pouvait mettre en péril l'ordre romain. En fournissant à Pilate le motif d'insurrection pour faire condamner Jésus, le Sanhédrin alimentait à dessein la hantise du personnage ; c'est dans leur tendance à charger les juifs de la responsabilité de la croix que les premiers chrétiens ont flatté l'image de Pilate. Tout porte à penser, au contraire, que ce préfet fut non seulement l'instrument d'une politique de répression sans faille, mais aussi l'agent zélé d'une stratégie romaine d'assimilation culturelle.

Hérode Antipas, Pilate et les préfets après lui ont tenté de plier la Palestine au nouvel ordre romain, à sa culture, à ses lois économiques, à ses dieux. L'histoire de la Judée témoigne de ce combat à la fois culturel et religieux, dont l'enjeu pour la population était : comment conserver son identité juive ? Cette crise d'intégration mettait en jeu, en effet, la survie des traditions religieuses d'Israël.

47. Flavius Josèphe, *Vie* 65.

48. Sur l'analyse de cette situation de crise religieuse, voir la belle étude de G. Theissen, « Jésus et la crise sociale de son temps », dans D. Marguerat, E. Norelli, J.-M. Poffet (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (*Monde de la Bible* 38), Labor et Fides, Genève, 1998, p. 125-155 ; également G. Theissen, A. Merz, *Der historische Jesus*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1996, p. 125-146. Autre avis chez S. Freyne, qui soutient le point de vue selon lequel la Galilée, du fait qu'elle ne subissait pas un régime d'occupation direct, fut à la différence de la Judée une zone calme durant le ministère de Jésus (*Galilee. From Alexander the Great to Hadrian 323 BCE to 135 CE*, Clark, Édimbourg, 2e éd., 1998, surtout p. 205-255).

49. Lors d'une manifestation populaire protestant contre le détournement d'une partie du trésor du Temple pour construire un aqueduc, raconte Flavius Josèphe (*Antiquités juives* 18, 60-62), Pilate fit infiltrer la foule par des soldats en civil, et à son signal, ils matraquèrent sauvagement les émeutiers ; il paraît que les morts furent nombreux. Le massacre des Galiléens dont parle Luc (Luc 13, 1) est du même acabit.

Elle provoqua l'effervescence de la piété messianique, dont on ne s'étonne pas qu'elle ait été cultivée surtout par les masses populaires, l'aristocratie judéenne et galiléenne (sadducéens compris) s'affiliant plutôt aux valeurs du pouvoir.

La virulence de ce conflit est signalée par l'émergence, tout au long du Ier siècle, d'une série de figures charismatiques au message protestataire. Leur prédication millénariste enflamme des partisans au nom d'un idéal de restauration de la sainteté du pays. Les uns prêchaient la violence, d'autres pas. La liste est longue.

À la mort d'Hérode le Grand (– 4), le vide du pouvoir fit surgir de nombreux prétendants messianiques au trône. Au cours de cette « guerre des brigands », Athrongès, un berger, « eut la témérité d'aspirer à la royauté (...) ayant ceint le diadème, il tenait un conseil au sujet de ce qu'il y avait à faire et tout dépendait de sa propre décision. Le pouvoir resta longtemps aux mains de cet homme qui avait pris le titre de roi[50] ». Un ancien esclave du roi, Simon, ceint lui aussi le diadème et entraîne ses partisans à incendier les résidences royales et à les piller[51]. Un Judas fils d'Ézéchias, à la tête d'une foule de miséreux, à Sepphoris, prend d'assaut le palais royal[52]. L'idéal qui travaille ces éruptions populaires est de type théocratique plutôt que messianique : les rebelles se comprennent comme le bras armé du Dieu-Roi. La répression par le pouvoir romain fut impitoyable.

En 6 après J.-C., la déposition d'Archelaüs déclenche une campagne de refus de l'impôt conduite par Judas le Galiléen. C'est en lui que l'on voit l'initiateur de l'idéologie zélote, bien que le mouvement, de fait, ne soit pas attesté avant la guerre juive. Judas se dresse contre Rome au nom d'une théologie de l'appartenance de la terre au Dieu d'Israël : si le pays appartient à Dieu, les Juifs n'ont d'obligation qu'envers lui[53]. Payer les redevances à l'empereur viole le premier commandement. Cet idéal théocratique enflamma un grand nombre de partisans, mais l'issue de cette insurrection fut la répression et le bain de sang. Les arguments de Judas ne furent toutefois pas perdus. Nationalisme antiromain et ferveur messianique continuaient à couver ensemble dans la piété populaire ; la rhétorique enflammée d'un prophète ou l'arrogance romaine suffisaient pour la pousser à l'incandescence.

Quelques années après la mort de Jésus éclata l'affaire du mont Garizim, dont la répression cruelle valut son poste à Pilate : un prophète samaritain y avait entraîné une foule d'adeptes, avec la promesse de leur faire voir la vaisselle sacrée que Moïse y avait enterrée[54]. Un autre prophète des temps nouveaux, l'Égyptien dont parle aussi Actes 21, 38, rameutait la foule au mont des Oliviers, prédisant que l'on verrait de là s'écrouler les murs de Jérusalem comme au temps de Jéricho[55].

50. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives* 17, 278, 280-281 (trad. Th. REINACH revue).
51. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives* 17, 273-276.
52. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives* 17, 271-272.
53. « Un Galiléen, du nom de Judas, excita à la révolte les gens du pays, en les taxant de lâcheté s'ils endurent de payer le tribut aux Romains et s'ils supportent, après Dieu, des maîtres mortels » (FLAVIUS JOSÈPHE, *Guerre des Juifs* 2, 117-118 ; trad. A. PELLETIER). Cf. aussi *Antiquités juives* 18, 4-10.
54. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives* 18, 85-87.
55. FLAVIUS JOSÈPHE, *Guerre des Juifs* 2, 261-263.

Ces figures prophétiques ont en commun avec le Baptiseur de protester contre la souillure du pays par l'occupation romaine. Mais là où Jean institue un rite de purification et prône un retour à l'ordre moral, les prophètes de renouveau annoncent l'avènement d'un « signe ». Ce signe renoue avec l'exode ou avec l'entrée en Canaan ; exhumant la vaisselle sacrée de Moïse ou rappelant l'épopée de Jéricho, il évoque typologiquement l'histoire du salut. On lui confère la vertu de reconduire le peuple à la pureté des origines.

Le livre des Actes (5, 36) conserve la mémoire d'un dénommé Theudas, qui parvint à rallier à la cause messianique quatre cents hommes en leur promettant de traverser le Jourdain à pied sec. Là aussi, la légion a donné du glaive. En 44, après la mort d'Agrippa Ier, deux fils de Judas le Galiléen enflamment la Galilée avec les mêmes arguments que leur père ; ils périront identiquement[56]. Ces convulsions annoncent le soulèvement de tout le peuple, qui se prépare lentement, et éclatera en 66 à la suite des maladresses du gouverneur Florus. La première guerre juive est déclenchée.

Cette toile de fond permet de poser à nouveaux frais la question de la visibilité sociale du mouvement de Jésus. L'homme de Nazareth a-t-il été assimilé par le peuple à ce messianisme protestataire ? Plus d'un épisode de la vie de Jésus reçoit à partir de là un relief singulier. Son discours sur l'imminente venue du Règne de Dieu le rangeait d'emblée dans la nébuleuse des prophètes de renouveau. Ses guérisons et ses exorcismes pouvaient être compris comme anticipant la libération à venir. L'étrange miracle des pains (Marc 6, 35-44) offrait aux foules « en un lieu désert » un substitut de manne : n'y a-t-on pas vu un signe de renouveau exodial ? La question (brûlante !) de l'impôt à payer à César lui a été posée (Marc 12, 13-17). On lui a aussi demandé « un signe » (Marc 8, 11), ce qu'il refuse. Son refus, précisément, permet d'enregistrer les distances prises par Jésus à l'égard de ce mouvement qui présente tant de parentés avec son propre projet. À la différence de ces prophètes, l'homme de Nazareth ne lie jamais ses actes à l'exode ; toute idée de reconquête du pays est absente de son discours, qui n'offre aucune prise à un messianisme nationaliste.

Si l'on s'interroge sur le profil que présentait Jésus, du point de vue sociologique, la figure du prophète eschatologique (ou messianique) offre l'analogie la plus proche. C'est d'ailleurs le titre de prophète que, selon les évangiles, les gens attribuent le plus souvent à Jésus[57]. Les chercheurs ont proposé de rapprocher Jésus d'autres figures de référence : le rabbi pharisien, le zélote, le *hassid* (pieux), et plus récemment le sage cynique ; mais les parentés s'imposent moins.

Avec le rabbi pharisien, Jésus partage l'intérêt à commenter la Torah et la constitution d'un cercle d'élèves participant à la vie du maître[58]. Mais son enseignement n'entre pas dans le jeu de la casuistique des rabbis (Matthieu 5,

56. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives* 20, 102.
57. Marc 6, 15 ; 8, 28 ; Matthieu 21, 11. 46 ; Luc 4, 24 ; 7, 26. 39 ; 22, 64 ; 24, 1.
58. La thèse d'une conformité de Jésus à la figure du rabbi est notamment défendue par D. FLUSSER, *Jésus*, Seuil, Paris, 1970.

21-48) ; l'état de disciple n'est pas volontaire, ni provisoire, mais permanent, et sur appel du maître ; en outre, Jésus n'est pas marié et il exerce une activité nomade, ce qui rompt avec l'éthique familiale et la sédentarisation des rabbis.

De l'idéologie zélote, Jésus est radicalement séparé par son éthique de non-résistance à autrui (Luc 6, 27-36). Néanmoins, la conscience d'une crise déclenchée par l'imminence du Règne de Dieu et l'attention accordée aux démunis expliquent le fait que Pilate ait consenti à ce rapprochement (Marc 15, 2-9. 17-20 ; Jean 19, 19).

Avec les *hassidim*, les pieux, Jésus a en commun l'activité charismatique : guérisons, exorcismes et visions. Le judaïsme a gardé la mémoire de rabbis guérisseurs tels Honi le traceur de cercle et Hanina ben Dosa[59]. Mais le rapprochement s'arrête là. La dimension du Règne ne trouve pas de correspondance.

Quant au sage cynique connu du monde gréco-romain, moraliste hirsute égrenant ses paradoxes dans un discours subversif envers la société de son temps, sa parenté avec l'homme de Nazareth est superficielle. Elle tient plus à un style d'aphorismes qu'au fond du message[60].

Cette remarque fait alors poser la question : quel fut au juste le centre du message de Jésus ? Ou, pour le dire autrement, que perçoit-on au cœur de sa conviction ?

IV. AU CŒUR DE LA CONVICTION DE JÉSUS : LE RÈGNE DE DIEU

Au cœur du discours et de l'agir de Jésus se trouve une notion toujours présente, mais jamais définie : le Règne de Dieu. Elle n'est pas définie parce qu'elle va de soi pour le judaïsme ancien. Son élaboration remonte aux Psaumes, où s'exprime l'idée d'une royauté permanente et éternelle du Dieu d'Israël ; cette royauté universelle est magnifiée dans le culte céleste célébré par la cour des anges, et parallèlement reconnue dans le culte terrestre qui lui est rendu au Temple de Jérusalem[61]. Le Temple, palais de Dieu, est à la fois lieu et gage terrestre de la reconnaissance du Dieu-Roi. Avec le prophète Ésaïe, à l'exil, se forge l'idée

59. Les liens avec ce judaïsme charismatique ont été bien observés par G. VERMÈS, *Jésus le juif* (« Jésus et Jésus-Christ » 4), Desclée, Paris, 1978, surtout p. 77-108.

60. Les rapprochements ont été faits par F. G. DOWNING, *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First Century Tradition*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1988, et J. D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Peasant*, Harper San Francisco, San Francisco, 1991.

61. Pour ce qui suit, je m'inspire des travaux de B. CHILTON, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, SPCK, Londres, 1985, et *Pure Kingdom. Jesus' Vision of God*, Eerdmans, Grand Rapids, 1996. L'auteur distingue cinq dimensions à la royauté de Dieu : l'eschatologie (la royauté est à la fois présente et future), la transcendance (sa puissance et son immanence), le jugement (son exigence de justice), la pureté (sa sainteté), le rayonnement (elle absorbera tous les peuples) ; voir *Pure Kingdom*, p. 31-42.

complémentaire d'une prise de pouvoir de Dieu qui instaurera sa royauté sur la création entière à la fin des temps. Cette royauté est comprise à la fois comme une grandeur temporelle et spatiale, et c'est pourquoi les deux appellations « Règne de Dieu » ou « Royaume de Dieu » lui conviennent. La prière juive du *Qaddish*, dont le Notre Père est proche par sa structure, dit bien l'attente du croyant juif tendue vers la venue plénière du Règne de Dieu :

> Que soit magnifié et sanctifié son grand Nom dans le monde qu'il a créé selon son bon plaisir ; qu'il fasse régner son règne et germer sa rédemption et qu'il introduise son Messie et qu'il rachète son peuple, en vos vies et en vos jours et dans les jours de toute la maison d'Israël, à l'instant et dans un temps proche[62].

1. LE RÈGNE DE DIEU DÉJÀ PRÉSENT

Jésus ne fait pas que partager l'espérance commune de son temps en une venue future du Dieu-Roi. Il vit la conviction que ce Règne de Dieu se réalise déjà avec lui. « Si c'est par le doigt de Dieu que moi j'expulse les démons, alors le Règne de Dieu vous a atteints » (Luc 11, 20). Le prophète de Nazareth commente par cet énoncé son activité d'exorciste : si effectivement le pouvoir de chasser les démons lui vient de Dieu, c'est alors le signe que le Règne de Dieu est en train de s'installer et chasse le malheur. Le combat titanesque de Dieu contre les forces du mal, attendu pour la fin des temps, s'ouvre maintenant. La force de Dieu se coule dans l'agir de Jésus, atteignant les hommes pour les sauver du mal.

Une autre parole nous restitue, de façon plus vibrante encore, l'expérience de Jésus. Aux soixante-douze disciples qui lui rendent compte du succès de leur pratique d'expulsion des démons, Jésus répond par la jubilation : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair » (Luc 10, 18). Le message est net : la victoire sur les mauvais esprits signifie la chute définitive de Satan, sa ruine, sa perte de puissance. Et si le prince du mal est effacé du monde, c'est que Dieu installe le Règne. Comment Jésus en acquiert-il la certitude ? Le verbe « voir », utilisé ici par Jésus, doit retenir notre attention ; il n'est pas l'unique attestation d'une expérience visionnaire dont le prophète de Nazareth a été le sujet[63]. Cette vision lui a communiqué la conviction que le grand basculement du rapport de force entre Dieu et Satan a commencé : Dieu prend le pouvoir. La conviction que la royauté de Dieu doit désormais se vivre au présent prend donc sa source dans une expérience qu'il faut bien dire mystique[64].

62. Trad. J. BONSIRVEN (légèrement revue).

63. La vision des cieux ouverts lors de son baptême (Marc 1, 9-11) fut une expérience fondatrice pour Jésus, puisqu'elle cristallisa la conscience de sa filiation divine. Il doit l'avoir racontée à ses disciples, de même qu'une autre expérience mystique originaire que la tradition rapporte dans le récit de la tentation au désert (Matthieu 4, 1-11).

64. Jésus s'inscrit ainsi dans une tradition visionnaire dont B. WITHERINGTON a suivi la trace du milieu prophétique aux premières communautés chrétiennes (*Jesus the Seer. The Progress of Prophecy*, Hendrickson, Peabody, 1999).

2. Une pratique thérapeutique

L'activité qui déclenche la vision de Jésus n'est évidemment pas fortuite : il s'agit de la pratique thérapeutique à laquelle le prophète de Nazareth entraîne après lui ses disciples. L'abondante attestation documentaire des miracles de Jésus, je l'ai dit, confirme l'historicité et l'importance de cette pratique. Cinq types de miracle lui sont attribués : des guérisons (allant jusqu'à la réanimation de morts), des exorcismes (où un homme est libéré de l'esprit mauvais qui le dépossède de lui-même), des miracles justifiant une pratique (par exemple la transgression du sabbat), des prodiges de générosité (multiplication des pains), et enfin des sauvetages sur le lac (où la peur des disciples est vaincue).

Disons-le, aucun de ces types de miracle n'est inconnu de la littérature gréco-romaine ou des écrits juifs. Les Romains avaient leurs guérisseurs comme Apollonius de Tyane, les juifs leurs rabbis thaumaturges comme Honi le traceur de cercle ou Hanina ben Dosa. De son temps, Jésus ne fut pas seul à guérir. Marc rapporte l'indignation des disciples devant un exorciste usant du nom de Jésus pour expulser des démons (Marc 9, 38). Jésus arbore les mêmes compétences que d'autres thaumaturges de l'Antiquité, et sa façon de guérir un sourd-muet – mettant les doigts dans les oreilles, crachant et touchant la langue – s'aligne sur des gestes thérapeutiques connus (Marc 7, 33)[65].

Est-ce à dire que les guérisons de Jésus se fondent dans la banalité de la médecine populaire antique ? Pas encore. Car si l'ouverture au miraculeux est plus grande dans la culture antique où « la frontière du médical et du magique n'est pas encore tracée[66] », le déchiffrement du miracle tient entièrement au sens qu'on lui donne. Jamais le pouvoir de faire des miracles n'est contesté à Jésus par ses interlocuteurs, mais ce dont ses adversaires l'accusent, c'est d'agir au nom de Béelzéboul, le chef des démons (Marc 3, 20-22). Autrement dit, ils accusent Jésus de faire de la magie et non de guérir au nom de Dieu. Or Jésus non seulement réfute l'accusation de magisme, mais il se livre à un coup de force absolument renversant. Les guérisons qui se produisent ne sont pas que l'effet de la compassion de Dieu, dont Jésus se fait le vecteur, elles sont l'effet du pouvoir de Dieu qui prend possession de l'humanité, et dont lui, Jésus, est le médium. Regardez, dit l'homme de Nazareth, les signes sont là, les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés (Matthieu 11, 2-5) ; les

65. La tradition évangélique a beaucoup gommé la trace de ces manipulations, privilégiant la parole comme moyen de guérir ; on s'en aperçoit à la presque disparition des gestes thérapeutiques dans la relecture qu'opèrent Matthieu et Luc de l'évangile de Marc. Observer la réécriture de la guérison du sourd-bègue de Marc 7, 31-37 en Matthieu 15, 29-31 ou celle de la guérison de la belle-mère de Simon (Marc 1, 29-31) en Luc 4, 38-39 peut suffire à illustrer le propos.

66. J.-Y. Lacoste, art. « Miracle », dans J.-Y. Lacoste (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris, 1998, p. 736.

guérisons que le judaïsme, Qumrân y compris[67], attendait pour la fin des temps se produisent dans le présent. Il faut se souvenir en effet que la maladie, dans la mentalité juive, a partie liée avec le péché ; elle constitue la sanction divine des fautes humaines, si bien que guérir consiste autant à restaurer la santé qu'à restituer à l'humain sa pureté. Telle est bien l'une des fonctions du Règne de Dieu. Jésus, lui, refuse d'attribuer la souffrance à une faute personnelle (Jean 9, 2).

3. Conjurer la déception

Jésus, donc, ramène au présent ce que ses contemporains attendaient du futur. Mais comment admettre que le Règne est là sans que la société en soit métamorphosée ? Comment accepter l'idée que la Royauté divine, dont tout le judaïsme aspirait à contempler la puissance majestueuse, avec à sa suite la disparition de toute souffrance et de toute mort, la force écrasante envers les impies, l'affluence de toutes les nations du monde en pèlerinage à la Ville sainte[68] – bref, comment concevoir que cet immense événement se produise entre les mains d'un Galiléen et de sa poignée de disciples ? Jésus, visiblement, a dû répondre à l'objection. Il l'a fait de deux manières.

D'une part, plusieurs paraboles répondent à la déception. La parabole du grain de moutarde compare le Règne à la plus petite des semences qui, lorsqu'elle grandit, devient un arbre dans les branches duquel les oiseaux viennent nicher (Matthieu 13, 31-32). Même message avec le levain, dont un peu suffit à faire lever la masse de pâte (Matthieu 13, 33). Le Règne de Dieu est vu ici dans une perspective qui n'est pas une dynamique de progrès, mais une structure de contraste : le début renferme déjà la promesse de l'achèvement. La grandeur future du Règne se donne à voir dans la médiocrité des petits commencements[69]. Et lorsque Jésus confirme à ses disciples qu'à eux, « le mystère du Règne de Dieu a été donné » (Marc 4, 11), il signifie qu'ils ont accès à cette présence mystérieuse de la Royauté divine au travers des paroles et des gestes de Jésus.

D'autre part, Jésus détourne le regard fixé sur le calendrier de la fin des temps pour l'orienter sur l'actualité du Règne. C'est en cela qu'il se sépare de la spiritualité apocalyptique, pour qui le salut ne peut être que futur, et qui juge le

67. « Car le Seigneur prendra en considération les pieux et les justes Il les appellera par leur nom et sur les pauvres reposera Son Esprit et les fidèles Il les renouvellera par Sa force. Car Il honorera les pieux sur un trône de royauté éternelle, libérant les prisonniers, rendant la vue aux aveugles, redressant les courbés (...) et des actions glorieuses qui n'ont jamais eu lieu le Seigneur réalisera comme il l'a dit, car Il guérira les [mortellement] blessés et les morts Il fera revivre, les humbles Il évangélisera et les pauvres Il comblera, les expulsés Il conduira et les affamés Il enrichira/invitera au banquet (...) » (4Q521 ; trad. E. Puech, *La Croyance des esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ?*, II (*Études bibliques* 22), Gabalda, Paris, 1993, p. 633.

68. Le *Psaume de Salomon* 17 est un bon exemple de l'attente eschatologique dans ce que l'on appelle le « judaïsme commun » (*common judaism*) au tournant de l'ère chrétienne.

69. La même structure de contraste gouverne les paraboles de croissance : le semeur (Marc 4, 3-9), la semence qui pousse toute seule (Marc 4, 26-29), le grain de moutarde (Marc 4, 30-32), le levain (Luc 13, 21), l'ivraie (Matthieu 13, 24-30).

monde présent livré sans réserve aux forces du mal[70]. À des pharisiens qui l'interrogent : « Quand donc vient le Règne de Dieu ? » le prophète de Nazareth répond par une parole difficile à comprendre et dont voici la traduction littérale : « Le Règne de Dieu ne vient pas avec observation ; on ne dira pas "voilà ici" ou bien "là". Voici en effet, le Règne de Dieu est parmi vous/en vous » (Luc 27, 20-21). L'observation dont il est question épingle l'attitude des croyants apocalypticiens crispés sur la recherche d'indices avant-coureurs de la catastrophe finale. À cette fascination pour le calendrier de la fin, Jésus substitue un constat de présence : le Règne est à découvrir « parmi vous », c'est-à-dire dans le regard que vous portez vous-mêmes sur Dieu[71].

Remarquons, en passant, le rôle conjoint exercé par l'activité miraculeuse et par l'enseignement en paraboles. Le miracle concrétise la venue du Règne, et la parabole commente cette venue. La parabole éclaire la mystérieuse présence de Dieu, dont les guérisons confirment l'effet au corps de l'homme. De façon générale, les paraboles sont une offre lancée par Jésus à ses auditeurs pour leur permettre de saisir l'enjeu de son action. Elles ont une nette dimension autobiographique : ses repas avec les pécheurs émergent dans la parabole du fils perdu (Luc 15, 11-32) et dans l'invitation au festin (Luc 14, 16-24) ; son offre de pardon pointe dans l'histoire du débiteur impitoyable (Matthieu 18, 23-35) ; son ouverture aux marginaux religieux perce dans la parabole du Samaritain (Luc 10, 30-37) ou dans celle du pharisien et du péager (Luc 18, 9-14) ; sa vision de la grâce bousculant la justice est mise en récit dans la parabole du salaire égal (Matthieu 20, 1-16)[72]. La matière narrative des paraboles est pétrie de sa vie, de ses gestes, de ses rencontres, de ses conflits.

4. Un Règne à l'horizon de l'histoire

Nous avons, jusqu'ici, exclusivement parlé de la dimension présente du Règne dans la conscience et dans la pratique de Jésus. Or nos sources documentaires abondent en propos faisant état d'un Règne encore à venir. « Père, que soit sanctifié ton Nom, que vienne ton Règne » : ainsi débute la prière dans laquelle s'exprime l'identité du groupe de Jésus (Luc 11, 1). Le maître de Nazareth s'est aussi prononcé sur le temps de la fin (Marc 13), et nombre de paraboles évoquent la venue future de Dieu sous les traits d'un homme rentrant de voyage (Marc 13, 34-36) ou d'un propriétaire reprenant possession de ses biens (Matthieu 25, 34-36).

70. Bonne présentation de la mouvance apocalyptique et de ses traits structurels dans la contribution de G. Rochais, « L'influence de quelques idées-forces de l'apocalyptique sur certains mouvements messianiques et prophétiques populaires juifs du Ier siècle », dans D. Marguerat, E. Norelli, J.-M. Poffet (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (*Monde de la Bible* 38), Labor et Fides, Genève, 1998, p. 177-208.

71. La tournure grecque *entos humin* supporte les deux traductions, avec une préférence pour la signification « en vous ». Les Pères de l'Église ont le plus souvent compris ainsi, et l'*Évangile copte de Thomas* 3. Mais la dimension communautaire correspond mieux à la prédication de Jésus sur le Règne qu'une pure dimension d'intériorité.

72. Voir à ce sujet D. Marguerat, « Parabole », *Cahier Évangile* 71, 1991, surtout p. 41-53.

L'irruption du Règne constitue l'horizon de l'histoire, et même un horizon proche, puisqu'il l'attend dans l'immédiat : « En vérité je vous le déclare, parmi ceux qui sont ici, certains ne mourront pas avant de voir le Règne de Dieu venu avec puissance » (Marc 9, 1). La venue « avec puissance » désigne l'arrivée triomphale, définitive, ultime, du Règne de Dieu écrasant ses ennemis et honorant les justes. Le futur du Règne comporte inévitablement, et Jésus sur ce point ne varie pas de l'ensemble de la tradition juive, un jugement divin portant sur les œuvres des hommes.

Comment concilier la dimension présente et la dimension future ? Jésus ne s'explique pas là-dessus, sinon par le biais des paraboles de contraste dont nous avons parlé. Au total, on comprend que le Règne s'inscrit pour lui dans une temporalité particulière : la frontière se place « entre le présent, qualifié par la nouveauté, et le passé ». Le présent et l'avenir ont fondamentalement même qualité[73]. Le Règne de Dieu n'est donc pas un segment du calendrier, mais une dynamique que Jésus met en branle. L'avenir de Dieu presse à tel point le présent qu'il l'envahit déjà. L'histoire basculera. Elle bascule déjà ; Dieu est à la porte.

Saisi non plus à partir du passé, mais à partir du futur – Jésus renverse la perspective –, le présent exige des mesures fortes. Le neuf ne supporte plus le vieux. « Personne ne met du vin nouveau dans de vieilles outres ; sinon le vin fera éclater les outres, et l'on perd à la fois le vin et les outres ; mais à vin nouveau, outres neuves » (Marc 2, 22). Au temps nouveau correspond la mise en place de comportements nouveaux. La réinterprétation de la Torah est pour l'homme de Nazareth le lieu de définition de cette nouvelle attitude.

V. LA REFONDATION DE LA LOI

La compréhension de Dieu mise en avant par Jésus devait se cristalliser en ce lieu incontournable qu'est la Torah, écrin millénaire de la volonté du Dieu d'Israël. Et cela pour une raison simple : dans l'incroyable diversité qui caractérisait la mouvance juive au temps de Jésus, chaque groupe, sans exception, se définit par la lecture qu'il fait de la Loi[74]. Plus encore que le Temple, la Torah joue dans ce judaïsme bigarré des années 30 un rôle de lieu identitaire, ce qu'atteste le questionnement serré dont Jésus est l'objet de la part de ses interlocuteurs[75]. Il s'agissait pour eux de cerner le profil de ce rabbi atypique en le soumettant aux questions classiques que se posaient les interprètes de la Loi.

73. J. Schlosser, *Jésus de Nazareth*, Noesis, Paris, 1999, p. 151.

74. Je reprends dans ce qui suit les résultats de mon étude : « Jésus et la Loi dans la mémoire des premiers chrétiens », dans D. Marguerat, J. Zumstein (éd.), *La Mémoire et le Temps. Mélanges P. Bonnard* (*Monde de la Bible* 23), Labor et Fides, Genève, 1991, p. 55-74.

75. Pour ce qui concerne l'évangile de Marc, voir 2, 6. 16. 18. 24 ; 3, 2 ; 7, 5 ; 8, 11 ; 10, 2. 17 ; 11, 28 ; 12, 13-14 ; 18, 28, etc.

Comment Jésus s'est-il situé ? A-t-il approuvé ou rejeté l'autorité de la Torah ? Comment apprécier au juste son originalité face aux interprètes patentés de la Loi qu'étaient les pharisiens ? La question se pose d'autant plus que, comme on sait, la chrétienté subséquente se réclamera de lui pour soutenir deux points de vue opposés : d'un côté, un courant critique envers la Loi, avec Paul et Marc, propage un Évangile sans Loi ; d'un autre côté, Matthieu et Jacques maintiennent l'autorité de la Loi en régime chrétien. Peut-on reconstituer la position originaire qui fut celle du maître de Nazareth[76] ?

1. Respecter ou transgresser la Loi

Observer les interventions de Jésus sur la question de la Loi donne lieu, d'emblée, à deux considérations.

Premièrement, les strates les plus anciennes de la tradition n'ont retenu aucune déclaration de Jésus sur l'autorité ou la validité de la Torah[77] ; on en conclura que Jésus s'est prononcé de manière circonstancielle, de cas en cas, s'inscrivant dans l'espace de reconnaissance de la Loi sans la problématiser comme telle.

Deuxièmement, la tradition a conservé le souvenir de l'étonnement des foules « parce qu'il les enseignait en homme qui a autorité et non comme les scribes » (Marc 1, 22). Le texte n'explicite pas la différence, mais on peut tenter de la reconstituer. Sur un point, en tout cas, Jésus rompt avec la pratique rabbinique : il ne fonde pas d'école de la Torah et ne s'engage pas dans la réglementation casuistique de l'obéissance que l'on appelle la *halakah*[78]. Cet effort, dont la Michna est la dépositaire, visait à définir avec précision les conditions de validité des prescriptions légales. Le refus de Jésus s'accompagne, on le verra, d'une liberté d'interprétation dont le judaïsme ancien ne connaît aucun équivalent (« mais moi je vous dis »).

Il est connu que le débat entre Jésus et les scribes s'est enflammé sur la question du sabbat : l'évangéliste Marc désigne d'emblée ce litige comme la cause de la mort de Jésus (Marc 3, 6). À l'évidence, le Nazaréen a voulu provoquer ses contemporains, en choisissant symboliquement le jour du sabbat pour effectuer une guérison ou un exorcisme qui auraient pu sans peine attendre au lendemain. Un chef de synagogue lui en fait le grief (Luc 13, 4), à quoi Jésus répond en formulant le sens de sa provocation : la délivrance d'une femme courbée cristallise

76. La position de Jésus à l'égard de la Torah et sa réception multiforme dans le christianisme primitif ont été étudiées par F. Vouga, *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique* (*Monde de la Bible* 17), Labor et Fides, Genève, 1988.

77. Les preuves en sont : a) l'absence du terme *nomos* (Loi) dans l'évangile de Marc et dans le plus ancien recueil de paroles de Jésus (Q, la source des *logia*) ; b) l'absence de toute citation de la Torah dans ce même recueil ancien de paroles de Jésus.

78. Le *halakiste* est celui qui, sur la base d'une exégèse de la Torah ou d'une révélation, énonce un décret destiné à réguler le comportement croyant dans une situation précise. Cf. U. Luz, dans R. Smend, U. Luz, *Gesetz*, Kohlhammer, Stuttgart, 1981, p. 61-64.

la véritable signification du sabbat, qui est d'attester la libération du peuple (13, 16).

À regarder de près, le geste de Jésus n'est pas si novateur qu'il y paraît : savoir si le repos sabbatique peut être transgressé pour sauver une vie est une question débattue au Ier siècle, et même les esséniens, pourtant les plus rigoristes, tolèrent une exception pour sauver l'homme tombé dans un puits (*Écrit de Damas* 11, 16-17). Les rabbis, quant à eux, codifient en mesurant la gravité du danger auquel autrui doit être soustrait. La singularité de Jésus ne réside donc pas dans la transgression comme telle, mais dans son désintérêt à codifier l'entorse faite au sabbat, et dans la simplicité de l'alternative qui la justifie : faire vivre ou faire mourir (Marc 3, 4). Dans cette alternative, le besoin d'autrui fait impérativement trancher.

Le désintérêt de Jésus à l'égard du code de pureté, fondé sur les prescriptions du Lévitique, a plus d'une fois offusqué ses coreligionnaires. Jésus touche un lépreux (Marc 1, 41) ; il ne se choque pas de l'attouchement de femmes en état d'impureté (Marc 5, 25-34 ; Luc 7, 37-39) ; il est connu pour manger avec des collecteurs d'impôts et des pécheurs, impurs par définition. Cette initiative n'est pas anodine, puisque au regard de la foi juive et spécialement de la piété pharisienne, la pureté rituelle est un marqueur de l'identité juive. Éviter la contamination par l'impureté est un devoir premier ; la présence, dans la Michna, de 12 traités réglant les questions de pureté est éloquente de l'importance qu'avait ce souci, même avant l'an 70. Il n'est cependant pas douteux qu'aux yeux de Jésus, la défense de la pureté doit céder le pas à l'impératif de l'amour : le souci de pureté est ouvertement dévalorisé au profit d'une morale de l'accueil.

Doit-on en conclure que le prophète de Nazareth dépouille la Torah de sa dimension rituelle, dont il faut rappeler qu'elle a pour fonction de préserver la sainteté du peuple de Dieu ? La parole de Marc 7, 15 le fait penser : « Il n'y a rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur en pénétrant en lui, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur. » Il y a ici, strictement, de quoi ruiner le code de pureté, qui s'attache précisément à prémunir le fidèle de toute contamination extérieure. Jésus l'a-t-il compris ainsi[79] ? Je pense plutôt que cette parole emprunte un tour hyperbolique pour dire que les paroles provenant du cœur de l'homme sont infiniment plus dangereuses pour sa pureté que les aliments. Jésus exprime ainsi sa défiance à l'égard d'une législation qui conduit le fidèle à défendre son intégrité religieuse tout en tolérant l'agression verbale envers autrui ; en ce sens, les prescriptions de pureté organisent le contournement de l'impératif d'amour ! On voit poindre ici l'axiome à partir duquel Jésus va

79. L'évangéliste Marc, lui, l'a incontestablement compris dans le sens d'une abolition de tout scrupule alimentaire (7, 19). La position de Jésus s'en est trouvée durcie au point d'invalider les lois de pureté. Quelques signes font plutôt penser que Jésus s'est tenu à cette critique sans rejeter le système de pureté (cf. Matthieu 5, 24 et 23, 26). La position tolérante de Paul à l'égard des scrupules alimentaires pourrait aussi refléter cette attache non rompue de Jésus avec les lois de pureté (1 Corinthiens 8 ; Romains 14).

refonder la Loi : la Torah tout entière promeut l'amour d'autrui, et lorsque ce n'est pas le cas, alors la prescription doit plier devant cette exigence première.

Venons-en au principe de l'amour. Il gouverne la compréhension qu'a Jésus de la Loi et fonctionne comme norme interprétative dans sa lecture de l'Écriture.

2. Le principe de l'amour

Que le principe de l'amour gouverne la compréhension qu'a Jésus de la Loi est un fait notoire. Parce que Dieu « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes » (Matthieu 5, 45), le disciple est appelé en retour à accueillir autrui sans faire de différence. La Loi vit d'appeler à aimer, ou alors elle doit céder. La question du sabbat l'a fait clairement voir : s'il s'agit de sauver une vie, le sabbat doit être transgressé, parce que la Loi existe pour l'homme et non l'homme pour la Loi (cf. Marc 2, 27). La Torah n'est donc plus à suivre pour elle-même, mais parce qu'elle sert l'amour et quand elle sert l'amour. L'amour est « la somme de l'éthique de Jésus[80] ». Cette focalisation culmine dans l'exhortation à aimer l'ennemi, dont l'évangéliste Matthieu a fait à juste titre l'apogée de la séquence des antithèses (5, 43-48).

Si l'importance du principe de l'amour est notoire, avons-nous affaire à une originalité de Jésus ou à une conviction commune de la tradition juive ? La question est très débattue. Quoi qu'on ait dit, le commandement d'aimer l'ennemi ne trouve pas comme tel, dans sa force nue, d'analogie au sein du judaïsme[81]. En revanche, résumer la demande de la Torah dans les deux commandements d'aimer Dieu (Deutéronome 6, 5) et d'aimer son prochain comme soi-même (Lévitique 19, 18) ne constitue pas une nouveauté dans la théologie juive[82]. Si donc le fait de récapituler la Torah dans le double impératif d'amour n'est pas une particularité de Jésus – on a montré que la Synagogue hellénistique était allée loin dans cette direction –, la radicalité avec laquelle il l'applique n'a pas de précédent. Jésus absolutise un donné qu'il a trouvé présent dans son milieu.

Encore une fois, bien différemment des rabbis pharisiens, le maître de Nazareth ne formalise pas l'obéissance. La parabole du Samaritain (Luc 10, 29-37) est à cet égard exemplaire : la faute du prêtre et du lévite n'est pas d'ignorer la Loi, mais de manquer de pitié ; le Samaritain, qui prend pitié du blessé, se sert des gestes et des adjuvants de la médecine populaire pour le secourir. Ainsi, appliquer à son existence la volonté de Dieu inscrite dans la Loi ne requiert pas de savantes

80. J. Gnilka, *Jesus von Nazareth*, Herder, Fribourg, 1990, p. 242.

81. On rencontre la demande de pardonner à l'ennemi (Siracide 28, 6 s), de ne pas lui refuser le pain (Proverbes 25, 21 s), de ne pas répliquer au mal par le mal (*Joseph et Aséneth* 28, 14), de lui faire du bien (*Testament de Joseph* 18, 2). L'appel radical à aimer l'ennemi manque. Le dossier a été rassemblé par J. Piper, *Love your Enemies* (*SNTS.MS* 38), Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 27-49.

82. Aussi n'est-ce pas sans raison que la version lucanienne du « sommaire de la Loi » fait énoncer par un légiste plutôt que par Jésus le double commandement (Luc 10, 25 ; comparer avec Marc 12, 29 et Matthieu 22, 37).

explications ; il s'agit de se laisser orienter par l'évidence de l'amour pour accomplir les gestes élémentaires de la miséricorde[83]. Voilà pourquoi Jésus peut affirmer : « Mon joug est aisé et mon fardeau léger » (Matthieu 11, 30). Ce n'est pas qu'avec lui la Torah abaisse ses exigences, mais le croyant peut désormais décider de son obéissance sans passer par la médiation savante et complexe de la discussion rabbinique. Dans cette recomposition de la Torah autour de l'amour, on perçoit à nouveau la volonté de libérer l'obéissance ; mais cette fois, la libértion se fait démocratisation de l'obéissance au profit du *ham ha-aretz*, le peuple de la terre, à qui Jésus donne un accès immédiat au vouloir de Dieu, sans passage obligé par la science des rabbis[84].

On peut le constater, jusques et y compris dans la liberté qu'il prend face au commandement, Jésus ne brise pas le monde de la Torah. Jusques et y compris dans son refus de codifier l'obéissance, il n'attente pas à l'autorité de la Torah. Mais le Nazaréen n'en reste pas là. Non content de ne jamais se situer dans la chaîne séculaire des interprètes de la Loi, répugnant même à valider son exégèse par la formule directe « Moïse a dit... », Jésus met en avant son « je ». « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens... *mais moi je vous dis* » (Matthieu 5, 21-48[85]). Se poser ainsi face à la Loi mosaïque est sans précédent en tradition juive. Même le grand rabbi Hillel, dont l'intelligence libérale de la Loi consonne plus d'une fois avec celle de Jésus, s'est retenu de faire ce pas. Notons bien que le prophète de Nazareth ne révoque pas l'Écriture ; il réclame pour lui le droit de l'interpréter souverainement, et cette autorité ne se légitime ni devant Moïse ni devant la tradition orale, mais face à l'urgence du Règne de Dieu qui pointe[86].

En somme, Jésus refonde la Torah sur l'exigence inconditionnelle de l'amour, mais seule sa parole légitime cette refondation. Son « je », qui appelle impérieusement à placer le souci d'autrui au centre de la Loi, exprime la surprenante autorité et la choquante liberté que Jésus se reconnaît. Ce « je » excède totalement les normes de la tradition orale ; c'est lui qui promulgue l'autorité de la Torah recentrée sur l'amour, alors que la tradition juive vit du mouvement inverse : seule la Torah fonde l'autorité de celui qui la sonde.

Le primat de l'amour n'est cependant pas uniquement un objet de discours chez Jésus. Il oriente son comportement, et notamment ses choix de solidarité sociale et le recrutement de ses adhérents. Nous y venons.

83. La fresque du Jugement dernier en Matthieu 25, 31-46 soutient le même discours : ceux que le Christ honorera à la fin des temps sont ceux qui auront manifesté les gestes élémentaires de compassion envers l'humanité en détresse : donner à manger, à boire, vêtir, visiter...

84. U. Luz insiste fortement sur cet effet libérateur à l'égard du « peuple de la terre » ; il l'impute au fait que Jésus appartenait lui-même à cette catégorie religieuse peu estimée des pharisiens (R. Smend, U. Luz, *Gesetz*, Kohlhammer, Stuttgart, 1981, p. 74).

85. J'attribue la formule à Jésus en Matthieu 5, 21 s. 27 s. 33 s ; les trois autres mentions proviennent de la main du rédacteur de l'évangile. État de la question chez M. Dumais, *Le Sermon sur la montagne. État de la recherche. Interprétation. Bibliographie*, Letouzey et Ané, Paris, 1995, p. 181-190.

86. Le primat apocalyptique dans la lecture que fait Jésus de la Loi a été bien exposé par H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (*Stuttgarter Bibelstudien* 111), KBW, Stuttgart, 1983, p. 93 ss.

VI. JÉSUS ET SON GROUPE

Les fréquentations de Jésus illustrent le programme de refondation de la Torah : la choquante liberté de ses relations sociales et la composition de son cercle de disciples sont un effet direct du primat de l'amour. Décrire ces pratiques sociales permettra de remonter au fondement de sa morale, où nous cernerons son image de Dieu.

1. Des choix de solidarité sociale

Les évangiles et le Talmud concordent à dire la liberté choquante qui fut celle de Jésus dans ses fréquentations. Jésus s'est rendu solidaire des catégories sociales que marginalisait la société juive du temps, que ce soit par méfiance sociale, par soupçon politique ou par discrimination religieuse : « Peuple de la terre », enfants, collecteurs d'impôts, femmes, Samaritains, malades.

Jésus a choqué les pharisiens en frayant avec le « peuple de la terre » (*ham ha-aretz*). Sous cette étiquette se rangeait une grande part de la population des campagnes, incapable de satisfaire au code rigoureux de pureté et de payer les trois dîmes recommandées sur tout produit. C'est pourquoi les pharisiens se tenaient à l'écart de ces gens, évitant leur contamination. Jésus, lui, appelle des pécheurs galiléens dans son cercle de disciples. À la différence des rabbis qui réservaient leur science à leurs élèves, Jésus enseigne aux foules, levant la clôture entre savants et ignorants.

Son accueil des enfants nous est rapporté dans un texte où Jésus les déclare proches de Dieu (Marc 10, 13-16). La même perspective domine : l'enfant est un mineur dans la société juive ancienne, un démuni qui ne possède pas le bien essentiel par-dessus tous les biens : la connaissance de la Torah. Le déclarer proche de Dieu, c'est relativiser l'importance de la Loi, qui n'est plus pour Jésus l'unique moyen de se laisser rejoindre par Dieu.

Les collecteurs d'impôts n'étaient pas appréciés de la population, avant tout en raison de leurs exactions financières[87] ; Jésus ne partage pas l'ostracisme qui les frappe (Luc 19, 1-10 ; Matthieu 11, 19). Il admet des femmes dans son entourage (Luc 8, 2 s), rompant avec la disqualification religieuse qui les frappe ; naissances et menstruations les plaçaient en effet régulièrement en état d'impureté, donc en marge de la Loi. Jésus choisit de faire du Samaritain, honni en raison du schisme religieux auquel il se rattache, la figure exemplaire de l'amour du

87. Le publicain (*publicanus*), tel Zachée (Luc 19, 2), est un homme riche, de rang social élevé, entreprenant et spéculateur, qui passe contrat avec l'autorité politique pour lever les impôts d'une région. Il engage pour ce faire des collecteurs d'impôts ou de taxes. Le contrat étant conclu sur un forfait, la recherche de la marge bénéficiaire donnait lieu à des exactions qui les rendaient impopulaires.

prochain (Luc 10, 30-37 ; 17, 11-19). Il se laisse également approcher et toucher par les malades, œuvrant par ses guérisons à les réintégrer dans le peuple saint.

Au total, l'homme de Nazareth s'est rendu solidaire de toutes les marginalités sociales du temps. Ses repas avec les exclus et les femmes moralement réprouvées offrent le signe le plus cinglant de son refus de tout particularisme (Marc 2, 15 s ; Luc 15, 2). Le repas commun, dans l'Antiquité, est en effet une manifestation de la vie des confréries ; il affiche l'identité du groupe face à l'extérieur. Bousculer les rapports sociaux dans une pratique de table revient à contester l'ordonnance de la société et proposer l'image d'une contre-société. Il faut bien voir cependant que la convivialité offerte par Jésus ne se résume pas, de sa part, à une option de tolérance sociale et religieuse ; elle s'inscrit sur le fond de l'attente du festin messianique à la fin des temps (Matthieu 8, 11-12). Les repas de Jésus anticipent ce banquet du salut, englobant maintenant déjà tous ceux que le Règne de Dieu accueillera dans le futur. Dans la secte de Qumrân aussi, les repas communautaires étaient conçus comme l'anticipation du festin messianique que présidera le Messie-prêtre[88]. Les repas de Jésus sont ainsi « l'expression même de la mission et du message de Jésus » (Marc 2, 17) ; « ce sont des banquets eschatologiques, des prémices du festin du salut des derniers temps » (Marc 2, 19)[89]. La commensalité avec les déclassés affiche l'espérance de Jésus en un Règne qui investit toute la société de son temps ; cette espérance contredit la structure cloisonnée que l'ordre religieux fondé sur la Torah et le Temple avait construite dans la société juive.

L'idéal de contre-société que concrétisent les repas du prophète de Nazareth traduit un refus du particularisme religieux ; il faut en mesurer l'enjeu et, à cet égard, la composition de son groupe d'adhérents est révélatrice.

2. Disciples et adhérents

Contrairement à l'image figée des douze disciples groupés autour du maître, que dessinent les évangiles, l'entourage de Jésus se composait de trois cercles concentriques. Tout d'abord le cercle des Douze, tous mâles, tous galiléens, dont la liste varie un peu mais comprend toujours Pierre, André, Jacques et Jean, Judas[90]. Puis des hommes et des femmes qui suivaient Jésus : Marie de Magdala, Jeanne femme de Chouza l'intendant d'Hérode, Suzanne, Salomé « et beaucoup d'autres » (Luc 8, 1-3 ; Marc 15, 40-41). Enfin un cercle plus large de sympathisants, tels Joseph d'Arimathie, Nicodème, Lazare, Marthe et Marie.

Ce large éventail est le contraire d'une secte. À la différence du « Maître de justice », fondateur du groupe qumrânien, Jésus ne crée pas un conventicule et ne se retire pas au désert pour préserver la pureté de ses adeptes. La composition du groupe des Douze confirme cette option d'ouverture : on y trouve un collecteur

88. 1 QSa 2, 17-21 ; 4 Q521.
89. J. Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament*, I (*Lectio divina* 76), Cerf, Paris, 1973, p. 149.
90. Comparer Marc 3, 16-19 à Matthieu 10, 2-4 et Luc 6, 14-16.

d'impôts, un zélote, des noms grecs et des noms hébreux (Marc 3, 16-19). Tous ou presque proviennent du « peuple de la terre » laissé en marge de la Loi. Cette composition anti-élitaire est d'autant plus frappante que le nombre douze, choisi à cause du nombre des tribus d'Israël, est l'indice d'une reconstitution symbolique du peuple de Dieu (Luc 22, 30) : le cercle des Douze préfigure l'Israël du Royaume, la famille de Dieu. Pour rassembler dans son Règne, le Dieu de Jésus ne procède ni par sélection ni par classement ; il accueille ceux qui se reconnaissent en quête de pardon.

La stratégie de Jésus travaille donc à l'inverse des pharisiens, à l'inverse de Jean le Baptiseur ou des prophètes de renouveau ; car les uns et les autres opèrent par exclusion, par sélection, en vue de constituer le pur Israël. Jésus adopte au contraire une posture d'intégration. Il ne fonde pas de secte nazaréenne, ni un reste d'Israël, ni une synagogue séparée appelée à devenir l'Église. Son ambition était de réformer la foi d'Israël en cassant les intégrismes internes qui nourrissaient l'espérance du Royaume. Le groupe des Douze symbolise et réalise tout à la fois un salut dont personne n'est exclu. Jésus cependant, hormis quelques incursions dans les territoires limitrophes que les premiers chrétiens mettront soigneusement en évidence[91], n'a pas quitté la terre juive. Son message et son action visent exclusivement le peuple d'Abraham. Déborder cet espace originaire sera le fait des premiers chrétiens, le vecteur de cette percée étant la mission propagée à partir d'Antioche. Il n'empêche que la théologie du Dieu universel, que déploieront plus tard les premiers chrétiens[92], trouve ses prémices dans le Dieu de Jésus.

3. Le Dieu de Jésus

Quelle image de Dieu habite la conviction de Jésus ? J'en ai déjà évoqué quelques traits : le Père qui secourt la détresse des souffrants, le Dieu du Règne qui accueillera au banquet eschatologique, le Dieu-juge qui rétribuera chacun selon ses œuvres. Une face demande encore à être éclairée, où Jésus emprunte des tonalités proches de la littérature des sages d'Israël.

Dans une parole devenue fameuse, Jésus invite à ne pas se soucier du lendemain ; il se fonde pour cela sur l'exemple des oiseaux du ciel et des lis des champs, aux besoins desquels Dieu pourvoit avec magnificence (Matthieu 6, 25-34). Dans la même veine, une exhortation faite aux disciples de témoigner sans crainte renvoie au Dieu-providence à qui n'échappe le sort d'aucune créature (Matthieu 10, 29-30). L'exhortation morale est gouvernée ici non par l'évocation du Règne de Dieu, mais par une théologie de la création basée sur l'agir providentiel de

91. Marc 7, 24- 8, 10.

92. Parmi les formulations classiques : Actes 10, 34b-35 (« ... Dieu est impartial et en toute nation, quiconque le craint et pratique la justice trouve accueil auprès de lui ») et Romains 1, 16 (L'Évangile « est puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit, du juif d'abord, puis du Grec »).

Dieu. Le trait est plus net encore lorsque Jésus légitime l'extension illimitée qu'il donne à l'amour d'autrui : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin d'être vraiment les fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes » (Matthieu 5, 44-45).

L'image qui transparaît ici est l'image d'un Dieu qui aime sans condition, et dont la bonté ne trie pas les bénéficiaires. Plus encore : c'est un Dieu dont l'accueil précède toute prestation humaine. On discerne ici, très précisément, sur quel point Jésus s'est heurté aux pharisiens : alors que la théologie pharisienne fait de la conversion le préalable à la réintégration du pécheur, Jésus met en avant une grâce divine que ne grève aucune condition[93]. Plusieurs paraboles mettent en œuvre cette précédence de l'offre gracieuse de Dieu sur la réponse du croyant : l'invitation au festin (Matthieu 22, 1-10 ; Luc 14, 16-24), le serviteur impitoyable (Matthieu 18, 23-35), le figuier (Luc 13, 6-9), le trésor dans le champ et la perle (Matthieu 13, 44-46). Ces récits confirment qu'avec Jésus, l'offre de la grâce surplombe et déclenche l'appel à agir, non l'inverse. Le Dieu de Jésus est un Dieu à l'amour inconditionnel. Cette conviction fonde chez le Nazaréen aussi bien sa pratique de l'accueil (les repas avec les réprouvés) que l'invitation à appeler Dieu du nom familier *abba*, c'est-à-dire « papa » (Marc 14, 3), et l'appel à l'amour illimité d'autrui (Matthieu 5, 43-48).

Notons, pour finir, qu'un facteur fait clairement la différence entre Jésus et les sages : l'absence chez Jésus de toute réflexion sur la faisabilité de l'obéissance requise. L'éthique du Sermon sur la montagne (Matthieu 5- 7), avec ses exigences immodérées à ne pas résister au méchant et à ne pas se soucier du lendemain, contredit le soin des sages et des rabbis à délimiter l'obéissance de telle façon qu'elle n'outrepasse pas la mesure du raisonnable. Jésus ne se range pas à cette politique de l'acceptable. L'ombre du Règne imprègne à tel point le présent que le ton ne peut être qu'à l'urgence, à l'excès et à l'absolu[94]. Face à cette intransigeance, entre le prophète de Nazareth et les autorités religieuses d'Israël, le conflit ne pouvait qu'éclater. Il éclata. Mais sur quels motifs ?

93. E. P. Sanders a insisté sur ce point, qui constitue à ses yeux le seul lieu de conflit entre Jésus et les pieux, au premier rang desquels il convient de ranger les pharisiens (*Jesus and Judaism*, SCM, Londres, 1985, p. 174-211). Selon Sanders, tout conflit aurait été évité si Jésus avait profité de ses rencontres avec les pécheurs pour, avant de leur offrir la communion de table, les tancer et les convertir. On ajoutera cependant un deuxième lieu de désaccord : l'accueil des pécheurs traduit chez Jésus un déplacement de l'idéal de pureté, qui passe du niveau rituel cher aux pharisiens au niveau interpersonnel ; la pureté est à rechercher prioritairement dans le rapport adéquat à autrui (Marc 7, 20-23), ce qui constitue un déplacement inacceptable pour la théologie pharisienne.

94. Pour Joseph Klausner, un savant juif, l'extravagance et l'excès de l'éthique prônée par Jésus se distinguent catégoriquement de l'esprit mesuré des rabbis, qui savaient compter avec la faiblesse humaine (*Jésus de Nazareth. Son temps-sa vie-sa doctrine*, Payot, Paris, 1933, p. 564-566). J'ai prolongé cette réflexion dans une étude : « Jésus le sage et Jésus le prophète », dans D. Marguerat, E. Norelli, J.-M. Poffet (ed.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (*Monde de la Bible* 38), Labor et Fides, Genève, 1998, p. 293-317, surtout p. 311-316.

VII. LA CRISE ET LA CROIX

Après deux ou trois années d'activité en Galilée, Jésus, pour des raisons qui nous échappent, décida de monter à Jérusalem. En s'approchant de la fin de cette dernière période de sa vie, l'historien voit la difficulté de son travail s'accroître considérablement. La reconstruction des faits devient périlleuse, tant les récits les ont surchargés d'interprétations confessantes. Plus qu'ailleurs, il importe de légitimer la lecture critique que l'on propose des textes.

1. L'agression au Temple

La tradition la plus sûre[95] place au début du séjour de Jésus à Jérusalem une altercation dans l'enceinte du Temple. Le geste de Jésus est violent, et l'on ne connaît pas d'autre violence physique qui lui soit attribuée. Voici comment le rapporte Marc : « Entrant dans le Temple, Jésus se mit à chasser ceux qui vendaient et achetaient dans le Temple ; il renversa les tables des changeurs et les sièges des marchands de colombes, et il ne laissait personne traverser le Temple en portant quoi que ce soit. Et il les enseignait et leur disait : "N'est-il pas écrit : Ma maison sera appelée maison de prière pour toutes les nations ? Mais vous, vous en avez fait une caverne de bandits !" » (11, 15b-17).

Ce scandale, à ce qu'il semble, ne fut pas d'envergure à provoquer l'intervention de la police du Temple. Mais il alarma les grands prêtres et les scribes au point qu'en l'apprenant, « ils cherchaient comment ils le feraient périr » (Marc 11, 18). L'évangéliste affiche ici une alliance politique nouvelle, inconnue jusque-là, face à Jésus, entre l'aristocratie sadducéenne et les scribes. Qui plus est, ces nouveaux alliés feront coalition avec la foule. Le peuple, jusqu'ici plutôt favorable au Galiléen, va dès lors se retourner contre lui ; même si les sadducéens manipulent la foule au cours du procès de Jésus (Marc 15, 11), le revers d'attitude à l'égard du prophète de Nazareth est net. L'homme n'a plus la faveur des gens. Tout le monde, peuple et autorité confondus, s'est dressé contre lui. Pourquoi ?

La réponse tient précisément au geste de Jésus contre le Temple. Je répète que le Temple joue en Israël un rôle symbolique déterminant, puisqu'il concrétise l'attachement de Dieu à son peuple (le Temple garantit sa fidélité à Israël) ; il est aussi l'emblème de la cohésion nationale, et la foi populaire était très chatouilleuse sur ce point. Toucher au Temple, c'est toucher à l'identité du peuple.

95. Cet événement est rapporté par les quatre évangélistes ; les trois plus anciens le situent au seuil de la dernière semaine de Jésus à Jérusalem (Marc 11, 15-19 ; Matthieu 21, 10-17 ; Luc 19, 45-48). Jean l'a déplacé au début du ministère de Jésus (2, 13-16), ce qui ne correspond pas à la réalité historique, mais signale l'importance que l'événement revêt aux yeux de cet évangéliste.

L'attentat de Jésus a clairement une portée symbolique. Laquelle ? Si l'on en écarte les relectures chrétiennes, on remarque que l'événement[96] se produit non pas dans le Temple, mais dans l'enceinte du Temple, et plus exactement en cette cour extérieure qu'on appelait le « parvis des païens », là où hommes et femmes, juifs et païens pouvaient se côtoyer. En culbutant les tables des changeurs et les sièges des vendeurs, en barrant la route aux passants, Jésus bloque le fonctionnement de ce lieu qui était comme une zone tampon garantissant la sacralité du Temple. Le parvis des païens fonctionne comme un sas séparateur du pur et de l'impur ; c'est ici que les fidèles se dépouillent de la monnaie romaine pour payer l'impôt du Temple en monnaie juive ; on y achète les animaux sacrificiels choisis selon des exigences codifiées. Si cette barrière disparaît, le Temple perd sa protection : il se fond dans la ville.

Or, l'espérance messianique au temps de Jésus, attestée aussi bien dans les cercles apocalyptiques, dans les *Targumim* rabbiniques qu'à Qumrân, attendait pour la fin des temps la disparition du Temple[97]. Non parce qu'il était profané ou mauvais, mais parce qu'il serait rendu inutile, superflu. Avec le Messie, la Ville devient Temple. On trouve la trace de cet espoir en Apocalypse 21, 22 : « Mais de Temple, je n'en vis point dans la cité. » Le geste de Jésus sonne comme une destruction symbolique du Temple, qui étend la pureté du sanctuaire à toute la ville. La venue du Règne rend inutile l'enceinte protectrice du Temple, ainsi que l'annonce la fameuse parole sur le Temple citée lors du procès (Marc 14, 58). Disons plutôt : le geste de Jésus marque la fin d'un Temple préservant la sainteté des élus, au profit d'un Temple qui coïncide avec la communauté des croyants.

Le geste de Jésus s'inscrit donc dans le fil de l'attente messianique de son temps, mais il la précipite, en mettant symboliquement fin aux moyens traditionnels qui régissent le rapport du peuple avec Dieu.

2. Les motifs de la crise

La reconstitution des événements qui ont conduit à l'exécution de Jésus est entachée de nombreux points d'obscurité. Parmi eux, les motifs réels de la condamnation de Jésus et le rôle exact joué par les juifs.

96. La tradition, déjà chez Marc, a attribué à ce geste un sens moral, s'appuyant sur la citation d'Ésaïe 56, 7 (une « maison de prière pour toutes les nations ») et Jérémie 7, 11 (une « caverne de bandits »). Le Galiléen s'inscrirait ici dans la ligne de la critique prophétique contre une utilisation du rite religieux masquant les injustices sociales. Mais pourquoi s'attaquer au change de monnaie et à la vente de bétail, qui ne sont qu'un épiphénomène du rite sacrificiel, plutôt qu'au rite lui-même ? On lui a aussi attribué un sens cultuel : Jésus viserait la spiritualisation du rite (d'où le titre donné parfois à cet épisode : « la purification du Temple ») ; c'est donc le rite qui serait visé, au profit d'une spiritualité intérieure « en esprit et en vérité » (Jean 4, 23). Mais pourquoi alors Jésus aurait-il ordonné au lépreux guéri d'aller se montrer au prêtre et d'offrir pour sa purification ce que Moïse a prescrit (Marc 1, 44) ? Et pourquoi les premiers chrétiens seraient-ils restés après Pâques célébrer leur culte autour du Temple (Actes 2, 46) si Jésus avait clairement affiché son hostilité à ce rite ?

97. Voir là-dessus l'étude fouillée de E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM, Londres, 1985, p. 61-119.

Un point sur lequel concordent les sources aussi bien chrétiennes que juives et romaines est celui-ci : la peine fut romaine, la sentence fut délivrée par le préfet Ponce Pilate, mais l'initiative d'arrêter Jésus émane de l'autorité juive. Aucun doute sur cette répartition des responsabilités : si l'exécution fut le fait de l'occupant, la dénonciation fut juive[98]. Mais ensuite ? Le Sanhédrin, conseil supérieur de la nation, s'est-il réuni en session officielle ? A-t-il conduit un procès en règle ? En avait-il les compétences ? Quels griefs ont été invoqués contre Jésus ?

L'image du procès au Sanhédrin, aboutissant à une sentence de mort pour cause de messianité (Marc 14, 53-65), est vraisemblablement une reconstitution chrétienne. De toute manière, les premiers chrétiens devaient reconstituer une scène à laquelle aucun des Douze n'avait assisté ! Ils l'ont fait culminer dans ce dialogue entre Caïphe et Jésus : « Es-tu le Messie, le fils du Béni ? » – « Je le suis, dit Jésus, et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite du Puissant et venant avec les nuées du ciel. » Et le grand prêtre de déchirer sa tunique en s'écriant : « Vous avez entendu le blasphème ! » (Marc 14, 61-64). Mais comment l'accusation aurait-elle pu avoir cette teneur-là ? Pour les premiers chrétiens, il est évident que le litige entre l'Église et la Synagogue porte sur la messianité de Jésus. Mais se déclarer Messie, dans le judaïsme du Ier siècle, n'encourt pas la peine capitale. La foi juive était à cet égard d'une grande tolérance. Plusieurs faux messies se sont levés, avant et après Jésus, sans qu'on ait retenu contre eux le délit de blasphème[99].

En outre, il est extrêmement difficile d'admettre que Jésus se soit ainsi déclaré comme le Messie. Lui qui toute sa vie s'est refusé à bloquer son identité sur un titre, comment imaginer qu'à la dernière minute il renie sa détermination ? Comment penser qu'il accepterait, là, le titre qu'il a évité jusqu'alors ? Sa déclaration au grand prêtre correspond en tous points à la confession de foi chrétienne[100]. L'identité messianique fut affectée à Jésus après coup, par les premiers chrétiens, en vertu d'une logique d'attribution (messianité prétendue) plutôt que d'une logique de revendication (messianité prétendante)[101].

Le refus de Jésus ne s'est sans doute pas joué sur sa messianité, mais sur des griefs plus centraux, et par là plus vitaux dans la logique du judaïsme. Ces griefs

98. Voir plus haut, p. 17-30. L'idée d'une connivence entre Caïphe et Ponce Pilate pour arrêter Jésus, chacun envoyant une escorte (Jn 18, 1-12), ne tient pas debout historiquement.

99. Durant la seconde guerre juive de 132-135, le chef de file du mouvement nationaliste reçut le nom de Simon Bar Kochéba, « fils des étoiles » ; rabbi Aqiba, à en croire les écrits rabbiniques, avait expliqué ce surnom en se référant à Nombres 24, 17 et l'avait désigné comme une caractéristique du Messie d'Israël. De fait, l'insurrection prit le pouvoir contre les Romains et frappa monnaie avec la mention « Simon prince d'Israël » et « An I de la libération d'Israël ».

100. Cette déclaration est un tissu d'Ancien Testament, qui articule deux citations des Écritures dont le rôle a été décisif pour le premier christianisme : le Psaume 110, 1 qui évoque la session à la droite de Dieu, et Daniel 7, 13 qui décrit la venue du Fils de l'homme.

101. Chr. GRAPPE différencie la messianité explicitement revendiquée par l'individu d'une messianité qui lui est attribuée par son milieu, en vertu de sa conformité aux catégories messianiques préformées dans ce milieu ; ce fut le cas de Jésus, dont les initiatives correspondaient, en tout cas partiellement, aux attentes messianiques du temps (Chr. Grappe, « Jésus : Messie prétendu ou Messie prétendant ? », dans D. MARGUERAT, E. NORELLI, J.-M. POFFET [éd.], *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* [*Monde de la Bible* 38], Labor et Fides, Genève, 1998, p. 269-291.

devaient faire l'unanimité du Sanhédrin contre Jésus. On sait qu'Ananus fut déposé de sa fonction de grand prêtre pour avoir condamné Jacques, frère du Seigneur, sans l'assentiment total de ce conseil ; c'était en 62. Caïphe doit à ses talents diplomatiques d'être resté en place dix-neuf ans, de 18 à 36 ; pareille erreur tactique ne lui ressemble point.

Les deux griefs capables de faire l'unanimité du Sanhédrin contre Jésus sont d'une part son attitude face au Temple, d'autre part sa position sur la Loi. On notera que le procès d'Étienne, le premier martyr chrétien, dont les Actes des Apôtres calquent le supplice sur la Passion de Jésus, tourne exactement autour de ces deux délits[102].

Premier grief : le Temple. Des témoins sont produits devant le Sanhédrin, qui rapportent une parole de Jésus : « Nous l'avons entendu dire : "Moi, je détruirai ce sanctuaire fait de main d'homme, et en trois jours j'en bâtirai un autre, qui ne sera pas fait de main d'homme" » (Marc 14, 58[103]). L'éclat au Temple a été limité, mais significatif. Toucher au symbole même de la présence de Dieu, mettre en péril cette garantie de la présence de Dieu en Israël, c'était commettre un irréparable attentat. Et de cela, nous possédons une attestation indirecte. Flavius Josèphe, décidément très précieux pour notre connaissance du milieu palestinien au Ier siècle, expose dans la *Guerre des Juifs* le cas de Jésus ben Ananias. Cet homme, quatre ans avant la guerre de 66-70, parcourait Jérusalem en prophétisant le malheur de la ville et du sanctuaire. Les magistrats juifs le livrèrent au gouverneur romain pour être puni – étonnante ressemblance avec le traitement infligé à Jésus ! En l'occurrence, le gouverneur Albinus jugea que ce prophète de malheur était fou, et il le relâcha. Jésus de Nazareth ne fut pas jugé tel... il était d'autant plus dangereux. La ressemblance accrédite l'idée qu'un homme blasphémant le Temple pouvait être livré à l'autorité d'occupation pour motif politique ; du côté juif, la Loi prévoit que le faux prophète doit mourir (Dt 18, 20), et à la fin de la comparution au Sanhédrin, Jésus est traité comme tel : « Certains se mirent à cracher sur lui, à lui couvrir le visage, et à lui donner des coups en lui disant : "Prophétise !" » (Marc, 14, 65).

Second grief : la Loi. Étonnamment, cette accusation n'est pas formulée comme telle lors du procès, le grief de messianité ayant pris sa place. Or, l'autorité que s'arroge Jésus sur le commandement de Dieu ne pouvait guère être absente du débat. La dévaluation de la loi rituelle pouvait à la rigueur être tolérée, bien qu'elle l'ait conduit à des fréquentations qui brisaient les tabous et déséquilibraient les rapports sociaux. Les escarmouches avec les scribes sur la question du sabbat, bien que la coutume soit de leur côté, n'étaient pas dirimantes ; les désaccords

102. Luc rapporte que devant le Sanhédrin, les adversaires d'Étienne « firent venir de faux témoins disant : "Cet homme ne cesse de proférer des paroles contre le Lieu saint et la Loi" » (Actes 6, 13 ; cf. Marc 14, 57-58).

103. On s'étonne seulement d'entendre Marc qualifier cette parole de faux témoignage. Car elle circule dans le christianisme sous des formes diverses : dans l'Évangile de Jean (2, 19), dans le livre des Actes (6, 14) et au début du discours apocalyptique de Jésus (Marc 13, 2) ; elle répond ainsi au critère d'attestation multiple. Marc voit-il ici l'accomplissement du Psaume 27 : « De faux témoins se sont levés contre moi en crachant la violence » (27, 12) ? Ou pense-t-il que Jésus n'a pas affirmé avoir voulu détruire le Temple, mais qu'il annonçait sa ruine prochaine, dans la foulée du Règne de Dieu ?

des rabbis sur la question de la Torah, comme on l'a vu, ne transgressent pas les règles du débat interne au judaïsme. Par contre, Jésus a cassé les règles du jeu : son *mais moi je vous dis*, qui défie l'autorité de Moïse lui-même, outrepasse les limites de l'acceptable. En radicalisant le primat de l'amour, en détruisant au nom du règne de l'amour toute limite apportée à la Loi, Jésus fait éclater de l'intérieur le système de l'obéissance. On ne troque pas impunément le savoir séculaire, accumulé par les rabbis, contre l'évidence, même impérieuse, de l'amour. Le cœur de l'identité juive était touché [104].

La décision d'éliminer le prophète de Nazareth s'est donc jouée sur d'autres points que la messianité : en s'attaquant au Temple et à la Loi, Jésus s'en prenait, pour ainsi dire, aux lieux saints de la foi juive. L'éventualité d'un succès populaire de sa prédication a dû paraître intolérable à l'élite sadducéenne. Si effectivement le scandale des marchands chassés du Temple s'est déroulé au début de sa semaine à Jérusalem, l'incident a mis le feu aux poudres et conduit la crise au paroxysme.

Les raisons objectives étant tirées au clair, que dire de Jésus ? Savait-il ce qui l'attendait ? En a-t-il parlé aux siens ?

3. Une conscience de la fin ?

Jésus a-t-il prévu sa mort ? Le lecteur familier des évangiles sait le poids qu'ont les annonces claires qui retentissent en plein récit : « Il commença à leur enseigner qu'il fallait que le Fils de l'homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes, qu'il soit mis à mort et que trois jours après il soit relevé » (Marc 8, 31 ; cf. 9, 31 ; 10, 33-34). Or, ces déclarations semblent façonnées par la foi née de Pâques ; elles concrétisent trop bien la conviction chrétienne que la fin misérable de Jésus n'était pas un accident, ou un échec, mais l'aboutissement inexorable de sa vocation. Insistons. Ce verdict d'inauthenticité n'exclut nullement que ces prédictions s'appuient sur des propos échangés entre le maître et ses disciples, où Jésus aurait communiqué son pressentiment d'une fin violente. Mais de cela, la narration évangélique doit fournir d'autres indices. Ils ne sont pas absents.

La décision de monter à Jérusalem indique-t-elle que Jésus voulait forcer les événements, comme le pensait Albert Schweitzer, c'est-à-dire précipiter la crise qui ferait basculer l'histoire et venir le Règne de Dieu [105] ? Rien ne confirme cette idée, mais son point de départ est correct : quitter l'abri de sa Galilée natale pour monter à Jérusalem sans y être forcé, et à la Pâque encore, c'était prendre des

104. Aux yeux de Joseph Klausner, le judaïsme se trouvait dans l'obligation de se débarrasser de Jésus pour cause d'extrémisme. Jésus était extrémiste, selon lui, d'une part à cause de son interprétation radicale et extravagante de la Torah, d'autre part en raison d'une critique des pratiques religieuses qui mettait en péril la cohésion nationale. Par ses outrances, Jésus donnait au judaïsme « le baiser de la mort » (*Jésus de Nazareth. Son temps-sa vie-sa doctrine*, Payot, Paris, 1933, p. 542). Retenons que Klausner incrimine aussi, parmi les causes de rejet, la liberté prise par Jésus quand il interprète la Loi.

105. *Le Secret historique de la vie de Jésus* (1901), Albin Michel, Paris, 1961, surtout p. 165-192.

risques. Jésus s'exposait au coup de force. Il savait quelle indignation et quel scandale théologique provoquaient son comportement, le pardon accordé aux pécheurs, l'autorité prise sur la Loi. Ce qui était tout juste toléré aux confins d'Israël ne le serait pas dans la Ville sainte, Jésus ne pouvait l'ignorer. Ce qu'il en coûte de se dresser contre l'officialité juive, le destin de son maître Jean le lui enseignait (Marc 6, 17-29).

Jésus a-t-il compté avec une mort inéluctable ? Deux paroles, à mon avis, induisent cette conclusion. La première est la parole sur le feu jeté sur la terre (Luc 12, 49-50) : « C'est un feu que je suis venu jeter sur la terre, et comme je voudrais qu'il soit déjà allumé ! C'est d'un baptême que j'ai à être baptisé, et combien je suis angoissé jusqu'à ce qu'il soit accompli ! » Le feu qu'allume Jésus est celui du Règne. Quant au baptême, ne voyons pas ici déjà l'idée d'un rite baptismal, mais à partir de l'Ancien Testament, l'annonce que Jésus va être plongé dans la détresse [106]. De ce plongeon dans la mort, Jésus avoue sa peur.

Le second indice est la réponse de Jésus à une mise en garde des pharisiens : « Va-t'en, pars d'ici, car Hérode veut te faire mourir », lui disent-ils ; et Jésus : « Allez et dites à ce renard : "Voici, je chasse les démons et j'accomplis des guérisons aujourd'hui et demain, et le troisième jour j'atteins la fin !" » (Luc 13, 31-32). Dans cette déclaration de facture assurément ancienne, où le troisième jour n'est pas encore celui de la résurrection, Jésus fait allusion à sa mort pour affirmer que sa vie n'est pas à la merci du roi, mais à disposition de Dieu pour guérir ; quand cet office sera achevé, alors ce sera la fin.

À quel moment de sa vie Jésus a-t-il acquis le sentiment que sa fidélité à Dieu le conduisait à l'irrémédiable ? Vu le silence des sources, tenter de le préciser est hors de portée. Toutefois un discours fort et persuasif de Jésus sur sa mort à venir est peu probable ; la fuite des disciples devant la croix s'expliquerait mal. D'un autre côté, il n'est pas pensable que le silence ait régné entre le maître et les siens sur la menace qui s'appesantissait. Jésus peut en avoir parlé dans la ligne de la souffrance du Juste, dont parle notamment le Psaume 22, qui constitue précisément la trame la plus ancienne du récit de la Passion.

Le dernier repas qu'il partagea avec ses intimes, à la veille de son arrestation, fut l'occasion d'un geste de solidarité et de communion. Ce repas ne fut pas un repas pascal (il manque l'agneau !), contrairement à la lecture qu'en ont fait très tôt les premiers chrétiens. Plus que le pain rompu, c'est le pain partagé qui a fait communion entre les convives. Boire à la même coupe concrétisait une même solidarité à un destin difficile. Des paroles ont été prononcées, qui exprimaient l'espérance de Jésus en de prochaines retrouvailles eschatologiques : « Jamais plus je ne boirai du fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, dans le Royaume de Dieu » (Marc 14, 25). Le souvenir de ce repas de la dernière heure a été surchargé de sens après la croix ; mais il n'y a pas lieu de mettre en doute le fait qu'à la veille d'être arrêté, Jésus ait institué avec ses disciples un rite de

106. Ce motif se trouve présent dans le livre de Job (9, 31) et dans les Psaumes (69, 3).

convivialité destiné à lui survivre. Qu'à cette occasion, Jésus ait interprété sa mort à venir comme une mort « pour vous », les sources n'autorisent pas à le dire (j'y reviendrai).

4. Le procès, la sentence, le supplice

Le gouverneur romain suivit la procédure judiciaire habituellement appliquée en province, et connue sous le nom de « cognitio extra ordinem »[107]. Cette procédure, réglée, commence par donner la parole aux plaignants, en l'occurrence les autorités religieuses juives recrutées dans l'aristocratie et dans les rangs sadducéens. Aucune mention n'est faite d'une participation des pharisiens. Les responsables juifs signalèrent à Pilate des actes que les Romains, notoirement, réprouvaient : troubles de l'ordre public, en fonction d'une prétention messianique.

La procédure accordait ensuite la parole à l'accusé. Jésus n'usa, semble-t-il, d'aucun stratagème connu pour émouvoir son juge, que ce soit s'habiller en noir ou adopter une attitude implorante. Il se tut, et son silence décontenança Pilate (Jn 19, 9 ss).

Ponce Pilate, je l'ai dit[108], est un préfet craintif, donc cruel, prompt à réprimer toute agitation populaire. Malgré le portrait adouci que présentent les Évangiles, ce gouverneur manie facilement le bâton ; mais on sait aussi qu'il ne tenait pas à servir les caprices des chefs juifs, qu'il détestait cordialement. C'est pourquoi l'offre de libérer un prisonnier à l'occasion de la fête pascale a pu lui convenir, car elle permettait d'offrir le choix entre Jésus de Nazareth et le zélote Barabbas, dont la plupart des manuscrits estropient le nom, mais qui se prénomme aussi Jésus (Mt 27, 17)[109]. Le choix était donc posé entre deux Jésus : Jésus le Nazaréen ou Jésus Barabbas.

L'entourage du grand prêtre espérait liquider le cas du Nazaréen sans faire de bruit, d'où l'arrestation nocturne, d'où la convocation du Sanhédrin anormalement tôt, à l'aube, d'où enfin le transfert à Pilate le matin même. Tout devait aller vite pour conclure l'affaire avant la Pâque, d'autant plus que les fonctionnaires romains ne siègent que le matin. Mais la foule, survenant sur ces entrefaites, déjoue leurs plans en réclamant l'amnistie pascale. Perturbation que les chefs juifs surmontent en excitant les gens contre Jésus qu'ils viennent de livrer. Il est faux de penser que les vociférations de la foule : « Crucifie-le, crucifie-le... » auraient violé le sentiment de justice de Ponce Pilate (Matthieu 27, 24). Les exemples que j'ai mentionnés[110] confirment que Pilate n'avait pas de scrupule à engager

107. On trouvera une excellente présentation de l'aspect juridique de la Passion de Jésus dans le petit livre de F. Bovon, *Les Derniers jours de Jésus*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1974.

108. Voir plus haut, p. 27-28.

109. Le nom *Jésus Barrabas* (Matthieu 27, 16) a été effacé dans la plupart des grands manuscrits onciaux (IV-Ve siècle) et dans les traductions latines, Vulgate comprise ; il a été préservé dans quelques manuscrits dits minuscules et quelques témoins de la version syriaque.

110. Voir plus haut, p. 28.

la troupe quand il le fallait. Son calcul est au contraire assez habile : il feint de céder à la voix populaire, alors que la décision finale lui appartient, et à lui seul. Il conclut ainsi le procès extraordinaire par une sentence de mort.

L'écriteau indicateur du délit, le *titulus* fixé sur la croix, porte selon l'information unanime des évangiles l'indication : « Le roi des juifs ». On peut donc identifier, en droit romain, quelle loi fut appliquée au cas de Jésus : la *lex Juliae majestatis*, qui punit de mort la haute trahison envers l'État. De cette loi, les procurateurs faisaient un usage parfois extensif, et c'est notoirement le cas de Pilate. Jésus a été condamné pour rébellion à l'autorité impériale.

Selon l'usage, Jésus a été battu de verges avant la crucifixion. Le détachement chargé de l'exécution, tirant prétexte de ce délit, organisa pour se distraire une mise en scène grotesque, qui parodiait les fêtes des Saturnales où l'on couronnait un roi tiré au sort. On remit au prisonnier les emblèmes d'une royauté de carnaval : tunique de pourpre, roseau en guise de sceptre, couronne d'épines. Le souvenir de cet incident est resté très vif chez les premiers chrétiens, parce qu'ils ont vu dans cet amusement à la soldate non seulement le comble de la torture, mais aussi la proclamation paradoxale du Christ-Roi (Jean 19, 1-5).

Jésus a été chargé de la croix, non pas toute la croix, mais vraisemblablement seule la partie transversale appelée *patibulum*. Il fallait la porter jusqu'à la colline du Golgotha, hors de la ville, où le pieu vertical était fiché en terre. Diminué par la flagellation, Jésus a faibli en chemin. L'escorte a réquisitionné un dénommé Simon, de Cyrénaïque (Libye), qui rentrait des champs, et dont la condition physique a paru apte à porter la croix pour la fin du trajet (Marc 15, 21). De pieuses femmes de la ville avaient coutume d'offrir aux suppliciés un breuvage enivrant destiné à les étourdir, afin d'atténuer un peu l'horrible souffrance ; Jésus l'a refusé (Marc 15, 23).

La découverte, dans un ossuaire à Jérusalem, des restes d'un crucifié, a fourni des précisions sur le supplice. Jésus a été pendu à trois clous, un dans chaque avant-bras – et non dans la paume de la main, comme le répètent les peintres – et un plus long à travers les talons joints. Un support de bois placé sous le séant évitait au corps de se déchirer, mais prolongeait aussi le calvaire. L'agonie pouvait être longue. Le supplicié tentait toujours à nouveau de se redresser pour lutter contre la tétanisation et l'asphyxie. On comprend que les Romains aient eu en horreur ce genre de mise à mort, qu'ils estimaient le plus infamant et le plus cruel, qu'ils n'avaient pas inventé eux-mêmes mais avaient hérité des Perses ; en aucun cas ils ne l'infligeaient à leurs propres citoyens[111].

L'agonie de Jésus fut brève, indice que sa constitution n'était pas très robuste. Pilate en fut étonné (Marc 15, 44). Le gémissement placé sur les lèvres du supplicié : « Mon Dieu, mon Dieu, en vue de quoi m'as-tu abandonné ? » (Psaume 22, 2), est sans doute l'effet d'une composition tardive ; mais il fait écho au désespoir de Jésus devant le trépas. Le cri sur lequel s'achève son agonie (Marc

111. L'enquête a été menée par M. Hengel, *La Crucifixion* (*Lectio divina* 105), Cerf, Paris, 1981.

15, 37) étonne, puisque les crucifiés mouraient généralement d'asphyxie ; son cœur aura cédé avant. La mort de Jésus n'eut d'extraordinaire que sa rapidité. Si l'on a raconté que le ciel s'était obscurci et que le sol avait tremblé[112], c'est en réalité dans le cœur des rares témoins qu'eut lieu cet ébranlement ; la mort signait à leurs yeux l'éclipse de Dieu et l'échec du Maître.

Jésus est mort le jour de la préparation de la Pâque, dans l'après-midi du 14 nisan (Marc 15, 34). Les quelques personnes présentes durent se hâter, car au Temple on égorgeait déjà les agneaux, et les familles se préparaient dans la liesse à partager le repas pascal. On eut juste le temps d'ensevelir Jésus avant le coucher du soleil.

VIII. NAISSANCE DE LA TRADITION DE JÉSUS

Les événements de Pâques marquent, d'un point de vue historique, le départ de la tradition de Jésus. C'est à partir de là que la destinée de l'homme de Nazareth devient l'objet d'une proclamation de la part de ses disciples, et que se recrute, à Jérusalem tout d'abord, une communauté juive croyant au Messie Jésus. Deux questions se posent ici : que peut-on connaître, *historiquement parlant*, de la résurrection de Jésus ? Les titres décernés à Jésus (Messie ou Christ, Fils de l'homme, Fils de Dieu) émanent-ils de lui ou ont-ils été attribués par les premiers chrétiens ?

1. Pâques, une expérience visionnaire

Jésus est-il ressuscité ? Ou, pour reprendre la formulation judéo-chrétienne archaïque, Dieu l'a-t-il relevé des morts (Romains 10, 9 ; Actes 2, 24-32 ; 3, 15, etc.) ? L'historien n'est en mesure ni de l'infirmer ni de le confirmer. Les contours de cet événement demeurent en effet, d'un strict point de vue historique, insaisissables. D'une part, les sources documentaires sont exclusivement chrétiennes : à la différence de la crucifixion, dépeinte comme un événement public, les évangiles canoniques ne décrivent jamais le phénomène de la résurrection ; ils instituent les adeptes de Jésus pour seuls bénéficiaires des apparitions du Ressuscité[113].

112. Marc 15, 33 ; Matthieu 27, 51. Matthieu ajoute le motif apocalyptique de la résurrection de justes lors de la mort de Jésus, pour signifier le caractère décisif, ultime, de l'événement qui se produit là (27, 52-53).

113. Marc, Matthieu, Luc et Jean sont unanimes à se garder de décrire le phénomène résurrectionnel et à réserver les apparitions du Ressuscité aux croyants. Le premier écrit à transgresser cette double règle est l'*Évangile de Pierre*, un écrit apocryphe de la première moitié du IIe siècle. Il raconte le spectacle qui s'offre aux soldats de garde devant le tombeau : « Du tombeau sortirent trois hommes, et les deux soutenaient l'autre, et une croix les suivait. Et la tête des deux atteignait jusqu'au ciel, tandis que celle de celui qu'ils conduisaient par la main dépassait les cieux... » (39,-40, trad. É. Junod).

D'autre part, les divergences entre les sources documentaires évangéliques sont inconciliables, excluant dès lors toute possibilité de reconstitution des faits[114]. Seul élément commun : l'affirmation que le Christ « s'est fait voir » (Luc 24, 34 ; 1 Corinthiens 15, 5-8 ; Actes 9, 17 ; 13, 31). La tradition chrétienne est unanime sur ce point : dès le troisième jour après la mort du Maître au Golgotha, des adeptes de Jésus ont affirmé avoir été témoins d'une vision au cours de laquelle Jésus est apparu vivant.

La déontologie de l'historien le conduit à enregistrer cette déclaration subjective, et à constater que les événements de Pâques s'inscrivent comme une expérience spirituelle forte survenue aux compagnons de Jésus. En revanche, les effets de ce phénomène visionnaire entrent dans le champ de sa discipline. Car les répercussions historiques de Pâques sont évidentes et objectives : les disciples en fuite se rassemblent ; leur peur s'inverse en courage ; la mort de Jésus n'est plus regardée comme échec, mais comme le lieu d'une présence de Dieu auprès du réprouvé ; une communauté se reforme à Jérusalem et fait du prosélytisme. La mémoire des paroles du maître commence. Témoins d'un événement complètement inattendu d'eux, les disciples articulent leur proclamation missionnaire à une déposition que toute la tradition répétera après eux : celui que les hommes ont supprimé en le pendant au bois, Dieu l'a relevé et lui a conféré le nom de Seigneur (Actes 2, 23-24 ; 3, 14-15 ; 4, 10 ; 5, 30 ; 10, 39-40 ; 13, 27-31). Pâques va désormais fonctionner comme le point focal de la relecture – ou plutôt *des* relectures – de l'histoire de Jésus. Paroles et gestes du prophète de Nazareth sont interprétés à partir de l'effet pascal, et cet effet peut être énoncé ainsi : Dieu a fait connaître son assentiment au ministère de Jésus ; ce ministère doit dès lors être considéré comme la révélation décisive, ultime, eschatologique du dessein de Dieu pour les hommes.

La question qui devient primordiale, du coup, est celle de l'identité de Jésus : qui était cet homme-là pour que Dieu le relève des morts ?

2. En quête de l'identité de Jésus

Pâques est le point de départ des déploiements christologiques[115]. La réflexion christologique des premiers chrétiens va rendre explicite ce que le prophète de Nazareth avait, sciemment, laissé en suspens. Les sources documentaires nous placent en effet devant ce paradoxe : d'un côté, sa prédication du Règne et son interprétation de la Torah laissent transparaître une très nette revendication d'auto-

114. Les quatre évangiles canoniques concordent partiellement sur le récit du tombeau vide (Marc 16, 1-8 ; Matthieu 28, 1-8 ; Luc 24, 1-11 ; Jean 20, 1-10). Dans la suite, leur désaccord est total, tant sur le lieu des apparitions (Jérusalem, Emmaüs ou la Galilée) que sur les témoins des apparitions (les onze disciples, Cléopas et un inconnu, Marie de Magdala, Thomas) ou sur les paroles échangées.

115. On appelle christologie la réflexion systématique portant sur l'identité de Jésus, son origine, la nature de son autorité et les modalités de son action. On distingue dès lors la christologie de Paul de celle de Marc, Matthieu, Luc ou Jean.

rité ; d'un autre côté, Jésus fait silence sur son identité. À la question de savoir quelle conscience Jésus avait de lui-même, de son rôle, de sa mission, les sources restent muettes.

Jésus s'est-il déclaré Messie, c'est-à-dire Christ ? Quand la question lui est posée, les évangiles lui attribuent une réponse différée (Matthieu 11, 2-5), sauf dans la recomposition chrétienne de son procès au Sanhédrin (Marc 14, 62). Ce flou sur l'identité est symptomatique d'un homme qui s'efface derrière l'événement qu'il fait éclore : le Nazaréen ne se pose pas comme le Messie, mais comme le « doigt de Dieu » (Luc 11, 20). Jésus avait certes conscience de dépasser les prophètes. Il affirme catégoriquement qu'il y a ici plus que Jonas et plus que Salomon (Luc 11, 31-32), mais on perçoit à quel point la formule se dérobe à toute fixation identitaire. L'annonce de l'irruption du Règne prend le pas chez lui sur toute forme de prétention messianique. Sa prédication est millénariste ; elle n'est pas la harangue d'un prétendant au titre.

Le refus d'endosser toute titulature messianique pourrait bien traduire son recul devant l'idéologie nationaliste à laquelle puisaient tous les messianismes juifs, qu'ils soient de type prophétique, royal ou sacerdotal. Mais en bousculant ainsi le jeu des aspirations messianiques, revendiquant les prérogatives du Fils de l'homme sans se confondre avec lui (Marc 2, 10), renvoyant aux signes messianiques sans se déclarer (Matthieu 11, 2-5), Jésus a annoncé et préparé le dépassement des catégories messianiques auquel travaillera, après Pâques, la foi des premiers chrétiens. Il n'en reste pas moins que Jésus fut condamné par les Romains comme prétendant messianique (Marc 14, 18-26 ; Jean 19, 19). Cela confirme à quel point les gestes et les propos de Jésus, malgré la réserve dont il faisait preuve, ont donné prise aux aspirations messianiques populaires [116].

Faut-il en conclure que la quasi-totalité des déclarations de Jésus sur lui-même émane de la communauté chrétienne ? Les évangiles synoptiques ont en tout cas respecté la discrétion du Nazaréen sur son identité : ni le titre de Fils de Dieu, ni Fils de David, ni Messie ou Christ [117] ne sont placés sur ses lèvres. Les déclarations johanniques en « je suis » sont notoirement le résultat de la méditation christologique de la tradition de Jean. Les titulatures christologiques sont donc autant de tentatives de répondre au mystère d'un homme qui n'avait cessé d'être question pour ceux qui le rencontraient [118]. C'est dans l'apocalyptique juive, réservoir des espérances messianiques, que les premières formulations de la foi en Jésus ont trouvé leur matrice culturelle.

116. Les tonalités du messianisme populaire percent en tout cas en Marc 6, 30-44 ; 8, 27-30 ; 11, 1-10. Ch. GRAPPE parle avec bonheur, à propos de Jésus, d'un messianisme prétendu plutôt que prétendant, signifiant par là que les faits et gestes de Jésus ne pouvaient que lui faire attribuer par les foules l'étiquette messianique (messianisme prétendu) sans que l'intéressé lui-même ne le recherche : « Jésus : Messie prétendu ou Messie prétendant ? », dans D. MARGUERAT, E. NORELLI, J.-M. POFFET (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (*Monde de la Bible* 38), Labor et Fides, Genève, 1998, p. 269-291.

117. Seule exception : Marc 12, 35-37, mais Jésus ne s'applique pas à lui-même le titre.

118. Sur ce jeu subtil, les exégètes ont posé l'étiquette de « christologie implicite ». On indique par là que paroles et agir du Nazaréen pouvaient induire une conclusion sur son identité, sans qu'elle soit formulée par l'intéressé. Bref, Jésus n'a pas *dit* ce qu'il était, il a plutôt *fait* ce qu'il était.

Du milieu apocalyptique également provient le titre « Fils de l'homme », mais dans ce cas, la situation paraît bien différente : le titre revient fréquemment dans les propos de Jésus. Quel en est le sens ? Depuis les *Paraboles* du livre éthiopien d'Hénoch (*1 Hén* 37-71), au Ier siècle avant l'ère chrétienne, l'expression « Fils de l'homme » désigne une figure céleste, envoyé de Dieu mandaté pour procéder au Jugement de la fin des temps. Or, Jésus associe à plusieurs reprises sa personne à ce Fils de l'homme [119], bien que la locution araméenne dont il use, *bar nasha*, soit aussi susceptible d'être comprise banalement comme l'équivalent d'un « je ». Jésus s'appuie sur le titre « Fils de l'homme » pour revendiquer le pouvoir de pardonner les péchés (Marc 2, 10), rendant du coup obsolète la médiation que représente le culte sacrificiel. Il statue que l'attitude adoptée envers lui sera sanctionnée dans le Règne par le Fils de l'homme (Luc 12, 8-9). Il fait contraster la dignité du Fils de l'homme avec la fragilité de son existence nomade : « Les renards ont des terriers et les oiseaux du ciel des nids ; le Fils de l'homme, lui, n'a pas où poser la tête » (Luc 9, 58).

L'opinion des exégètes est extrêmement partagée sur ce point. Certains estiment que Jésus s'est ouvertement désigné comme le Fils de l'homme. Il m'apparaît plus prudent, et plus conforme à la discrétion des sources, de reconnaître que Jésus s'est associé à cette figure de la fin des temps comme à nulle autre ; la tradition chrétienne s'empressera de l'identifier au Fils de l'homme, mais il ne l'a pas fait ouvertement lui-même, afin d'éviter que l'on confonde sa manifestation humble avec la gloire de cette figure céleste [120]. Comment interpréter ce rapprochement ? Jésus s'est compris comme celui qui, par ses gestes et ses paroles, introduit le Règne de Dieu dans l'histoire. Il était convaincu que la position adoptée face à lui serait un critère décisif au jugement du Fils de l'homme : « Je vous le dis : quiconque se déclarera *pour moi* devant les hommes, *le Fils de l'homme* se déclarera pour lui devant les anges de Dieu ; mais celui qui m'aura renié par-devant les hommes sera renié par-devant les anges de Dieu » (Luc 12, 8-9) [121]. Bref, Jésus s'est présenté comme l'initiateur de la fin, comme l'énonciateur d'une ultime exhortation ; il a fait entendre, à qui voulait comprendre, qu'il serait l'acteur décisif de la fin des temps.

Le scandale de la mort de Jésus, objet premier de la réflexion théologique des premiers chrétiens, a été affecté lui aussi d'une multiplicité d'interprétations.

119. Voir notamment Marc 2, 10 ; Luc 7, 34-35 ; 9, 58 ; 12, 8-9 ; 17, 26-30 ; Matthieu 19, 28.

120. Certains exégètes dénient toute authenticité aux dits sur le Fils de l'homme, d'autres regardent comme historiquement fiables ceux qui concernent la venue future du Fils de l'homme, d'autres encore pensent que Jésus s'est déclaré Fils de l'homme. Arguments pour ma position : a) la profusion des dits sur le Fils de l'homme interdit de les attribuer *a priori* à l'Église primitive (critère de l'attestation multiple) ; b) le titre, courant dans l'apocalyptique juive, deviendra rapidement obsolète dans la réflexion des premiers chrétiens, dépassé par d'autres titulatures comme Fils de Dieu ou *Christos* (critère de plausibilité) ; c) dans les dits non retravaillés par la tradition, jamais Jésus ne s'identifie explicitement avec le Fils de l'homme.

121. Le glissement effectué par la tradition chrétienne est symptomatique si l'on compare à la version lucanienne (qui dissocie encore les deux figures) la version parallèle de Matthieu : « Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, *je me déclarerai moi aussi* pour lui devant mon Père qui est aux cieux ; mais quiconque me reniera devant les hommes, *je le renierai moi aussi* devant mon Père qui est aux cieux » (10, 32-33). Cette identification est le signe d'un stade avancé de la christologie.

L'homme de Nazareth a prévu sa mort comme l'aboutissement inexorable de son engagement pour autrui, de sa vie consacrée à autrui, de sa « pro-existence[122] ». Il est aisément compréhensible que, d'une *vie* donnée aux autres, les premiers chrétiens soient passés à une *mort* donnée aux autres. Il est compréhensible qu'après Pâques, ils soient passés d'une vie pour autrui à une mort pour autrui. Ce qui était signifié là, c'est que cette mort n'était pas la faillite d'un projet, mais le pinacle d'une vie offerte. De la « pro-existence » de Jésus pour les pécheurs, on est passé à la confession du Christ mort pour les péchés. Voir dans la croix une expiation des péchés n'est donc pas le fait de Jésus, mais un fruit de Pâques. Reconnaissons que la position de Jésus, son accueil de la souffrance comme conséquence de l'engagement au service du Dieu d'amour, se prêtait admirablement à une telle lecture chrétienne de sa mort[123].

IX. ÉPILOGUE : LA MÉMOIRE DE L'ORIGINE

Notre étude sur Jésus de Nazareth a commencé par poser le paradoxe qui la rendait nécessaire : d'un côté on ne peut parler de « christianisme » qu'après Pâques, d'un autre côté l'histoire du christianisme ne saurait faire l'impasse sur l'histoire originaire qu'est l'histoire de Jésus. On s'aperçoit mieux, en fin de parcours, que ce paradoxe est le résultat d'une option théologique des premiers chrétiens.

En préservant et en canonisant quatre évangiles, qui sont autant des biographies à l'ancienne que des relectures pascales de l'histoire de Jésus, l'Église primitive n'a pas voulu simplement fixer un souvenir historique. Elle a, surtout, sanctionné un choix théologique : l'identité du Christ ne peut être saisie en dehors d'une narration qui restitue la vie du Nazaréen. Tout discours sur l'identité de Jésus trouve dès lors sa norme et sa limite dans l'exposé des faits et gestes de l'homme de Nazareth. À tout jamais, l'écriture des évangiles réfère la connaissance du Seigneur que confessent les chrétiens au champ d'une histoire passée ; elle oblige quiconque prétend s'approcher du Christ de la foi à vérifier sa connaissance en s'attachant, par la médiation du récit, aux pas et aux propos du Jésus de l'histoire. En posant comme critère de toute parole sur Jésus l'irréductibilité de l'histoire du Galiléen, l'Évangile assigne la théologie à un devoir de conformité à l'incarnation. Une théologie accrochée aux aléas de la vie du Galiléen, à ses rencontres et à ses conflits, à ses colères et à sa compassion, ne sera pas encline à se muer en une spiritualité d'évasion. En régime chrétien, la référence au Jésus terrestre constitue ainsi le lieu de vérification obligé de toute parole sur le salut.

Mais encore une fois, l'Église a canonisé quatre évangiles. Elle ratifiait ainsi la pluralité des accès au Jésus terrestre, et par là même, l'impossibilité de revendiquer une lecture unique de la vie du Nazaréen. L'histoire du christianisme, qui s'ouvre après lui, concrétise et vérifie cette irréductible pluralité.

122. Heinz SCHÜRMANN a proposé d'appeler de ce nom une vie *pour autrui*, une existence qui paie le prix de l'amour pour les pécheurs (*Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?* [*Lectio divina* 93], Cerf, Paris, 1977, p. 57-66).

123. Jésus a vécu lui-même ce qu'il demande. Il exhorte ses disciples à ne pas craindre ceux qui tuent le corps, mais après ne peuvent rien faire de plus (Luc 12, 4) ; lui-même ne craindra rien. Il recommande de faire confiance à Dieu qui veille sur chacun ; hors de sa volonté, pas un cheveu ne tombe de la tête (Matthieu 10, 30). « Qui veut sauver sa vie la perdra, dit-il, mais qui perd sa vie la sauvera » (Marc 8, 35) ; lui-même préférera perdre sa vie plutôt que renier son image de Dieu. Jésus demande d'aimer l'ennemi et de renoncer à la violence (Matthieu 5, 38-48). Sa mort a été considérée par les premiers chrétiens comme la concrétisation même de ses exhortations, le signe ultime d'une vie exposée à l'amour.

BIBLIOGRAPHIE

D. C. ALLISON, *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet*, Fortress, Minneapolis, 1998.
S. APPLEBAUM, « Economic Life in Palestine », dans S. SAFRAI, M. STERN (éd.), *The Jewish People in the First Century*, Van Gorcum, Assen, 1976, p. 631-700.
J. BECKER, *Johannes der Taüfer und Jesus von Nazareth* (*Biblische Studien* 63), Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1972.
J. BECKER, *Jesus von Nazaret* (De Gruyter Lehrbuch), De Gruyter, Berlin, 1996.
G. BORNKAMM, *Qui est Jésus de Nazareth ?* (*Parole de Dieu*), Seuil, Paris, 1973.
F. BOVON, *Les Derniers Jours de Jésus*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1974.
B. CHILTON, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, SPCK, Londres, 1985.
B. CHILTON, *Pure Kingdom. Jesus' Vision of God*, Eerdmans, Grand Rapids, 1996.
H. COUSIN (éd.), *Le Monde où vivait Jésus*, Cerf, Paris, 1998.
J. D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Peasant*, Harper, San Francisco, 1991.
F. G. DOWNING, *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First Century Tradition*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1988.
J. DUPONT (éd.), *Jésus aux origines de la christologie* (*BEThL* 40), University Press/Peeters, Leuven, 1989.
D. FLUSSER, *Jésus*, Seuil, Paris, 1970.
S. FREYNE, *Galilee. From Alexander the Great to Hadrian 323 BCE to 135 CE*, Clark, Édimbourg, 2e éd., 1998.
J. GNILKA, *Jesus von Nazareth*, Herder, Fribourg, 1990.
M. HENGEL, *La Crucifixion* (*Lectio divina* 105), Cerf, Paris, 1981.
R. A. HORSLEY, *Galilee. History, Politics, People*, Trinity Press International, Valley Forge, 1995.
J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament* I (*Lectio divina* 76), Cerf, Paris, 1973.
E. KÄSEMANN, « Le problème du Jésus historique », dans *Essais exégétiques* (*Monde de la Bible*), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1972, p. 145-173.
J. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth. Son temps-sa vie-sa doctrine*, Payot, Paris, 1933.
J.-P. LÉMONON, *Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments* (*Études bibliques*), Gabalda, Paris, 1981.
D. MARGUERAT, « Jésus et la Loi dans la mémoire des premiers chrétiens », dans D. MARGUERAT, J. ZUMSTEIN (éd.), *La Mémoire et le Temps. Mélanges P. Bonnard* (*Monde de la Bible* 23), Labor et Fidès, Genève, 1991, p. 55-74.
D. MARGUERAT, « Parabole », *Cahier Évangile* 71, 1991.
D. MARGUERAT, E. NORELLI, J.-M. POFFET (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (*Monde de la Bible* 38), Labor et Fidès, Genève, 1998.
J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, New York, I, 1991, II, 1994.
H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (*Stuttgarter Bibelstudien* 111), KBW, Stuttgart, 1983.
J.-P. MICHAUD, « La Palestine du Ier siècle », dans O. MAINVILLE (éd.), *Écrits et milieu du Nouveau Testament*, Médiaspaul, Montréal, 1999, p. 11-56.
A. PAUL, *Le Monde des Juifs à l'heure de Jésus* (*Petite Bibliothèque des sciences bibliques* NT 1), Desclée, Paris, 1981.
Ch. PERROT, *Jésus et l'histoire* (*Jésus et Jésus-Christ* 11), Desclée, Paris, 1re éd., 1979, 2e éd., 1993.
Ch. PERROT, *Jésus* (Que sais-je ? 3300), PUF, Paris, 1998.
E. PUECH, *La Croyance des esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ?*, II (*Études bibliques* 22), Gabalda, Paris, 1993.
H. S. REIMARUS, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, 1778.
E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, SCM, Londres, 1985.
E. P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief, 62 BCE-66 CE*, SCM Press/Trinity Press, Londres/Philadelphie, 1992.
J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Noesis, Paris, 1999.
H. SCHÜRMANN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?* (*Lectio divina* 93), Cerf, Paris, 1977.

A. SCHWEITZER, *Le Secret historique de la vie de Jésus* (1901), Albin Michel, Paris, 1961.
G. SANTON, *Parole d'Evangile ?*, Cerf/Novalis, Paris/Montréal, 1997.
G. THEISSEN, A. MERZ, *Der historische Jesus*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1996.
E. TROCMÉ, *Passion as Liturgy. A Study in the Origin of the Passion Narratives in the Four Gospels*, SCM Press, Londres, 1983.
G. VERMES, *Jésus le juif* (*Jésus et Jésus-Christ* 4), Desclée, Paris, 1978.
F. VOUGA, *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique* (*Monde de la Bible* 17), Labor et Fidès, Genève, 1988.
B. WITHERINGTON III, *Jesus the Seer. The Progress of Prophecy*, Hendrickson, Peabody, 1999.

PREMIÈRE PARTIE

Naissance du christianisme

CHAPITRE PREMIER

Les premières communautés : de Jérusalem à Antioche

par Étienne TROCMÉ

La brillante opération de police menée en étroite coopération par les dirigeants du temple de Jérusalem et les autorités romaines de Palestine les 6 et 7 avril de l'an 30 de notre ère avait été une grande réussite. Jésus de Nazareth, dangereux agitateur que sa brutale intervention contre le marché du Temple avait rendu immensément populaire auprès de la foule, qui voyait en lui le Messie tant attendu, avait été arrêté par surprise. Ses partisans n'avaient opposé qu'une résistance dérisoire avant de s'égailler dans toutes les directions. Les comparutions devant les autorités juives et romaines avaient été rondement menées ; la sentence de mort avait été exécutée immédiatement, ce qui avait permis à la fête de la Pâque de se dérouler sans incidents les jours suivants. Bref, le problème Jésus était réglé pour de bon.

Certes, les jours, les mois et les années suivants avaient vu quelques épisodes qui marquaient un essai de rebondissement du mouvement lancé par le condamné. Plusieurs d'entre ses adeptes affirmaient que le Maître leur était apparu, leur avait dit qu'il était revenu à la vie et les avait chargés de reprendre son œuvre : d'une part Pierre, puis les Douze, puis un groupe de plus de cinq cents frères ; de l'autre, Jacques, frère du Seigneur, suivi de tous les « apôtres », terme appliqué ici, semble-t-il, à des mandataires de ce personnage. Cette série d'apparitions et d'envois en mission avait aux yeux des disciples une telle importance que l'énumération de ces événements avait été intégrée à une confession de foi citée par Paul peu après 50 et remontant sans doute aux années 30[1]. Par contre, les récits relatant telle ou telle de ces apparitions sont tous des récits légendaires un peu tardifs[2], longtemps différés par respect pour le *mysterium tremendum* de la rencontre de simples hommes avec un être céleste. C'est dire que l'on ne peut rien en tirer pour dater ou localiser les apparitions, ou même pour étudier le phénomène. Reste toutefois l'affirmation très vigoureuse de leur réalité et de leur caractère fondateur, même si, contrairement aux événements de la vie de Jésus, bien connus de toute la population, elles sont restées réservées à un petit groupe de personnes (Actes

1. I Corinthiens 15, 5-7.
2. Matthieu 28, 9-10. 16-20 ; Luc 24, 13-51 ; Jean 20, 14-29 ; 21, 4-23.

10, 37-41). On comprend que les autorités n'aient considéré ces révélations que comme des rêveries sans importance.

On peut dire la même chose des quatre récits de la découverte du tombeau vide par des femmes adeptes de Jésus peu de temps après la crucifixion[3]. Plus anciens que les récits d'apparitions, puisqu'ils constituaient la conclusion primitive du récit de la Passion[4], que l'on peut dater de la fin des années 30[5], ces récits sont trop légendaires et trop divergents pour permettre la moindre reconstitution des faits. Mais ils véhiculent eux aussi quant à la résurrection de Jésus une affirmation forte qui n'a été tenue à l'écart des confessions de foi qu'en raison du mépris dans lequel on tenait les femmes[6]. Quoi qu'en dise Matthieu[7], il est peu probable que les autorités juives et romaines se soient inquiétées de ces rumeurs.

Nous n'avons aucune raison de penser qu'elles se sont fait plus de souci lorsque les disciples éparpillés ont commencé à se regrouper et ont même décidé – ô paradoxe – de s'établir ensemble à Jérusalem, là où leur Maître avait péri. Ils y seraient surveillés de près par la garde du Temple, par le sanhédrin de Jérusalem et par la garnison romaine. Ils s'étaient d'ailleurs montrés si peu combatifs lorsque Jésus était à leur tête qu'ils ne seraient sûrement pas une menace pour l'ordre public maintenant qu'ils n'avaient plus de chef. Si ce sentiment correspondait bien à la réalité, l'installation des disciples à Jérusalem était pourtant un événement très important.

I. LA COMMUNAUTÉ DE JÉRUSALEM JUSQU'À LA MORT DE JACQUES

Pourquoi cette décision surprenante, qui isolait ce groupe des foules galiléennes qui avaient fait un si bon accueil à Jésus, et l'amenait au lieu même de la catastrophe qui avait détruit leurs espoirs initiaux de voir le triomphe de leur Maître ? La raison essentielle était sans doute la conviction que le Christ allait revenir très vite sur la terre pour y triompher de toutes les oppositions et y établir le Règne de Dieu[8]. Ce retour ne pouvait se faire que dans le temple de Jérusalem, auprès duquel les disciples devaient donc se poster pour l'attendre. Un autre motif de ce choix était que la Ville sainte attirait pour les fêtes de très nombreux pèlerins venus de toute la Palestine et de toute la Diaspora, sans parler de tous les Juifs qui s'y établissaient pour leurs vieux jours, venant des contrées les plus

3. Matthieu 28, 1-8 ; Marc 16, 1-8 ; Luc 24, 1-11 ; Jean 20, 1-2, 11-13.
4. Cf. Étienne Trocmé, *The Passion as Liturgy*, Londres, 1983, p. 67-76.
5. *Ibid.*, p. 85-86.
6. Luc 24, 11, 22-24 ; cf. Marc 16, 8.
7. Matthieu 27, 62-66 et 28, 11-15.
8. Actes 1, 5-6.

diverses[9]. C'était donc l'endroit idéal pour prêcher un message qui atteindrait très rapidement « les extrémités du monde » (Actes 1, 8), au lieu de rester confiné dans quelques cantons ruraux de la Galilée.

Pour s'implanter à Jérusalem, les disciples galiléens avaient rompu les dernières amarres qui les reliaient à leur famille et à leur localité d'origine. Ils avaient en particulier vendu leurs biens immobiliers[10] au bénéfice d'une caisse commune et menaient une existence communautaire dont les premiers chapitres des Actes des Apôtres ne donnent qu'une idée assez vague. Ils résidaient dans des maisons particulières, sans doute par petits groupes, y prenaient des repas ensemble et se réunissaient aux heures de la prière dans les parvis du Temple[11], où leurs dirigeants donnaient un enseignement et faisaient des guérisons. Le Saint-Esprit venait, nous dit-on, leur donner la force nécessaire pour rendre ce témoignage[12].

Au cœur de cette communauté, on peut se demander s'il n'y avait pas un groupe de « saints » rassemblant les fidèles venus de Galilée autour des Douze, quelques femmes, dont la mère de Jésus, les frères du Maître, et menant une vie complètement communautaire[13]. Actes 1, 15 donne même un nombre, 120 personnes environ, qui n'a rien d'invraisemblable, à la différence de ceux que le même livre cite plus loin pour les conversions opérées[14]. À ce groupe pouvaient s'agréger des convertis jérusalémites qui acceptaient de vendre leurs biens immobiliers pour confier totalement leur sort à la collectivité des frères, comme le lévite Barnabas[15]. La dramatique légende d'Ananias et Saphira (Actes 5, 1-11) donne à penser qu'un tel geste valait à celui qui le faisait un grand prestige et une place privilégiée dans la communauté. Du coup, toute fraude destinée à garder une réserve financière tout en se faisant admettre parmi les saints prenait une allure de scandale intolérable que Dieu châtiait sur-le-champ.

La première communauté de Jérusalem aurait donc eu une structure à trois étages : une base relativement large se comportant comme une sorte de tiers ordre vivant dans le siècle, mais se soumettant à des exercices de piété passablement astreignants ; un groupe de quelques dizaines à quelques centaines de « saints » ayant renoncé à toute autonomie financière et se consacrant à peu près entièrement à la prière ; un groupe dirigeant, celui des Douze, aussi qualifiés d'apôtres par l'auteur des Actes, à la fois maîtres de la caisse commune et chargés des relations extérieures, sous la conduite de Pierre. Ce dernier groupe, à peu près certainement constitué par Jésus pour représenter les douze tribus d'Israël[16], se trouvait réduit à onze personnes du fait de la trahison et de la mort de Judas. Il est frappant que la première décision de la communauté des disciples regroupés à Jérusalem

9. Actes 2, 5-11.
10. Actes 2, 44-45, 4, 34-35.
11. Actes 2, 42-47 ; 3, 1-10 ; 5, 12-16.
12. Actes 1, 5. 8 ; 2, 1-4 ; 4, 31 ; 5, 32.
13. Actes 1, 13-14.
14. Actes 2, 41 ; 4, 4.
15. Actes 4, 36-37.
16. Marc 3, 13-19 et parallèles ; Matthieu 19, 28.

ait eu pour but de compléter l'effectif des Douze[17], comme si ceux-ci ne pouvaient jouer leur rôle que collectivement et en étant au complet. On peut noter d'ailleurs que, une fois Jacques, frère de Jean, mis à mort, et Pierre chassé de Jérusalem, ni les Douze ni les apôtres ne jouent plus le moindre rôle dans la vie intérieure de la communauté[18].

1. Une influence essénienne ?

C'et attachement de la première communauté de Jérusalem au maintien des Douze à leur effectif complet et le recours au tirage au sort pour désigner le remplaçant de Judas font un peu penser à la communauté de Qumrân, dont la direction était assurée par un groupe de douze frères et trois prêtres[19] et où le tirage au sort était utilisé pour les décisions importantes, entre autres pour la désignation des frères chargés de fonctions particulières[20]. Comme la structure à trois étages, avec un noyau de saints mettant tout en commun et une sorte de tiers ordre, n'est pas non plus sans rappeler Qumrân, on peut se demander si l'organisation de la première Église de Jérusalem n'a pas subi une influence essénienne. La probable existence à Jérusalem d'un quartier essénien[21] expliquerait aisément l'établissement de contacts entre les deux groupes.

De tels échanges ont dû s'étendre à d'autres domaines que les questions institutionnelles. En effet, les disciples de Jésus, même si les apparitions du Ressuscité les avait arrachés à leur désarroi, se trouvaient face à d'énormes problèmes pour interpréter et expliquer les extraordinaires événements qu'ils venaient de vivre : la mise à mort de celui en qui ils avaient placé tous leurs espoirs ; sa résurrection d'entre les morts et les preuves qu'il en avait donné aux siens ; leur regroupement en une communauté porteuse d'un message de salut. Peu intellectuels et sans formation rabbinique, ils avaient à convaincre de la justesse de leurs affirmations des prêtres fort cultivés, des rabbins subtils, des Jérusalémites sûrs de leur supériorité à l'égard de ces Galiléens naïfs. Ils ont rencontré les esséniens, vigoureux contestataires de l'ordre établi et voués depuis plusieurs générations à l'étude de l'Écriture et à la méditation sur l'œuvre de Dieu dans le monde. Ils leur ont emprunté, en se les appropriant, leur façon de lire les Livres saints, en particulier les textes prophétiques, et leur christologie. Comme eux, ils ont appliqué les prophéties bibliques à leur situation contemporaine. Mais au lieu d'y voir des annonces relatives au Maître de Justice ou à la vie de la

17. Actes 1, 15-26.
18. Actes 12, 1-17.
19. Règle de la communauté VIII, 1.
20. Règle VI, 16.18.21 ; XI, 7 ; Règle annexe I, 16-18. Cf. A. Jaubert, « La symbolique des Douze », dans *Hommage à A. Dupont-Sommer*, Paris, 1971, p. 453-460 ; *Id.*, « L'élection de Matthias et le tirage au sort », dans *Studia evangelica*, t. VI, Berlin, 1973, p. 274-280.
21. Christian Grappe, *D'un Temple à l'autre*, Paris, 1992, p. 60-66.

communauté essénienne[22], ils ont lu prophètes et psaumes comme des prédictions de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus, ainsi que de l'existence de la communauté chrétienne. Cette herméneutique actualisante est restée depuis lors à la base de la lecture chrétienne de la Bible juive. Pour ce qui est de la christologie, il y a dans la tradition sous-jacente aux Évangiles et dans les discours missionnaires des Actes des Apôtres une multiplicité de titres appliqués à Jésus : *Christ*, traduction grecque de Messie ; *Seigneur*, jadis réservé à Dieu ; *Nazoréen*, sans doute lié à une racine hébraïque se référant au rôle messianique de Jésus ; *Serviteur de Dieu*, comme dans les chants du Deutéro-Ésaïe ; *Saint et Juste* ; *Prince de la Vie* ; *Fils de Dieu* ; *Fils de l'homme* ; *Fils de David* ; *Maître*, etc. Cette profusion désordonnée porte la marque d'une pensée christologique en pleine recherche, qui se sert de tous les matériaux disponibles pour tenter de définir la fonction de Jésus. C'est sans doute chez les esséniens que l'on a trouvé bon nombre de ces titres, appliqués au Maître de Justice ou aux personnages eschatologiques évoqués dans leur littérature. Les générations suivantes mettront un peu d'ordre dans ce foisonnement[23], mais tout indique que c'est à Jérusalem, dans les toutes premières années de l'existence de la communauté, que l'on a collecté toutes ces désignations pour les appliquer à Jésus.

2. Vie de la communauté

Les quelques indications données par les premiers chapitres des Actes des Apôtres permettent de se faire une idée de l'existence menée par la communauté de Jérusalem, même si elles laissent subsister de vastes zones d'ombre et si elles ont tendance à idéaliser la réalité. Nous ignorons si les Douze menaient une vie complètement cénobitique, ce qui semble pourtant probable, et si les saints du groupe faisant caisse commune résidaient auprès d'eux, comme il est possible. Les autres fidèles habitaient des maisons particulières, où ils se réunissaient pour « rompre le pain » chaque jour. Ce repas fraternel avait sans doute un caractère sacré, mais il n'est pas certain, étant donné le terme inhabituel qui le désigne, qu'il s'agisse déjà de l'eucharistie que pratiqueront un peu plus tard les chrétiens. Les réunions tenues dans les maisons des uns et des autres comportaient certainement un enseignement donné par les dirigeants de la communauté et des prières[24]. En outre, les « apôtres » – qui se confondent dans certains textes avec les Douze – montaient au Temple aux heures de la prière juive, « le soir, le matin et à midi[25] », accompagnés en général par les frères[26]. Là ils prêchaient à la foule et accompagnaient leur message d'actes miraculeux qui leur valaient un immense prestige

22. Cf. les *pesharim* d'Habacuc, de Nahum et du psaume 37.
23. Cf. O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel et Paris, 1958 ; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen, 1963 ; P. Pokorny, *Die Entstehung der Christologie*, Stuttgart, 1985.
24. Actes 2, 42-46.
25. Psaume 55, 19.
26. Actes 2, 46 ; 3, 1 ; 5, 12.

auprès du peuple[27], nous assure l'auteur des Actes. Malgré l'hostilité des autorités du Temple[28], une certaine tolérance s'était établie à leur égard, en raison de leur acharnement à parler à la foule et du caractère pacifique de leur attitude.

Les périodes de fête du calendrier juif voyaient affluer à Jérusalem, en particulier au Temple, des foules énormes de pèlerins, auxquels les « apôtres » cherchaient certainement à transmettre leur message relatif à Jésus, bien que les Actes des Apôtres n'en fassent pas mention. Au bout de quelques années, il y avait de toute évidence parmi les pèlerins des gens qui avaient déjà entendu et accepté l'Évangile de Jésus-Christ. Pour ces nouveaux adeptes, le pèlerinage ne pouvait plus être une simple participation aux fêtes célébrées dans le Temple, dont, selon toute vraisemblance, les sacrifices ne concernaient plus les disciples de Jésus. En venant à Jérusalem, ces Juifs gagnés à la cause de Jésus retrouvaient la communauté des croyants et ses chefs prestigieux. Tout naturellement ils voulaient célébrer avec eux leur propre fête, ce qui n'était possible ni dans le sanctuaire envahi par la foule, ni dans les maisons où les fidèles de Jérusalem tenaient leurs réunions habituelles, si vastes fussent-elles. On est donc amené à supposer qu'une célébration en plein air, sans doute sur les lieux supposés du martyre de Jésus, avait lieu avec lecture ou récitation d'un récit de la Passion du Maître. Ce texte, qui jouait à cette occasion un rôle comparable à celui du livre d'Esther lors de la fête de *Purim* ou d'Exode, chap. 12 ss, lors de la fête de la Pâque, a dû être l'archétype des quatre récits de la Passion intégrés aux Évangiles canoniques[29]. On peut estimer qu'il a été rédigé avant la fin des années 30. Le fait qu'il comportait un récit du dernier repas de Jésus avec ses disciples donne à penser que cette célébration était accompagnée d'un repas symbolique, dans lequel on peut voir la première forme de l'eucharistie.

S'il faut en croire les premiers chapitres des Actes des Apôtres, la pratique du baptême comme rite d'initiation proposé à tous ceux qui reconnaissaient en Jésus le Messie attendu par Israël a existé dès que la communauté s'est tournée vers l'extérieur[30]. Ce baptême « au nom de Jésus-Christ » est étroitement apparenté au baptême de Jean-Baptiste, dont il dérive sans doute. On notera pourtant que le repas communautaire sacré et les ablutions purificatrices sont présents à Qumrân et que sur ce terrain aussi, les disciples de Jésus ont, semble-t-il, fait de larges emprunts à l'essénisme.

Simon, surnommé « Pierre » par Jésus, était le porte-parole et l'animateur du groupe des Douze[31], parfois en compagnie de Jean[32]. Il apparaît comme le chef de la communauté et son autorité s'étend aux petites communautés fondées en Palestine : la « ville de Samarie », Lydda, Joppé, etc.[33]. Cette primauté de Pierre

27. Actes 5, 12-16.
28. Actes, chap. 3-4.
29. Cf. E. Trocmé, *The Passion as Liturgy*, Londres, 1983.
30. Actes 2, 38.41.
31. Actes 1, 15 ss ; 2, 14 ss, 37-40 ; 3, 1-7.11-26 ; 4, 1.7-13, 19-20.23 ; 5, 3-4.8-10.15.29-32.
32. Actes 3, 1-4.11 ; 4, 1.7.13.19-20.23 ; 8, 14.17.25.
33. Actes 8, 14-25 ; 9, 32-35 ; 9, 36-42.

semble avoir duré une bonne dizaine d'années et nous est confirmée par quelques indications contenues dans l'Épître de Paul aux Galates[34].

La communauté jérusalémite, qui attendait un retour imminent du Christ, n'a sans doute pas beaucoup réfléchi au rôle qu'elle jouait dans l'histoire du salut. Les Actes des Apôtres ne nous disent pas très clairement comment elle se désignait elle-même dans ses premières années, à cela près que le récit du châtiment d'Ananias et Saphira, qui repose de toute évidence sur une tradition légendaire fort ancienne, s'achève par une évocation de la grande crainte qui avait saisi « toute l'Église[35] ». Le terme d'*ekklêsia* est ici employé pour la première fois dans ce livre et s'applique à la communauté de Jérusalem. Ce mot surprend, puisqu'il désigne en grec l'assemblée générale des citoyens d'une ville et n'a aucune nuance sacrale. Le seul emploi à caractère religieux qui soit connu est l'usage qui en est fait dans la Septante pour traduire la tournure *qehal Yahvé*, qui s'applique à l'assemblée du peuple convoquée par Moïse au désert. Il se trouve que l'apôtre Paul, qui mentionne trois fois dans ses épîtres son comportement de persécuteur avant sa conversion[36], s'accuse chaque fois d'avoir persécuté « l'Église » – c'est-à-dire, à l'époque, la communauté de Jérusalem. Il dit même, dans les deux premiers de ces passages, « l'Église de Dieu », ce qui correspond exactement à la tournure de la Septante évoquée plus haut. Il y a de fortes chances qu'il reprenne ici l'usage existant à Jérusalem. Si tel est bien le cas, il faut admettre que, dès avant 35 de notre ère, la communauté jérusalémite se désignait elle-même comme l'assemblée du peuple que le Messie allait trouver devant lui à son retour. Rien ne permet de penser que cela signifiait un nouveau peuple, remplaçant l'ancien Israël. L'idée était certainement que le rassemblement du peuple se ferait autour du noyau que formait la communauté appelée à regrouper autour d'elle tous ceux qui ne s'excluraient pas eux-mêmes de l'Alliance.

3. Des groupes particularistes

Malgré la très haute idée qu'elle avait ainsi d'elle-même et les solides structures qui la soumettaient à l'autorité de Pierre et des Douze[37], la toute première communauté jérusalémite n'était pas complètement unitaire. Divers indices donnent à penser que plusieurs groupes quelque peu particularistes ont existé en son sein. Il est tout d'abord évident que Jacques et les autres « frères de Jésus » ont été présents dans la communauté dès sa fondation, ou en tout cas à une date très ancienne[38]. Accompagnés de Marie, mère de Jésus[39], ils ne se sont sûrement pas

34. Galates 1, 18-19.
35. Actes 5, 11.
36. I Corinthiens 15, 9 ; Galates 1, 13 ; Philippiens 3, 6.
37. Contrairement à ce que l'on a trop dit, la promesse de Jésus à Pierre de Matthieu 16, 18-19, même si elle n'est pas d'une historicité évidente, appartient en tout cas à la tradition la plus ancienne.
38. Actes 1, 14.
39. *Ibid.*

contentés d'un rôle effacé. Le fait que Paul, lors de sa visite à Pierre trois ans après sa conversion, ait également rencontré « Jacques, le frère du Seigneur[40] » atteste que, bien avant l'an 40 de notre ère, ce Jacques était reconnu comme un personnage important de la communauté. Sans doute était-il entouré d'un groupe de fidèles qui, sans refuser l'autorité de Pierre et des Douze, avaient leurs idées propres, dont nous ne savons rien. Nous ignorons également à quel moment Jacques a pris la tête de la communauté de Jérusalem tout entière. Il l'a fait au plus tard en 44, lorsque Pierre a dû fuir la ville pour échapper à une mort certaine[41], mais il se peut que le comportement de Pierre dans l'affaire de la conversion du centurion Corneille[42] et les réactions que cet épisode a suscitées dans la communauté aient permis à Jacques de s'imposer dès avant la fuite de Pierre, sans que nous puissions dater d'une façon précise cet événement. Nous reviendrons plus loin sur les suites et les conséquences de ce changement à la tête de la communauté.

Un autre groupe a dû se former très tôt à la marge de la communauté de Jérusalem : celui qui a été le berceau de la tradition propre au IV^e^ Évangile. Un assez large consensus existe en effet aujourd'hui parmi les spécialistes pour attribuer à cette tradition de très anciennes racines palestiniennes, que n'ont pas effacées les rédactions ultérieures de cet Évangile[43]. De même que la tradition sous-jacente aux Évangiles synoptiques s'est constituée au sein de la communauté dirigée par les Douze, de même peut-on penser que la tradition propre au IV^e^ Évangile rend à peu près certaine l'existence à Jérusalem, dès les premières années qui ont suivi l'implantation des disciples dans la Ville sainte, d'un groupe autonome, marginal par rapport à la communauté principale. Faut-il voir en Jean, fils de Zébédée, comme on l'a dit par la suite, l'animateur de ce groupe ? Ce n'est pas impossible, mais rien ne le prouve, d'autant que ce personnage n'est nommé nulle part dans l'Évangile. Il est certain toutefois que ce Jean, qui est assez souvent mentionné dans la première moitié des Actes des Apôtres[44], a joué un rôle important dans la vie de la première communauté et peut donc y avoir été l'inspirateur d'un groupe à part. Sans doute s'agissait-il d'un cercle orienté vers la méditation et la réflexion christologique. Il peut avoir été en conflit avec le groupe de Jacques, si l'on en juge par l'attaque assez rude dirigée contre les frères de Jésus en Jean 7, 3-10 et par le curieux épisode de la remise par Jésus en croix de sa mère au disciple bien-aimé[45], alors qu'elle aurait normalement dû être confiée aux frères du Maître, auprès desquels elle apparaît en Jean 2, 12. Se pourrait-il que Marie ait opté dès le début de la communauté jérusalémite pour le cercle

40. Galates 1, 18-19.
41. Actes 12, 17.
42. Actes 10, 1 à 11, 18.
43. Cf. par exemple C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1965 ; O. CULLMANN, *Le Milieu johannique, étude sur l'origine de l'Évangile de Jean*, Neuchâtel et Paris, 1976 ; *La Communauté johannique et son histoire*, éd. J. D. KAESTLI, J.-M. POFFET et J. ZUMSTEIN, Genève, 1990.
44. Actes 1, 13 ; 3, 1.3.4, 11 ; 4, 13.19 ; 8, 14 ; 12, 2.
45. Jean 19, 26-27.

johannique plutôt que pour le groupe de Jacques ? Les légendes ultérieures concernant l'installation de Jean, puis celle de Marie, à Éphèse, pourraient contenir un écho de la relation ainsi établie.

Enfin, un troisième groupe marginal par rapport à la communauté réunie autour des Douze est celui des « hellénistes », comme Actes 6, 1 les appelle. Séparés du reste de la communauté par leur langue, qui était le grec, ces hellénistes se sont dotés très tôt d'un groupe dirigeant de sept personnes, toutes juives, même si un prosélyte figurait parmi elles[46]. Bien qu'Actes 6, 1-6 donne une version lénifiante de cet événement et insiste sur son caractère totalement consensuel, il est clair qu'il s'agit d'une sécession plus ou moins complète, qui n'est pas due seulement à des motifs culturels ou diaconaux. Il y avait de toute évidence une divergence théologique sérieuse entre la communauté dirigée par les Douze et celle des Sept. Le récit d'Actes 6, 7 à 7, 60 montre que les hellénistes ne partageaient pas le point de vue conciliant des Douze sur le temple de Jérusalem, qui restait pour ce groupe au moins le lieu privilégié de la prière publique. Aux yeux des hellénistes, le sanctuaire était l'expression de la révolte d'Israël contre son Dieu et le retour du Christ serait marqué par la destruction de ce monument impie. De toute évidence, les autorités sacerdotales ne pouvaient pas tolérer une prédication aussi agressive. Le principal porte-parole des hellénistes, Étienne, fut donc arrêté et lynché après un violent affrontement verbal. Aussitôt après ce tragique épisode, une violente répression s'abattit sur les hellénistes restants et contraignit tous ceux qui avaient échappé à l'arrestation à s'enfuir loin de la Ville sainte[47]. Ainsi s'acheva l'existence à Jérusalem de ce groupe dissident dont l'histoire se poursuivit en d'autres lieux. La date de cette dispersion se situe certainement bien avant l'an 40, dès 35 peut-être. Nous reviendrons plus loin sur la vigoureuse activité missionnaire des « hellénistes » chassés de Jérusalem.

4. JACQUES PREND LA TÊTE DE LA COMMUNAUTÉ

Ainsi, en une petite douzaine d'années, la communauté formée à Jérusalem par les anciens disciples de Jésus et leurs premiers adeptes avait posé les bases de l'avenir du christianisme : élaboration d'une christologie et d'une herméneutique biblique, reprise de la mission amorcée par Jésus auprès de tout le peuple juif, création d'une Église (*ekklêsia*) fortement centralisée et préfigurant le rassemblement eschatologique d'Israël, vigilance et tolérance à l'égard des tendances divergentes, constitution d'une tradition des paroles de Jésus et d'un récit liturgique de sa Passion, institution du baptême et de l'eucharistie – la récolte était abondante. Pourtant, dix à douze ans après l'installation de la communauté à Jérusalem, les institutions ecclésiales y subirent un profond bouleversement. Déjà contesté en

46. Actes 6, 5.
47. Actes 8, 1-4.

raison de son attitude favorable à l'évangélisation des païens[48], Pierre fut menacé de mort par Hérode Agrippa Ier, devenu en 41 roi de Judée et de Samarie, et qui fit une politique très favorable au parti pharisien durant ses trois années de règne, jusqu'à sa mort soudaine en 44. Ayant fait exécuter Jacques, fils de Zébédée, ce souverain s'apprêtait à faire de même pour Pierre lorsque celui-ci s'évada de sa prison et s'enfuit loin de Jérusalem. C'était la fin de la communauté dirigée par Pierre et les Douze, mais Jacques, frère du Seigneur, prit la relève[49].

C'est Paul, son adversaire, qui nous renseigne le plus sûrement sur l'importance de ce personnage, que les autres auteurs du Nouveau Testament ne traitent pas bien. Outre qu'en Galates 1, 18-19, il montre que Jacques, peu d'années après la constitution de la communauté de Jérusalem, comptait déjà comme un dirigeant de premier plan, Paul le présente vers 48 comme la première des « colonnes » de l'Église de Jérusalem, dont l'opinion pesait très lourd[50]. Il ajoute même que Jacques pouvait imposer son point de vue à Pierre jusqu'à Antioche[51]. L'auteur des Actes des Apôtres, qui a réduit le plus possible le rôle de Jacques, pour lequel il n'avait visiblement que peu d'estime, est pourtant obligé de le présenter au moins deux fois comme le chef de la communauté de Jérusalem[52], avec lequel Paul est contraint de négocier. Quant à l'Épître de Jacques, pseudépigraphe datant des environs de l'an 80, elle nous présente un Jacques dont l'autorité est suffisante pour qu'il adresse son message aux « douze tribus qui sont dans la *diaspora* », c'est-à-dire à tous les Juifs résidant hors de Palestine[53]. Ainsi, ce personnage nous apparaît non seulement comme le chef de l'Église de Jérusalem, mais comme l'autorité suprême au sein de l'Église universelle et même comme un docteur de la Loi respecté par les Juifs du monde entier.

Divers documents ultérieurs viennent confirmer ces indications. Dans son ouvrage sur les *Antiquités juives*, paru à la fin du Ier siècle, l'historien juif Flavius Josèphe rapporte l'exécution de Jacques, « frère de Jésus appelé le Christ », par le grand prêtre Anan pour transgression de la Loi, en 62 de notre ère[54], et note que de nombreux habitants de Jérusalem, parmi les plus fidèles à la Loi, s'indignèrent de cet abus de pouvoir et obtinrent la révocation d'Anan. C'est dire l'importance de Jacques aux yeux de beaucoup de Jérusalémites qui n'avaient pas adhéré à la communauté chrétienne. L'*Évangile de Thomas*, dont la rédaction pourrait remonter au début du IIe siècle, contient une parole de Jésus (Logion 12) qui, en réponse à une question de ses disciples au sujet de la personne qui le remplacerait à leur tête, leur déclare : « Où que vous alliez, vous irez vers Jacques le Juste, pour qui le ciel et la terre ont été faits. » On pourrait difficilement mieux fonder une autorité absolue du frère du Seigneur sur les premières communautés, puisque

48. Actes 11, 1.3. Voir *supra*, note 42.
49. Actes 12, 1-17.
50. Galates 2, 9.
51. Galates 2, 12.
52. Actes 15, 13-21 ; 21, 18 ss.
53. Jacques 1, 1.
54. XX, 198-203.

parmi les Justes à cause desquels le monde a été créé, la littérature juive mentionne Abraham, Moïse et le Messie[55]. Dans son *Histoire ecclésiastique*, Eusèbe de Césarée cite deux témoignages du IIe siècle au sujet du martyre de Jacques. Celui de Clément d'Alexandrie[56] est très bref, mais celui d'Hégésippe que l'on peut dater du milieu du IIe siècle[57], est fort intéressant, malgré son aspect très légendaire, car il atteste l'influence considérable de Jacques auprès de la population juive de Jérusalem. Notons enfin que les écrits pseudo-clémentins, tardifs mais contenant des éléments remontant au IIe siècle, témoignent de l'autorité de Jacques auprès des judéo-chrétiens de cette époque et attribuent à Pierre la désignation de ce personnage comme « seigneur et évêque de la sainte Église ».

Que Jacques ait été l'un des frères de Jésus ne peut faire aucun doute si l'on se réfère à Marc 6, 3 et à son parallèle de Matthieu 13, 55. Les débats ultérieurs sur le sens à attribuer à cette désignation ne changent rien au fait qu'il y avait une parenté très étroite entre les deux hommes et que c'est grâce à ce lien que Jacques a eu, dès la constitution de la communauté primitive, un prestige particulier. Le fait qu'il ait bénéficié d'une des premières apparitions du Ressuscité[58] a également contribué à lui donner une grande autorité parmi les chrétiens. On s'explique donc très bien qu'il ait pris la suite de Pierre à la tête de la communauté de Jérusalem au plus tard en l'an 44. Implantée dans la Ville sainte depuis une douzaine d'années, l'Église venait de vivre des débuts exaltants, féconds et parfois difficiles. Sa doctrine s'était précisée, ses pratiques et son organisation avaient pris tournure, sa prédication avait atteint des foules de Jérusalémites et de pèlerins. Mais le Christ n'avait pas fait le retour en majesté que ses disciples espéraient et le noyau communautaire éprouvait sans doute quelques difficultés de financement aussi bien pour sa vie propre que pour sa lourde charge de solidarité envers les membres nécessiteux de la communauté[59]. Bref, la situation se prêtait non seulement à un changement de dirigeant, mais à une réorganisation en profondeur de la vie ecclésiale.

Nous sommes malheureusement très mal renseignés sur les transformations opérées par Jacques, en raison du silence plus ou moins hostile que les Actes des Apôtres gardent à ce sujet. Le groupe des Douze, que cet ouvrage appelle aussi les « apôtres » jusqu'à son chapitre 9, ne fait plus l'objet d'aucune mention et la gestion de la communauté est assurée par des « anciens[60] », terme très banal qui désigne également les responsables laïques du temple de Jérusalem[61] et que les autres communautés chrétiennes allaient elles aussi utiliser[62]. Quant au terme d'« apôtres », emprunté sous sa forme hébraïque (*shaliaḥ*) et sous sa forme grecque

55. Cf. P. A. BERNHEIM, *Jacques, frère de Jésus*, Paris, 1996, p. 133-135.
56. II, 1, 5.
57. II, 23, 10-18.
58. I Corinthiens 15, 7.
59. Actes 6, 1 ; 11, 28-30 ; Galates 2, 10.
60. Actes 11, 30 ; 15, 2.4.6.22.23 ; 16, 4, 21, 18.
61. Actes 4, 5.22 ; 6, 12 ; 23, 14 ; 24, 1 ; 25, 15.
62. Actes 14, 23 ; 20, 17.

au droit rabbinique, il n'avait pris de sens religieux que dans le vocabulaire chrétien[63]. L'effort fait par l'auteur des Actes des Apôtres pour confondre ce groupe avec celui des Douze n'a aucune base historique, ce qui explique qu'il ne parvienne pas lui-même à faire disparaître les apôtres lorsque les Douze cessent d'exister. Il parle en effet d'apôtres à propos de Paul et Barnabas[64] et mentionne à plusieurs reprises des apôtres dans le récit qu'il fait de la conférence de Jérusalem en 48[65]. On sait par ailleurs avec quel acharnement Paul s'est affirmé « apôtre du Christ Jésus » pour souligner la légitimité de son entreprise missionnaire, à lui confiée par le Christ en personne, et à combattre les prétentions des « faux apôtres », « camouflés en apôtres du Christ[66] », qu'il qualifie ironiquement de « super-apôtres[67] » et en qui il voit « des gens de l'entourage de Jacques[68] ». Ces indications viennent renforcer le lien existant dans l'antique confession de foi citée en I Corinthiens 15, 7 entre Jacques et « tous les apôtres ». On peut par conséquent dire sans hésiter que, sous la direction du frère du Seigneur, la communauté jérusalémite comptait en son sein des « apôtres », dont la fonction reste un peu incertaine. Sans doute ces gens sont-ils des mandataires de Jacques – et donc de son frère le Christ –, conformément au sens juridique de ce terme. De tels mandataires n'avaient sans doute pas de fonction à l'intérieur de la communauté de Jérusalem, dont Jacques et les anciens prenaient soin. Mais on peut penser que, Jacques ne se déplaçant guère, ils étaient chargés de le représenter au loin, tant auprès de synagogues qu'il fallait évangéliser qu'auprès des petites communautés chrétiennes qui devaient être encouragées à persévérer dans ou à revenir à des pratiques conformes à la Loi. Nous reviendrons plus loin sur cette activité.

Observant très scrupuleux et très pieux[69], Jacques semble avoir été proche des pharisiens, dont la préoccupation majeure était de faire de la Loi de Moïse une règle de vie applicable par chacun des membres du peuple d'Israël dans sa vie quotidienne et de faciliter à tous l'obéissance à la volonté divine en leur proposant des fraternités où l'on pratiquait l'entraide morale et matérielle. L'intransigeance des esséniens en matière disciplinaire et sur toutes les questions liturgiques leur paraissait excessive et Jacques s'est inspiré de ce point de vue pour réformer la communauté en la rapprochant des fraternités pharisiennes et en lui faisant assouplir sa discipline jusqu'alors fort rigoureuse. Sans renoncer à une pratique très poussée de la solidarité et de l'entraide, il a mis fin à l'existence du noyau cénobitique. Il a par ailleurs accepté d'encourager des pratiques de piété dans le Temple[70],

63. Voir K. H. RENGSTORF, art. αποστέλλω κτλ. du *Theol.Wb.z.N.T.*, t. I, p. 397-448 ; M. GOGUEL, *L'Église primitive*, Paris, 1947, p. 86-109.
64. Actes 14, 4.14.
65. Actes 15, 2.4.6.22.23. Sur la date discutée, voir chap. I, 2, p. 91.
66. II Corinthiens 11, 13.
67. II Corinthiens 11, 5.
68. Galates 2, 12.
69. Cf. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, II, 23, 4 ss.
70. Actes 21, 23-24.

associant étroitement les chrétiens au fonctionnement du Lieu saint, alors que les esséniens et les tout premiers disciples de Jésus n'y consentaient pas.

La communauté de Jérusalem ainsi réorientée n'a pas pour autant renoncé à la christologie et à l'herméneutique biblique actualisante qu'elle avait élaborées à l'aide de catégories empruntées à l'essénisme. La collection, l'utilisation à des fins pratiques et la transmission de paroles de Jésus s'est poursuivie, de même que la célébration du baptême et de l'eucharistie, cette dernière à l'occasion des grands pèlerinages de l'année. Nous ignorons si les repas quotidiens désignés comme « la fraction du pain[71] » ont continué entre membres de la communauté après sa réorganisation. On peut en douter. En revanche, la distribution de secours à tous les nécessiteux se poursuivait avec l'aide des communautés chrétiennes de la Diaspora[72], peut-être parce que la composition sociale de l'Église de la Ville sainte était déséquilibrée et penchait du côté des pauvres.

5. JACQUES, CHEF DE L'ÉGLISE UNIVERSELLE

La communauté de Jérusalem s'était dès ses débuts considérée comme responsable des groupes chrétiens qui surgissaient en divers lieux plus ou moins éloignés de la capitale, comme la « ville de Samarie », Joppé et Lydda[73], nous l'avons dit plus haut, et aussi de la communauté fondée à Antioche de Syrie par des membres du groupe des hellénistes et sur laquelle nous reviendrons[74]. Il n'est donc pas surprenant que Jacques, ayant accédé à la direction de cette Église, ait repris la charge exercée auparavant par Pierre et se soit comporté en « pape » autorisé à dicter aux communautés dispersées des règles de fonctionnement et des choix doctrinaux permettant le maintien de la communion avec les frères de Jérusalem. Même si le récit d'Actes, chapitre 15, pose de sérieux problèmes, il atteste en tout cas que l'on se tournait vers Jérusalem lorsque des pratiques incompatibles avec les usages jérusalémites étaient constatées par des « gens descendus de Judée » dans une grande Église comme celle d'Antioche de Syrie[75]. C'est Jacques, auquel se référaient sans doute ces Judéens, qui tire les conclusions du débat qui s'était instauré à Jérusalem avec la participation des délégués d'Antioche. C'est encore lui qui définira, à une occasion postérieure, semble-t-il, des règles à imposer aux convertis d'origine païenne pour permettre leur coexistence avec les Juifs ralliés à Jésus-Christ en Syrie et Cilicie[76]. Ce sont ses représentants, Judas et Silas, qui allèrent sur place communiquer ces règles aux membres des communautés de ces deux provinces[77] et se rendirent ensuite à Jérusalem pour présenter les

71. Actes 2, 42.46.
72. Actes 11, 29-30 ; 24, 17 ; Galates 2, 10.
73. Actes 8, 14-25 ; 9, 32-35.36-42.
74. Actes 11, 19-24.
75. Actes 15, 1-2.
76. Actes 15, 19-33.
77. Actes 15, 32-33.

résultats de leur mission. Vers la même époque, les gens venus jeter le trouble dans les Églises de Galatie en invitant les chrétiens d'origine païenne à se faire circoncire[78] ont tout l'air de se réclamer de l'autorité de Jacques. On peut en dire autant des « apôtres » déjà évoqués ci-dessus et qui contredisent la prédication de Paul à Corinthe[79], ainsi que des « mauvais ouvriers » que Paul dénonce aux Philippiens[80]. Enfin, si Paul peut évoquer en I Corinthiens 9, 5 « les autres apôtres, les frères du Seigneur et Céphas » qui vont visiter les communautés, c'est sans doute que certains d'entre eux au moins bénéficiaient de l'autorité de Jacques et venaient de Jérusalem pour prêcher un Évangile conforme à celui de l'Église mère.

La primauté de Jacques vis-à-vis de toutes les Églises locales n'est nulle part plus visible que dans les efforts faits par Paul pour rentrer en grâce auprès de lui lorsqu'il constata que son entreprise missionnaire indépendante se heurtait partout à l'hostilité des envoyés du chef de l'Église de Jérusalem. Même si le voyage de Paul « pour saluer l'Église » de la capitale juive[81] n'était qu'une fiction – ce qui est loin d'être certain –, nous savons par les Épîtres pauliniennes[82] que la collecte en faveur des « saints de Jérusalem », la constitution de la délégation chargée d'accompagner Paul jusqu'à la Ville sainte pour y apporter les sommes recueillies, puis le voyage lui-même ont eu une importance primordiale en vue d'un rapprochement entre les Églises fondées par Paul et la métropole où siégeait Jacques. Le récit que les Actes des Apôtres font de ce même voyage[83] souligne aussi à sa façon le caractère nécessaire de la tentative faite par Paul pour retrouver la bienveillance de Jacques, ce qui confirme l'autorité sans partage du second.

On notera enfin que la reconnaissance de la légitimité de la mission de Paul auprès des incirconcis va de pair avec celle du ministère d'apôtre des circoncis de Pierre, lors de la deuxième visite de Paul à Jérusalem[84]. Comme il apparaît clairement lors de l'incident d'Antioche relaté en Galates 2, 11-14, Pierre était soumis à l'autorité de Jacques, ce qui était certainement le cas aussi pour les autres évangélisateurs des circoncis. Toutes les actions missionnaires en direction des Juifs, à l'exception de celles du rebelle Paul, étaient donc placées sous l'autorité de Jacques, dont il n'est par conséquent pas excessif de dire qu'il a été un véritable « pape » de l'Église universelle pendant les vingt dernières années de sa vie.

Dans ces conditions, même si Jacques n'a laissé aucun écrit et n'a pas modifié d'une façon radicale les doctrines élaborées dans la fièvre des premières années, il n'est pas étonnant qu'il ait exercé une certaine influence sur la discipline pratiquée dans les diverses Églises et sur la christologie commune. Pour ce qui est de la discipline, les règles énoncées en Actes 15, 19-33 à l'intention des

78. Galates 1, 7 ; 4, 17-20 ; 5, 7-12.
79. II Corinthiens 11, 5.13.
80. Philippiens 3, 2-5.18-19.
81. Actes 18, 21-22.
82. Romains 15, 25-28.31 ; I Corinthiens 16, 1-4 ; II Corinthiens, chap. 8 et 9.
83. Chapitres 20 et 21.
84. Galates 2, 1-10.

convertis d'origine païenne se sont imposées d'une façon si générale au IIe siècle que l'on peut considérer comme certain qu'elles émanaient de Jacques, même si le récit des Actes des Apôtres manque de consistance. Le fait que ces règles de caractère rituel aient survécu dans un cadre où ces préoccupations avaient disparu et aient été réinterprétées dans un sens moral[85] atteste en effet que l'on y voyait une tradition venue d'une autorité incontestable.

En matière de christologie, tous les traits qui insistent sur la descendance davidique de Jésus pourraient avoir leur origine chez Jacques ou dans son entourage : mention de la « lignée de David » dans une très ancienne confession de foi christologique citée par Paul pour s'attirer la faveur des chrétiens de Rome[86] ; généalogies de Jésus utilisées par les Évangiles de Matthieu[87] et de Luc[88] ; localisation à Bethléem, « la ville de David », de la naissance de Jésus[89] ; désignation de Jésus comme « Fils de David » par beaucoup des gens du peuple qu'il rencontrait[90]. En effet, l'existence d'un lien étroit entre Jésus et le roi David renforçait l'autorité de Jacques, lui aussi descendant du glorieux souverain d'Israël.

Une anecdote conservée dans la tradition synoptique vient confirmer que la thèse de la descendance davidique de Jésus avait aux yeux de certains des disciples un côté partisan se prêtant à une contestation radicale. C'est la parole de Jésus qui, s'appuyant sur le Psaume 110, 1, conteste que le Messie puisse être le fils de David[91]. Cette tradition un peu flottante, aussi bien par sa forme que par son contexte, pourrait être une création des adversaires de Jacques au sein de la communauté – en l'occurrence les hellénistes, dont nous verrons plus loin qu'ils ont des liens étroits avec l'Évangile selon Marc. Placé juste après la fin de la collection des controverses entre Jésus et les principaux groupes juifs[92], que Marc a empruntée à la tradition préexistante et qui se terminait par une anecdote suggérant que certains scribes étaient ouverts au message de Jésus, ce bref épisode est visiblement destiné à rappeler que la plupart des scribes étaient dans l'erreur. Or il s'agit là d'un thème favori de l'auteur de Marc[93], qu'indisposait le bon voisinage existant entre l'Église de Jérusalem dirigée par Jacques et les théologiens juifs de la capitale. Le bref commentaire du Psaume 110, 1 qui est au centre de Marc 12, 35-37 a donc de fortes chances d'être une réfutation du thème de la descendance davidique de Jésus et de Jacques.

Il y a d'ailleurs dans l'Évangile selon Marc d'autres passages qui traduisent une vive hostilité envers Jacques et toute la famille de Jésus, dont la position

85. M. Simon, « The Apostolic Decree and its Setting in the Ancient Church », dans *Bulletin of the John Rylands Library*, t. 52, Manchester, 1970, p. 437-460, reproduit dans *Le Christianisme antique et son contexte religieux*, Tübingen, 1981, p. 414-437.
86. Romains 1, 3-4.
87. Matthieu 1, 1-17.
88. Luc 3, 23-38 ; cf. 1, 28, 69.
89. Matthieu 2, 1-18 ; Luc 1-2 ; Jean 7, 42.
90. Matthieu 9, 27 ; 15, 22 ; 20, 30-31, et parallèles ; 21, 9 et son parallèle en Marc ; 21, 15.
91. Marc 12, 35-37 et parallèles.
92. Marc 11, 7 à 12, 34.
93. Marc 1, 22 ; 2, 6 ; 3, 22 ; 7, 1-2.5-13 ; 8, 31 ; 9, 11.14 ; 10, 33 ; 11, 27-33 ; 12, 38-40.

dominante au sein de l'Église suscitait de très fortes objections, en particulier de la part des hellénistes. Le petit récit de la visite de Jésus « dans sa patrie », c'est-à-dire à Nazareth (Marc 6, 1-6 et son parallèle en Matthieu, le récit correspondant de Luc 4, 16-30 étant très différent), ne comporte qu'une attaque indirecte contre la famille de Jésus. La critique n'en est pas moins sévère. Alors que Jésus a déjà acquis une grande notoriété en Galilée et dans la Décapole, la présence à Nazareth de sa mère, de ses quatre frères Jacques, Josès, Jude et Simon, ainsi que de ses sœurs, n'est nullement un argument en faveur de l'adhésion de leurs concitoyens au message et à la personne de Jésus. Aucun d'entre eux, semble-t-il, ne s'était rallié à lui. Ce sont des citoyens si ordinaires qu'il est inconcevable que ce milieu ait pu donner naissance à un véritable prophète et thaumaturge. De toute évidence, ces braves gens n'ont pas levé le petit doigt pour préparer la rencontre de leurs concitoyens avec Jésus. Pour un Jacques devenu chef de l'Église, un tel rappel avait quelque chose d'humiliant. Il en est de même pour l'incident relaté en Jean 7, 1-10, surtout avec la remarque de 7, 5 relative à l'incrédulité des frères de Jésus. Malgré la mention de la présence de la mère et des frères de Jésus[94] avec celui-ci et ses disciples à Capernaüm, seuls ces derniers sont présentés comme ayant cru en lui[95]. Bref, dans les Évangiles synoptiques comme en Jean, le ralliement de sa famille à Jésus est présenté comme tardif. On ne saurait mieux souligner que la parenté physique n'a rien à voir avec la foi et ne peut servir de base à une autorité spirituelle.

Un autre épisode, sans doute évoqué en partie dans la tradition, mais dont la rédaction de l'Évangile selon Marc a considérablement accru la portée, est celui de la tentative faite par sa famille pour ramener Jésus à la raison[96]. L'évangéliste est parti de trois unités de la tradition synoptique : un débat avec les scribes sur le thème de l'origine du pouvoir thaumaturgique de Jésus (3, 22-27) ; une parole isolée condamnant sévèrement le blasphème contre le Saint-Esprit (v. 28-29) ; un petit récit illustrant la vraie parenté de Jésus (v. 31-34, le v. 35 pouvant être un *logion* indépendant sur le même sujet). De ces éléments, il a fait, en les rapprochant et en y ajoutant quelques brèves phrases de liaison, une attaque extrêmement violente contre la famille de Jésus. En effet, celle-ci est mise en scène au v. 21 comme convaincue de la folie de Jésus. Qui dit folie, dans cette culture, dit possession par un esprit diabolique. Ainsi, la famille de Jésus, comme les scribes qui l'accusent de possession par Béelzéboul, tombe sous le coup du terrible jugement énoncé aux v. 29-30 ; leur péché est impardonnable, car ils s'en sont pris au Saint-Esprit qui a été donné à Jésus lors de son baptême[97]. Le rejet par Jésus de sa famille aux versets 31-34 prend dès lors une dimension tragique : ces gens, parmi lesquels Jacques est le plus important, sont définitivement disqualifiés comme héritiers de l'autorité du Maître. Cantonnés au dehors du lieu

94. Jean 2, 12.
95. Jean 2, 11.
96. Marc 3, 20-35.
97. Marc 1, 10.

où se trouve le Christ (v. 31), Jacques et les siens sont aussi ceux contre qui est dirigée la parole de Jésus commentant la parabole du Semeur[98]. Ils sont « ceux du dehors », que Dieu aveugle pour qu'ils ne comprennent pas la parole du salut, alors que les Douze reçoivent le « mystère du Règne de Dieu ». Un tel montage littéraire montre bien la violence des oppositions que l'autorité spirituelle de Jacques suscitait dans certains milieux, en particulier chez les hellénistes.

On notera toutefois que Jacques avait un tel prestige dans la communauté de Jérusalem et dans la plupart des autres Églises locales que les opposants étaient réduits à la condition de schismatiques, qu'il s'agisse des hellénistes ou de Paul. Encore ce dernier a-t-il, au bout d'une dizaine d'années de conflit, ressenti l'impérieuse nécessité de rétablir la communion avec la Grande Église et son chef Jacques[99], dont il n'avait d'ailleurs jamais contesté la légitimité aussi brutalement que l'Évangile selon Marc. Le seul groupe qui semble avoir subsisté au sein de la communauté de Jérusalem après l'arrivée de Jacques à sa tête, à savoir le cercle johannique porteur de la tradition propre au IV^e^ Évangile[100], n'a critiqué le frère du Seigneur que d'une façon allusive et indirecte, comme nous l'avons dit plus haut[101], tout en admettant qu'il avait été proche de lui dès le début de l'activité publique de Jésus[102]. On a par conséquent le sentiment que Jacques tenait l'Église en main d'une façon plus ferme que Pierre ne l'avait fait durant les premières années de son existence – et cela en dépit de son expansion rapide bien au-delà des limites de la Palestine. Au gourou d'une petite secte en voie de formation avait succédé le pape d'une Église fortement centralisée.

Nous ne savons malheureusement presque rien de l'entreprise missionnaire menée par Pierre parmi les circoncis après qu'il eut passé le témoin à Jacques pour la direction de l'Église de Jérusalem. Le célèbre passage de Galates 2, 1-10 où Paul évoque la reconnaissance de son apostolat en direction des païens par les « colonnes » réunies à Jérusalem est aussi celui qui nous présente Pierre comme l'apôtre des circoncis par excellence et qui donne à entendre qu'il avait des collaborateurs dans cette tâche, y compris Jacques et Jean. De toute évidence, Pierre s'est rendu dans certaines des grandes synagogues de la Diaspora pour y prêcher l'Évangile. Nous trouvons sa trace à Antioche de Syrie[103] et à Corinthe[104]. La tradition ultérieure évoque sa présence à Rome, où il a subi le martyre vers le milieu des années 60 de notre ère[105]. Sans doute Pierre a-t-il cherché à redresser l'image de l'Évangile que Paul avait compromise dans les synagogues avec lesquelles il avait rompu. L'orientation de son activité en direction de l'ouest et

98. Marc 4, 10-12.
99. Cf. par exemple Romains 15, 25-31.
100. Cf. Galates 2, 9.
101. Cf. Jean 7, 3-8 ; 19, 25-27.
102. Jean 2, 12.
103. Galates 2, 11-14.
104. I Corinthiens 1, 12 ; 3, 22 ; 9, 5.
105. CLÉMENT, *Épître aux Corinthiens*, chap. 5 ; cf. O. CULLMANN, *Saint Pierre*, Neuchâtel et Paris, 1952, p. 61-137.

de Rome a pu être accentuée par son effort pour réparer les dégâts faits par Paul dans les synagogues de ces régions. Mais rien ne nous permet d'affirmer que Pierre se serait contenté de suivre Paul à la trace. Il se pourrait que Pierre l'araméophone ait aussi prêché l'Évangile dans les régions dont il parlait la langue et où les synagogues étaient nombreuses, comme en Syrie intérieure ou en Mésopotamie. Aucun document ne vient malheureusement étayer cette hypothèse vraisemblable. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que l'Église dirigée par Jacques a été aussi missionnaire que le groupe conduit par Paul, mais que cette entreprise a été tournée vers les synagogues de la Diaspora, au sein desquelles les apôtres jérusalémites cherchaient à faire naître des noyaux chrétiens capables de rappeler sans cesse à tous les circoncis que Jésus était le Messie annoncé par les prophètes.

L'institution fortement centralisée malgré son expansion jusqu'aux limites de la Diaspora juive avait une certaine raideur, comme l'atteste la perpétuation du schisme des hellénistes, dont nous reparlerons plus loin. La meilleure illustration de cette attitude fut son refus de saisir la main que Paul lui tendait, après avoir opté pour une rupture dont les inconvénients lui étaient peu à peu apparus. Nous avons déjà évoqué les deux épisodes qui ont marqué cette vaine tentative de Paul et nous contenterons ici de souligner l'inquiétude de Paul quant à la façon dont il serait accueilli à Jérusalem[106], la tonalité méfiante de la réponse des dirigeants de l'Église de la Ville sainte à la démarche de l'Apôtre des païens[107], même dans la version édulcorée qu'en donnent les Actes des Apôtres, et l'absence de toute démarche de l'Église pour venir à son secours après l'arrestation de Paul. Argument *a silentio* sans doute, mais l'auteur des Actes aurait été trop heureux, lui qui savait si bien évacuer les conflits à l'intérieur du groupe chrétien, de rapporter la moindre intervention de Jacques en faveur de Paul, s'il en avait eu la plus petite trace.

6. Martyre de Jacques et déclin de l'Église de Jérusalem

L'imposant édifice qui s'était ainsi construit autour de Jacques allait pourtant connaître une fin brutale. Deux auteurs nous offrent un récit du martyre subi à Jérusalem par le frère de Jésus : l'historien juif Flavius Josèphe, dans ses *Antiquités juives*, XX, 9, 1 publiées peu avant la fin du Ier siècle de notre ère ; le chroniqueur chrétien Hégésippe, qui écrivait vers 175 de notre ère en Palestine et dont Eusèbe de Césarée, dans son *Histoire ecclésiastique* écrite au début du IVe siècle, cite plusieurs extraits relatifs à la vie de la première Église, en particulier celui qui raconte la mort de Jacques[108]. Bien qu'Hégésippe reproduise des traditions très anciennes et que le texte de Flavius Josèphe ait peut-être été retouché par une

106. Romains 15, 30-31.
107. Actes 21, 20-27.
108. *Histoire ecclésiastique* II, 23, 4-18.

main chrétienne, les historiens s'accordent pour donner la préférence au second, nettement moins légendaire que celui d'Hégésippe. Il faut donc dater la mort de Jacques, non de la période précédant immédiatement le siège de Jérusalem par les Romains en 69-70, mais de l'année 62, pendant les quelques mois qui séparèrent le décès imprévu du procurateur romain Festus de l'arrivée à Césarée de son successeur Albinus. Le grand prêtre Anan, qui était en fonction depuis peu, saisit l'occasion de cette vacance du pouvoir romain pour se débarrasser de quelques personnes qui, selon lui, transgressaient la Loi d'une façon intolérable. Il réunit le Sanhédrin et obtint la condamnation à mort de ces gens, parmi lesquels figurait Jacques. La sentence fut exécutée sans retard par lapidation. Cette initiative suscita la colère de ceux que Flavius Josèphe nomme « tous ceux des habitants de la ville qui étaient les plus modérés et observaient la Loi le plus strictement », c'est-à-dire les dirigeants pharisiens. Ceux-ci se plaignirent au souverain hérodien Agrippa II, qui avait le droit de nommer et de révoquer le grand prêtre, et au nouveau procurateur. Anan fut révoqué.

On notera d'abord que Jacques et les anonymes exécutés avec lui, dont nous ne savons même pas s'ils étaient chrétiens, ont été victimes des intrigues d'un sadducéen rigide désireux d'utiliser son pouvoir tout neuf pour imposer son interprétation de la Loi. Les pharisiens de la Ville sainte, n'ayant pas réussi à sauver les condamnés, qui leur étaient sans doute sympathiques, parvinrent au moins à abattre Anan, qui menaçait gravement l'équilibre entre partis rivaux. Jacques était donc un compagnon de route des pharisiens, comme nous l'avons déjà suggéré ci-dessus.

Toutefois, la tragique disparition du frère de Jésus allait avoir, malgré la chute d'Anan, les plus graves conséquences pour l'Église de Jérusalem. La succession du martyr à la tête de l'Église de Jérusalem semble avoir été assurée conformément à un principe dynastique, si l'on en croit Eusèbe de Césarée, qui cite à ce sujet Hégésippe[109]. C'est un certain Syméon fils de Clopas, cousin germain de Jésus, qui fut élu, peut-être avec un certain retard. Rien ne permet de penser que ce personnage obscur ait hérité de l'autorité œcuménique de Jacques, d'autant plus que la cessation des pèlerinages en raison de la destruction du Temple allait priver Jérusalem de son rayonnement après 70. La tradition lui attribue seulement une longévité exceptionnelle, puisqu'il serait mort martyr sous Trajan à l'âge de 120 ans[110]. Deux autres membres de la parenté de Jésus, les petits-fils de Jude, frère du Seigneur, auraient failli subir le martyre sous l'empereur Domitien[111] et « dirigé toute l'Église » après cet épisode et jusque sous le règne de Trajan[112]. Bref, il s'agit de traditions fort confuses, qui suggèrent presque la prise en main de l'Église de Jérusalem par une sorte de conseil de famille, aucun des successeurs de Jacques n'ayant eu une autorité personnelle comparable à la sienne.

109. *Histoire ecclésiastique* III, 11, 1 et IV, 22, 4.
110. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* III, 32, 1-6.
111. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* III, 20, 6 et III, 32, 6.
112. *Ibid.*

À cet affaiblissement du prestige des dirigeants jérusalémites après la disparition de Jacques, il convient d'ajouter les conséquences dramatiques du siège et de la prise de Jérusalem, accompagnés de la destruction du Temple et d'une bonne moitié de la ville[113]. Les zélotes avaient imposé une véritable dictature dans la cité avant même le début du siège. C'est sans doute pour fuir ce régime de terreur que les chrétiens de la capitale se réfugièrent à Pella, ville hellénistique de Transjordanie, selon Eusèbe[114], dont le récit pose cependant quelques problèmes. Nous ne pensons pas qu'il faille écarter complètement ce témoignage, comme l'ont fait certains critiques[115]. Sans doute faut-il admettre que les dirigeants de l'Église de Jérusalem, suivis par un certain nombre de fidèles, ont effectivement trouvé refuge à Pella, tandis que certains chrétiens restaient à Jérusalem pour s'associer à la défense de la ville et que d'autres s'éparpillaient dans les villages où ils avaient de la famille. Une fois le siège terminé, certains d'entre les fidèles avaient péri ou étaient réduits en esclavage, et d'autres ont sans doute préféré ne pas rentrer dans une capitale dévastée ; les dirigeants ecclésiastiques, suivis de quelques autres, ont dû prendre le chemin du retour. La communauté était donc réduite en nombre, matériellement appauvrie et privée de beaucoup de ses éléments les plus dynamiques. Elle s'enfonça peu à peu dans un provincialisme sans éclat qui lui interdisait désormais toute autorité à l'égard d'Églises de la Diaspora fort peu affectées par la guerre. La destruction complète de Jérusalem par Hadrien et l'interdiction pour tout Juif d'y résider (135 de notre ère) furent le coup de grâce pour cette communauté naguère si importante.

II. LES HELLÉNISTES ET LEURS ENTREPRISES MISSIONNAIRES JUSQU'À ANTIOCHE

Nous avons évoqué plus haut le groupe des « hellénistes » qui s'était formé très tôt au sein de la toute première Église, puis en marge de celle-ci après la séparation, intervenue d'une façon consensuelle, semble-t-il[116]. Beaucoup plus agressif à l'égard du Temple que les Douze et leurs adeptes, ce groupe avait très vite suscité l'opposition de la majorité des Juifs de langue grecque résidant à Jérusalem et son principal porte-parole, Étienne, avait été lynché par ses adversaires[117]. À la suite de ce drame, la répression s'était abattue sur les autres membres du groupe, contraignant la plupart d'entre eux à s'enfuir loin de

113. EUSÈBE, *Demonstratio evangelica* VI, 18, 10 ; Flavius JOSÈPHE, *Guerre juive* VII, 1, 1 parle d'une destruction plus complète.
114. *Histoire ecclésiastique* III, 5, 3.
115. Par exemple, S. G. F. BRANDON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Londres, 1951, p. 168-173 ; *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967, p. 208-217.
116. Actes 6, 1-6.
117. Actes 7, 54-60.

Jérusalem pour échapper à la persécution. Les Douze – et certainement tous les fidèles qui se réclamaient d'eux, bien que les Actes des Apôtres ne le disent pas – avaient été épargnés, en raison de leur attitude plus conciliante vis-à-vis du Temple[118].

Les Actes des Apôtres (8, 4) nous précisent que les fuyards n'avaient pas renoncé à leurs convictions et qu'ils annoncèrent l'Évangile de lieu en lieu, à travers la Judée et la Samarie où ils avaient trouvé refuge. De ce zèle évangélisateur, les Actes donnent ensuite deux exemples concernant Philippe, le deuxième des Sept énumérés en 6, 5 : la prédication dans « la ville de Samarie » (8, 5-13) et la conversion de l'eunuque éthiopien (8, 26-40). Ces deux récits contiennent de nombreux traits légendaires, mais donnent une idée assez précise de cet « évangéliste » (Actes 21, 8) qui représente bien le milieu des hellénistes. Dans le premier épisode, Philippe est présenté autant comme un exorciste et un guérisseur que comme un prédicateur, mais son activité débouche sur un grand nombre de baptêmes, y compris celui de Simon le Magicien, un thaumaturge local qui jouissait d'un grand prestige auprès de la population de cette localité difficile à identifier avec certitude. Malgré l'absence de toute allusion à la constitution d'une communauté locale, on peut penser qu'il s'en est formé une, d'autant plus que l'intervention de Pierre et Jean, envoyés par l'Église de Jérusalem, a permis à beaucoup des baptisés de recevoir le Saint-Esprit[119], puissance qui se manifestait avant tout dans les assemblées cultuelles[120]. On notera d'ailleurs que Pierre et Jean ont évangélisé de nombreux villages samaritains en regagnant Jérusalem (Actes 8, 25) et qu'un peu plus tard l'Église est répandue « sur toute l'étendue de la Judée, de la Galilée et de la Samarie » (Actes 9, 31). Il y a donc au moins une participation des hellénistes à la fondation de l'Église en Samarie.

Le second épisode concernant Philippe l'évangéliste présente ce personnage comme un inspiré dont le comportement est comparable à celui du prophète Élie[121] et comme un interprète de l'Écriture qui fournit la clé christologique de la prophétie d'Isaïe 53, 7-8. Son baptême laisse l'eunuque seul, mais donne à entendre qu'il a si pleinement accepté l'Évangile que, à son retour dans son pays, il va s'empresser de diffuser le même message et de rassembler les convertis en une communauté. Bref, même lorsqu'il ne poursuit pas son action au-delà du baptême, Philippe est à l'origine de communautés nouvelles.

Les Actes des Apôtres nous le montrent encore évangélisant les villes de la côte palestinienne d'Ashdod à Césarée (8, 40), ville où nous le retrouverons vingt ans plus tard jouant un rôle très important (21, 8-9) dans une atmosphère chargée d'enthousiasme prophétique, puisque à ses quatre prophétesses de filles s'ajoutaient des prophètes venus du dehors, comme Agabus (21, 9 ss). Nous ne

118. Actes 8, 1-3.
119. Actes 8, 14-24.
120. Actes 2, 1-4 ; 4, 31 ; 5, 3.9 ; 10, 44-48.
121. Comparer Actes 8, 39-40 à I Rois 18, 12 et II Rois 2, 1.11.16.

savons malheureusement rien de la vie des communautés fondées par Philippe, si l'on excepte cette importance des phénomènes spirituels. Par ailleurs, « l'évangéliste » avait sûrement continué son activité missionnaire, dirigée vers des membres du peuple juif, dont certains étaient des marginaux. On peut en particulier imaginer que, de Césarée, la prédication de Philippe avait rayonné sur la Samarie et sur la Galilée, provinces toutes proches de cette grande cité et où l'usage du grec était répandu, surtout dans les villes. C'est dans cette dernière région que subsistaient les traces de l'activité de Jésus, en particulier de ses interventions comme guérisseur et exorciste, que l'Église de Jérusalem avait préféré oublier pour ne pas encourir l'accusation de magie de la part des scribes de la Ville sainte[122]. Ces souvenirs colorés par l'imagination populaire correspondaient si bien aux pratiques de Philippe et de ses collaborateurs que ceux-ci ne pouvaient qu'en faire la collecte pour y puiser un encouragement puissant à persévérer dans la thaumaturgie, sans se laisser intimider par les réactions des docteurs de la Loi.

Rien ne permet de penser que les communautés nées de la prédication de Philippe et des siens s'étaient ouvertes à des païens. Le récit d'Actes, chapitre 10, suggère en tout cas que c'est Pierre, agissant comme apôtre de l'Église de Jérusalem, qui a franchi à Césarée la barrière entre juifs et païens et fondé un groupe de disciples incirconcis autour du centurion Corneille, ami du peuple juif, certes, mais qui n'avait rien d'un prosélyte. Nous n'avons aucune raison de penser que la communauté dirigée par Philippe s'est enrichie du groupe des « parents et amis proches » de Corneille convertis par Pierre. Sans doute, dans cette grande ville, y eut-il très tôt deux Églises chrétiennes, dont une seule était en communion avec la communauté mère de Jérusalem, tandis que l'autre restait attachée au message plus radical des hellénistes. La même situation a d'ailleurs pu exister dans d'autres localités de la région côtière, comme Ashdod, Lydda et Joppé[123], évangélisées par Philippe avant d'être visitées par Pierre.

Quoi qu'il en soit, d'autres missionnaires « hellénistes » avaient gagné, en s'enfuyant de Jérusalem, des contrées extérieures à la Palestine et y avaient fait connaître leur Évangile. Les Actes des Apôtres, sans nous donner leur nom, nous indiquent que certains d'entre eux étaient originaires de Chypre et de Cyrène, régions où la Diaspora juive était nombreuse[124]. Ces prédicateurs ardents évangélisèrent leurs frères juifs de Phénicie, de Chypre et d'Antioche de Syrie[125], où ils fondèrent certainement des communautés, comme celles de Ptolémaïs et de Tyr, où Paul fut accueilli vingt ans plus tard[126].

122. Marc 3, 22 et parallèles.
123. Actes 8, 40 et 9, 32-43.
124. Actes 11, 20.
125. Actes 11, 19.
126. Actes 21, 3-7.

1. L'Église d'Antioche

Quant à l'Église qu'ils établirent à Antioche, elle nous est un peu mieux connue en raison du rôle important qu'elle allait jouer. Il s'agissait d'une très grande cité, nœud du commerce avec l'Orient, à la population cosmopolite et où les Juifs formaient une minorité appréciable. Assez vite après l'arrivée des missionnaires « hellénistes », mais sans que nous puissions dire à quelle date (avant l'an 40 ?), l'Évangile y fut annoncé avec succès à des Grecs[127]. Contrairement à ce que l'auteur des Actes des Apôtres voudrait laisser entendre, cet événement a dû précéder la conversion de Corneille à Césarée, qui n'a pas eu la même importance, malgré les longs développements qui y sont consacrés[128].

Il s'agissait donc d'une première, dont le caractère audacieux suscita une réaction de la part de l'Église de Jérusalem. Barnabas, un lévite d'origine chypriote qui s'était acquis une place enviable dans la communauté mère[129], fut dépêché à Antioche, où il constata l'authenticité de la foi des nouveaux convertis[130] et s'associa à l'entreprise missionnaire novatrice des prédicateurs hellénistes, dont il accrut encore le succès. Devant les vastes perspectives qui s'ouvraient ainsi dans la capitale syrienne, il alla quérir son protégé Saul de Tarse, retiré depuis quelque temps dans sa ville natale[131], et l'associa à l'entreprise amorcée par les hellénistes. Ils s'intégrèrent si bien l'un et l'autre à l'Église d'Antioche qu'un an ou deux plus tard ils partageaient la direction de cette communauté avec « Syméon appelé Niger, Lucius de Cyrène et Manaën, compagnon d'enfance d'Hérode le tétrarque[132] », qui semblent bien avoir été les premiers missionnaires arrivés dans la ville. Une sorte d'amalgame s'était donc opéré et l'Église ainsi conduite avait une physionomie originale où se mêlaient des traits « hellénistes », des caractéristiques jérusalémites et des nouveautés résultant de la participation d'un nombre appréciable d'incirconcis.

Nous savons malheureusement bien peu de choses sur la vie d'une communauté d'un genre nouveau comme celle-là. Ses dirigeants nous sont décrits comme « des prophètes et des enseignants[133] », c'est-à-dire comme des inspirés capables de commenter l'Écriture et de prendre en charge la prédication aux fidèles, beaucoup plus que comme des anciens assurant la gestion des intérêts communs.

127. Actes 11, 20-21. La variante *Hellenistas* de 11, 20, attestée par d'excellents témoins du texte comme le *Codex vaticanus*, provient du désir des copistes de préserver la priorité de l'épisode relatif à Corneille et du même coup de confirmer que l'évangélisation des païens avait bien été mise en train par Pierre. On lui préférera donc la leçon *Hellenas*, « des Grecs », elle aussi très bien attestée (Papyrus Bodmer, *Codex alexandrinus*, première main du *Codex Bezae*).
128. Actes 10, 1 à 11, 18 ; 15, 7-11.
129. Actes 4, 36-37 ; 9, 26-27.
130. Actes 11, 22-24.
131. Actes 9, 29-30 ; 11, 25-26.
132. Actes 13, 1.
133. Actes 13, 1.

La Bible grecque restait donc l'autorité qu'il fallait commenter, mais les cultes communautaires faisaient une large place à l'Esprit saint[134], sans que nous puissions dire sous quelle forme. Le jeûne était pratiqué afin de préparer les interventions de l'Esprit et le recours à la prière[135]. L'imposition des mains était un geste liturgique destiné à manifester l'accord de la communauté à la désignation de frères pour certaines fonctions[136]. Loin de se replier sur elle-même après ses premiers succès missionnaires, l'Église d'Antioche continuait à prêcher l'Évangile aux foules qui l'entouraient. La meilleure preuve que son activité avait un retentissement certain dans l'opinion est la curieuse remarque faite par l'auteur des Actes des Apôtres en 11, 26 : c'est à Antioche que les disciples furent pour la première fois appelés « chrétiens ». En effet, cette désignation a deux aspects surprenants : la terminaison en *-ianoi* du terme *christianoi* vient du latin, bien qu'on la rencontre souvent en grec à cette époque, et sert à désigner les partisans de la personne désignée dans la première moitié du mot, souvent avec une nuance politique[137] ; le terme de *Christos*, qui n'est pas un nom propre, ne pouvait pas être compris par des païens autrement que comme « le Pommadé », conformément au sens du verbe *chriô* dont il provenait et qui veut dire « oindre », « enduire ». Tout indique donc qu'il s'agissait d'un surnom péjoratif désignant les disciples de Jésus comme « les Pommadéistes », du fait de leur usage fréquent du mot *Christ* pour se référer à leur Maître comme le Messie – dont ce terme était la traduction familière aux Juifs, mais non aux incirconcis. Dans l'Antioche du milieu du Ier siècle de notre ère, une secte fort entreprenante était ainsi décrite comme un groupement politico-social plus ou moins ridicule. Les « chrétiens » ont relevé le défi en adoptant peu à peu cette désignation et en s'en faisant un titre de fierté.

Une autre particularité de la communauté antiochienne a été, pendant un certain nombre d'années, de réunir circoncis et incirconcis autour des mêmes tables pour le repas. C'est seulement après la conférence de Jérusalem qui avait confirmé l'existence d'une œuvre missionnaire pour les juifs et d'une autre pour les païens[138] que cette coutume fut abandonnée, à la demande d'envoyés de Jacques[139]. Le décret apostolique évoqué en Actes 15, 20-29 et prescrivant aux chrétiens d'origine païenne d'observer quelques règles leur évitant les pires formes de l'impureté rituelle a-t-il permis dans les années 50 de reprendre à Antioche les repas en commun ? On peut en douter, mais nous ne savons rien de précis à ce sujet.

Dirigé par un groupe fait de représentants de la tradition helléniste et de porte-parole de la sensibilité jérusalémite, l'Église d'Antioche attachait du prix

134. Actes 11, 27-28 ; 13, 2.
135. Actes 13, 2-3.
136. Actes 13, 3.
137. Cf. les « Hérodiens » de Marc 3, 6 et 12, 13.
138. Galates 2, 1-10.
139. Galates 2, 11-13.

au maintien de bonnes relations avec la communauté mère. Les Actes des Apôtres donnent deux exemples de cette attitude, en 11, 27-30 et 12, 25, d'une part, et au chapitre 15, de l'autre. Ces deux récits posent des problèmes historiques sérieux, mais établissent pourtant sans conteste l'existence d'un désir des Antiochiens d'avoir l'accord des Jérusalémites pour leurs pratiques et leurs doctrines. D'ailleurs, le chapitre 2 de l'Épître aux Galates confirme avec éclat cette attitude antiochienne, qui finit par devenir insupportable pour Paul. Il n'est donc pas excessif de dire que l'Église d'Antioche ne relevait plus de la mouvance « helléniste » et avait renoncé, sous l'influence de Barnabas et de Paul, à sa position schismatique, qui restait celle des autres communautés fondées par les frères chassés de la Ville sainte après le martyre d'Étienne.

De même, l'entreprise missionnaire lancée par la communauté antiochienne d'après les chapitres 13 et 14 des Actes des Apôtres n'est plus la continuation de l'œuvre d'évangélisation « helléniste », mais l'affaire de Barnabas et Paul, représentants à Antioche de la communauté mère. Elle avait l'appui de l'Église de la capitale syrienne, mais une tonalité nouvelle, puisqu'elle commença par une reprise en main des résultats de la mission « helléniste » à Chypre[140], puis prit une orientation surprenante, en direction des hauts plateaux d'Anatolie, sans doute sous l'influence des projets personnels de Paul[141]. Ces épisodes seront évoqués plus loin, ce qui nous dispense de nous étendre davantage ici. Disons seulement encore que la désignation de Barnabas et Paul comme des « apôtres » en Actes 14, 4-14 nous rapproche également de la mission jérusalémite beaucoup plus que de celle des hellénistes.

Bref, il n'est pas excessif d'affirmer que l'Église d'Antioche est l'extrême pointe de l'activité évangélisatrice de ces derniers et qu'elle a été récupérée par les envoyés de Jérusalem, inquiets de voir le schisme s'établir dans un centre aussi important. Dans ces conditions, l'orientation de cette communauté aura été judéo-chrétienne, à la façon de Jacques, même si son milieu était cosmopolite. Malheureusement, nous ne savons à peu près rien de l'histoire de cette Église pendant la seconde moitié du Ier siècle. Paul y serait passé après avoir évangélisé Corinthe (Actes 18, 22). L'Évangile selon Matthieu pourrait avoir été rédigé à Antioche et refléterait alors le début du processus de séparation entre judaïsme et christianisme en Syrie du Nord[142]. Quant à l'anti-judaïsme d'Ignace d'Antioche, tel qu'il s'exprime dans les lettres de celui-ci vers 107 de notre ère, il demeure très judéo-chrétien en dépit de sa virulence[143].

140. Actes 11, 19.
141. Comme nous avons tenté de le démontrer dans notre récent ouvrage sur *L'Enfance du christianisme*, Paris, 1997, p. 90-91. Cf. Actes 13, 13 ss.
142. Voir D. MARGUERAT (éd.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, p. 127-150, et R. E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, Paris, 2000, p. 254-259.
143. Voir l'édition des lettres d'Ignace d'Antioche dans la collection « Sources Chrétiennes », t. 10, 4e éd., Paris, 1969.

2. L'apport des hellénistes

On peut donc penser que l'influence helléniste n'a guère dépassé les limites de la Palestine de l'Ouest et du Nord, ainsi que de la Phénicie. Le peu que nous savons sur sa consolidation dans ces régions permet de dire qu'en 58 de notre ère, lors du passage de Paul en route pour Jérusalem, elle se maintenait toujours [144]. Mais la suite de leur histoire est inconnue. Nous ignorons en particulier si leurs Églises ont survécu à la guerre juive.

Cette fin obscure et relativement rapide a de quoi surprendre, si l'on songe à l'extrême vigueur des premières manifestations des « hellénistes ». Mais la disparition du Temple en 70 et l'abaissement de la communauté jérusalémite à la suite de la mort de Jacques et de la fuite à Pella privaient ce groupe de ses adversaires principaux et lui ôtaient par conséquent sa principale raison d'être, puisqu'il était né d'un double refus – refus du sanctuaire jérusalémite et des compromis qui avaient permis à l'Église primitive de se faire tolérer dans la Ville sainte. La question qui reste posée est de savoir si les « hellénistes » ont laissé derrière eux un héritage intellectuel et spirituel dont le reste des chrétiens ont tiré profit.

Le premier document intéressant à cet égard est le discours placé sur les lèvres d'Étienne par l'auteur des Actes des Apôtres [145]. Comme les autres discours de cet ouvrage, il a été inséré arbitrairement par l'écrivain dans un contexte auquel il n'est pas bien adapté, mais il n'est pas simplement issu de l'imagination de l'auteur, qui reproduit ici une source donnant une version assez particulière de l'histoire d'Israël, dont certains critiques ont pu dire qu'elle était à coloration samaritaine [146]. La meilleure explication de cette originalité est d'admettre que ce document était de provenance « helléniste » et qu'il atteste l'existence d'une théologie propre à ce groupe, dont certains membres ont pu être des Samaritains hellénisés gagnés très tôt à la foi chrétienne. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer en détail les nuances qui séparent cet exposé de la conception juive courante de l'histoire sainte. Nous pouvons nous contenter de noter l'extrême réserve avec laquelle est présentée la construction par Salomon du temple de Jérusalem [147]. En citant Isaïe 66, 1-2 à propos de cette vaste opération, notre texte suggère que Dieu ne peut pas être enfermé dans un édifice humain et qu'il y a donc une offense à la majesté divine à vouloir lui ériger une maison. Au nom d'une conception très haute du Dieu Créateur, on écarte d'un revers de main toutes les solutions de compromis faisant du Temple la résidence du Nom de Dieu ou de sa *Shekinah* et on fait du sanctuaire de Jérusalem une manifestation de la révolte d'Israël contre son Dieu. Cette position extrême, qui n'était en aucune façon celle

144. Cf. Actes 21, 3-16.
145. Actes 7, 2-53.
146. Cf. par exemple, M. H. Scharlemann, *Stephen : a Singular Saint*, Rome, 1968, p. 36-51.
147. Actes 7, 47-50.

de la majorité de l'Église primitive, n'est pas seulement polémique. Elle reflète une théologie propre aux « hellénistes » et qui les distingue des autres disciples de Jésus, moins sensibles sans doute à la conception plus ou moins philosophique du Dieu Tout-Autre.

Un autre document mérite lui aussi l'attention si l'on se demande quel héritage les « hellénistes » ont laissé à la théologie chrétienne : c'est l'interprétation par Philippe de la prophétie d'Isaïe 53, 7-8 lors de sa rencontre avec l'eunuque éthiopien [148]. En effet, il s'agit du seul passage du Nouveau Testament qui cite expressément ce Chant du Serviteur de l'Éternel et l'applique à la mission de Jésus-Christ parmi les hommes, puisque la citation d'un verset de la même prophétie en Matthieu 8, 17 ne concerne que l'activité de Jésus comme guérisseur. On peut donc estimer que cette interprétation d'Isaïe 53 était une particularité de la christologie des « hellénistes ». Les autres tendances de l'Église au Ier siècle se sont sans doute gardées d'évoquer ce texte si suggestif pour éviter d'être confondues avec un groupe compromettant dont l'hostilité au Temple risquait de leur être reprochée.

Un troisième document permet de mieux connaître la pensée des « hellénistes » : l'Évangile selon Marc. Ce livre est d'habitude présenté comme l'œuvre d'un compagnon de Pierre écrivant après le martyre de celui-ci et reproduisant l'enseignement de l'apôtre [149]. Mais un examen attentif de l'Évangile ôte toute vraisemblance à cette thèse. L'apôtre Pierre a, pendant la période où il a dirigé l'Église de Jérusalem, joué un rôle décisif dans la collecte des paroles de Jésus, telles que les Évangiles de Matthieu et de Luc les ont reproduites. Or l'Évangile selon Marc ne fait qu'une place très limitée à l'enseignement du Maître. Le même Pierre, qui a sûrement pris une part importante dans la recherche des titres convenant à Jésus, a de toute évidence manifesté une préférence pour le titre de « Christ », c'est-à-dire de Messie [150]. Or cette désignation n'est mentionnée que sept fois dans l'Évangile selon Marc [151], c'est-à-dire deux fois moins souvent que les termes « Fils de l'homme » et « Maître ». De plus, la déclaration solennelle de Marc 8, 29, où Pierre désigne Jésus comme le Christ au nom de tous les disciples, est immédiatement suivie en 8, 30 d'un ordre de silence donné par Jésus à ses disciples, puis d'une prédiction de la Passion où Jésus se décrit comme le Fils de l'homme [152] et non comme le Messie, et enfin d'un vif incident entre Jésus et Pierre, qui est traité par le Maître de « Satan ». En d'autres termes, l'évangéliste, qui est responsable de cet assemblage, a de fortes réserves au sujet de Pierre et de sa prise de position en faveur du titre de « Christ ». Il est inconcevable qu'un écrit ainsi composé soit l'écho de la prédication de Pierre. Par ailleurs, l'épisode rapporté en Marc 3, 22-30 nous rappelle l'hostilité des

148. Actes 8, 30-35.
149. Cf. le témoignage de Papias d'Hiérapolis que cite Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* III, 39, 15. Ce passage est toutefois postérieur d'au moins un demi-siècle à la mort de Pierre.
150. Cf. Marc 8, 29 et parallèles.
151. Marc 1, 1 ; 8, 29 ; 9, 41 ; 12, 35 ; 13, 21 ; 14, 61 ; 15, 32.
152. Marc 8, 31.

« scribes » jérusalemites à l'égard de la pratique des exorcismes, interprétée comme l'indice d'une complicité avec le Malin. Pierre et les premiers disciples, ayant choisi de s'établir à Jérusalem où les lettrés en question jouissaient d'une influence considérable, ne pouvaient donc ni se comporter en exorcistes (Actes 5, 16 ne suffit pas à établir l'inverse), ni vanter les exorcismes de Jésus. Or l'Évangile selon Marc attribue au Maître de nombreux exorcismes et présente plusieurs des guérisons qu'il réalisait sous les dehors d'expulsion de démons[153]. Il est très douteux que cela reflète la pensée de Pierre.

Il faut donc chercher ailleurs l'enracinement de cet Évangile. La tradition relative à Jésus et à son enseignement, rassemblée à Jérusalem, y est utilisée en partie : récits de controverses, quelques paraboles, quelques sentences isolées. Il y a donc des chances que l'auteur ait lui-même des racines dans la première communauté de Jérusalem. À ces éléments s'ajoutent de nombreux récits de miracles, parfois très naïfs[154], dont la provenance n'est sûrement pas jérusalémite et même pas ecclésiale. Il s'agit certainement de récits populaires collectés en Galilée sur les lieux où Jésus avait exercé son activité. La combinaison des éléments venus de la tradition ecclésiale et de ceux qui avaient été retrouvés sur le terrain est une caractéristique essentielle de l'Évangile selon Marc. Elle atteste une grande indépendance d'esprit, qui fait penser à un groupe schismatique séparé au bout de quelques mois ou de quelques années de l'Église de Jérusalem.

On notera encore que l'auteur de cet Évangile, malgré des capacités littéraires fort modestes, a fait un effort considérable de composition pour tirer de sources diverses un ensemble cohérent et facile à lire. Il avertit ses lecteurs dès la première ligne de son texte du contenu du récit qui va suivre : il va s'agir du début de « l'Évangile de Jésus-Christ », c'est-à-dire de la façon dont a commencé l'œuvre missionnaire à laquelle lui-même et ceux auxquels il s'adresse sont activement mêlés[155]. Ce grand mouvement a commencé avec Jean-Baptiste et Jésus, dont la prédication aux foules de Judée et de Galilée a été accompagnée par des disciples appelés à la continuer et à l'élargir après le martyre des deux initiateurs et la résurrection de Jésus, qui donnera désormais l'impulsion à l'entreprise que mèneront les compagnons recrutés par lui. La présence constante des disciples autour de leur Maître et celle, plus obsédante encore, de la foule sont soulignées pour que la continuité entre l'action du Christ et celle de ses continuateurs soit parfaitement claire.

En outre, la progression du récit au long de l'Évangile selon Marc est balisée par des « inclusions » très visibles qui délimitent les sections de l'œuvre : la première section s'étend du sommaire évoquant le succès de Jean-Baptiste[156] à

153. Marc 1, 23-28.34.39 ; 4, 39 ; 5, 1-17 ; 7, 24-30 ; 9, 14-29.
154. Cf. Marc 7, 31-37 ; 8, 22-26.
155. *Euaggelion* a le même sens chez lui que chez Paul et ne désignera une présentation biographique de la vie de Jésus qu'un bon siècle plus tard. Cf. par exemple le grand article Εὐαγγέλιον du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. II, p. 718-734, dû à G. FRIEDRICH.
156. Marc 1, 4-5.

celui qui souligne l'écho prodigieux de la prédication de Jésus[157] ; la deuxième va de la constitution du groupe des Douze[158] à leur envoi en mission[159] ; la troisième est encadrée par l'évocation des tâtonnements christologiques de l'entourage d'Hérode Antipas[160] et de la solution offerte par Pierre au problème de la fonction exercée par Jésus[161] ; la quatrième l'est par deux récits de guérison d'aveugles[162], la première difficile et la seconde aisée, qui marquent l'illumination croissante des disciples, qui doivent accepter le martyre à l'image de leur Maître, et non se contenter d'une foi intellectuelle ; enfin, la cinquième section est enserrée entre la scène symbolique de l'entrée de Jésus à Jérusalem[163] et l'annonce de son retour en gloire[164]. La sélection des matériaux utilisés par l'évangéliste dans chacune de ces sections est faite avec soin et donne la tonalité propre à chaque étape du récit, en mettant très fortement l'accent sur la mise en mouvement de la foule, sur sa prise en charge par les disciples et sur la rupture avec les cadres traditionnels du peuple juif, que Jésus, puis les siens, remplacent avec des méthodes entièrement nouvelles. Le résultat est un tableau saisissant des conséquences de l'Évangile pour le peuple de Dieu arraché à sa servitude à la fois par la prédication du Règne de Dieu et par les guérisons et exorcismes qui soulignent le caractère réaliste et populaire du mouvement. Il n'est question ici des païens que de façon marginale[165], contrairement à ce que l'on a trop souvent dit[166]. C'est bien des juifs qu'il s'agit dans tout le livre.

Bref, l'Évangile selon Marc est un écrit qui s'enracine à la fois à Jérusalem et en Galilée, qui conçoit l'« Évangile » comme un vaste mouvement d'émancipation du peuple juif par rapport à ses institutions et à ses dirigeants et qui en même temps s'exprime en grec et préconise une action missionnaire mobile. Où situer un tel document ? On a pris l'habitude de situer sa rédaction à Rome, en raison de quelques détails du texte[167], mais ceux-ci peuvent très bien être des notes marginales postérieures. Il est bien plus vraisemblable que cet écrit ait été rédigé dans une localité hellénophone de Palestine, comme par exemple Césarée, ce qui expliquerait sa perspective entièrement palestinienne. Une seconde édition, comportant l'addition du récit de la Passion et quelques retouches rédactionnelles, peut parfaitement avoir été réalisée à Rome, ce qui expliquerait la diffusion assez rapide du livre et le lien établi dans la tradition entre la capitale impériale et cet Évangile[168].

157. Marc 3, 7-12.
158. 3, 13-19.
159. 6, 7-13.
160. 6, 14-16.
161. 8, 27-30.
162. 8, 22-26 et 10, 46-52.
163. 11, 1-11.
164. 13, 24-37.
165. 5, 1-20 ; 7, 24-36.
166. Le verset 13, 10 ne fait sans doute même pas allusion à l'évangélisation des « Nations », si l'on tient compte des hésitations de la tradition manuscrite quant à la ponctuation de ce verset.
167. 3, 17 ; 7, 3-4.11.34 ; 12, 42 ; voir *infra*, chap. I, 3, p. 74 et II, 3, p. 166.
168. On nous permettra de renvoyer à ce propos à notre étude sur *La Formation de l'Évangile selon Marc*, Paris, 1963, p. 169-203.

Toutes ces données nous rapprochent du milieu des hellénistes, chassés de Jérusalem, mais demeurés dans les régions voisines de la Judée. On pourrait même supposer que Philippe « l'évangéliste[169] », renommé pour son ardeur missionnaire et établi à Césarée de Palestine avant la fin des années 30 de notre ère[170], est l'auteur de la première édition de l'Évangile « selon Marc », auquel ce nom n'aurait été donné que lors de l'établissement de la seconde édition. Ainsi, le plus ancien des Évangiles, sans doute rédigé peu avant ou peu après la fin des années 40 de notre ère, serait l'expression de la pensée des hellénistes.

De fait, la violente hostilité envers le Temple qui marque la fin du discours d'Étienne en Actes 7, 44-53 se retrouve dans l'Évangile selon Marc. Le récit de l'expulsion des marchands du Temple, qui vient certainement de l'Église mère de Jérusalem[171], n'a pas en lui-même un caractère très violent. En chassant les vendeurs du parvis où ils exercent, Jésus a seulement voulu restaurer la fonction de Maison de prière ouverte à tous qui devait être celle du sanctuaire de Jérusalem et c'est bien ainsi que l'Église a compris son geste[172]. Mais l'Évangile selon Marc a encadré ce récit entre les deux épisodes de la malédiction du figuier[173]. Ce miracle terrifiant qui entoure le geste du Maître contre les marchands donne un sens beaucoup plus radical à cet épisode ; il suggère que comme le figuier, le Temple est totalement stérile, qu'il doit donc être détruit et que la prière des disciples peut y contribuer si elle est assez fervente. Ni Matthieu ni Luc n'ont maintenu ce lien entre l'expulsion des marchands et la malédiction du figuier, très certainement parce que le message helléniste d'hostilité absolue au Temple leur paraissait excessif.

En outre, l'Évangile selon Marc est caractérisé par une vive hostilité envers tout ce qui vient de Jérusalem ou qui y siège. C'est vrai pour les « scribes venus de Jérusalem[174] » ou y résidant[175], adversaires acharnés de Jésus ; pour les « grands prêtres[176] », tout aussi hostiles. Mais il y a aussi des réserves assez nettes au sujet de plusieurs des Douze, anciens dirigeants de l'Église mère : Pierre, souvent excessif[177] ; Jacques et Jean, fils de Zébédée, ambitieux naïfs[178]. Certes, ces hommes ont une autorité particulière, en tant que premiers d'entre les Douze[179], mais leurs insuffisances sont évoquées sans beaucoup de ménagements. Enfin, il est impossible de ne pas être frappé par le dédain[180] que l'évangéliste laisse percer contre la famille de Jésus et surtout par l'attaque qu'il lance contre elle, c'est-à-dire

169. Actes 21, 8.
170. Actes 8, 5-40.
171. Marc 11, 15-19.
172. Cf. Actes 2, 46 ; 3, 1 ; 5, 12.20-21.42.
173. Marc 11, 12-14.20-26.
174. 3, 22 ; 7, 1.
175. Marc 10, 33 ; 11, 18.27 ; 12, 35-40.
176. Marc 8, 31 ; 10, 33 ; 11, 18.27, etc.
177. Marc 1, 36-37 ; 8, 32-33 ; 9, 5-6 ; 10-28.
178. Marc 9, 38 ; 10, 35-40.
179. Marc 1, 16-20.29 ; 3, 16-17 ; 5, 37 ; 9, 2 ; 13, 3.
180. Marc 6, 3-6.

principalement contre Jacques, chef de l'Église jérusalémite, bien qu'il se garde de le nommer. En effet, le passage où Marc évoque l'hostilité des scribes de Jérusalem envers les exorcismes de Jésus[181] est encadré par deux mentions de la famille de Jésus : en 3, 21, on nous la montre convaincue que Jésus est hors de sens, c'est-à-dire tombé sous la coupe d'un esprit maléfique, ce qui la rapproche des scribes en question et la place comme ceux-ci sous la terrible condamnation du péché contre le Saint-Esprit ; en 3, 31-35, on nous relate comment Jésus l'a tenue à l'écart, hors de la maison où il était ; en 4, 10-12, enfin, la malédiction infligée par Dieu à « ceux du dehors » s'applique dans ce contexte à la famille restée « au dehors ». C'est donc une contestation radicale de la place des membres de la famille de Jésus dans l'Église, ce qui concerne au premier chef Jacques. Tous ces indices d'une horreur pour Jérusalem et pour les autorités qui y siègent ou y ont siégé confirment que l'Évangile selon Marc a bien été rédigé dans sa première forme par un helléniste chassé de la capitale, à une époque où le Temple existait encore et où Jacques était à la tête de la communauté chrétienne.

La pensée théologique qui se révèle aux détours du récit évangélique est par conséquent celle des hellénistes. Certes, il s'agit de doctrines peu élaborées, que l'on se gardera de durcir en un système. Mais elles n'ont pas moins une certaine cohérence. Dieu y apparaît comme le Maître absolu du monde, Créateur[182], Tout-Puissant[183] et bon[184], Législateur[185] et père du peuple d'Israël[186], résidant dans les cieux[187], du haut desquels il se révèle parfois[188] et fait don de Son Esprit saint[189]. Dieu est aussi le seul maître de l'histoire du salut[190]. Tout cela est d'un judaïsme très classique. Ce qui est plus original, c'est l'idée que Dieu ne réside pas dans le Temple, qui n'a pas d'autre fonction que celle de Maison de prière[191], qui est voué à la destruction[192] et à la profanation[193] et dont la reconstruction ne fait pas partie du plan divin. L'idée du Jugement dernier est presque absente et cède la place à celle de la proximité immédiate du Règne de Dieu, que l'on doit saisir tout de suite[194]. Le lancement de l'Évangile[195] est l'œuvre de Dieu, qui met son Règne à leur portée si les hommes se repentent.

Face à cette conception très haute de Dieu et de Son action dans le monde, on peut dire que la christologie de Marc manque un peu de consistance. Les

181. Marc 3, 22-30.
182. Marc 13, 19.
183. Marc 10, 27.
184. Marc 10, 18.
185. Marc 10, 19 ; 12, 29-31.
186. Marc 7, 27.
187. Marc 11, 25.
188. Marc 1, 11 ; 9, 7.
189. Marc 1, 10.
190. Marc 12, 26 ; 13, 32.
191. Marc 11, 17.
192. Marc 13, 1-2.
193. Marc 13, 14.
194. Marc 1, 14-15 ; 8, 34-38 ; 10, 17-31.
195. Marc 1, 1.14-15.

divers titres christologiques appliqués à Jésus sont empruntés à la tradition jérusalémite, mais ne sont guère mis en valeur par l'évangéliste. Certes, les titres de « Fils de l'homme » et de « Maître » sont relativement fréquents dans l'Évangile de Marc (quatorze occurrences pour le premier, douze pour le second), mais il s'agit de tournures dont le sens christologique est peu accentué et qui ne peuvent pas servir de support à une élaboration doctrinale. Le titre de « Christ » ne figure que sept fois dans l'Évangile, comme c'est aussi le cas de la désignation « Fils de Dieu ». Rien ne permet de penser que l'auteur fasse plus dans ces quelques passages que de reproduire des désignations traditionnelles. Quant au terme de « Seigneur », que l'on trouve dix-huit fois en Marc, ce qui est peu par comparaison avec les autres livres du Nouveau Testament, il ne s'applique à Jésus que dans quelques rares passages et n'a de sens christologique qu'en 5, 19 et 11, 3, où il n'est nullement mis en valeur. Bref, l'évangéliste s'est contenté de reproduire les titres christologiques figurant dans la tradition, sans les utiliser pour construire une doctrine relative à la personne de Jésus. Il a pourtant un message à faire passer au sujet de son héros : Jésus a été choisi par Dieu pour diffuser l'Évangile, c'est-à-dire pour mettre le Règne de Dieu à la portée de tous ceux qu'il rencontrait le long de son chemin[196]. Face à cet enseignement incomparable et aux actes miraculeux qui l'accompagnaient, les hommes sont plongés dans une perplexité admirative qui est l'expression de la seule christologie propre à l'Évangile selon Marc[197]. À cette stupeur qui reste sans réponse précise s'ajoute une incapacité des hommes à comprendre l'aboutissement tragique de l'activité de Jésus[198]. Seuls peuvent saisir le sens de cette mission prématurément interrompue ceux qui acceptent de partager le destin malheureux du Maître[199].

L'Évangile selon Marc fournit toutefois une explication de la mort dramatique de Jésus qui semble bien être sa création. La fin du verset 10, 45 saute en effet du thème du service à celui du don de la vie comme rançon pour la multitude, comme si l'évangéliste avait voulu ajouter cette idée qui était sans doute absente de la tradition. C'est une allusion évidente à Isaïe 53, 11 et à tout ce chant du Serviteur dont nous avons dit plus haut qu'il avait une importance particulière pour les hellénistes et qu'au contraire il était négligé par le reste de la première génération chrétienne. Nous trouvons donc ici une confirmation de l'enracinement de l'Évangile selon Marc dans le milieu d'Étienne et de Philippe, dont il reflète la pensée.

Le Saint-Esprit nous était apparu comme lié dans la destinée d'Étienne et de Philippe à des phénomènes extraordinaires : vision céleste[200] ; transport miraculeux[201] ; possession prophétique[202]. Dans l'Évangile selon Marc, il est une force

196. Marc 1, 10-11.14-15.
197. Cf. Marc 1, 21-28 ; 2, 12 ; 4, 41 ; 5, 20 ; 6, 51-52 ; 8, 17-21 ; 9, 28-29 ; 11, 27-33 ; 12, 12.17.
198. Marc 8, 31-33 ; 9, 32 ; 10, 32 ; 12, 12.
199. Marc 8, 34-38 ; 9, 33-37 ; 10, 4-44.
200. Actes 7, 55-56.
201. Actes 8, 39-40.
202. Actes 21, 8-11.

divine donnée à Jésus[203] et dont celui-ci use pour purifier les hommes[204] assujettis par les « esprits impurs » qui émanent de Satan[205]. Il est aussi l'Esprit prophétique qui a inspiré le psalmiste[206] et qui viendra au secours des disciples lorsqu'ils comparaîtront devant les tribunaux[207]. Mais il n'est en aucun cas, comme chez Paul, une force quotidienne permettant aux croyants de mener une vie obéissante. Bref, il s'agit d'une conception du Saint-Esprit beaucoup moins proche des croyants que dans l'Église de Jérusalem ou dans la pensée paulinienne.

Le terme d'Église fait défaut dans l'Évangile selon Marc. Rien ne s'y rapporte à l'organisation d'une communauté, si ce n'est la constitution du groupe des Douze[208] et l'envoi de ses membres, deux par deux, pour chasser de lieu en lieu les « esprits impurs » et appeler les gens à la conversion[209]. Les grands rassemblements de foules autour de Jésus, en dehors des localités, sont ce qui ressemble le plus à des assemblées « ecclésiales », libérées des cadres traditionnels et des « esprits impurs » qui tenaient le peuple en main[210]. Les deux récits de la multiplication des pains[211] y ajoutent la distribution d'un repas miraculeux qui a quelques apparences eucharistiques. Bref, il s'agit ici de tout autre chose que la communauté jérusalémite, avec sa discipline rigoureuse. Le peuple se rassemble pour un moment, préfigurant ainsi le grand rassemblement eschatologique autour du Fils de l'homme annoncé en Marc 13, 26-27, puis se disperse à nouveau.

Donc l'Évangile selon Marc nous révèle le mouvement « helléniste » comme un revivalisme populiste solidement enraciné dans le judaïsme, mais vigoureusement contestataire envers toutes les institutions juives. Sa christologie reste flottante, même si elle fait une place privilégiée à l'idée de rédemption par la mort de Jésus. Quant à son ecclésiologie, elle se limite à un zèle missionnaire ardent et à un appel à de grands rassemblements occasionnels au « désert ». Son anti-intellectualisme lui permettra de résister un certain temps à l'attrait de la sophistication théologique de l'Église de Jérusalem, mais lui interdira la longue durée. Après la grande crise traversée par le judaïsme et le christianisme dans les années 60 de notre ère, les « hellénistes » ne joueront plus aucun rôle au sein du mouvement chrétien que les héritiers de Jacques et de Pierre, d'une part, et ceux de Paul, de l'autre, prendront en charge, effaçant presque entièrement le souvenir d'une dissidence dont le principal mérite est d'avoir doté le christianisme de deux de ses caractéristiques essentielles : la mobilité missionnaire et le modèle littéraire de l'Évangile.

203. Marc 1, 10.12 ; 3, 22-30.
204. Marc 1, 8.
205. Cf. Marc 1, 22-28.
206. Marc 12, 36.
207. Marc 13, 11.
208. Marc 3, 13-19.
209. Marc 6, 7-13.
210. Cf. par exemple Marc 3, 7-12.
211. Marc 6, 34-44 et 8, 1-9.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Bible (La), Paris, 4 vol., 1956-1987 (« Bibliothèque de la Pléiade », vol. 120, 139, 226 et 337).
T. I (Ancien Testament, I), CXXV-1 720 p. ; t. II (Ancien Testament, II), CLXXXIX-1 971 p. ; t. III (Écrits intertestamentaires), CXLIX-1 903 p. ; t. IV (Nouveau Testament), XX-1 055 p.
EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, livres I-IV. Texte grec, traduction et annotation par G. BARDY, Paris, 1952 (*Sources chrétiennes* 31).
Évangile (L') selon Thomas, par J. E. MÉNARD (*Nag Hammadi Studies* V), Leyde, 1975.
FLAVIUS JOSÈPHE, *Guerre des Juifs*, texte établi et traduit par A. PELLETIER, Paris, 3 vol., 1975-1982 (« Collection des Universités de France »).
, *Œuvres complètes*, trad. sous la direction de Th. REINACH, Paris, 1900 ss.
Nag Hammadi. Évangile selon Thomas. *Textes gnostiques aux origines du christianisme* présentés par R. KUNTZMANN et J. D. DUBOIS, Paris, 1987 (*Cahiers Évangile*, supplément).
Novum Testamentum graece, Nestle-Aland, Stuttgart, 27e édition, 1993.

Études

J. B. ADAMSON, *James, the Man and his Message*, Grand Rapids, 1989.
P. A. BERNHEIM, *Jacques, frère de Jésus*, Paris, 1996.
S. G. F. BRANDON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Londres, 1951 ; 2e édition 1957.
, *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester, 1967.
R. E. BROWN, *La Communauté du disciple bien-aimé* (*Lectio divina* 115), Paris, 1983.
R. E. BROWN, K. P. DONFRIED et J. REUMANN, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (*Lectio divina* 79), Paris, 1974.
O. CULLMANN, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Neuchâtel et Paris, 1952.
, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel et Paris, 1958.
, *Le Milieu johannique*, Neuchâtel et Paris, 1976.
J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 2e édition 1991.
C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1965.
J. D. G. DUNN, *Jesus, Paul and the Law*, Londres, 1990.
, *The Partings of the Ways*, Londres, 1993.
P. F. ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts*, Cambridge, 1987.
M. GOGUEL, *La Naissance du christianisme*, Paris, 1946.
, *L'Église primitive*, Paris, 1947.
L. GOPPELT, *Les Origines de l'Église. Christianisme et judaïsme aux deux premiers siècles*, Paris, 1961.
Chr. GRAPPE, *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem*, Paris, 1992.
, *Images de Pierre aux deux premiers siècles*, Paris, 1995.
E. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen, 1963.
M. HENGEL, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.*, Leyde-Cologne, 2e éd. 1976.
A. JAUBERT, « La symbolique des Douze », dans *Hommage à A. Dupont-Sommer*, Paris, 1971, p. 453-460.
, « L'élection de Matthias et le tirage au sort », dans *Studia Evangelica*, t. VI, Berlin, 1973, p. 274-280.
J. JÉRÉMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967.
J. D. KAESTLI, J.-P. POFFET et J. ZUMSTEIN, *La Communauté johannique et son histoire*, Genève, 1990.
H. C. KEE, *Christian Origins in Sociological Perspective*, Londres, 1980.
R. KIEFFER, *Foi et justification à Antioche. Interprétation d'un conflit* (*Lectio divina* 111), Paris, 1982.
W.A. MEEKS et R. WILKEN, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula, 1978.
D. MARGUERAT (éd.), *Le Déchirement, Juifs et chrétiens au Ier siècle*, Genève, 1996 (*Le Monde de la Bible* 32).
P. POKORNY, *Die Entstehung der Christologie*, Stuttgart, 1985.
W. PRATSCHER, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*, Göttingen, 1987.
M. H. SCHARLEMANN, *Stephen, a Singular Saint*, Rome, 1968.
M. SIMON, « Saint Stephen and the Jerusalem Temple », dans *The Journal of Ecclesiastical History*, Londres, 1951, p. 127-142, et dans M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte religieux, Scripta Varia*, Tübingen, 1981, 2 vol., p. 153-168.
, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, Londres, 1958.

, « The Apostolic Decree and its Setting in the Ancient Church », dans *Bulletin of the John Rylands Library* 52, Manchester, 1970, p. 437-460, et dans M. SIMON, *Le Christianisme antique*, p. 414-437.
, « La migration à Pella, légende ou réalité ? », dans *Judéo-christianisme, Mélanges J. Daniélou*, Paris, 1972, p. 37-54, et dans M. SIMON, *Le Christianisme antique*, p. 477-494.
, « Réflexions sur le judéo-christianisme », dans *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults, Studies for Morton Smith*, t. II, Leyde, 1975, p. 54-76 et dans M. SIMON, *Le Christianisme antique*, p. 598-621.
, « De l'observance rituelle à l'ascèse : recherches sur le Décret apostolique », dans *Revue de l'histoire des religions*, t. CXCIII, Paris, 1978, p. 27-104, et dans M. SIMON, *Le Christianisme antique*, p. 725-802.
T. V. SMITH, *Petrine Controversies in Early Christianity*, Tübingen, 1985.
G. THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, 1979.
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, éd. G. Kittel-G. Friedrich, Stuttgart, 11 vol., 1933-1979.
E. TROCMÉ, *Le « Livre des Actes » et l'histoire*, Paris, 1957 (*Études d'histoire et de philosophie religieuses* 45).
–, *La Formation de l'Évangile selon Marc*, Paris, 1963 (*Études d'histoire et de philosophie religieuses* 57).
–, « L'expulsion des marchands du Temple », dans *New Testament Studies*, t. XV (1968-1969), p. 1-22.
–, « Les structures de l'Église primitive », dans *L'Évangile hier et aujourd'hui, Mélanges... F. J. Leenhardt*, Genève, 1968, p. 151-160.
–, « Le christianisme des origines au concile de Nicée », dans *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des religions*, t. II, Paris, 1972, p. 185-363. (Réimp. Paris, 1999, coll. Folio/Essais.)
–, « Is there a Markan Christology ? », dans *Christ and the Spirit in the New Testament* (*Mélanges C. F. D. Moule*), Cambridge, 1973, p. 3-13.
–, « Le christianisme primitif, un mythe historique », dans *Études théologiques et religieuses*, 49e année (1974), p. 15-29.
–, « Aux sources de la notion d'Église, petite enquête néotestamentaire », dans *Foi et Vie*, 79e année (1980), p. 58-69.
–, *The Passion as Liturgy. A Study in the Origin of the Passion Narratives in the Four Gospels*, Londres, 1983.
–, « "C'est le ciel qui est mon trône" : la polémique contre le Temple et la théologie des hellénistes », dans *Le Trône de Dieu*, éd. M. PHILONENKO, Tübingen, 1993, p. 195-203.
–, *L'Enfance du christianisme*, Paris, 1997.
–, *L'Évangile selon saint Marc*, Genève 2000 (*Commentaire du Nouveau Testament*, II).
S. G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge, 1973.

CHAPITRE II

Paul et l'universalisme chrétien

par Simon LÉGASSE

Paul est entré tôt dans l'histoire du christianisme. Il a été mêlé directement à la tension initiale qui devait se résoudre en donnant naissance à une religion entièrement détachée du judaïsme au sein duquel elle avait pourtant recruté ses premiers adeptes. Le rôle de Paul en cette phase ne fut pas mince. Mais il n'a ni déclenché la crise ni contribué seul à son évolution, de sorte qu'on aurait tort de le considérer, à la suite de certains historiens, comme le second fondateur du christianisme au détriment de Jésus lui-même.

Personnalité religieuse exceptionnelle, conscient de son inspiration et de sa mission divines, Paul a laissé à la postérité des lettres qui sont les premiers écrits chrétiens connus. Leur influence a été grande par la suite, moindre assurément du vivant de l'apôtre dont le rayonnement est demeuré géographiquement limité quand il n'était pas combattu même du côté chrétien.

Homme d'action et de conquête, Paul mène une existence en mouvement et voyage dans des conditions précaires en vue de fonder des communautés chrétiennes sur lesquelles il revendique un droit de regard et où il intervient soit en les visitant, soit en leur écrivant. Il prend aussi ou veut prendre pied dans des communautés fondées par d'autres que lui (Éphèse et Rome). Il s'adjoint des collaborateurs, soit itinérants, soit stables, les seconds étant munis de responsabilités dans les Églises. Quoique persuadé du proche retour du Christ sur terre, il ne se laisse pas gagner par la hâte des premiers prédicateurs de Palestine[1] et travaille à poser des fondements durables. Son but est de contribuer à ce dont il se sait personnellement investi : porter l'Évangile à « tous les païens » (Rm 1, 5).

1. Voir Luc 10, 4.9b, par.

I. LES SOURCES

Alors que pour certains personnages des origines chrétiennes, et non des moindres, l'historien opère à partir d'une documentation si indigente et fragmentaire qu'il se résigne à laisser dans l'ombre des phases entières de vie et d'activité, les sources concernant Paul sont notablement plus abondantes. Elles figurent dans les Lettres de Paul et les Actes des Apôtres. Les écrits apocryphes, *Actes de Paul et correspondance*, *Apocalypse de Paul* (*Visio Pauli*) appartiennent à la littérature de fiction, bien qu'ils s'inspirent à l'occasion des écrits du Nouveau Testament.

Les Actes des Apôtres seraient d'une importance exceptionnelle si l'on pouvait faire crédit à l'ancienne tradition qui en attribue la paternité à Luc, le « cher médecin » mentionné dans l'Épître aux Colossiens (4, 14) et qui aurait été l'« inséparable » compagnon de Paul, comme le désignait saint Irénée[2]. L'argument est fourni par les passages des Actes rédigés à la première personne du pluriel[3], tous consacrés aux voyages de Paul. Quelle que soit l'explication que l'on donne à ce phénomène – en vérité sans analogie véritable –, on a peine à admettre qu'un auteur ayant vécu quotidiennement au contact d'une personnalité telle que Paul la reflète si peu dans les récits qui le mettent en scène, les discours et la doctrine qu'il lui prête. Même en admettant que l'auteur n'a pas été mêlé aux combats de Paul contre l'interprétation judaïsante du christianisme et qu'il n'a jamais eu l'occasion de lire ses lettres, sa « version » de l'apôtre s'accorde mal, quand elle ne s'oppose pas, à ce que lui-même nous livre de ses plus fermes pensées et convictions. Il faudrait alors admettre que Paul s'est montré avec ses collaborateurs d'une extrême réserve sur ce qui lui tenait à cœur et qu'il développe dans ses lettres. En comprenant le ministère de Paul comme une institution dépendante de l'Église de Jérusalem et en dépeignant le personnage comme un fidèle observateur de la Loi mosaïque, l'auteur des Actes poursuit un dessein auquel Paul eût difficilement souscrit. L'œuvre cependant, pourvu qu'on la reçoive avec sens critique, nous communique des renseignements non négligeables, en particulier sur les voyages de Paul et ses stations. Reste que son utilisation ne peut être que subordonnée à celle des lettres, et contrôlée à leur lumière.

La primauté des lettres vient de ce qu'elles témoignent directement[4] de Paul, avec ses aspirations, ses projets, ses luttes, ses tensions, voire ses contradictions. Étranges et difficiles pour qui les aborde pour la première fois, elles s'imposent néanmoins comme source essentielle d'information sur l'homme, sa pensée et son

2. *Adv. haer.*, III, 14, 1.
3. 16, 10-17 ; 20, 5-15 ; 21, 1-18 ; 27, 1 – 28, 16.
4. La plupart d'entre elles sont généralement considérées comme authentiques. Des réserves sont émises, à des degrés divers, pour l'Épître aux Colossiens, l'Épître aux Éphésiens, la seconde Épître aux Thessaloniciens et les trois Épîtres « pastorales » à Timothée et à Tite.

œuvre. Source malgré tout limitée, car Paul n'est pas son propre biographe : il écrit dans un but didactique et pastoral, toujours en rapport avec les circonstances qu'il rencontre. En outre, on ne peut s'attendre que, comme témoin des faits, il se montre d'une absolue impartialité là où l'on apprend qu'il s'est heurté à l'opposition, ni qu'à plusieurs années de distance il ne schématise son expérience. Reste que l'on ne saurait trop apprécier de pouvoir disposer d'un témoignage tel que celui de Paul à la fois sur lui-même et sur l'Église des origines.

II. LE CONVERTI

1. Paul, préchrétien

Né à Tarse, citoyen de Tarse (?) et de Rome

Comme celle de Jésus, la date de la naissance de Paul nous échappe et l'on ne peut être ici qu'approximatif. D'après les estimations grecques et juives de l'Antiquité[5], à soixante ans un homme était vieux. Or, dans le billet qu'il envoie à Philémon (v. 9), Paul argue du fait qu'il est un vieil homme (*presbytès*). Si la lettre, comme certains l'admettent, a été écrite dans une prison d'Éphèse au cours de l'année 53, cela nous renvoie, pour la naissance de Paul, aux dernières années avant l'ère chrétienne. Paul serait donc venu au monde à une date proche de celle de la naissance de Jésus.

Paul est né à Tarse, en Cilicie[6]. Cette information nous vient des seuls Actes des Apôtres, dont l'auteur se plaît manifestement à souligner cette origine[7]. Chaque fois, l'intervention de l'écrivain est prépondérante, et les contextes sont de faible qualité historique. Cela dit, on s'accorde aujourd'hui à reconnaître dans l'origine tarsiote de Paul une solide tradition recueillie par l'auteur des Actes. Car, s'il sait à l'occasion tirer profit de cette naissance (21, 9), son intérêt est avant tout d'insister sur les liens de Paul avec Jérusalem. On possède à ce sujet une confirmation d'ordre général, mais qui a son poids : quoique la documentation, en dehors des Actes, soit muette sur une présence juive à Tarse, on est bien informé sur les colonies juives d'Asie Mineure[8]. Paul, dans les Actes (21, 39),

5. Voir J. Murphy-O'Connor, *A Critical Life*, p. 2-4.
6. Sur la ville et son histoire, voir la bibliographie (anciennes sources et travaux modernes) dans M. Hengel, « Der vorchristliche Paulus », p. 180-182, n. 11 ; *The Pre-Christian Paul*, p. 90-91, n. 11 ; J. Murphy-O'Connor, *A Critical Life*, p. 33-35.
7. Actes 9, 11 ; 21, 39 ; 22, 3. Ajouter deux autres mentions de Tarse, en Actes 9, 30 et 11, 25.
8. Outre certains indices bibliques (Joël 4, 6 ; Isaïe 66, 19), on sait qu'Antiochus III, à la fin du IIIe siècle, installa deux cents Juifs comme colons militaires en Lydie et en Phrygie, leur allouant des terres arables et des vignes (Josèphe, *AJ* XII, 147-153). De Cilicie étaient importés en Palestine du vin et d'autres produits agricoles (Tosefta, *Shebiit*, 5, 2 ; Mishna, *Maaserot*, 5, 8). Les Actes des Apôtres (6, 9) mentionnent une synagogue qui regroupait à Jérusalem des Juifs hellénistes parmi lesquels des gens de Cilicie et d'Asie. Sur les Juifs de Cilicie,

se présente comme citoyen de Tarse au tribun qui l'a arrêté. Si, comme on peut l'admettre, il a quitté la ville encore adolescent, son droit de cité n'aura pu lui venir que de son père ou de son grand-père. Ce droit, dans les cités grecques, n'était concédé qu'avec peine aux étrangers et, quant aux Juifs, leurs privilèges, n'incluaient pas l'égalité politique (*isopoliteia*) avec les autres membres de la cité. Quelques exemples sont néanmoins signalés, qui montrent que la chose était possible[9]. L'auteur des Actes a certainement donné au mot *politès* son sens strict, car son but est de rehausser Paul aux yeux de ses lecteurs. A-t-il disposé, pour ce faire, d'une information historique ? Étant donné la rareté de l'usage, un doute est ici permis.

Une même apologétique se devine quand Paul, dans le même ouvrage, déclare à plusieurs reprises être citoyen romain[10]. Toutefois, on admet aujourd'hui beaucoup plus facilement que par le passé l'historicité de cette précision. On sait qu'à l'époque, il ne manquait pas de Juifs citoyens romains[11] et qu'il en existait en Asie Mineure[12]. Les objections contre le fait que Paul ait été du nombre sont d'ordre divers. Que lui-même n'en dise rien dans ses lettres n'étonne pas, car il passe aussi bien sous silence tout ce qui a trait à sa famille et ne sert pas des intérêts religieux ; et puis ses titres de gloire étaient ailleurs[13]. Il est vrai que Paul, ainsi qu'il le rapporte (2 Corinthiens 1, 25), a subi le supplice romain de la flagellation que la *Lex Porcia* interdisait d'infliger aux citoyens, mais on connaît plusieurs infractions à cette loi[14] et l'on peut penser qu'un Juif était plus que quiconque exposé à ce genre d'illégalité. L'usage des *tria nomina* était fréquemment négligé parmi les grécophones et, quant aux Juifs, ils ne semblent pas y avoir été spécialement attachés[15]. Enfin, être citoyen romain, d'après les sources dont nous disposons, n'exigeait pas de concessions au paganisme ambiant, et tout porte à croire que le titulaire continuait de bénéficier des privilèges accordés à ceux de son peuple en matière de religion.

On peut, en revanche, faire valoir, en faveur de la citoyenneté romaine de Paul,

voir aussi M. H. WILLIAM, « The Jews of Corychus – A Neglected Diasporan Community from Roman Times », dans *JSJ* 25, 1994, p. 274-286.

9. D'après JOSÈPHE, *AJ* XII, 119, Séleucus Nicator accorda à des Juifs le droit de cité dans les villes qu'il avait fondées, y compris celles d'Asie. Voir aussi C. J. HEMER, *The Book of Acts*, p. 122, n. 59, où l'on trouvera d'autres exemples moins probants.

10. Actes 16, 37-38 ; 22, 25-26 ; 23, 27.

11. Malgré son origine iduméenne, Antipater, père d'Hérode le Grand, comptait comme Juif quand il reçut de César le droit de cité (JOSÈPHE, *AJ* XIV, 137 ; *GJ* I, 194). En 66 de notre ère, le gouverneur de Judée, Gessius Florus, fit flageller et crucifier plusieurs Juifs de rang équestre (JOSÈPHE, *GJ* II, 308). Josèphe, installé à Rome, reçut la même dignité (*Vita*, 423).

12. En 48 av. J.-C., le consul Lentulus dispensa les Juifs d'Éphèse citoyens romains du service militaire (JOSÈPHE, *AJ* XIV, 228.234.240). Même tolérance à Délos (*AJ* XIV, 231-232) et à Sardes (*AJ* XIV, 235-237). Toutefois ces documents ne sont pas sans ombres ni contradictions.

13. Voir 2 Corinthiens 11, 21b – 12, 10.

14. Voir n. 11. Ajouter PLUTARQUE, *César* 29, 2 ; CICÉRON, *Verr.* 5, 62, 66.

15. On ignore le *praenomen* de Flavius Josèphe (Titus ?). Sur les 500 inscriptions funéraires juives de Rome, parmi lesquelles au moins 10 % désignent des citoyens romains, on n'en trouve aucune qui porte les trois noms : voir G. FUKS, « Where Have All the Freedman Gone ? On an Anomaly in the Jewish Grave Inscription from Rome », dans *JJS* 36, 1985, p. 25-32. Sur les noms de Paul et la place éventuelle du nom hébreu grécisé *Saulos* dans la triple dénomination, voir J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 142-145 ; J. MURPHY-O'CONNOR, *A Critical Life*, p. 41-43.

un argument de poids en alléguant son procès. Comme pérégrin, Paul n'aurait pas été envoyé à Rome devant César au terme d'une procédure locale, mais il aurait été jugé et condamné ou élargi en Judée par le procurateur sans autres complications. Ajouter la consonance de la qualité de citoyen romain avec certains aspects de la vie et de l'enseignement de Paul. Ainsi, le fait que dans ses vues apostoliques il ne s'est jamais intéressé qu'à des régions, provinces ou colonies de l'Empire, ou encore son insistance, théologiquement fondée, sur le devoir d'obéir au pouvoir séculier (Romains 13, 1-7), voire sa conception des chrétiens sur terre comme les citoyens d'un « état » (*politeuma*) spirituel (Philippiens 3, 20) : autant d'indices qui corroborent le témoignage des Actes des Apôtres[16].

Paul à Jérusalem

Tout en fixant à Tarse la naissance de Paul, les Actes des Apôtres le laissent peu de temps dans cette ville, puisque c'est à Jérusalem qu'il se serait trouvé dès sa prime enfance[17]. L'intérêt de l'auteur est assurément de mettre son héros le plus tôt possible en rapport avec la cité sainte et le centre du judaïsme. En outre, bien des traits militeraient plutôt pour une éducation en diaspora grecque. La langue de Paul est du grec courant et montre qu'il a parlé cette langue depuis l'enfance. Sa Bible est celle des Septante et c'est d'elle que dérivent une bonne part des sémitismes qui parsèment ses lettres. Mais on hésite à lui attribuer, en matière de culture grecque, plus qu'il était possible d'absorber au contact de Juifs hellénistes, eux-mêmes frottés de clichés littéraires et des lieux communs de la philosophie ambiante[18]. On ne saurait en tout cas l'assimiler aux écrivains judéo-grecs de l'époque, ni à Philon. On sait d'autre part que Jérusalem comptait alors bon nombre de Juifs de la Diaspora ayant leurs propres synagogues et s'exprimant en grec[19]. Aussi ne peut-on se montrer catégorique en refusant la version des Actes qui place à Jérusalem et non à Tarse la première éducation scolaire de Paul. Si cette éducation a pu être donnée à Tarse, il n'y a pas d'objection sérieuse à ce que Paul l'ait reçue à Jérusalem.

16. D'après ceux-ci (22, 26), Paul était citoyen romain de naissance, ce qui suppose que ses parents jouissaient du droit de cité. Reste à savoir comment ils l'avaient acquis. Il est sage d'écarter l'hypothèse d'un service dans l'armée romaine, car celle-ci puisait sa cohésion dans le culte impérial, les enseignes sacrées et les augures, d'où la répugnance des Juifs à en faire partie et la réticence des autorités à les y enrôler (voir S. APPLEBAUM, dans S. SAFRAI et M. STERN, *The Jewish People in the First Century*, CRINT, I/1, Assen, 1974, p. 458-460). Sans oublier que Paul se présente comme un Juif observant issu d'une famille observante (Philippiens 3, 5). En fait, l'origine la plus normale du droit de cité pour les Juifs était l'affranchissement (*manumissio*) d'esclaves juifs par des maîtres eux-mêmes citoyens romains. On sait en outre que le rachat de tels esclaves par des coreligionnaires était compté parmi les pratiques charitables de la piété : voir E. SCHÜRER, *History*, t. III/1, 1986, p. 36-38.

17. Actes 22, 3. W. C. VAN UNNIK, « Tarsus or Jerusalem : The City of Paul Youth », id., *Sparsa Collecta*, t. I, *NTS* 29, Leyde, 1974, p. 259-320, a bien montré le caractère stéréotypé des étapes énumérées dans ce passage et que l'on retrouve en Actes 7, 20-22 à propos de Moïse sur les lèvres d'Étienne.

18. Pour un point de vue différent (bien qu'il ne le signale jamais, Paul aurait eu accès aux grands auteurs grecs à travers les maîtres d'école juifs de Tarse), voir J. MURPHY-O'CONNOR, *A Critical Life*, p. 48.

19. Sur ces synagogues hellénistes de Jérusalem et la notice d'Actes 6, 9, voir S. LÉGASSE, *Stephanos*, p. 198-200. Le terme « helléniste » (Actes 6, 1 ; 9, 29 ; 11, 20) se rapporte sans doute possible à la langue. Pour une documentation complète sur le sujet, voir M. HENGEL, « Zwischen Jesus und Paulus », p. 164-169 ; *Between Jesus and Paul*, p. 54-62.

Après les rudiments, l'académie

Que Paul, comme il le déclare dans les Actes (22, 3), ait été l'élève de Gamaliel Ier l'Ancien, rien ne s'y oppose du point de vue des dates, car d'après les sources rabbiniques, le maître a vécu avant 70[20]. Sans doute ne parvient-on pas à reconnaître dans les lettres de Paul les traces d'une doctrine susceptible d'être attribuée à Gamaliel[21], mais il est clair que, d'abord éduqué à la juive, dans une école où s'enseignaient les disciplines religieuses et la connaissance approfondie de l'Écriture (il cite plus de quatre-vingt-dix fois la Bible), Paul était apte à aborder le niveau supérieur des études rabbiniques[22]. Qu'il l'ait fait, on peut s'en convaincre en remarquant que l'argumentation qu'il développe à partir des Écritures se ressent plutôt des méthodes midrashiques palestiniennes que des développements de la littérature judéo-grecque, et que son eschatologie porte l'empreinte des vues apocalyptiques pareillement exposées en Palestine. Cela dit, on prend de sérieux risques d'anachronisme en admettant que Paul a été un « rabbin ordonné », car l'institution comme telle, le rite de l'ordination (*semikhah*) et l'attribution du titre officiel de « rabbi » n'ont, selon toute probabilité, pris forme qu'après 70[23].

Tant d'après les Actes (23, 6) que selon ses propres dires (Philippiens 3, 5), Paul était pharisien[24]. Comme on ignore tout de l'existence de confréries pharisiennes en Diaspora[25], on a là une confirmation de ce que d'autres indices permettent de conclure au sujet de l'insertion de Paul dans le judaïsme palestinien.

20. Voir J. NEUSNER, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, t. I, Leyde, 1971, p. 373-376.

21. Et, par là, de remonter à R. Hillel, grand-père présumé de Gamaliel. Voir pourtant dans ce sens J. JEREMIAS, « Paulus als Hillelit », dans *Neotestamentica et Semitica : Studies in honour of Matthew Black*, Édimbourg, 1969, p. 88-94. À l'opposé, voir déjà M. ENSLIN, « Paul and Gamaliel », dans *JR* 7, 1927, p. 360-375. D'autres auteurs s'efforcent de rattacher Paul à l'école rivale de Shammaï !

22. Celles-ci requéraient la connaissance de l'hébreu, ce que l'on n'a pas de peine à supposer chez un juif fervent, sans que son parler grec ait pu élever une barrière lui fermant l'entrée de l'école ; que nous sachions, les Juifs hellénistes n'ont jamais été l'objet d'un ostracisme de la part des maîtres locaux. Plus tard, au IIe siècle, les réactions de certains rabbins contre l'enseignement du grec ainsi que les concessions accordées à ce propos (*b. Sota*, 49b) montrent que la connaissance de cette langue, sinon celle de la sagesse grecque, n'avait pas été condamnée auparavant par les plus hautes autorités du judaïsme.

23. Voir, entre autres, M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma*, Berlin, 1968, p. 48 et n. 33 ; trad., *The Charismatic Leader and His Followers*, Édimbourg, 191, p. 44, n. 22.

24. Les Actes (23, 6) précisent que son père l'était aussi. Si l'information est juste, elle suppose, d'après ce que l'on va dire, que le père de Paul a vécu en Palestine jusqu'à l'âge adulte. En fait, l'origine de l'établissement de la famille de Paul à Tarse demeure obscure et l'information fournie par JÉRÔME (*De viris ill.*, 5 ; *Com. in Philem.*, 23-24) n'est pas pour clarifier la situation. La qualification d'« Hébreu » que Paul (2 Corinthiens 11, 22 ; Philippiens 3, 5) s'attribue ainsi qu'à ses parents peut désigner des Juifs palestiniens d'expression sémitique, pour les différencier des Juifs grécophones de la Diaspora (PHILON, *Conf. ling.*, 68, 129 ; *Mut. nom.*, 71), mais aussi inclure tous les Juifs (EUSÈBE, *Hist. eccl.* II, 4, 2 ; IV, 18, 6). Ajouter qu'en 2 Corinthiens 11, 22, « Hébreu », « Israélite » et « descendants d'Abraham » sont synonymes, formant simplement un crescendo oratoire.

25. Voir M. HENGEL, « Der vorchristliche Paulus », p. 225-232 ; *The Pre-Christian Paul*, p. 29 ; J. C. LENTZ, Jr., *Luke's Portrait of Paul*, dans *SNTS.MS* 77, Cambridge, 1993, p. 54 ; B. RAPSKE, *The Book of Acts*, p. 95-96.

Métier et classe sociale

Quoique les artisans et entrepreneurs du textile aient joué un rôle dans la vie politique et sociale de Tarse[26], c'est aussi bien à Jérusalem que Paul a pu apprendre le métier manuel dont nous parlent les Actes et dont Paul lui-même confirme l'existence[27]. D'après les Actes, Paul, comme son hôte Aquila, était « fabricant de tentes » (*skènopoios*). Tentes de cuir ? de poil de chèvre ? de toile ? Les opinions se partagent à ce sujet et l'on hésite à trancher, tout en prenant acte de la difficulté de voir un pharisien exercer une profession méprisée comme celle de tisserand[28]. Quoi qu'il en soit, un tel métier n'était pas incompatible avec l'état d'érudit en matière religieuse, et il ne manque pas d'exemples parmi les docteurs, au moins à partir du tournant de l'année 70, qui témoignent de leur pratique et de leur estime du travail manuel.

Sur la fortune de Paul avant sa conversion, les opinions sont divergentes, comme au sujet de sa classe sociale. Son métier ne saurait par lui-même permettre une évaluation économique, pas davantage indiquer son appartenance vraisemblable à une famille d'affranchis[29]. Il n'est pas légitime d'exploiter les déclarations de Paul sur l'« esclavage » et l'« abaissement » qu'il s'est imposés dans sa pratique apostolique[30] pour conclure que, pour lui, travailler manuellement était déchoir dans l'ordre social, car, en fait, cette humiliation vise tout autre chose, à savoir sa dépendance économique des Églises[31]. Un point cependant peut être retenu, qui situe Paul et sa famille, sinon parmi les riches, du moins à un certain niveau aristocratique. Paul vante son appartenance à la tribu de Benjamin[32], tribu dont il pouvait être fier, car elle avait donné à Israël son premier roi, ainsi que Mardochée, le héros du livre d'Esther, et Rabban Gamaliel Ier[33], tribu dont le premier livre des Chroniques[34] fournit plusieurs généalogies. De la sorte, la famille de Paul, quelle qu'ait été sa fortune, rejoindrait plutôt les rangs d'une certaine noblesse laïque.

Paul au physique

La description pittoresque de la personne physique de Paul dans ses *Actes apocryphes* est imprégnée des conventions littéraires que Paul partage avec Héraclès et Auguste[35]. On est en terrain plus solide avec les lettres de l'apôtre. La débilité

26. Voir M.-F. BASLEZ, *Saint Paul*, p. 31 et p. 311, n. 41, se référant à DION CRYSOSTOME, 34, 21. Sur ce texte, voir aussi M. HENGEL, « Der vorchristliche Paulus », p. 192 ; *The Pre-Christian Paul*, p. 6.

27. Actes 18, 3 ; 20, 34 ; 1 Corinthiens 4, 12 ; voir aussi 1 Thessaloniciens 2, 9.

28. Voir J. JEREMIAS, *Jérusalem*, p. 407-408.

29. Voir p. 4, n. 16, Le *Trimalchion* de Pétrone est un riche affranchi d'origine orientale.

30. 1 Corinthiens 9, 19 ; 2 Corinthiens 11, 7.

31. Voir S. LÉGASSE, *Paul apôtre*, p. 49. J. MURPHY-O'CONNOR, *A Critical Life*, p. 40, maintient cependant la force de l'argument extrait de ces textes en faveur de l'« aristocratie provinciale » de Paul.

32. Romains 11, 1 ; Philippiens 3, 5.

33. Voir J. JEREMIAS, *Jérusalem*, p. 368.

34. 7, 6-11 ; 8 ; 9, 7-9.

35. Voir R. M. GRANT, « The Description of Paul in the *Acts of Paul and Thecla* », dans *VigChr* 36, 1982, p. 1-4, A.-J. MALHERBE, « A Physical Description of Paul », dans *HTR* 79, 1986 (*Essays in Honor of K. Stendahl*), p. 170-175.

physique qu'exploitaient ses adversaires[36] est sans doute exagérée et il est peu probable que Paul ait emporté le succès qui fut le sien sans certaines qualités extérieures, dans l'abord, le regard et la parole. Reste qu'à son propre témoignage, sa santé n'était pas à toute épreuve : c'est bien à une maladie qu'il dut d'avoir évangélisé les Galates[37], et, entre toutes les interprétations auxquelles a été soumise la célèbre allusion à l'« écharde dans la chair[38] », l'hypothèse de la maladie est de beaucoup la plus vraisemblable[39]. Le syndrome est difficile à préciser, mais on exclura une maladie chronique[40] incompatible avec l'activité de Paul telle qu'elle nous est décrite dans le Nouveau Testament.

Paul a-t-il été marié ?

Une question concerne les jeunes années de l'apôtre : a-t-il contracté mariage comme se devait de le faire tout Juif pieux (Genèse 1, 28, etc.) ? Quand, autour des années 54, Paul rédigeait la première Épître aux Corinthiens, il était sans femme. Cela ressort clairement de son apologie du célibat, puisqu'il conseille « aux non-mariés et aux veuves » de demeurer « comme lui » ; bien plus, tout en concédant le mariage, il ne le prescrit pas, et il ajoute : « Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi[41]. » Mais s'il n'était pas marié alors, ne l'aurait-il pas été auparavant[42] ? En laissant de côté les arguments douteux, on retiendra qu'en 1 Corinthiens 7, 8, Paul s'exprime de telle façon que l'on peut voir en lui un veuf. D'une part, en effet, le terme *agamos*, « non marié », est courant dans le grec contemporain pour désigner un veuf[43], et le contexte de l'Épître appuie ce sens[44]. D'autre part, dans la phrase : « Il est bon pour eux de demeurer

36. 2 Corinthiens 10, 10. On a suggéré que les Corinthiens (voir 1 Corinthiens 15, 8) avaient surnommé Paul « l'avorton » (*to ektrôma*) en raison de son aspect chétif. D'autres pensent, à propos du même terme, à un jeu de mots sur *Paulus*, « le petit ». Pour les références bibliographiques, voir G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, *NIC*, Grand Rapids, 1987, p 732-734.

37. Galates 4, 13-14.

38. 2 Corinthiens 12, 7-9.

39. La principale des interprétations concurrentes, celle qui voit ici une allusion aux épreuves apostoliques, se heurte au fait que Paul a dit avoir supplié Dieu d'être délivré de cet antidote de l'orgueil : est-ce le même homme qui, ailleurs, se vante et tire gloire de ces mêmes épreuves (Romains 5, 3-4) et qui les considère, pour les autres, comme une faveur divine (Philippiens 1, 29) ?

40. Entre autres l'épilepsie, que d'aucuns croient encore apte à rendre compte de la vision de Damas. Une telle maladie ne s'accorde guère avec le mode de vie que Paul s'imposait, et quant à la vision de Damas, telle que nous la racontent les Actes, Paul, dans ses lettres, n'interprète jamais ce genre de chose comme une « faiblesse », mais bien comme un titre de gloire (2 Corinthiens 12, 1-6).

41. 1 Corinthiens 7, 7-8.

42. Sur la question, voir J. JEREMIAS, « War Paul Witwer ? », dans *ZNW* 25, 1926, p. 310-312 ; *id.*, « Nochmal : War Paul Witwer ? », dans *ZNW* 28, 1929, p. 321-322 ; J. M. FORD, *A Trilogy on Wisdom and Celibacy*, South Bend, 1967, p. 82-84 ; E. ARENS, « Was St. Paul Married ? », dans *BiTod* 66, 1973, p. 1188-1191 (tous ces auteurs pensent que Paul était veuf). E. FASCHER (« Zur Witwerschaft des Paulus und der Auslegung von 1 Cor 7 », dans *ZNW* 28, 1929, p. 62-69) assimilait Paul aux quelques rabbins célibataires, en soulignant d'autre part chez lui la sublimation de la libido. Fantaisiste est la suggestion de J. MURPHY-O'CONNOR, *A Critical Life*, p. 64 : Paul, ayant perdu femme et enfant dans un accident ou une épidémie et ne pouvant, en homme religieux, se révolter contre Dieu, aurait détourné sa hargne contre les chrétiens.

43. Le mot propre, *chèros*, n'est jamais employé dans la *koinè*.

44. Voir le détail de l'argumentation dans G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, *NIC*, Grand Rapids, 1987, p. 287-288.

comme moi », les mots « comme moi », si on les prend littéralement, signifient non « comme je suis », mais « comme je demeure », laissant entendre que Paul est dans la même situation que celle qu'il souhaite pour les veufs et les veuves dont il vient d'être question. On conclura donc à la sérieuse possibilité de voir en Paul lui-même un veuf.

Le persécuteur

Paul s'attribue la dernière place dans l'apostolat, parce que, dit-il, il a « persécuté l'Église de Dieu[45] ». Ainsi en fut-il avant sa conversion. Sans préciser les formes de cette persécution, Paul l'exprime à l'aide de verbes qui ne laissent pas de doute sur sa forme violente[46]. Pourquoi fut-il amené à sévir contre les chrétiens ? Il nous donne lui-même la clé de sa conduite en alléguant d'abord le « zèle[47] », cette furie charismatique qui pousse le juif fidèle à prendre fait et cause pour Dieu par des actions violentes contre les impies de son peuple[48]. Celui qui alors montrait un « zèle acharné » pour les traditions ancestrales appliquait la même fougue à l'éradication de l'Église naissante[49]. Mais pour un juif, le zèle pour Dieu est nécessairement un zèle pour la Loi de Dieu : Paul lui-même le confirme quand il écrit, en forme de parallèle : « Quant à la loi, un pharisien, quant au zèle, un persécuteur de l'Église[50]. » Violente assurément, cette persécution, si l'on se fie aux lettres de l'apôtre, mais qui n'alla pas jusqu'à entraîner la mort de ses victimes : Paul, qui pourtant ne ménage pas ses aveux en la matière, ne va jamais jusqu'à dire qu'il est responsable de la mort, ne fût-ce que d'un seul chrétien[51].

Le lieu de la persécution, d'après les Actes, c'est d'abord et essentiellement Jérusalem. Une vérification s'impose ici. Paul la rend possible quand il écrit qu'il a persécuté « l'Église », « l'Église de Dieu[52] ». Dans les lettres pauliniennes, hormis les deux Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, ces expressions s'appliquent à la communauté locale. Or, on ne possède aucune trace de communautés ayant souffert de la persécution de Paul, si ce n'est, d'après les Actes, celle de Jérusalem.

45. 1 Corinthiens 15, 9 ; voir aussi Galates 1, 13.23 ; Philippiens 3, 6.

46. L'un, *diôkein*, s'il n'implique pas nécessairement des sévices corporels, peut aussi les inclure, comme Paul le laisse entendre à propos de ses propres tribulations (2 Corinthiens 4, 9, 10-11) ; l'autre verbe, *porthein*, est encore plus clair dans ce sens.

47. Philippiens 3, 6.

48. Le prototype est ici Pinhas (Nombres 25, 1-9), dont le zèle se répercute chez Élie (1 Rois 19, 20 ; voir aussi 18, 40), puis aux temps maccabéens (1 Maccabées 2, 24-26). PHILON (*Spec. leg.* 2, 55-57) ; *Vita Mos.*, 1, 301-304) en fait l'apologie.

49. Galates 1, 13-14.

50. Philippiens 3, 6.

51. Il en va autrement dans les Actes, qui dramatisent, pour aboutir, en dernière analyse, à faire de Paul une manière de juge votant l'exécution des chrétiens (26, 10) qu'il reconnaît avoir persécutés « jusqu'à la mort » (22, 4). Voir S. LÉGASSE, « Paul's Pre-Christian Career », p. 379-382. On doute cependant que l'auteur des Actes ait songé à faire de Paul un sanhédrite, comme l'affirme J. MURPHY-O'CONNOR, *A Critical Life*, p. 67-68. Voir S. LÉGASSE, « Paul sanhédrite ? À propos d'Actes 26, 10 » : *À cause de l'Évangile. Mélanges offerts à dom Jacques Dupont*, dans *LeDiv* 123, Paris, 1985, p. 799-807.

52. Philippiens 3, 6 ; 1 Corinthiens 15, 9 ; Galates 1, 13. La dernière expression se lit aussi dans les documents de Qumrân.

On a donc de bonnes raisons d'accepter leur témoignage sur ce point et d'y voir, globalement, l'aboutissement d'une solide tradition historique[53]. Les Actes, de leur côté, peuvent remédier au laconisme des lettres si l'on sait utiliser les premiers avec la prudence requise dans leur présentation de l'affaire d'Étienne et de ses suites. En présumant que Paul, en Juif originaire de la Diaspora, grécophone de surcroît, se rattachait aux synagogues hellénistes de Jérusalem, on en déduit qu'il aura été témoin de l'action de certains de leurs membres en faveur d'une adhésion à Jésus et à son message. On ne saurait attribuer à Paul plus qu'un rôle accessoire dans le meurtre d'Étienne. Mais la mort du leader n'ayant pas brisé le mouvement, Paul se sera senti investi d'une mission de défense devant ce qu'il considérait comme portant gravement atteinte à la foi juive : une mise en cause de la Torah[54] par une assimilation meilleure, et peut-être radicalisée, des leçons de Jésus.

D'où la persécution dont il faut néanmoins préciser l'amplitude. Le tableau des Actes, comme le suggèrent les lettres de Paul, est certainement à réduire. Ce qu'il est possible de concevoir, c'est que Paul a contribué à traduire les chrétiens devant des tribunaux rabbiniques : rôle d'espion ou de mouchard qui devait aboutir à faire administrer aux inculpés les châtiments réglementaires dans le cadre des synagogues, comme le même Paul se vantera plus tard de les avoir reçus et comme il échoira à d'autres chrétiens de les subir[55].

À la persécution à Jérusalem succède dans les Actes l'entreprise de Damas. On peut être sûr que c'est à Damas ou à proximité de cette ville que Paul vécut l'expérience qui bouleversa sa vie. Quand, dans l'Épître aux Galates (1, 16-17), Paul, après l'évocation de ce tournant décisif, écrit : « Aussitôt (...) je partis en Arabie, puis je revins de nouveau à Damas », il prouve que ce qui avait précédé le départ pour l'Arabie a eu lieu à Damas. L'existence d'une « cellule » chrétienne au sein de la population juive de cette ville[56] quelque deux ou trois ans après la mort de Jésus[57] ne se heurte à aucune objection sérieuse. Du côté des Actes, on aurait plutôt une garantie dans ce sens, car la présence du christianisme à Damas échappe au schéma géographique tracé par l'auteur pour la propagation de l'Évangile (1, 8). L'origine du groupe demeure sujette à hypothèse. Sans que l'on doive écarter une infiltration à partir de la Galilée, on peut reconnaître dans les premiers chrétiens de Damas le fruit d'une propagande effectuée par quelques-uns des fuyards hellénistes, suite à la persécution de Jérusalem[58] : Paul aurait,

53. Paul ne fournit pas matière à une objection quand il écrit qu'au temps de sa première visite, comme chrétien, à Jérusalem, il était « personnellement inconnu des Églises de Judée » (Galates 1, 22). Entre autres considérations permettant de supprimer la difficulté, on notera que, dans la période hellénistique (voir Luc 1, 5 ; 4, 44 ; 6, 17 ; Actes 2, 9 ; 10, 37 ; DIODORE DE SICILE, XL, 3, 2 ; STRABON, XVI, 2, 34, etc.), le terme « Judée » connaît un emploi large et désigne souvent le « pays des Juifs », la Palestine juive, sans autres précisions, lesquelles, dans une lettre écrite aux Galates, s'avéraient du reste superflues.

54. La critique du Temple mentionnée en Actes 6, 13-14 ainsi que l'effet de crescendo qu'elle produit relèvent d'une harmonisation de ce « procès » avec celui de Jésus : voir S. LÉGASSE, *Stephanos*, p. 200-201, 203-204.

55. 2 Corinthiens 11, 24 ; Marc 13, 9.

56. Damas comptait alors une considérable proportion de Juifs : voir JOSÈPHE, *GJ* II, 561 ; VII, 368.

57. De même que la naissance de Paul, sa conversion échappe à tout essai de datation précise. Comme l'affaire d'Étienne et ses suites, elle ne saurait, en toute hypothèse, être très éloignée de la mort de Jésus.

58. Actes 8, 1.

dans ce cas, poursuivi de sa haine les convertis de son propre groupe, lesquels auraient propagé la nouvelle foi dans la grande cité commerciale syrienne comme d'autres hellénistes l'avaient fait à Antioche[59].

Les Actes[60] situent la conversion de Paul non dans la ville même de Damas, mais à son approche. La thèse critique[61] qui veut qu'en l'absence de persécutions à Jérusalem, Paul a commencé à sévir contre les chrétiens à Damas, non seulement s'oppose à la notice des Actes mais encore pose des problèmes sans solution. Quel intérêt avait l'auteur des Actes à modifier ainsi la tradition ? Lui, si soucieux de marquer le contraste entre le persécuteur et l'apôtre, se devait au contraire de laisser Paul être saisi par le Christ au lieu même de ses méfaits, voire en plein exercice de la mission qu'il s'était attribuée. De plus, si Paul avait brutalisé les chrétiens à Damas, aurait-il été accueilli aussi facilement et comme à bras ouverts par eux, et comment serait-il revenu ensuite pour séjourner dans leur communauté un certain temps après son retour d'Arabie ?

Reste que l'expédition de Damas, telle qu'elle est racontée dans les Actes, ne saurait être la transcription fidèle de faits historiques. Il est inconcevable que le grand prêtre ou le Sanhédrin aient autorisé Paul à pratiquer des arrestations à Damas et à transférer les chrétiens appréhendés à Jérusalem, car la juridiction du grand prêtre et du Sanhédrin était limitée aux onze toparchies de la province de Judée. Pour sauver le rapport des Actes, on a parfois allégué un cas qu'expose le premier livre des Maccabées (15, 15-21), en réalité tout différent et d'une autre époque[62]. La question qu'il convient de se poser est : sur quels faits l'auteur des Actes ou sa source ont-ils brodé ? Et d'abord : quel but Paul a-t-il poursuivi ? Si on écarte les arrestations, il ne restait, pour sévir contre les chrétiens, que de les soumettre aux châtiments prévus par la législation juive et que l'on administrait dans le cadre des synagogues. Ainsi a-t-on pu le supposer pour Jérusalem et ainsi devait-il en être à Damas. Mais dans ce cas, Paul n'avait pas besoin de recourir au grand prêtre et de solliciter de lui des lettres de recommandation. Comme une des tendances du livre des Actes est d'officialiser le plus possible la persécution juive contre les chrétiens[63], on peut, sans crainte de se tromper, laisser le grand prêtre et le Sanhédrin hors de l'affaire. Bien que Paul ne dise jamais avoir agi sur ordre (mais était-il porté à le faire ?), on envisagera plutôt une requête de synagogue à synagogue[64].

59. Actes 11, 19-20.

60. 9, 3 ; 22, 6 ; voir aussi 26, 12.

61. D'après J. KNOX (*Chapters in a Life of Paul*, New York/Nashville, 1950, p. 76), Paul serait venu (peut-être pour affaires) directement de Tarse à Damas. Contre l'historicité de la persécution à Jérusalem, voir également, entre autres, E. HAENCHEN, « Die Apostelgeschichte », dans *KEK* 3, Göttingen, 1968 (6e éd.), p. 256-258 ; G. BORNKAMM, *Paul*, p. 50 ; J. BECKER, *Paul*, p. 76-77, 83-87. L'argument majeur est toujours le même : il s'appuie sur Galates 1, 22. Pour plus de détail, voir J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 10-11 ; J. MURPHY-O'CONNOR, *A Critical Life*, p. 53-54.

62. En outre, il n'est pas sûr que la lettre de Lucius à Ptolémée que l'on allègue en l'occurrence soit authentique ; il pourrait s'agir d'une interpolation, imitant la lettre beaucoup plus tardive citée par JOSÈPHE, *AJ* XIV, 145-148. Sur d'autres tentatives, encore plus discutables, voir J. MURPHY-O'CONNOR, *A Critical Life*, p. 66 et 68.

63. Actes 4, 4 ; 5, 17.21.27 ; 7, 1 ; 22, 5 ; 23, 4.5 ; 24, 1.

64. C'est ce qui semble confirmé par le fait que les lettres pontificales sont envoyées aux synagogues de Damas (Actes 9, 2).

2. Vocation apostolique et conversion de Paul : la vision de Damas

À la différence des Actes des Apôtres, Paul, dans ses lettres, ne *raconte* jamais l'événement qui transforma son existence. S'il le mentionne et s'en prévaut, c'est en termes brefs, à l'occasion théologiques et bibliques, sans le « vécu » que l'on attendrait d'une confession de ce genre. Aussi peut-on comprendre qu'exégètes et théologiens n'aient pas tous le même jugement sur la portée fondamentale du fait dans l'esprit et la conscience de Paul. Pour certains, il aurait alors acquis la certitude que le Crucifié perçu dans la gloire du ciel est le Messie ; pour d'autres, c'est son rôle de sauveur unique, avec comme contrepartie la fin de la Loi juive en tant que voie de salut, qui aurait été révélée à Paul ; pour d'autres enfin, c'est une mission que Paul aurait reçue en la circonstance, mission de prêcher le Christ aux païens, la « fin de la Loi » n'étant ici qu'un corollaire.

Une lecture des Épîtres nous apprend que Paul a *vu* Jésus[65]. Comment l'a-t-il reconnu, alors qu'il ne l'avait jamais rencontré avant sa crucifixion ? Il ne nous le dit pas[66], et les explications psychologiques fournies à ce propos[67] sont du domaine de la pure conjecture. En tout cas, cette vision est interprétée par Paul comme similaire à celles dont avaient bénéficié les disciples de Jésus[68]. Lui-même ne dit rien d'une parole qu'il aurait alors entendue. Reste que cette vision eut sur lui le même impact qu'une « révélation » et qu'il acquit alors la certitude de devoir la communiquer à d'autres, aux gentils, aux non-juifs[69]. Sur le fondement de cette expérience et de cette mission, Paul se considère comme l'égal des autres apôtres[70]. On ne peut guère en savoir davantage si l'on se laisse guider par les lettres de Paul[71]. Opérait-il alors déjà une rupture avec la religion de la Loi au bénéfice d'un salut par le seul Christ ? Bien que la première partie de sa correspondance se montre remarquablement discrète à ce propos[72], on peut l'admettre, car l'expérience semble avoir été assez puissante pour écarter toute forme de compromis avec l'ancienne croyance.

Expérience forte mais aussi subite, car un événement déterminé et inattendu, non une évolution spirituelle, fit d'un persécuteur des chrétiens un disciple et

65. 1 Corinthiens 9, 1 ; 15, 8.
66. Le dialogue des Actes des Apôtres (9, 5 ; 22, 8 ; 26, 15), où Jésus se fait reconnaître, est artificiel et inspiré des « dialogues d'apparition » de la Bible ; voir G. Lohfink, *La Conversion de saint Paul*, trad., dans *LB* 11, Paris, 1967, p. 77-92.
67. Voir J. Murphy-O'Connor, *A Critical Life*, p. 78.
68. 1 Corinthiens 15, 8.
69. Galates 1, 16.
70. 1 Corinthiens 9, 1 ; 15, 8-9.
71. Les déductions à partir de passages théologiques tels que 2 Corinthiens 4, 6 ou 2 Corinthiens 4, 4 n'ont pas trait, en fait, à l'expérience de Paul.
72. Aucune allusion dans la première Épître aux Thessaloniciens ; à peine une mention en 1 Corinthiens (15, 56) ; rien dans 2 Corinthiens. Il faut cependant, au sujet de ce silence ou de cette rareté, tenir compte des destinataires et des circonstances de ces Épîtres.

un apôtre de Jésus[73]. L'événement est couramment désigné du nom de « conversion ». Si l'on entend par là le passage d'une religion à une autre, la dénomination est sans doute adéquate pour l'observateur extérieur et l'historien. Mais ce n'est pas le cas d'après le témoignage de Paul. Car, pour lui, Jésus est et demeure le Messie d'Israël, comme il l'était déjà pour les chrétiens avant que Paul ne rejoigne leurs rangs. Plus tard, il définira sa propre mission comme l'annonce à tous les peuples de l'extension des promesses faites à Abraham[74]. En acceptant les châtiments juifs sans faire acte d'apostasie, il montre qu'il ne désirait pas rompre avec ceux qu'il nomme ses « frères », ses « parents selon la chair[75] ».

Une telle expérience, avec la soudaineté que l'on doit lui supposer, fut-elle totalement impromptue ? On peut en douter, car Paul, qui persécutait les chrétiens, le faisait parce qu'il connaissait l'objet de leur foi. Non que l'on puisse envisager que cet objet soit entré, dans l'esprit de Paul, en compétition avec son adhésion à la Torah ou, pire, que cette adhésion ait subi un délabrement dans l'âme de Paul, lequel aurait douté de plus en plus de sa capacité à garder les préceptes : son propre témoignage contredit de pareilles suppositions[76]. Mais on admettra qu'ayant eu à débattre avec des chrétiens, Paul était dans un certain sens préparé à accepter ce qui s'imposait alors à lui : la réalité de ce Jésus qu'il avait tenu pour le destructeur des fondements les plus sacrés de la foi juive[77]. Sans franchir le seuil de ce qui demeurera toujours secret, ces considérations rendent les faits humainement plus vraisemblables.

Quant à dater l'événement de Damas, les précisions qu'il est possible de donner pour la suite des faits ne sont pas d'un grand secours rétroactif. On ignore en effet, comme nous allons le voir, combien de temps Paul, à la suite de sa conversion, passa en Arabie. On peut cependant, par mode d'approximation et en partant de l'année 30 censée être celle de la crucifixion de Jésus, remarquer que la persécution à laquelle Paul a pris part suppose que le mouvement chrétien s'était suffisamment développé pour représenter un danger pour l'orthodoxie juive[78]. Disons que deux ou trois ans sont un laps de temps convenable.

73. Voir A. E. Segal, *Paul the Convert*, p. 70-71.
74. Galates 2, 16-21 ; 5, 1 ; Romains 7, 5.
75. 2 Corinthiens 11, 24 ; Romains 9, 3.
76. L'interprétation autobiographique de Romains 7, 7-25, qu'il s'agisse de Paul chrétien ou de Paul avant sa conversion, est indéfendable. Pour ce qui est du second Paul, elle est contredite par le témoignage du premier en Philippiens 3, 5-6. « C'est, écrit G. Bornkamm (*Paul*, p. 60-61) un pharisien très fier, mettant toute sa gloire dans son appartenance au peuple élu, dans la Loi de Dieu et sa justice personnelle, qui rencontre le Christ crucifié et ressuscité, non un homme brisé en raison de son insuffisance, comme l'était Luther. »
77. Voir G. Bornkamm, *Paul*, p. 60.
78. Les chronologies patristiques, apocryphes et liturgiques alléguées par R. Riesner (*Die Frühzeit*, p. 56-63) n'offrent aucune garantie solide en faveur de la vocation apostolique de Paul en 31-32 (« deux ans après l'Ascension »).

III. LE MISSIONNAIRE

1. De la conversion à la première visite à Jérusalem

Dans l'Épître aux Galates (1, 16-17), Paul nous apprend qu'« aussitôt » après sa conversion il s'est rendu « en Arabie ». La contrée que l'on désignait alors de ce nom[79] était la Transjordanie, avec, au nord, des territoires (Gaulanitide, Batanée, Trachonitide, Auranitide) administrés tantôt par des princes hérodiens, tantôt par le gouverneur de Syrie ; au sud s'étendait le royaume nabatéen[80]. Dans quel but Paul est-il allé dans ces régions ? Le supposer, comme on le fait parfois, s'adonnant à la retraite et méditant dans la solitude sur les dons surnaturels qu'il venait de recevoir n'est conforme ni à ce que l'on sait de l'« Arabie » (à cette époque elle n'était pas un désert, mais, au témoignage des fouilles, elle était habitée), ni à l'esprit de Paul tel que ses lettres nous le révèlent[81]. Il faut plutôt admettre, comme l'envisageaient déjà certains Pères de l'Église, qu'obéissant à l'ordre de mission qu'il venait de recevoir, il a prêché la foi récemment acquise. Il est impossible de dire combien de temps dura ce séjour en Arabie. Paul, néanmoins, s'exprime de telle façon que l'on ne peut guère l'étendre sur une longue période.

Les Actes, qui passent sous silence cet éloignement de Damas, donnent des détails sur le second séjour de Paul dans cette ville et sur les événements qui l'obligèrent à la quitter. Ces événements se retrouvent en bonne partie dans une lettre de Paul. Lui-même nous raconte son aventure, humiliante et pittoresque à la fois : « À Damas, l'ethnarque du roi Arétas faisait garder la ville des Damascéniens pour s'emparer de moi, et c'est par une fenêtre, dans une corbeille, qu'on me descendit par le rempart, et ainsi j'échappai à ses mains[82]. » Paul ne dit pas quand cela lui arriva. Mais les Actes peuvent être suivis à ce propos, car Paul les appuie quand il fixe Damas comme point d'origine de son départ pour Jérusalem[83]. D'après le même témoignage de l'apôtre[84], ce départ précipité fut motivé par le projet hostile d'un représentant local du roi Arétas. Ce roi est Arétas IV, dont le long règne sur les Nabatéens s'étend de 9 av. J.-C. à 39 ap. J.-C. Puisque son représentant pouvait placer des gardes aux portes pour empêcher Paul de quitter la ville, c'est que le personnage en question y exerçait une autorité,

79. Sur l'Arabie à cette époque, voir J. Murphy-O'Connor, « Paul in Arabia », dans *CBQ* 55, 1993, p. 732-737. Il n'existait pas alors de province romaine d'Arabie ; elle ne verra le jour que sous Trajan, en 106, quand cet empereur annexera le royaume nabatéen en lui donnant ce nom.

80. Voir A. Negev, « The Nabateans and the Province of Arabia », dans *ANRW* II, 8, 1977, p. 549-635.

81. Voir spécialement 1 Corinthiens 9, 16-17.

82. 2 Corinthiens 11, 32-33.

83. Galates 1, 17-18 ; cf. Actes 9, 25-26.

84. Les Actes schématisent en alléguant un « complot » (*epibolè*) fomenté par les Juifs, un « refrain » de l'ouvrage : Ac 20, 3.19 ; 23, 30.

mais le nom d'ethnarque n'a pas, dans l'Antiquité, le sens de gouverneur[85]. En outre, on ne possède, hormis le passage cité des Épîtres pauliniennes, aucune attestation d'un contrôle quelconque de la métropole syrienne par Arétas. D'aucuns pourtant l'admettent à la fois sur la parole de Paul et parce que Caligula (37-41) réinstitua une politique des royaumes vassaux dans les provinces d'Orient[86]. Il n'empêche que, pour Damas spécialement, le témoignage des monnaies confirme le silence des sources[87]. Aussi d'autres auteurs préfèrent-ils voir dans l'« ethnarque » en question une sorte de « consul » chargé de veiller en particulier aux intérêts commerciaux de sa nation, dont les ressortissants auraient occupé un quartier de la ville, un cas qui n'est pas isolé[88]. Si l'on opte pour la première interprétation, avec l'argument qui la soutient, les faits se placent entre 37 et 39 (soit entre l'avènement de Caligula et la mort d'Arétas) ; si l'on choisit la seconde interprétation, tout ce que l'on peut dire est que Paul quitta Damas avant 39. Quant à savoir la raison de l'hostilité qui l'obligea à décamper, on ne peut à ce sujet qu'émettre des suppositions, par exemple en admettant que Paul s'est livré à une activité de propagande dans la partie de l'Arabie sous contrôle nabatéen : une telle activité de la part d'un prédicateur juif, à une époque où l'entente ne régnait pas entre Arétas et les princes hérodiens[89], était pour le moins risquée.

De Damas Paul se rend à Jérusalem ? « Après trois ans... », selon ses propres termes [90]. On ignore tout de la situation et de l'activité de Paul dans l'intervalle, mais si on le suppose actif au service de la nouvelle foi, on ne peut guère se tromper. Aucun détail non plus sur le voyage de Damas à Jérusalem. Mais on sait pourquoi Paul l'entreprend : pour rencontrer Pierre, chef de la communauté locale[91]. Il est sûr que rencontre et entretiens n'eurent rien de superficiel, même s'il faut se résigner à ne jamais savoir ce que les deux hommes se sont dit durant la quinzaine que Paul passa dans la ville, peut-être dans la maison de Pierre. Le premier convainquit-il le second (qui avait déjà derrière lui plusieurs années de prédication) dans le sens d'une ouverture dont on aura plus tard le témoignage à Antioche quand Pierre partagera les repas des chrétiens venus du paganisme [92] ? La supposition est permise. Paul signale une autre rencontre : avec Jacques, frère du Seigneur, celui qui, après que Pierre se sera détaché de Jérusalem, gouvernera la communauté.

85. Toutefois J. Taylor, « The Ethnarch of King Aretas at Damascus : A note on 2 Cor 11, 32-33 », dans *RB* 99, 1992, p. 719-728, propose d'y voir un « prince tribal » (p. 727) placé là par Arétas pour gouverner la ville.

86. Voir un aperçu de ces opinions dans J. Taylor, *Les Actes*, p. 23-24.

87. Voir J. Starcky, « Les Nabatéens dans la Bible », dans *BTS* n° 74, 1965, p. 3-5 (5).

88. Josèphe (*AJ* XIV, 117) mentionne, à Alexandrie, un « ethnarque » des Juifs qui occupaient un quartier de la ville.

89. On songe à la guerre menée par Arétas contre Antipas pour avoir répudié la fille du premier et épousé Hérodiade (Josèphe, *AJ* XVIII, 100-115). Voir cependant Ch. Saulnier, « Hérode Antipas et Jean le Baptiste. Quelques remarques sur les confusions chronologiques de Flavius Josèphe », dans *RB* 91, 1984, p. 362-376 (la guerre en question serait à dater des environs de 29).

90. Galates 1, 18. Ces trois ans doivent se compter de préférence à partir du retour à Damas : voir S. Légasse, *Paul apôtre*, p. 84.

91. Quel que soit le sens précis du verbe *historèsai* en Galates 1, 18. Pour la discussion et la bibliographie, voir O. Hofius, « Gal 1, 18 : *historèsai Kèphan* » dans *ZNW* 75, 1984, p. 73-85.

92. Galates 2, 12.

Pourquoi seulement Jacques et pourquoi avoir évité d'autres contacts avec les chrétiens de Jérusalem ? En particulier avec Jean, une des « colonnes » de cette Église, et d'autres personnages éminents qu'il est bien difficile d'imaginer absents de Jérusalem, précisément en ces jours-là. Auraient-ils été, avec d'autres chrétiens, sur la réserve à l'égard de l'ancien persécuteur dont on avait peut-être aussi appris la pratique déjà novatrice en matière de propagande ? Cette possibilité n'est pas à écarter. Reste que Paul, qui ne nous dit pas tout, poursuit un but précis dans son rapport : montrer qu'il est demeuré indépendant de la communauté de Jérusalem et de ses chefs, que sa mission ne leur doit rien[93].

2. Questions de chronologie

Dans l'Épître aux Galates[94], Paul nous apprend qu'au terme de son court séjour à Jérusalem, il s'est rendu dans « les régions de Syrie et de Cilicie », puis qu'« après quatorze ans [95] », il est « monté de nouveau à Jérusalem ». L'espacement, du point de vue de l'argumentation, est significatif : Paul tient, ici encore, à réduire au minimum ses contacts avec les autorités de Jérusalem[96]. Mais nous ignorons tout de son activité dans cet intervalle. Et d'abord quant aux lieux où elle s'est déployée, car il n'est pas dit qu'ayant gagné les zones mentionnées, Paul y soit demeuré. Son rapport sur la conférence de Jérusalem[97] laisse entendre qu'entre-temps il a déployé une action de propagande dans le monde non juif, ce dont témoigne la présence de Tite, un païen converti, à ses côtés. Si, d'autre part, nous lisons ses lettres, nous pouvons entrevoir une bonne partie d'un apostolat qui s'est exercé en Asie Mineure, en Macédoine et en Grèce. Mais quand faut-il situer ces diverses phases ? Plus spécialement : lesquelles sont aptes à combler le vide des quatorze années qui s'étendent entre les deux rencontres de Jérusalem ?

Ce qui est certain, c'est que Paul a évangélisé les Galates avant la seconde de ces rencontres, car il leur écrit qu'en cette occasion il a défendu ses idées et sa pratique « pour que la vérité de l'Évangile *demeure* [*diamenei*] chez eux [98] ». C'est donc qu'ils la possédaient alors déjà. De plus, dans la même lettre qu'il

93. C'est bien la crainte qui marque la réaction de la communauté à la venue de Paul d'après les Actes (9, 26b), dans un récit qui diffère considérablement de la relation de Paul, tout en portant l'empreinte spécifique de son auteur : voir S. Légasse, *Paul apôtre*, p. 85-86 ; J. Taylor, *Les Actes*, p. 27 ; J. Cambier, « Le voyage de st Paul à Jérusalem en Act. IX. 26 ss et le schéma missionnaire de st Luc », dans *NTS* 8, 1960-1961, p. 249-257 ; D. J. Verseput, « Paul's Gentile Mission and the Jewish Christian Community : A Study of the Narrative in Galatians 1 and 2 », dans *NTS* 39, 1993, p. 36-58. La tentative de C. J. Hemer (*The Book of Acts*, p. 248-249) pour montrer que les deux versions, indépendantes l'une de l'autre, se complètent, ne saurait emporter la conviction.

94. 1, 21 ; 2, 2.

95. Non « pendant » ni « dans l'intervalle de quatorze ans » : voir J. Dupont, « Notes sur les Actes des Apôtres », dans *RB* 62, 1955, p. 45-59 (57-59).

96. On procédera ici comme pour les « trois ans » en Galates 1, 8 (voir n. 90) en comptant ces quatorze ans à partir non de la conversion mais de la première rencontre à Jérusalem.

97. Galates 2, 1-10.

98. Galates 2, 5.

leur adresse[99], Paul décrit les circonstances de cette évangélisation : elle a été favorisée par un arrêt dû à la maladie de l'apôtre.

Ce que nous venons de dire, et qui est, au seul témoignage des lettres de Paul, un point d'acquis pour la période qui nous occupe, laisse cependant bien des réalités dans l'ombre. Hormis cette halte providentielle chez les Galates, Paul, dans l'épître qu'il leur envoie, ne nous dit rien d'un apostolat itinérant au cours duquel cette halte n'aurait été qu'un épisode. En outre, que faut-il entendre ici par « Galates » ? La majorité des auteurs voient dans les destinataires de la lettre la *population* galate, les descendants des tribus celtes établis autour de villes telles qu'Ancyre (aujourd'hui Ankara) et Pessinonte, au centre-nord de la Turquie actuelle[100]. Mais d'autres auteurs optent pour un sens plus large du terme : il s'agirait des habitants de la province romaine de Galatie, laquelle incluait des régions situées plus au sud, la Pisidie, la Lycaonie, ainsi que des parties de la Phrygie et de l'Isaurie, sans compter des adjonctions occidentales ultérieures. En fait, on ne peut exclure, en tout cas définitivement, que Paul, avant la rencontre qui eut lieu lors du deuxième voyage à Jérusalem, ait christianisé des populations autres qu'ethniquement galates, en l'espèce habitant plus au sud de l'Asie Mineure que les Galates de race[101].

Si tel est le cas, l'ordre des faits dans les Actes des Apôtres pourrait se trouver confirmé. L'expédition missionnaire qui, d'après les chapitres 13 et 14 de l'ouvrage, se déroule, après Chypre, dans les régions de Pamphylie, de Pisidie et de Lycaonie, est en effet la seule du genre précédant l'assemblée de Jérusalem (chapitre 15 des Actes). Reste la difficulté d'étendre à quatorze ans le parcours et l'activité que décrivent ces deux chapitres. Les lettres de Paul attestent une campagne missionnaire et fondatrice en Macédoine et en Grèce, avec Corinthe pour terme. Mais cette campagne est racontée dans les Actes (15, 36 – 19, 22) comme le deuxième voyage missionnaire de Paul et elle est située à la suite de la conférence de Jérusalem. Faut-il adopter sans sourciller cette présentation des faits ? Quelques remarques permettent d'en douter.

Dans l'Épître aux Galates (2, 1-10), Paul mentionne une deuxième visite à Jérusalem dont le but était de mettre au clair ses rapports avec les autorités de l'Église locale. Au terme de cette visite s'est imposée à Paul, sur la recommandation des mêmes autorités, la tâche d'organiser une vaste collecte dans les Églises d'Asie Mineure, de Macédoine et de Grèce, à l'intention des pauvres de la communauté de Jérusalem. Cette collecte était lancée quand Paul écrit aux Galates. Les Actes n'en disent mot, sinon en passant et de façon indirecte, sûre toutefois, en signalant, dans un discours de Paul à Césarée, que le but de sa dernière venue à Jérusalem

99. Galates 4, 13.

100. Sur cette population et ses vicissitudes, ses localisations en Asie Mineure, voir J. Murphy-O'Connor, *A Critical Life*, p. 185-191.

101. Quoiqu'on puisse se demander comment Paul a pu traiter de « Galates sans cervelle » (Galates 3, 1) des gens qui ne devaient ce nom qu'à une carte politique arbitraire, il faut remarquer qu'un singulier mélange de populations s'était effectué dans ces contrées, de sorte que Paul a bien pu rencontrer des « Galates » au sens large bien plus au sud d'Ancyre et de Pessinonte : voir, pour le détail et la documentation, C. J. Hemer, *The Book of Acts*, p. 299-305.

était d'« apporter des aumônes à sa nation[102] ». Ce but est expressément indiqué dans les lettres[103]. Cette collecte est donc à situer entre la conférence apostolique et la dernière venue de Paul à Jérusalem.

On est donc amené à modifier l'ordre des Actes où, entre l'assemblée de Jérusalem et le voyage de la collecte, se place un autre voyage (le deuxième voyage missionnaire dans le livre). Si l'on se réfère avant tout aux lettres[104], on admettra que Paul, ayant quitté Jérusalem après sa première visite, s'est rendu d'abord « en Syrie et en Cilicie[105] », mais ensuite il s'est lancé dans une entreprise de propagande vers l'ouest. Le tout étant supposé avoir duré treize ou quatorze ans[106], on peut y placer deux campagnes successives, telles que les distinguent les Actes. Dans ce cas, on n'est pas obligé de situer l'évangélisation des Galates dans le cadre décrit lors de la première d'entre elles, où Paul n'aborde pas la Galatie ethnique, et on peut la concevoir au cours du voyage suivant, comme les Actes du reste le confirment[107]. C'est là qu'il convient, au mieux, de placer l'arrêt forcé dont Paul nous informe[108] et qui lui donna l'occasion de poser les bases de communautés chrétiennes.

Voici donc l'ordre schématique des faits tel qu'on peut le restituer en s'appuyant sur les lettres et moyennant une analyse critique des Actes des Apôtres :

- Paul quitte Jérusalem pour la Syrie et la Cilicie (Galates 1, 21) ;
- Paul à Antioche (Actes 11, 25-26) ;
- Première campagne missionnaire à Chypre et en Anatolie du Sud à partir d'Antioche (Actes 13-14) ;
- Deuxième campagne missionnaire à partir d'Antioche : Asie Mineure, Macédoine, Grèce (Actes 15, 36 – 18, 22), évangélisation des Galates (Galates 4, 13-14) ;
- Conférence de Jérusalem (Galates 2, 1-10) ;
- Voyage de la collecte (Galates 2, 10 ; Actes 18, 23-21, 14).

3. Paul en Syrie et en Cilicie, puis à Antioche

Les deux semaines de son séjour à Jérusalem s'étant écoulées, Paul quitte la ville pour se rendre, nous dit-il, « dans les régions de Syrie et de Cilicie[109] ». Syrie et Cilicie (*Cilicia Campestris*)[110], de 25 av. J.-C. à 72 ap. J.-C., formaient,

102. Actes 24, 17.
103. Romains 15, 25-28 ; voir aussi 1 Corinthiens 16, 1-4 ; 2 Corinthiens 8, 19 – 9, 15.
104. On peut comprendre pourquoi l'auteur des Actes expose les faits différemment si l'on a présent à l'esprit son intérêt à tout faire dériver de l'Église de Jérusalem. Si Paul a auparavant évangélisé les païens, cette entreprise, effectuée par délégation d'Antioche, est contestée par l'Église mère (Actes 15, 1.5). Celle-ci, par les voix de ses chefs, l'avalise désormais pleinement et Paul mène la vaste campagne qui le porte jusqu'en Grèce, fort de la légitimité désormais acquise des plus hautes autorités de Jérusalem. La continuité, chère à l'auteur des Actes, est assurée.
105. Galates 1, 21.
106. Galates 2, 1.
107. Actes 16, 6 : traversée de la Phrygie et du pays galate ; la notice provient de l'« itinéraire » utilisé par l'auteur.
108. Galates 4, 13.
109. Galates 1, 21.
110. La partie occidentale de la Cilicie était comprise dans la province romaine de Galatie. Sur la situation géographique et politique de ces régions à l'époque, voir A. H. M. Jones, *The Cities of Eastern Roman Provinces*, 2e éd. revue par M. Avi-Yonah, Oxford, 1971, p. 213 et 439 ; E. M. B. Green, « Syria and Cilicia – A Note », dans *ET* 71, 1959-1960, p. 52-53.

avant que Vespasien ne les sépare, une seule province impériale administrée par un légat résidant à Antioche. De ce qu'il fit dans ces contrées, Paul ne dit rien, mais il est naturel de supposer qu'il s'y est livré à une activité de propagande, celle dont les « Églises de Judée » entendaient alors parler[111]. La durée de cette période est incertaine, comme l'endroit où Paul a exercé son apostolat, car il n'est pas dit qu'ayant gagné les régions en question il y soit resté.

Les Actes[112] en tout cas, après avoir raconté les origines de l'Église d'Antioche, nous apprennent que Barnabé s'en vint d'Antioche à Tarse de Cilicie pour amener Paul dans la métropole syrienne. Le lien de Paul avec Antioche et sa présence dans la communauté de cette ville sont garantis par lui[113]. Communauté née à l'initiative de Juifs hellénistes gagnés à la foi chrétienne, elle comprenait des fidèles d'origine juive et d'anciens païens. De ce milieu mixte, Paul reçut certainement l'empreinte, encore qu'il faille être prudent avant de décider que l'on recueille chez lui l'héritage d'une « théologie antiochienne[114] », d'autant plus difficile à cerner que Paul n'est pas enclin à faire état de ses sources et que, d'autre part, étant donné sa personnalité, on voit mal comment il se serait contenté de recevoir. Sans compter que d'autres influences se sont exercées sur lui : on n'oubliera pas son séjour à Damas ni ses conversations avec Pierre à Jérusalem. On peut être sûr, en tout cas, que Paul est entré dans une communauté de type expansionniste et qui déjà s'activait auprès des non-Juifs. Paul n'eut pas de peine à s'y adapter, lui dont, ainsi que nous l'avons vu, la vocation allait dans ce sens. On le voit du reste s'engager assez vite dans une campagne qui le mène bien au-delà des limites de la ville.

4. Deux expéditions missionnaires

À Chypre et en Asie Mineure

L'esprit qui animait la communauté d'Antioche et la conscience de Paul elle-même font qu'il n'est pas surprenant de le voir désigné par cette communauté pour une action missionnaire d'envergure. C'est ainsi du moins que les Actes (13, 1-2) présentent les choses, dans un contexte cultuel et charismatique. Le voyage qui conduit Barnabé et Paul, le second sous les ordres du premier, à Chypre, puis en Asie Mineure, dans les régions de Pamphylie, Pisidie et Lycaonie, est parfois considéré comme une fiction, comme un « voyage modèle » composé à l'aide de bribes traditionnelles empruntées à d'autres voyages de Paul ; le passage

111. Galates 1, 23.
112. 11, 25-26.
113. Galates 2, 11.
114. Voir J. Becker, *Paul*, p. 125-137 ; sous une forme plus systématique, K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, UTB für Wissenschaft, Tübingen et Bâle, 1995 (2e éd.).

par Chypre est l'objet du même jugement critique [115]. Ce voyage demeure pourtant plausible dans ses grandes lignes [116]. Partis d'Antioche, les deux missionnaires parcourent les 25 km qui séparent la ville du port de Séleucie, puis naviguent jusqu'à Salamine [117], point d'arrivée normal lorsque l'on vient de Syrie, ancienne capitale de l'île et centre important d'échanges commerciaux avec la Syrie et l'Occident. De là, Barnabé et Paul, accompagnés d'un auxiliaire nommé Jean [118], traversent l'île dans le sens de la longueur, prêchant dans les seules synagogues. La présence juive à Chypre est bien attestée [119]. Paphos, où s'arrêtent les voyageurs, était en réalité le nom de deux villes, « ancienne » et « nouvelle » Paphos, à 15 km l'une de l'autre. La ville nouvelle ne s'impose pas absolument comme la capitale administrative de l'île. C'est là toutefois que le récit des Actes situe la rencontre de Paul avec le proconsul Sergius Paulus qu'un « magicien » de cour s'efforce en vain de détourner de la conversion, qui a pourtant lieu. L'existence d'un proconsul du nom de Sergius Paulus à Chypre à cette époque ne bénéficie d'aucun appui documentaire vraiment convaincant [120] et, s'il est vrai que la famille des Sergii Pauli possédait des propriétés dans la colonie romaine d'Antioche de Pisidie [121], l'idée que Paul et Barnabé se seraient acheminés vers cette ville à l'instigation du proconsul qui les aurait recommandés aux notables de la colonie [122] demeure hautement hypothétique. La conversion du personnage n'a laissé aucune autre trace dans l'histoire.

De Paphos, où s'embarquent les missionnaires, les Actes (13, 13) nous emmènent directement à Pergé, en Pamphylie. Un accostage à Attalia (aujourd'hui Antalya), port situé à 15 km de Pergé, n'est pas obligatoire, car un bateau pouvait remonter la rivière Kestos (aujourd'hui Aksu) jusqu'à un point relativement proche de Pergé [123]. Dans cette ville, aux ruines somptueuses, rien n'est signalé touchant nos

115. Voir A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, p. 518 ; plus récemment, G. LÜDEMANN, *Das frühe Christentum*, p. 117.

116. L'« itinéraire » ou « journal de voyage » de base aura compris Actes 13, 4-6a, pour reprendre en 13, 13, après l'insertion de l'histoire des démêlés de Paul avec le mage et celle de la conversion du proconsul.

117. Voir T. B. MITFORD, « Roman Cyprus », dans *ARNW* II, 7, 2, 1980, p. 1285-1384 (1321-1323) ; J. POUILLOUX et J. CAZEAUX, dans *BTS*, n° 175, 1975, p. 12-15. Sur la navigation de Séleucie à Chypre, voir J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 133.

118. Ce personnage, qui avait Marc comme second nom (Actes 15, 37), était le fils d'une certaine Marie qui accueillait les assemblées chrétiennes dans sa maison de Jérusalem (Actes 12, 12-17). Il avait gagné Antioche (Actes 12, 25). Il abandonnera Paul et Barnabé à Pergé (Actes 13, 13). Dans le récit de ce voyage, la présence de ce compagnon de Barnabé (Actes 15, 37-39) fait plutôt figure de hors-d'œuvre. Son abandon est néanmoins utile, car plus loin (Actes 15, 35-39), il justifie la séparation des deux missionnaires.

119. PHILON, *Leg. ad Caium*, 282 ; JOSÈPHE, *AJ* XIII, 284 ; voir aussi E. SCHÜRER, *History*, t. III/1, p. 68-69.

120. Le moins fragile d'entre eux est l'inscription de Kytheria (Chypre), mais elle suppose une telle restauration des éléments détruits qu'elle ne saurait être utilisée sans risques. Un L. Sergius Paullus est désigné parmi les *curatores riparum et alvei Tiberis* sous Claude, mais rien n'autorise à le mettre en rapport avec Chypre. Pour le détail de la documentation et la bibliographie, voir C. J. HEMER, *The Book of Acts*, p. 109, 166 et les notes ; J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 137-140.

121. Voir W. M. CALDER, « A Galatian Estate of the Sergii Pauli », dans *Klio* 24, 1930, p. 59-62 ; S. MITCHELL, « Population and the Land in Roman Galatia », dans *ANRW* II, 7, 2, 1980, p. 1053-1081 (1073-1078) ; J. TAYLOR, *Les Actes des deux apôtres*, p. 156-157.

122. Ainsi S. MITCHELL, *art. cit.* (n. préc.), p. 1074, n. 124 ; M.-F. BASLEZ, *Saint Paul*, p. 125 ; H.-D. SAFFREY, *Histoire*, p. 44-45 ; *id.*, art. « Sergius Paullus (Quartus) », dans *DBSt.* XII, col. 698.

123. STRABON, XIV, 4, 2. Autre documentation dans J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 148, n. 4. Sur la Pamphylie antique, voir *ibid.*, p. 149.

deux missionnaires, sinon l'abandon de leur auxiliaire Jean-Marc. La route, d'environ 160 km, qui mène de Pergé à Antioche de Pisidie passait d'abord par les terres marécageuses de Pamphylie, puis par une région vallonnée ; elle abordait enfin la chaîne du Taurus. Quel qu'ait été l'état des routes [124], la traversée n'était pas sans danger de toutes sortes, et Paul s'en souviendra : « Dangers des rivières, dangers des brigands... [125]. »

Les missionnaires parviennent à Antioche, au pied du Sultan Dagh, à quelque 1 200 mètres d'altitude. Fondée par des Grecs originaires de Magnésie du Méandre, Antioche tenait son nom d'une nouvelle fondation par Antiochus I^er^. Elle appartenait en fait à la Phrygie [126]. Mais avec la domination romaine, cette ville et d'autres furent associées à la Pisidie dont elles gardaient la frontière. Administrativement, Antioche était de la province romaine de Galatie. En 25 av. J.-C. elle reçut d'Auguste le titre et les privilèges de colonie, avec le nom de *Colonia Caesarea Antiocheia* [127]. Le récit du séjour et de l'action de Paul avec Barnabé dans la ville est à tel point stéréotypé qu'il pourrait s'appliquer à n'importe quelle localité hellénistique. Rien de ce qui caractérisait Antioche de Pisidie, sa situation politique propre, sa population, ses cultes (dont celui de Men, l'antique divinité lunaire d'Anatolie) ne transpire dans ces lignes. Toutefois la prédication dans la synagogue est conforme à la présence prouvée de Juifs, sinon à Antioche même, au moins dans la région [128]. Mais c'est peu de chose dans un récit où tout, y compris le discours de Paul et la persécution finale, relève à n'en pas douter de l'auteur des Actes et de son dessein théologique.

La route qui conduit d'Antioche à Iconium était la « voie Auguste » (*via Sebaste*). La ville, qui existe encore aujourd'hui sous sa dérivation turque de Konya (une imposante cité de 300 000 habitants, centre religieux de l'islam), était une colonie romaine dès l'époque d'Auguste sous le nom de *Colonia Iulia Augusta Iconium*. Bien que se trouvant dans la plaine de Lycaonie, Iconium était phrygienne (Xénophon [129] la décrit comme « la dernière ville de Phrygie » du point de vue de la langue et de la culture). Comme Antioche, elle faisait partie de la province romaine de Galatie. Les événements qui, d'après les Actes (14, 1-6), se déroulent à Iconium donnent l'impression d'un chétif duplicata de l'épisode précédent. Menacés d'être lapidés par les païens et les Juifs, les deux missionnaires s'enfuient. Les voici à Lystres, après un déplacement d'environ 36 km sur la *via Sebaste*. Lystres est aujourd'hui identifiée à Zoldera, près du village actuel de Hatun Saray. Petite ville, à l'écart de la grande route est-ouest,

124. Voir J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 169-170.

125. 2 Corinthiens 11, 26.

126. STRABON, XII, 8, 14 : « Antioche appelée qui ‹jouxte la Pisidie›. » Voir aussi PTOLÉMÉE, V, 4, 9 ; PLINE, *Hist. nat.*, V, 94.

127. PLINE, *Hist. nat.*, V, 24, et les monnaies ; voir J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 153. Détruite par les Arabes au VIII^e^ siècle, Antioche de Pisidie n'offre plus aux visiteurs qu'un vaste champ de ruines ; ses pierres ont servi à construire le bourg de Yalvaç, à 2 km au sud-est de l'ancien site.

128. En Phrygie, d'après JOSÈPHE, *AJ* XII, 147-153. Voir E. SCHÜRER, *History*, t. III/1, p. 27 ; W. M. RAMSEY, *The Cities of Bishoprics of Phrygia*, t. I/2, Oxford, 1987, p. 667-676.

129. *Anab.*, I, 2, 19.

elle était néanmoins colonie romaine sous le nom de *Colonia Iulia Felix Gemina Lustra*[130]. Les aventures de Paul et de Barnabé s'y déroulent en milieu païen, associant en fait deux anecdotes hétérogènes[131] : l'une raconte une tentative d'apothéose que les missionnaires guérisseurs s'empressent d'enrayer ; l'autre est l'histoire, très concentrée, d'une lapidation dont les instigateurs sont des Juifs dépêchés d'Iconium à cet effet et dont Paul (son compagnon est momentanément oublié) réchappe on ne sait comment. Le discours de Paul s'inspire des schèmes caractéristiques de la prédication judéo-chrétienne aux païens. Le récit, qui ne manque pas d'incohérences, pourrait trahir quelque connaissance des cultes locaux[132] et la lapidation rappeler le souvenir de l'unique cas de ce genre mentionné dans les Épîtres[133].

Dernière étape du voyage, le site de Derbé est demeuré longtemps incertain. L'épigraphie[134] permet aujourd'hui de le localiser soit là où se trouve le tell de Kerti Hüyük, à 22 km au nord-est de Karaman, soit à Devri Sehri, à 4 km au sud-sud-est de Kerti Hüyük, à 4 km de l'important carrefour de Suduraghi (naguère Sidrova, Sidivre, Sidirvar, etc.), à 96 km au sud-est de Konya. De ce passage dans la ville les Actes (14, 21) ne retiennent que son évangélisation, l'auteur ne disposant sans doute d'aucune anecdote apte à étoffer ce séjour.

Le chemin qui ramène les missionnaires à Antioche de Syrie traverse les sites déjà parcourus[135]. L'itinéraire le plus normal et le moins dangereux eût été de voyager vers le sud-est et de gagner la côte en franchissant les portes de Cilicie. On se demande aussi pourquoi Paul et Barnabé se sont risqués à revenir si vite dans des villes d'où ils avaient été expulsés. Il est assez vraisemblable que l'auteur des Actes a voulu illustrer par un exemple éminent le devoir des prédicateurs de l'Évangile de revenir dans les communautés qu'ils avaient fondées. Est également exemplaire et artificielle l'institution d'« anciens » dans ces communautés, susceptible de refléter une organisation postérieure à Paul : d'« anciens » ou de « presbytres » lui-même ne fait jamais état dans ses lettres authentiques.

Il nous est impossible de connaître avec certitude les motifs qui ont décidé Paul et son compagnon à diriger leurs pas et leur propagande dans ces contrées

130. CIL III, 6786.

131. Actes 14, 8-20.

132. Voir W. M. CALDER, « A Cult of the Homonades », dans *CIR* 24, 1910, p. 76-81 ; *id.*, « The ‹Priest› of Zeus at Lystra », dans *Exp.* 7e sér., 10, 1910, p. 1-6 ; C. J. HEMER, *The Book of Acts*, p. 111 et n. 24 et 25.

133. 2 Corinthiens 11, 25. À Iconium, la lapidation n'est pas effective (Actes 14, 5). Celle de Lystres est mentionnée comme telle dans 2 Timothée 3, 11 : si le pseudépigraphe n'a pas utilisé les Actes des Apôtres, il est le témoin d'une tradition qui appuie le rapport de ces derniers du point de vue de l'histoire.

134. Sur l'épitaphe de Michel, évêque de la ville, voir les rapports successifs de M. H. BALLANCE, « The Site of Derbe : A New Interpretation », dans *AnSt* 7, 1957, p. 145-151 ; « Derbe and Faustinopolis », dans *AnSt* 14, 1964, p. 139-145. Pour le détail archéologique, voir J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 185-189. La localité est attestée chez STRABON (XII, 1, 4 ; 6, 3) et CICÉRON (*Lettre* 523 – *Fam.*, XIII, 7) rapporte les embarras que lui causa, alors qu'il était gouverneur de Cilicie, son ami intime, un roitelet de Lycaonie, Antipater de Derbé. Derbé, entre 38 ou 41 et 72, appartenait non à la province de Galatie mais au royaume d'Antiochus IV de Commagène (J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 188-189).

135. Actes 14, 21-26.

et dans des villes au rayonnement avant tout régional, de préférence à des centres plus importants et plus peuplés tels qu'Éphèse, Smyrne ou Pergame. Les missionnaires ont pu effectuer, eu égard aux routes d'Asie Mineure, des calculs stratégiques[136] : ceux-ci, toutefois, relèvent de la simple conjecture.

À travers l'Asie Mineure jusqu'à Corinthe

La chronologie rétablie plus haut nous fait laisser Paul et Barnabé quelque temps à Antioche – toute précision est ici impossible –, avant qu'ils décident d'entreprendre un autre voyage pour visiter les communautés déjà fondées. En fait ce voyage n'aura pas lieu comme prévu, car les deux hommes se séparent à la suite d'une altercation. Paul choisit Silas[137] comme compagnon, choix dont on ignore la raison mais qui est confirmé par les Épîtres. Les deux missionnaires prennent la route en franchissant l'Amanus au col de Belen, jadis appelé « portes syriennes », longent le golfe d'Issos, dans la plaine où Alexandre le Grand avait vaincu Darius, traversent la plaine cilicienne pour atteindre Tarse (malgré le silence des Actes, car la route y passait). De là, en remontant la vallée du Cydnus, les voyageurs passent le Taurus aux portes ciliciennes et parviennent à Derbé, Lystres, villes auxquelles on peut ajouter Iconium et Antioche de Pisidie, étant donné que ces deux dernières se trouvaient sur le chemin qui va de Cilicie à Éphèse. C'est en effet vers Éphèse, dans la province d'Asie, que les deux compagnons entendent diriger leurs pas à partir de la Lycaonie, en suivant les vallées du Lycus et du Méandre. Les Actes (16, 6-7) font naître deux obstacles successifs, interprétés comme des interventions de l'Esprit saint, sur la route des missionnaires. On ne saurait en préciser la nature. Le premier les oblige à bifurquer en direction du nord et du nord-est, pour traverser « la Phrygie et la région galate », le second les empêche de pénétrer en Bithynie, entre l'Asie et le Pont : ils devront passer en Mysie et gagner Troas.

Les Actes ne mentionnent nulle part l'évangélisation des Galates, mais ils la supposent quand, au début du voyage suivant, ils rapportent que Paul parcourut « la région galate et la Phrygie en affermissant tous les disciples » (18, 23). Il faut donc compter, au cours du présent voyage, avec plus qu'un simple passage à travers le pays et admettre qu'alors eut lieu ce que Paul rappelle dans l'Épître aux Galates (4, 13) : l'arrêt forcé pour cause de maladie, grâce auquel Paul put, sans l'avoir prévu, prêcher l'Évangile à cette population. C'est au cours de ce même voyage, plus précisément au cours de la station effectuée à Lystres, que Paul convertit et s'adjoignit celui qui sera un de ses plus fidèles compagnons et collaborateurs, Timothée[138].

136. Voir J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 193-195.

137. Le personnage, sous la forme latine de Silvanus, est mentionné aux côtés de Paul à Corinthe (1 Thessaloniciens 1, 1). Le nom de Silas est la grécisation de l'araméen *She'îla*, correspondant à l'hébreu *Sha'ûl* (Saül, Saul). Silas est donc l'homonyme de son chef de mission.

138. Actes 16, 1-3. La circoncision à laquelle Paul l'aurait soumis est pour le moins douteuse : voir S. LÉGASSE, *Paul apôtre*, p. 106-108.

La Bithynie, qui formait alors une seule province avec le Pont, n'aura donc pas reçu, au moins directement, de Paul le christianisme qui s'y implanta pourtant assez tôt si on en croit la première Épître de Pierre (1, 1) puis celle de Pline à Trajan[139]. Voici donc nos missionnaires à Troas, au nom complet d'Alexandria Troas[140], port actif, en face de l'île de Ténédos, à 20 km de l'ancienne Troie. Troas sera évangélisée plus tard, au cours du voyage suivant. Pour le moment, le but de Paul est clair et sa détermination tout autant, qui l'ont amené à ce point de départ idéal pour se rendre en Macédoine.

La traversée comporte le passage par Samothrace, l'île des « mystères cabiriques », la plus élevée de la mer Égée, dominée par le sommet neigeux du mont Phengari. Une courte station après une journée de mer et nos voyageurs, après une autre journée, débarquent à Néapolis (aujourd'hui Kavala), sur la côte macédonienne. Sans tarder, les voici qui s'engagent sur la *via Egnatia*, la route prestigieuse qui unissait l'Orient à l'Occident, et, après une marche d'environ 14 km, ils arrivent à Philippes[141]. L'ancienne Krénidès, qui devait son nouveau nom à Philippe II de Macédoine, avait été, en 42 av. J.-C., le lieu de la double bataille décisive qui fit d'Antoine et d'Octave les vainqueurs des meurtriers de César. Philippes devint à la suite colonie romaine (Actes 16, 12 : *kolônia*). Antoine y établit une partie de ses soldats licenciés. Une douzaine d'années plus tard, après Actium (31 av. J.-C.), Auguste lui conféra le *ius italicum*. Lors de la division de la Macédoine en quatre districts (167 av. J.-C.), Philippes fut attribuée au premier d'entre eux, situé entre les fleuves Nestos et Strymon, le district de l'est[142]. La ville, peu peuplée, avait néanmoins son importance, vu sa position géographique sur la grande route, ce qui justifie déjà le choix de Paul. Ajouter que sa qualité de colonie et sa population, qui faisaient de Philippes une manière de « petite Rome », ouvraient aux missionnaires une porte sur le monde romain.

Celui qui visite aujourd'hui le champ de ruines qu'est devenue la ville de Philippes (abandonnée au Moyen Âge sous l'effet de la malaria) peut revivre en imagination les aventures de Paul telles qu'elles sont racontées au chapitre 16 des Actes. Certaines sont d'une historicité indubitable. C'est d'abord le fait lui-même de la fondation d'une communauté chrétienne à Philippes : la lettre que Paul lui

139. PLINE, *Ep.*, X, 96, 6.

140. Voir C. J. HEMER, « Alexandria Troas », dans *TynB* 26, 1975, p. 79-112 ; J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 239-240.

141. Voir J. SCHMIDT, art. « Philippoi » ; PAULY-WISSOWA, t. XIX/2, 2206-2244 ; P. COLLARD, *Philippes, ville de Macédoine, depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*, Paris, 1937 ; P. LEMERLE, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris, 1945 ; P. CAPORALE, « L'origine della Chiesa di Filippi e la sua organizzazione romana » ; B. MARIANI (éd.), *S. Paolo da Cesarea a Roma. Esegesi, storia, topografia, archeologia*, Turin, 1963, p. 193-205 ; W. ELLIGER, *Paulus in Griechenland*, p. 23-77 ; J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 242-247 ; L. BORMANN, *Philippi : Stadt und Gemeinde zur Zeit des Paulus*, *NT.S* 78, Leyde, 1995 ; P. PILHOFER, *Philippi*. Band I : *Die erste christliche Gemeinde Europas*, *WUNT* 87, Tübingen, 1995. Sur la permanence majoritaire du paganisme à Philippes jusqu'à la fin du IIe siècle, voir V. ABRAHAMSEN, « Christianity and the Rock Reliefs at Philippi », dans *BA* 51, 1988, p. 46-56.

142. TITE-LIVE, XLV, 29. Quelle que soit l'opinion des exégètes au sujet du texte, au demeurant incertain, d'Actes 16, 12, on ne peut faire de Philippes la capitale de la province de Macédoine (qui était Thessalonique) ni le chef-lieu de son propre district (qui était Amphipolis).

adresse nous le garantit[143]. De plus, les origines de cette communauté sont décrites dans les Actes (16, 13-15) avec des détails qui échappent à toute convention. Sans doute est-on embarrassé pour découvrir l'endroit exact où Paul prit contact avec la communauté juive et pour identifier le cours d'eau auprès duquel celle-ci se réunissait pour prier[144]. Le groupe n'est composé que de femmes auxquelles les missionnaires adressent leur message. Parmi ces femmes se distingue une certaine Lydia, une marchande de pourpre originaire de Thyatire (aujourd'hui Akhisar), en Lydie, région d'Asie Mineure. Les Actes la présentent comme « adorant Dieu » (*sebomenè ton theon*), ce qui peut la désigner comme une païenne qui s'associait au culte juif. Cette femme est la seule à se convertir à la parole de Paul, entraînant avec elle « toute sa famille ». Elle accueille ensuite les missionnaires sous son toit. Le schématisme n'est pas absent de ce bref récit[145]. Il reste qu'un souvenir y subsiste, qui s'était conservé à Philippes et sans doute aussi dans d'autres communautés de Macédoine.

La suite du récit oublie Lydia et sa demeure (on ne les retrouvera qu'à la fin) et nous raconte les mésaventures de Paul qui, ayant exorcisé une jeune esclave douée de voyance et privé par le fait même ses maîtres de leurs gains, est traîné avec son compagnon devant les magistrats sous l'accusation de troubler l'ordre public. Les deux missionnaires sont battus avec des verges et jetés en prison. On peut tenir l'essentiel de cette aventure pour plausible. Non seulement Paul atteste, dans sa première Lettre aux Thessaloniciens (2, 2), qu'il a été maltraité à Philippes, mais encore certains traits du récit s'inscrivent dans la réalité historique de la cité. L'accusation porte, en second lieu, sur le fait que ceux que l'on considère comme des Juifs prêchent des « coutumes » inacceptables pour des « Romains » : les habitants ont bien conscience de leur *romanitas* ! On note aussi l'exactitude des titres des magistrats : *archontes* ou bien *stratègoi*, répliques grecques des *duumviri*. De même pour leurs subordonnés, les *rhabdouchoi* ou *lictores*. On s'égarerait cependant à vouloir inscrire tout le détail dans l'histoire : l'apologétique de l'auteur des Actes, soucieux de disculper le christianisme de tout soupçon de subversion, est ici à l'œuvre, de même que l'on reconnaît sa plume dans le merveilleux qui orne les épisodes.

Chassés de la ville, Paul et Silas auront pris le large sans demander leur reste. De Philippes, un tronçon construit à l'aide de ponts sur les marais longeait le nord de la Chalcide. Paul et son compagnon l'empruntent pour se rendre à Thessalonique. Sur le chemin, les Actes (17, 1) mentionnent un passage par Amphipolis (aujourd'hui Nea Kerdylia) et Apollonie[146], sans faire état de la moindre

143. Philippiens 4, 15-16.

144. On lira l'examen de la question dans J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 247-250.

145. Voir S. LÉGASSE, *Paul apôtre*, p. 112.

146. Sur Amphipolis, capitale du premier district de Macédoine, voir G. HISCHFELD, art. « Amphipolis 1 », dans PAULY-WISSOWA, t. I, p. 1949-1952 ; W. ELLIGER, *Paulus in Greichenland*, p. 29-32 ; R. RIESNER, « Amphipolis. Eine Paulus-Station », dans *BiKi* 44, 1989, p. 79-81. Sur Apollonie, voir P. STENGEL, art. « Apollonia 3 », dans PAULY-WISSOWA, t. II, p. 114.

action missionnaire sur les lieux. Après un parcours d'environ 150 km, nos voyageurs arrivent à Thessalonique.

Aujourd'hui deuxième ville de Grèce, Thessalonique[147] avait été fondée en 315 av. J.-C. par le diadoque Cassandre qui lui avait donné le nom de son épouse, une demi-sœur d'Alexandre le Grand. Dans l'Empire romain, Thessalonique était la capitale de la province de Macédoine et le siège du proconsul. Elle était en outre ville libre (*civitas liberae condicionis*), disposant de son propre conseil et de son assemblée du peuple, exempte au moins en partie des taxes romaines. La ville, avec son port sur le golfe Thermaïque, était un centre commercial important.

Les Actes nous apprennent que les Juifs n'ont pas attendu leur expulsion d'Espagne, au XV^e^ siècle, pour s'établir à Thessalonique, bien que l'épigraphie, sauf peut-être une exception, témoigne à ce propos pour une période plus tardive que celle qui nous occupe. Le récit[148] divise le séjour de Paul dans la ville en deux parties : la première est consacrée à la prédication de Paul, la seconde raconte les troubles censés avoir provoqué son départ. La prédication a lieu dans une synagogue et c'est là que, outre quelques Juifs, « un grand nombre de Grecs adorant Dieu » et de femmes de la haute société se convertissent. La première Épître aux Thessaloniciens donne une vue assez différente de l'origine de la communauté chrétienne locale : d'après cette lettre, elle était formée d'anciens idolâtres[149] recrutés de toute évidence hors des synagogues. Les trois ou quatre semaines qu'aurait duré cette prédication appellent aussi une correction. Outre les liens profonds dont témoigne la lettre qui lui est envoyée, la communauté est alors munie d'une organisation. À Thessalonique, Paul a travaillé « nuit et jour » pour ne pas être une charge pour les nouveaux convertis. Il a reçu aussi « plus d'une fois » des subsides de Philippes. Étant donné la distance qui sépare les deux villes, on est amené à reconsidérer la notice des Actes sur les « trois sabbats » consécutifs de l'action missionnaire de Paul dans la ville.

Selon la seconde partie du récit, les Juifs veulent se débarrasser de Paul, supposé se trouver chez un certain Jason. Mais Paul a disparu, et c'est Jason, avec quelques autres convertis du judaïsme, qui fera les frais de la démarche. La ruse des Juifs consiste à mobiliser la populace pour donner à leur action une apparence de soulèvement spontané contre ce qui est supposé être une faute grave envers l'Empire : non seulement Paul et ses collaborateurs ont semé le trouble « dans le monde entier », mais ils ont commis un crime de lèse-majesté « en affirmant qu'il y a un autre roi, Jésus ». Quoique émus par l'agitation qui s'étend, les « politarques » se bornent à relâcher Jason et ses compagnons sous caution.

Plusieurs traits qui composent cet épisode relèvent sans aucun doute d'une tradition qui remonte à la communauté de Thessalonique. Le nom de Jason est un nom grec courant mais qui, chez les Juifs, est bien attesté comme l'équivalent

147. Voir E. OBERHUMMER, art. « Thessalonike », dans *PRE* t. XI, p. 143-163 ; W. ELLIGER, *Paulus in Griechenland*, p. 78-114 ; J. MURPHY-O'CONNOR, *A Critical Life*, p. 114-119.

148. Actes 17, 1-9.

149. 1 Thessaloniciens 1, 9.

de Josué (Yehoshua, Jésus). La « maison » du personnage est supposée connue et c'est là, selon toute vraisemblance, que se réunissait l'ensemble de la communauté locale, ou du moins une partie. La fonction de « politarque » est garantie par l'épigraphie pour la Macédoine et en particulier pour Thessalonique, où cinq ou six de ces magistrats avaient pour rôle principal de rendre la justice.

Mais, d'autre part, on peut douter que les faits racontés se soient réellement passés pendant le séjour de Paul à Thessalonique : c'est Jason qui est au centre du récit. Paul et ses compagnons, introuvables, avaient sans doute déjà repris la route. Il est peu probable, en outre, que les Juifs ont été les instigateurs de cette affaire : quand Paul rappelle les persécutions endurées par les chrétiens de Thessalonique et qu'il les impute à leurs « compatriotes[150] », cela pourrait en soi inclure des Juifs, mais non si l'on observe que Paul, dans le même passage, compare ces persécutions à celles que les chrétiens de Judée ont endurées « de la part des *Juifs* », car cela signifie qu'ils ne sont pas impliqués à Thessalonique. Il s'agit bien plutôt d'un coup monté par l'environnement païen, soupçonneux à l'égard d'une innovation à la fois religieuse et sociale. Jason – sans doute l'un des responsables de la communauté – et quelques autres chrétiens sont accusés de troubles devant les magistrats (la foule, présente, confirme l'accusation)[151]. Arrêtés et interrogés, ils sont libérés moyennant caution.

Mais si Paul et ses compagnons n'ont pas été mêlés directement à ce qui vient d'être évoqué, leur séjour à Thessalonique ne s'est pas pour autant passé sans incident, ce que Paul lui-même confirme. D'abord quand il laisse entendre qu'il a été l'objet de calomnies graves contre lesquelles il a dû se défendre en rappelant sa conduite intègre et désintéressée[152]. Mais il faut aussi envisager des manifestations violentes du même type que celles endurées à Philippes. Quand on lit la lettre envoyée à Thessalonique, on comprend que Paul aurait voulu y prolonger son séjour. Son inquiétude au sujet de la fidélité de ces chrétiens dans l'épreuve évoque une séparation brusque motivée par le danger.

De Thessalonique, Paul et Silas, auxquels il faut joindre Timothée[153], quittent la *via Egnatia* à Pella pour atteindre Bérée après une marche de 75 km vers l'ouest. La ville actuelle a toujours le même nom, mais peu de restes archéologiques permettent de retracer son histoire à l'époque romaine[154]. La présence de Juifs n'y est attestée que dans des documents postérieurs à Paul[155]. Il est donc difficile de vérifier les faits localisés à cet endroit dans les Actes (17, 10-14). Seule la fondation d'une communauté chrétienne à Bérée est confirmée par la présence

150. 1 Thessaloniciens 2, 14.

151. L'accusation de crime de lèse-majesté est à verser au compte du parallèle qui unit les apôtres à Jésus (Luc, 23, 2). Une telle accusation est radicalement incompatible avec la sentence du juge.

152. 1 Thessaloniciens 2, 3-7.

153. Les Actes, jusqu'en 17, 14, n'attribuent à Paul que le seul Silas comme compagnon. En fait, Timothée devait être lui aussi à ses côtés, au moins déjà à Thessalonique, puisque Paul, d'après 1 Thessaloniciens 3, 2.6, le chargera d'une mission auprès de la communauté de cette ville, ce qui suppose qu'il était connu d'elle.

154. CICÉRON (*In Pison.*, XXXVI, 89) désigne Bérée comme un *oppidum devium* (« hors de la route »). Voir W. ELLIGER, *Paulus in Griechenland*, p. 114-116.

155. Voir E. SCHÜRER, *History*, t. III/1, p. 67.

d'un certain Sopatros, originaire de cette ville, aux côtés de Paul lors de son dernier passage en Macédoine[156].

Au cours du voyage qui nous occupe, Paul est passé à Athènes. Lui-même rappelle[157] qu'il est resté seul dans cette ville après avoir envoyé Timothée à Thessalonique. Bien que Paul n'écrive pas sa biographie, on s'étonne qu'une pareille station, mentionnée comme elle l'est dans les Actes (17, 16-34), n'ait pas laissé plus de traces dans ses lettres et l'on soupçonne que ce séjour, qui pour l'auteur des Actes est une aubaine, s'est soldé pour Paul par un échec. L'auteur des Actes, qui voit dans ce séjour l'occasion de mettre Paul en contact avec le centre culturel du monde grec, devait savoir que la communauté d'Athènes était chétive. Les conversions y sont rares et deux seulement sont mentionnées : celle d'un certain Denys, membre de l'Aréopage (sa qualité a peut-être suggéré à l'auteur la scène où l'on voit Paul discourir devant l'auguste collège) et une Damaris, dont le lien avec l'histoire est confirmé par le fait que son nom n'est attesté nulle part ailleurs. Paul a-t-il été lui-même l'instrument de ces conversions ? On peut en douter, car plus tard il désignera le Corinthien Stéphanas et sa famille comme « prémices [chrétiennes] de l'Achaïe[158] ». Or Athènes est en Achaïe. Le seul acte d'apostolat de Paul à Athènes dont on peut être sûr est l'envoi de Timothée à Thessalonique auprès de la communauté que Paul y avait fondée et qu'il avait dû quitter précipitamment. Timothée rejoindra Paul à Corinthe où il s'était rendu entre-temps[159]. Quand il y arrive, après une marche d'une soixantaine de kilomètres, la ville, après bien des malheurs, est toute nouvelle[160]. C'est une colonie romaine (*Colonia Laus Iulia Corinthiensis*) peuplée en majeure partie de *libertini* (esclaves affranchis) auxquels ont pu se joindre quelques vétérans, sans compter un certain nombre d'esclaves grecs et aussi d'hommes libres attirés par les possibilités financières du site. L'« opulente Corinthe », selon la qualification d'Homère (*Iliade*, 2, 570), méritait de nouveau son nom.

Évoquant plus tard son arrivée à Corinthe, Paul ne fait rien pour en atténuer l'effet lamentable : malade – on se souvient de sa halte forcée en Galatie –, il ressent une profonde appréhension[161]. Les Actes le mettent en contact avec un couple, Aquilas et Priscille, qu'il présente comme arrivé d'Italie suite au décret de Claude expulsant les Juifs de Rome. Quelle qu'en soit la date[162], cette rencontre est historiquement assurée : Paul enverra plus tard d'Éphèse, où le couple s'est transporté, les salutations d'Aquilas et Priscille aux Corinthiens[163], preuve que les uns et les autres se connaissent. Aquilas et Priscille sont déjà chrétiens quand

156. Actes 20, 4.
157. 1 Thessaloniciens 3, 1-2.
158. 1 Corinthiens 16, 15.
159. 1 Thessaloniciens 3, 4 ; Actes 18, 1.
160. Sur Corinthe antique et son histoire, voir W. ELLIGER, *Paulus in Griechenland*, p. 210-235 ; J. MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe* ; H. D. SAFFREY, *Histoire*, p. 87-90 ; D. ENGELS, *Roman Corinth : An Alternative Model for the Classical City*, Chicago, 1990.
161. 1 Corinthiens 2, 3.
162. Voir S. LÉGASSE, *Paul apôtre*, p. 128-129.
163. 1 Corinthiens 16, 19.

Paul les rencontra, car leur conversion – par Paul en particulier – n'est pas mentionnée dans les Actes. On peut douter que la rencontre ait eu lieu dès l'arrivée de Paul à Corinthe comme le laissent entendre les Actes, car Paul souligne qu'il a lui-même « planté » le christianisme dans la ville[164]. Aquilas et Priscille offrent à l'apôtre un logis et l'associent à leur propre artisanat ; ils étaient comme lui fabricants de tentes.

On ne sait pas grand-chose sur la colonie juive de Corinthe. Son existence est certifiée par Philon[165], mais les indices épigraphiques sont rares et douteux[166]. L'auteur des Actes (18, 4-6) se borne à réitérer un cliché en écrivant que « chaque sabbat Paul discourait à la synagogue et s'efforçait de persuader Juifs et Grecs » (adhérents partiels du judaïsme). Il ne dépend pas davantage d'une tradition quand il rapporte l'opposition des Juifs, suivie du geste spectaculaire qui traduit la rupture et l'éloignement vers les païens. En revanche, tout recommande comme un souvenir historique le détail où l'on voit Paul, ayant quitté la synagogue, s'installer chez un certain Justus ou, selon les variantes, Titius Justus, sans que l'on puisse garantir que les circonstances décrites dans les Actes ont toutes la même valeur. La conversion de Crispus, chef de la synagogue, constitue un autre fragment de bonne qualité historique. Le nom latin du personnage ne surprend pas dans une colonie et Paul, de son côté, rappelle que parmi les rares baptêmes qu'il a administrés personnellement à Corinthe, il y a celui d'un certain Crispus[167] que rien ne permet de distinguer de son homonyme dans les Actes.

Les Actes précisent que Paul demeura un an et demi à Corinthe. C'est pendant ce temps qu'eut lieu le soulèvement des Juifs contre Paul et sa mise en accusation devant le proconsul Gallion[168]. Le personnage[169] est connu : c'était le frère du philosophe Sénèque qui le mentionne dans ses écrits. Son proconsulat à Corinthe est le plus important, sinon l'unique repère contemporain pour la chronologie paulinienne. La nomination de Gallion à ce poste est confirmée par l'inscription de Delphes[170] qui, reconstituée non sans peine à partir de neuf fragments, reproduit le texte d'une lettre adressée par Claude, très vraisemblablement, aux autorités civiles de Delphes, suite à un rapport de Gallion, pour leur prescrire de faire en sorte que la ville, déchue de sa splendeur passée, soit repeuplée en attirant de nouveaux habitants. La lettre est datée de la « 12e année de puissance tribunicienne » de l'empereur et d'après la « 26e salutation impériale ». Sur cette base, et par recoupement avec une autre indication chronologique, on peut dater la lettre

164. 1 Corinthiens 3, 6.
165. *Leg. ad Caium*, 281.
166. L'inscription *synagôgè hebraiôn*, trouvée sur la route de Lechaïon, port occidental de Corinthe, ne laisse pas de poser des problèmes : voir W. E. MEEKS, *The First Urban Christians*, p. 48-49. Une autre inscription, d'époque impériale, est très endommagée : voir J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 311. On peut voir d'autres inscriptions hébraïques fragmentaires, d'époques incertaines, au musée de Corinthe : voir E. SCHÜRER, *History*, t. III/A, p. 66.
167. 1 Corinthiens 1, 4.
168. Actes 18, 12-17.
169. Sur Gallion et son proconsulat, voir J. MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe*, p. 219-231 ; *id.*, *A Critical Life*, p. 15-22 ; C. J. HEMER, *The Book of Acts*, p. 168-169, 251-254, 255-256 ; J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 319-326.
170. Voir le texte grec dans J. MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe*, p. 263-264 ; traduction française, p. 220.

de Claude entre avril et juillet 52. Le proconsulat durait normalement un an et, comme toutes les charges provinciales, commençait le 1er juillet. Si l'on considère que la lettre en question est destinée à son successeur, le proconsulat de Gallion aurait couvert l'intervalle qui s'étend entre le 1er juillet 51 et le 30 juin 52. On sait d'autre part que Gallion n'alla pas au bout de sa charge[171] et, de ce fait, quitta l'Achaïe avant que l'hiver ne fermât la mer à la navigation. On peut donc fixer la rencontre que mentionnent les Actes entre le début de juillet 51 et la mi-novembre de la même année.

On a plus de peine à retracer le déroulement exact des faits d'après un récit qui, dérivé d'une tradition locale, y mêle des éléments hétérogènes (le personnage de Sosthène et son rôle dans l'affaire sont une énigme). Reste que, malgré ses lacunes (qu'est-il advenu de Paul après la séance ?), le récit est plausible dans ses lignes essentielles ; dépourvu de l'insistance apologétique qui marque d'autres épisodes du même genre, il est d'autre part conforme à la procédure dite *cognitio extraordinaria* qui laissait au juge la liberté d'instruire ou non l'affaire que lui soumettaient les plaignants. Gallion, qui les a entendus, estime que Paul n'est coupable d'aucun délit ou crime qui puisse relever de son tribunal. Attitude qui tourne à l'avantage de Paul et lui permet de prolonger quelque temps son séjour à Corinthe.

C'est à Corinthe que fut rédigée la première Épître aux Thessaloniciens, qui est le premier écrit chrétien dont nous ayons connaissance. Paul n'a quitté Thessalonique que contraint et forcé. Préoccupé du sort de la communauté qu'il avait fondée, il a voulu y revenir au cours des étapes qui l'ont amené de Macédoine à Athènes. À défaut de pouvoir s'y rendre lui-même, il dépêche, d'Athènes, Timothée à Thessalonique pour encourager les chrétiens ; il espère qu'il lui rapportera des nouvelles rassurantes, ce que fait Timothée quand il le rejoint à Corinthe : la communauté est fidèle. La lettre qu'il lui envoie contient plus que de simples paroles de réconfort. Paul définit le statut des chrétiens : face à l'horizon proche de la fin de l'histoire. Ceux-ci sont, par l'« élection » à laquelle ils ont consenti, sauvés d'un monde en perdition. Ils forment des communautés où chacun collabore à sa transformation spirituelle dans un souci d'unité fraternelle et de charité envers tous, y compris les non-chrétiens. La crise qu'ont provoquée les morts survenues dans la communauté amène Paul à préciser ses vues eschatologiques et les conditions dans lesquelles il voit s'effectuer le retour du Christ. La triade foi, charité, espérance est le ciment de la vie chrétienne. Paul, calomnié et maltraité à Thessalonique, défend sa cause, tout en traçant les traits du véritable apôtre.

Si l'on considère la chronologie fournie par le proconsulat de Gallion et l'issue favorable de son affaire, les dix-huit mois que Paul passa à Corinthe[172] pourraient s'étendre jusqu'au printemps 52. Mais on peut tout aussi bien penser que Paul a envisagé la fermeture hivernale de la mer et qu'il s'est embarqué en septembre

171. SÉNÈQUE, *Ep.* 104, 1.
172. Actes 18, 11 ; voir aussi 18, 18.

51 en direction de la Syrie. Ce voyage, tel qu'il est décrit dans les Actes, soulève bien des problèmes historiques. Paul descend à Cenchrées, port oriental de Corinthe[173], et prend la mer en compagnie de Priscille et d'Aquilas, mais on ne sait ce qu'il est advenu de ses collaborateurs, Silas et Timothée. Il fallait pourtant préparer la suite du récit, rendre compte de la présence du couple à Éphèse[174] et aussi faire de Paul le responsable de leur venue. Même perspective dans le passage par Éphèse : simple escale pour amorcer une fondation. Paul, en réalité, n'est pas à l'origine de la communauté d'Éphèse et la suite des Actes (18, 24-26), qui fait la part belle à Apollos ainsi qu'à Priscille et Aquilas, le laisse suffisamment entendre. Pour prévenir cette conclusion et donner la priorité à Paul, l'auteur insère une pièce de son cru, au contenu conventionnel[175].

5. L'accord de Jérusalem

De Corinthe, Paul devait gagner la Syrie, où se trouve Antioche. Les Actes l'y amènent, mais non sans faire un important détour puisque, avant d'y parvenir, Paul débarque à Césarée, sur la côte palestinienne et, de là, « monte » à Jérusalem saluer la communauté de la ville[176]. Cette notice fugitive, toute dans la ligne de l'auteur soucieux de maintenir Paul sous l'égide de Jérusalem, n'a aucune consistance historique[177]. Elle se heurte au témoignage de l'Épître aux Galates (1, 18 ; 2, 1) où Paul énumère, avec toutes les précisions chronologiques voulues, une série de visites à Jérusalem parmi lesquelles celle-ci n'a pas de place. Paul aura débarqué à Séleucie, puis gagné sa « base » d'Antioche.

C'est d'Antioche que Paul, accompagné de Barnabé, retrouvé là, et de Tite, un pagano-chrétien, se rend à Jérusalem. D'après l'Épître aux Galates (2, 2), c'est une « révélation » qui incita Paul à entreprendre cette démarche dont il paraît avoir eu l'initiative. Les choses furent, selon toute vraisemblance, plus complexes. Un débat naquit à Antioche qui se prolongea à Jérusalem, autour de la question suivante : la pratique, déjà répandue, d'agréger les non-Juifs au christianisme sans soumettre les hommes à la circoncision était-elle légitime ? Des voix se faisaient entendre pour le nier et assimiler ces convertis aux prosélytes de la Synagogue. La délégation de Paul et de quelques autres membres de la communauté d'Antioche auprès des autorités de l'Église de Jérusalem eut pour but de trancher le débat, ce qui suppose qu'un poids tout particulier était accordé à ces autorités, y compris

173. Rien n'est dit de l'existence d'une communauté chrétienne dans cette ville. Elle est signalée dans l'Épître aux Romains (16, 1-2). Son origine est inconnue. La ville et son port sont mentionnés par STRABON (VIII, 6, 22) et APULÉE (*Met.* X, 35). Voir R. SCRANTON *et alii*, *Kenchreai, Eastern Port of Corinth*, Leyde, 1978. Sur le « vœu » de Paul à Cenchrées (Actes 18, 18c), voir S. LÉGASSE, *Paul apôtre*, p. 140-141 ; J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 328-329.
174. Actes 18, 26.
175. Actes 18, 19b-21a.
176. Actes 18, 22. Sans être nommée, Jérusalem est sûrement le but de cette « montée » : voir Actes 11, 22 (de Césarée) ; 15, 2 ; 21, 15 (de Césarée) ; sur la date, discutée, voir aussi chap. I, 11, p. 13.
177. Il est impossible d'y voir l'organe témoin du voyage de la conférence que l'auteur des Actes aurait anticipé. Contre la théorie de G. LÜDEMANN (*Paulus*, t. I, p. 165-173 ; *Paul*, p. 149-156), voir J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 327.

par Paul lui-même. La rencontre, que l'on devine laborieuse, voire tumultueuse, tient en huit versets de l'Épître aux Galates (2, 3-10), où tout n'est pas clair sous la plume d'un rapporteur moins qu'impartial. Toutefois, c'est d'abord à lui qu'il convient de recourir, non au récit plus détaillé des Actes (15, 4-29) qui, sans raconter des faits différents (les points d'accord entre les deux relations suffisent à établir l'identité), est le résultat d'une élaboration[178] sur laquelle le témoignage de Paul a la priorité.

L'entrevue, malgré l'opposition d'un groupe de judéo-chrétiens – Paul les qualifie de « faux frères » –, se conclut en faveur de la thèse libérale. Les autorités de Jérusalem, composées de Jacques « frère du Seigneur », de Pierre (Céphas) et de Jean, scellent leur accord en tendant la main droite à Paul et à Barnabé. On doit supposer ici l'accord d'au moins la majorité de l'Église mère. Quelles furent les intentions de ses chefs en la circonstance ? Sans préjuger de celles que recouvrira plus tard l'intervention de Jacques à Antioche, on se demande ce qui a pu l'inciter, lui, juif sincère, à consentir aux vues et à la pratique qui dispensaient les païens de la circoncision à leur entrée dans l'Église. Ne percevait-il pas le risque d'une agrégation officielle et massive au judaïsme de gens qui, en réalité, n'avaient contracté avec lui aucun attachement véritable ? Même si une bonne partie des convertis du paganisme provenaient des cercles de « craignant-Dieu », sympathisants du judaïsme, leur conversion et celle des autres païens avaient fait d'eux des disciples de Jésus-Christ, non de Moïse. On pouvait par conséquent redouter que ces prosélytes d'un nouveau type, dans l'état précaire où se trouvait le judaïsme sous l'Empire (en dépit des privilèges dont il jouissait), ne soient pas d'un grand profit pour les Juifs de race et que, en cas de crise, ils ne les lâchent et les desservent plutôt que de leur demeurer fidèles à leurs risques et périls[179].

Outre cet accord sur l'objet essentiel de la rencontre, l'Épître aux Galates (2, 9b) mentionne une répartition des champs d'évangélisation : Barnabé et Paul s'adresseraient aux païens, les apôtres de Jérusalem aux juifs. Pris à la lettre, les termes de cet accord s'ouvrent sur une impasse. Si l'on y perçoit une division géographique, on note aussitôt que les Juifs étaient répandus en maintes contrées hors du pays d'Israël. S'il s'agit d'une distinction ethnique, cela interdisait à Paul toute prédication dans les synagogues et, conjointement, l'occasion d'y gagner à la foi chrétienne les païens « craignant-Dieu » qui les fréquentaient, lesquels, en outre, restaient, puisque païens, hors d'atteinte pour les apôtres de Jérusalem. Paul, du reste, ne s'est jamais soumis à cette restriction[180]. Ce que l'on peut envisager sous ce langage abrupt, c'est, conformément à l'objet même de la réunion, une question avant tout d'ordre pratique : Paul et les Antiochiens ont

178. La composition qu'on lit au chapitre 15 des Actes incorpore une réglementation (les quatre obligations de la « clausule de Jacques ») dont il appartient à l'exégèse de dire l'origine précise, mais dont il est sûr qu'elle a pris naissance dans et pour une communauté mixte, afin de rendre possible la vie entre chrétiens de la double provenance.

179. Ainsi J. MURPHY-O'CONNOR, *A Critical Life*, p. 140-141.

180. Voir 1 Corinthiens 9, 20 ; 2 Corinthiens 11, 24.

tout le loisir de gagner les païens sans leur imposer la circoncision ; les apôtres de Jérusalem devaient, eux, s'occuper des juifs sans toucher à la Loi que ces derniers continuaient à pratiquer.

Dernière clause de cette rencontre et, selon Paul[181], la seule requête formulée en la circonstance : « Songer aux pauvres » de la communauté de Jérusalem, c'est-à-dire aux indigents qui s'y trouvent[182]. La raison de cette pauvreté n'est pas indiquée. Mais s'il est vrai que « l'importance des parties de la population vivant principalement de secours est [alors] une caractéristique de Jérusalem[183] » et si, d'autre part, la communauté chrétienne était en voie de se marginaliser et, de ce fait, d'échapper à la charité publique, on conçoit que l'indigence ait affecté plusieurs de ses membres. Les Actes (2, 45 ; 4, 34-35), en rappelant le geste de certains chrétiens fortunés, confirment la nécessité de subvenir aux besoins des autres, mais en même temps font apparaître une organisation en voie d'essoufflement, la contribution de ces généreux donateurs n'étant pas inépuisable. Des subsides furent demandés aux Antiochiens que les autorités de Jérusalem estimaient suffisamment à l'aise pour aider leur Église. Paul s'exprime comme s'il avait été seul chargé de l'affaire. Il est possible que la requête ait été formulée de communauté à communauté. Reste que Paul la prit à cœur et s'engagea à fond dans une entreprise par laquelle il comptait convaincre les réfractaires de Jérusalem d'accepter sa mission auprès des païens dans les conditions où il l'exerçait.

6. Crise à Antioche

C'est la situation des communautés mixtes, avec les problèmes qu'elles engendraient, que Paul fait revivre quand il évoque, à la suite de son rapport avec la conférence de Jérusalem, la crise qui troubla la communauté d'Antioche[184]. Un temps indéterminé s'étant écoulé après le retour de la délégation envoyée à Jérusalem[185], Pierre se trouve à Antioche. On ignore les causes et les circonstances de sa venue. Les assemblées chrétiennes avaient lieu dans des maisons où chrétiens venus du paganisme et judéo-chrétiens partageaient des repas communautaires. Il est possible, et même vraisemblable, que, par délicatesse, les premiers aient accepté certaines concessions envers les seconds, mais le rapport de Paul laisse plutôt entendre que les règles alimentaires juives étaient, dans ces repas, passablement négligées. Sur ces entrefaites, arrive à Antioche un groupe de chrétiens envoyés de Jérusalem par Jacques[186]. Supposer ici une sorte de « visite » officielle ou

181. Galates 2, 10.

182. Non à la communauté comme telle : cela ressort clairement de la phrase qu'on lit en Romains 15, 26.

183. J. JEREMIAS, *Jérusalem*, p. 162.

184. Galates 2, 11-14.

185. On a tout lieu d'admettre la succession des faits telle qu'elle apparaît dans l'Épître aux Galates : voir S. LÉGASSE, *Paul apôtre*, p. 157-158 ; Ch. GRAPPE, *D'un temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem*, dans *EHPhR* 71, Paris, 1992, p. 267, n. 5.

186. Ils viennent non de son « entourage », comme on le traduit parfois, mais bien de sa part, car l'expression

« d'inspection », dans le soupçon d'une irrégularité grave chez les judéo-chrétiens, est de l'ordre du possible, sans plus. Ce qui est, en revanche, assuré, c'est que la présence des nouveaux venus produit son effet : ils interviennent explicitement ou simplement refusent de s'associer à la pratique en cours, et on en vient à manger à part. C'est Pierre lui-même qui commence à déserter les tables communes. Étant donné l'ascendant du personnage, son attitude fait tache d'huile : bientôt tous les judéo-chrétiens, et parmi eux Barnabé, l'imitent. Pierre, il faut le reconnaître, se trouvait dans une situation délicate : ancien collègue et collaborateur de Jacques à la tête de l'Église « juive » de Jérusalem, responsable, avec les deux autres membres du comité directeur, de la mission juive, il crut bon, sans doute après des hésitations, de se ranger du côté qui, naturellement, était le sien. On ne peut alors parler d'un retour à la Synagogue de Pierre et de ceux qui le suivent, ni non plus de schisme, car des assemblées plénières ont encore lieu. C'est précisément au cours de l'une d'elles que Paul, ulcéré, adresse publiquement un blâme à Pierre pour sa conduite. Il ne se contente pas de condamner les faits : il pénètre dans le cœur de celui qui les a commis et provoqués.

Pour Paul, l'attitude de Pierre en la circonstance est motivée par le respect humain. Pierre tenait à passer auprès des « circoncis » de Jérusalem pour un fidèle observateur de la Loi mosaïque. Mais c'était là trahir ses propres convictions, ce qui lui vaut, ainsi qu'à ses suiveurs, l'étiquette d'« hypocrite » de la part de Paul. Ce blâme est encore peu de chose car, en se comportant de la sorte, Pierre déviait, selon Paul, de la « vérité de l'Évangile », laquelle supprime toute distinction entre juifs et païens unis dans la foi au Christ, seule condition du salut pour l'homme.

Si Pierre avait été seul à se montrer lâche, Paul l'aurait sans doute réprimandé en tête à tête. Mais du moment qu'il créait une scission dans la communauté, une semonce publique s'imposait. D'après les termes employés[187], la nouvelle conduite de Pierre était interprétée comme une incitation à suivre certains judéo-chrétiens, les « faux frères » auxquels Paul s'était affronté à Jérusalem et qui réclamaient la judaïsation des païens avant de les introduire dans l'Église. Les païens convertis d'Antioche, s'ils voulaient rejoindre les juifs d'origine et partager avec eux les repas, signes d'unité, entendaient la leçon, d'autant plus insistante qu'elle émanait de Pierre lui-même. Mais celui-ci non seulement péchait par dissimulation mais encore manquait de logique et, par là, rendait inopérante l'instruction que dictait sa conduite : alors que récemment encore il transgressait les prescriptions juives, même s'il s'y plie désormais, il ne risque pas de persuader les païens convertis, nullement attirés par elles, de la nécessité de les observer.

Comment Pierre a-t-il réagi ? Et quel fut, dans la communauté, le résultat des remontrances de Paul ? On ne peut se livrer ici qu'à des suppositions. Mais le

grecque, en Galates 2, 12, est claire dans ce sens, surtout si on la compare à ses homologues en 1 Thessaloniciens 3, 6 ; Marc 5, 35 ; Matthieu 26, 47.

187. Galates 2, 14.

fait que Paul ne dit rien de l'issue du conflit laisse planer un doute sur sa victoire. Alors que sa volonté de maintenir le lien avec Jérusalem est constante jusqu'au bout – sa correspondance ultérieure en témoigne –, Antioche de Syrie n'est jamais nommée dans ses lettres, sauf dans celle qu'il adresse aux Galates (2, 11), et il ne reviendra plus dans cette ville. On peut penser qu'après l'échec de son intervention, il a jugé utile de « prendre le large » pour une nouvelle campagne, cette fois sans la délégation de l'Église qu'il quittait et suivant la seule inspiration qui l'avait déjà guidé et le guidera désormais.

7. Le voyage de la collecte et le combat pour l'Évangile

En quittant Antioche, Paul inaugurait la tranche de sa vie et de sa carrière la plus semée d'embûches et la plus douloureuse : l'incompréhension au sein de la communauté d'Antioche qui, on peut le supposer, l'incita à s'en séparer, marque le début d'une période que non seulement l'hostilité extérieure mais encore celle des chrétiens eux-mêmes rendront particulièrement difficile.

Paul à Éphèse

Le voyage que Paul entreprend alors se passe de toute délégation. Bien que les Actes n'indiquent pas la présence de quelque compagnon, on doit admettre qu'au moins Tite était avec Paul au départ[188]. Le but est Éphèse[189]. La route empruntée n'est ni directe ni commode s'il est vrai que Paul, comme l'indiquent les Actes (18, 23 ; 19, 1), est passé par les régions montagneuses galato-phrygiennes. Mais Paul entendait visiter les communautés galates qu'il avait naguère fondées et les engager dans la collecte en faveur de Jérusalem. Ce qu'il fit[190] sans que l'on puisse en dire plus sur les événements qui marquèrent cette partie du voyage, et c'est à Éphèse qu'il faut désormais nous transporter.

Le choix de cette ville n'est pas arbitraire. D'abord Éphèse, sur la côte ouest d'Asie Mineure, occupait une position centrale par rapport aux Églises que Paul avait précédemment fondées : « À vol d'oiseau, Éphèse était à égale distance de Galatie et de Thessalonique (480 km). Corinthe (400 km), Philippes (445 km) et Antioche de Pisidie (330 km) entraient facilement dans le même cercle[191]. » Au temps de Paul, Éphèse[192], métropole de la province d'Asie, était en importance la quatrième ville de l'Empire après Rome, Alexandrie et Antioche de Syrie.

188. Tite est avec Paul à Jérusalem pour la conférence (Galates 2, 1.3) et il interviendra, à partir d'Éphèse, comme son délégué auprès des Corinthiens (2 Corinthiens 2, 13 ; 7, 6.13.14 ; 8, 6.16.21). Timothée est aussi avec Paul à Éphèse (1 Corinthiens 16, 10-11 ; Actes 19, 22 ; 20, 25). On perd sa trace à Corinthe (Romains 16, 21 ; en Actes 20, 4 le nom de Timothée est surajouté).

189. Actes 19, 1.

190. 1 Corinthiens 16, 1.

191. J. Murphy-O'Connor, *A Critical Life*, p. 166 (on a omis les équivalences en milles).

192. Sur l'archéologie d'Éphèse, voir R. Tonneau, « Éphèse au temps de saint Paul », dans *RB* 38, 1929, p. 321-369 ; W. Elliger, *Ephesos. Geschichte einer antiken Weltstadt*, *UB* 375, Stuttgart, 1985 ; R. E. Oster,

Protégée par un puissant rempart d'environ 9 km, la cité était bâtie au sud de l'embouchure du Kaÿstros (en turc Küçük Menderes, « Petit Méandre »), dans la dépression creusée entre le Pion et le Koressos. Éphèse se signalait par son activité commerciale tout autant que par ses constructions fastueuses. Parmi celles-ci, on comptait un théâtre, rebâti à l'époque romaine, pouvant contenir jusqu'à 24 000 spectateurs, et le célèbre Artémision. Ce temple de la déesse vierge, situé non loin de la ville, était, en raison de ses dimensions (quatre fois celles du Parthénon d'Athènes) et de sa beauté (il avait été décoré par les plus grands artistes), classé parmi les Sept Merveilles du monde. Par la foule des pèlerins qu'il attirait – c'était aussi un lieu d'asile et qui abritait une banque pour l'Asie Mineure – il contribuait pour une grande part à la prospérité de la ville.

L'origine du christianisme à Éphèse[193] nous est mal connue. Bien que l'auteur des Actes tente de l'attribuer à Paul[194], une communauté chrétienne existait dans la ville avant qu'il ne s'y établisse. Priscille et Aquilas sont-ils les pionniers auxquels la communauté doit sa naissance ? On ne saurait l'affirmer, d'autant qu'il est vraisemblable que le christianisme soit parvenu à Éphèse avec l'arrivée de voyageurs dans la Diaspora locale.

L'intérêt historique du chapitre 19 des Actes est bien mince. En outre, on n'y trouve pour ainsi dire aucune trace de ce que Paul, pour sa part, nous apprend de son séjour dans la métropole asiate et des péripéties y afférant. Fixer à trois mois la durée de la prédication de Paul chez les Juifs et à trois ans celle de son séjour à Éphèse est aussi peu sûr que les autres périodicités indiquées dans les Actes. Un minimum de deux ans est cependant vraisemblable en raison d'un détail du récit qui, sans impact thématique, n'a pu être inventé. Paul entretint deux années durant les membres de la communauté dans une salle d'école louée à un certain Tyrannos ou prêtée par lui. Les épisodes par lesquels l'auteur des Actes étoffe cette période sont tous ordonnés de façon à mettre Paul en vedette. Il en va ainsi de sa rencontre avec des disciples de Jean-Baptiste, possible souvenir local mais entièrement remanié. L'histoire des exorcistes juifs, dans laquelle Paul intervient, ne lui réserve en fait qu'une place marginale et les faits rapportés n'avaient sans doute à l'origine aucun lien avec lui. La révolte des orfèvres, quoique empreinte de couleur locale[195], est en partie incohérente et vise à l'effet.

On est en terrain plus sûr avec les lettres de Paul, encore que l'on ne puisse en tirer toute l'information souhaitable. Deux catégories de faits marquent alors

A Bibliography of Ancient Ephesus, Metuchen, N J/Londres, 1987 ; H.-D. SAFFREY, « Paul à Éphèse, patrie d'Artémis », dans *Monde B* n° 57, 1989, p. 42-48 ; J. MURPHY-O'CONNOR, *A Critical Life*, p. 166-171. Sur l'Artémision et son culte : R. FLEISCHER, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Antolien und Syrien*, *EPRO* 35, Leyde, 1973 ; R. STRELAN, *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus*, *BZNW* 80, Berlin, 1996.

193. Voir R. SCHNACKENBURG, « Ephesus. Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes », *BZ* 35, 1991, p. 41-64 ; W. THIESSEN, *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*, *TANZ* 92, Tübingen, 1995 ; M. GÜNTHER, *Die Frühgschichte des Christentums in Ephesus*, *ARGU* 1, Francfort, 1995.

194. Actes 18, 19-20 ; 19, 8-10.

195. Voir P. LAMPE, « Acta 19 im Spiegel der ephesinischen Inschriften », dans *BZ* 36, 1992, p. 59-76.

sa vie[196] : les uns sont localisés à Éphèse même, les autres concernent les relations de l'apôtre avec la communauté de Corinthe. Les sources sont ici les deux Lettres aux Corinthiens auxquelles on peut joindre une partie de la finale de l'Épître aux Romains (16, 1-16) où, malgré les réticences de certains critiques, il est légitime de reconnaître un fragment de lettre envoyé à Éphèse lors du dernier séjour de Paul à Corinthe (la recommandation de Phoebé, diaconesse de Cenchrées, va dans ce sens) ; cette liste impressionnante de personnes à saluer, gens que Paul connaît personnellement, dont certains ont été de ses collaborateurs, ne peut avoir été envoyée à Rome où Paul n'est pas encore allé. D'autre part, on trouve dans la liste Prisca (Priscille) et Aquilas, dont on sait qu'ils se sont établis à Éphèse[197], et un certain Epainetos, qualifié de « prémices de l'Asie », province dont Éphèse est la métropole.

Dans ce document, Paul polémique contre les chrétiens judaïsants[198]. Leur action à Éphèse ne ressort pas des deux Épîtres aux Corinthiens et dut se déployer après le départ de Paul. D'autres renseignements concernent son séjour dans la ville. On apprend qu'alors Priscille et Aquilas ont mis leur vie en péril pour sauver celle de Paul, sans que l'on sache dans quelles circonstances. On pourrait être mieux informés sur les mésaventures de Paul quand il désigne Andronicus et Junias comme ses « compagnons de captivité ». Ce titre, qu'ils partagent avec d'autres[199], pourrait ne signifier qu'une chose : que ces recrues des origines, apôtres éminents, ont été incarcérées *comme* Paul et non *avec* lui. Mais on est tenté de voir dans ce trait la confirmation d'un point de vue aujourd'hui soutenu par beaucoup : Paul aurait été prisonnier à Éphèse et c'est à Éphèse, dans ces mêmes circonstances, qu'il aurait rédigé les Épîtres aux Philippiens, aux Colossiens et à Philémon. À lire toutefois son propre témoignage au sujet de ses tribulations, les choses ne sont pas aussi claires. Écrites de Macédoine après le départ d'Éphèse, les quelques lignes de la deuxième Épître aux Corinthiens (1, 8-11), où Paul rappelle une cuisante épreuve d'ordre physique endurée « en Asie », renvoient naturellement à Éphèse. Mais quant à préciser la nature de cette épreuve, Paul nous laisse dans l'incertitude. L'« arrêt de mort » n'est ici qu'une métaphore et l'on pourrait tout aussi bien songer à une maladie grave. En tout cas, rien n'indique une captivité. On n'est guère plus avancé quand Paul, dans la première Épître aux Corinthiens (1, 15, 32), compare ses malheurs à Éphèse à un combat contre

196. Un rayonnement, par messagers interposés, dans la vallée du Lycus, avec la fondation de communautés chrétiennes à Colosses, Laodicée, Hiérapolis (Colossiens 4, 13), auxquelles on joint parfois d'autres villes en recourant aux sept Églises de l'Apocalypse (ch. 2-3), s'appuie sur le présupposé qui veut que l'Épître aux Colossiens ait été écrite à Éphèse, dont Colosses était distante de 200 km. En réalité, ce présupposé repose lui-même sur des bases qui sont loin d'être d'une solidité à toute épreuve : l'une est l'incarcération de Paul à Éphèse, l'autre, l'authenticité de l'Épître aux Colossiens. Sa parenté avec l'Épître à Philémon, certainement authentique, a fait de ce dernier un Colossien auquel Paul se serait adressé depuis Éphèse. Pour une tentative récente de retracer l'origine de ces Églises, voir A. KIRKLAND, « The Beginning of Christianity in the Lycus Valley : An Exercise in Historical Reconstruction », dans *Neot.* 29, 1995, p. 109-124.

197. 1 Corinthiens 16, 19 ; Actes 18.26. En 2 Timothée 4, 19, le pseudépigraphe maintient Priscille et Aquilas à Éphèse.

198. Romains 16, 17-20.

199. Voir Philémon 23 ; Colossiens 4, 10.

les fauves : une image évidente (un condamné aux bêtes ne sortait pas vivant du stade) connue de la littérature hellénistique[200]. Plus loin dans la même Épître (16, 9), Paul écrit que ses adversaires sont nombreux à contrecarrer les possibilités qu'Éphèse offre à l'évangélisation, mais il ne fournit aucun détail sur leurs agissements. La « mort quotidienne » dont il se dit victime n'est pas nécessairement signée d'une main païenne, la seule qui pouvait le jeter dans les fers. Et les « bêtes sauvages » pouvaient tout aussi bien avoir exercé leur agressivité dans les formes que Paul décrit quand il évoque ses tribulations apostoliques[201], formes païennes sans doute, comme la flagellation ou les grêles de pierres, mais aussi juives, avec les trente-neuf coups de fouet reçus cinq fois et dont une partie a pu être administrée dans une synagogue d'Éphèse.

La crise corinthienne

Le temps que Paul passa à Éphèse fut traversé par des événements qui se prolongèrent au-delà de son séjour dans cette ville. Leur contexte historique et géographique est principalement Corinthe et ce sont les démêlés de l'apôtre avec les chrétiens de Corinthe qui ont alors occupé une partie notable de son temps et multiplié ses soucis. De tout cela les Actes ne laissent rien entrevoir. Seules les Épîtres, encore qu'avec parcimonie, permettent d'accéder aux faits.

On veut parler ici de la première et de la deuxième Épîtres aux Corinthiens, deux rescapées d'une correspondance de Paul avec cette communauté. Une première lettre fut envoyée à Corinthe, on ne sait d'où, mais elle est perdue pour nous. Paul y fait allusion dans la lettre suivante[202]. Celle-ci, notre première Épître aux Corinthiens, est partie d'Éphèse d'où Paul avait au préalable envoyé Timothée à Corinthe[203] pour y veiller à l'application de ses directives. Après le départ de ce collaborateur, Paul reçut une lettre de Corinthe qui lui demandait des éclaircissements. Il y eut aussi un rapport oral, effectué par des gens au service d'une certaine Chloé. Enfin, une délégation de trois membres de la communauté corinthienne s'est rendue à Éphèse. Leur venue, Paul nous l'assure, a calmé ses inquiétudes[204]. Apparaissant en finale, cette note positive résulte d'une expérience plus récente que celles que reflète le reste de la lettre.

Là on trouve des sujets dont certains ont été à l'évidence provoqués par les interventions extérieures que nous venons de mentionner. La situation à Corinthe, dans l'ensemble, n'est pas brillante. Des divisions y règnent, causées par l'engouement de plusieurs pour l'éclat d'une « sagesse » faite surtout de beaux discours.

200. Voir A. J. MALHERBE, « The Beasts in Ephesus », dans *JBL* 87, 1968, p. 71-80, et *id.*, *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis, 1989, p. 79-89. IGNACE D'ANTIOCHE (Romains 5, 1), avant d'être exposé aux bêtes au sens propre, reprend l'image pour l'appliquer à ses gardiens.
201. 2 Corinthiens 14, 24-25.
202. 1 Corinthiens 5, 9.
203. 1 Corinthiens 4, 17 ; 16, 10.
204. 1 Corinthiens 7, 1 ; 1, 11 ; 16, 17-18.

La diversité sociologique de la communauté[205] se traduisait en abus lors des repas qui la réunissaient et de l'eucharistie qu'on y célébrait. Déjà la première Lettre mettait en garde contre la débauche. Paul revient ici à la charge face à deux cas qui relèvent du même domaine. Les directives sur la tenue des femmes inspirées ou l'ordre dans les séances d'extase communautaire traduisent l'horreur de Paul pour l'anarchie et, plus encore, son souci de canaliser ces phénomènes en vue du bien de tous[206]. D'autres préoccupations reflètent une problématique locale et donnent à Paul l'occasion de développer des points de théologie, comme celui qui porte sur la résurrection des morts (ch. 15). Bien qu'en tout cela il ne ménage pas ses correspondants, il ne laisse pas entrevoir une dégradation de ses rapports personnels avec eux.

Les choses se modifient quand la personne et l'autorité de Paul sont battues en brèche. À la fin de la première Épître aux Corinthiens (16, 5-8), Paul exprimait ses projets. Écrivant à Éphèse vers le début du printemps, il envisageait d'attendre la Pentecôte pour gagner la Macédoine et, sans s'y attarder, rejoindre Corinthe où il espérait passer l'hiver. Les nouvelles reçues – on les suppose communiquées par Timothée de retour de Corinthe – vont déjouer ce plan.

Ce qu'il est convenu d'appeler la « crise corinthienne » nous est en partie accessible grâce à la deuxième Épître aux Corinthiens, un document composé en réalité de deux lettres[207], dont chacune reflète une phase du drame en question.

La première phase a pour point de départ le retour de Timothée qui revient de Corinthe. Plus tard, en Macédoine, Paul parlera d'une troisième visite qu'il promet de faire aux Corinthiens[208]. Cela permet de supposer qu'il est allé les voir une deuxième fois après la visite de fondation. Qu'est-ce qui motivait ce déplacement ?

Quelques chrétiens venus de l'extérieur avaient pénétré la communauté de Corinthe munis de lettres de recommandation. Paul les accuse d'altérer la parole de Dieu, de parler d'un « autre Jésus », d'un « Esprit différent » et de proclamer un « Évangile différent[209] ». Bien des explications ont été proposées pour rendre compte de cette « différence » par rapport à Paul. Si l'on peut être sûr que ces gens sont des judéo-chrétiens, « Hébreux » comme Paul[210], l'incertitude plane sur leur propagande et on peut laisser aux travaux spécialisés le soin d'examiner les théories, dont certaines hautement fantaisistes, élaborées en vue de leur imposer une étiquette[211]. Il est clair, en toute hypothèse, que ces nouveaux venus ne se

205. Voir E. A. JUDGE, *The Social Patterns of Christian Groups in the First Century*, Londres 1960, p. 49-61 ; G. THEISSEN, *The Social Setting*, p. 73-99 ; S. LÉGASSE, *Paul apôtre*, p. 137-140.
206. 1 Corinthiens 11, 17-22.33-34 ; 5, 9 ; 5, 1-13 ; 6, 12-20 ; 10, 2-16 ; ch. 12-14.
207. De l'avis de la majorité des exégètes, l'une comprend les chapitres 1 à 8, l'autre les chapitres 10 à 13 (les versets 11-13 du chapitre 13 peuvent être considérés comme la conclusion de la première Lettre). Le chapitre 9 est un doublet du chapitre 8. On y voit un billet d'abord indépendant.
208. 2 Corinthiens 12, 14 ; 13, 1.
209. 2 Corinthiens 2, 17 ; 11, 4.
210. 2 Corinthiens 11, 22.
211. En laissant de côté l'ancienne hypothèse gnostique (d'après 10, 5 ; 11, 6, Paul tient la *gnôsis* en haute estime), on ne peut être assuré ni qu'il s'agit de délégués de Jacques de Jérusalem (comparer avec la réaction de Paul en Galates 2, 11-12), ni de la théorie sociologique de G. THEISSEN (*The Social Setting*, p. 44-54 ; « Legitimation und Lebenshaltung : ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare », dans *NTS* 21, 1974-1975, p. 192-221,

sont pas introduits à Corinthe de leur propre initiative ou, en tout cas, ils ont pris soin de se munir d'un document qui leur permet d'être accueillis. Un tel document émane nécessairement d'une communauté, même si l'on est dans l'incapacité de dire laquelle, qui, en l'occurrence, a facilité l'accès du groupe à celle de Corinthe. Informé de la situation, Paul décide de se rendre à Corinthe. Cette visite est un échec. Une altercation l'oppose à un membre de la communauté excité contre lui et sans nul doute partisan des intrus. Outragé, profondément humilié, Paul abrège son séjour et revient à Éphèse.

Quoique amer, Paul ne se tient pas pour battu. Une lettre suit, qu'il dit avoir rédigée « parmi bien des larmes[212] ». Elle avait pour but de rétablir entre Paul et la communauté le contact affectueux et la confiance que les récents événements avaient détériorés. Elle réclamait aussi le châtiment du coupable. Cette lettre, à ce que l'on peut supposer, fut confiée à Tite, envoyé à Corinthe par mer, avec la charge d'arranger la situation. Paul, de son côté, quitte Éphèse pour Troas en vue d'y « annoncer l'Évangile du Christ », comptant en outre y retrouver Tite. Celui-ci, retardé, n'a pu le rejoindre et Paul, anxieux, abandonne son apostolat local pour gagner la Macédoine, allant au-devant du compagnon tant attendu. Tite arrive enfin, plein de nouvelles réconfortantes et lui-même euphorique, vu les résultats de la lettre et de sa démarche[213]. Paul croit pouvoir respirer et, demeurant en Macédoine (peut-être dans sa chère communauté de Philippes), il exprime son soulagement et sa joie dans une lettre (on la reconnaît dans les huit premiers chapitres de la deuxième Épître aux Corinthiens) qu'il confie à Tite et à deux autres chrétiens.

Est-ce alors que Paul a étendu son champ de mission en Illyrie[214] ? La notice de l'Épître aux Romains (15, 19) à ce sujet offre des difficultés et se prête à la discussion. D'abord, Paul n'a pas pris son départ missionnaire de Jérusalem. Puis, et surtout, aucun texte ne confirme ce qui est dit dans ce passage : que Paul, au terme d'un long circuit, a atteint l'Illyrie qu'il a évangélisée. Depuis la conquête définitive de l'*Illyricum*[215] par Tibère, le terme n'est plus politique mais régional et il désigne un territoire en gros identique à la Yougoslavie (avant son démembrement actuel) augmentée de l'Albanie. On peut supposer, bien que les textes ne nous en disent rien, que Paul, de Macédoine, a pris la *via Egnatia* et s'est rendu sinon en Illyrie, du moins à la lisière de cette contrée (la conjonction

spéc. 208-217 : des Palestiniens revendiquant la pratique que Jésus avait imposée à ses disciples en milieu rural, ni de la supposition de J. MURPHY-O'CONNOR (*A Critical Life*, p. 193-194) selon laquelle Paul aurait été poursuivi à Corinthe et en Galatie par des Antiochiens désormais passés à un christianisme judaïsant (!) et venant, sur ses talons, mettre bon ordre dans des communautés que Paul avait fondées par délégation d'Antioche. Il est peut-être moins risqué de songer, à cause des pouvoirs thaumaturgiques que revendiquaient les intrus, à des judéo-hellénistes christianisés qui, dans leur version de « Jésus » et leur propre action, concédaient au type du thaumaturge inspiré tel qu'il ressort de plusieurs récits des Évangiles.

212. 2 Corinthiens 2, 4.

213. 2 Corinthiens 2, 1-6.12-13 ; 7, 6-16.

214. La réponse est positive chez J. MURPHY-O'CONNOR, *A Critical Life*, p. 316-317. A. SUHL (*Paulus und seine Briefe*, p. 94) situe ce voyage au cours de la campagne précédente, ce qui l'amène à modifier l'itinéraire de Paul et à prendre en défaut, sans raison suffisante, celui que les Actes lui attribuent.

215. Voir J. SZILAGYI, art. « Illyricum », dans *Der kleine Pauly*, t. II, col. 1367-1369.

« jusqu'à » pouvant s'entendre au sens exclusif), à une distance de Thessalonique d'environ 320 km, avant de se diriger vers le sud et atteindre Corinthe. Mais on doit aussi tenir compte du ton oratoire qui marque le passage de l'Épître aux Romains : Paul ne fait pas de la géographie mais célèbre l'œuvre de Dieu dont il est l'instrument. Dans cet esprit, il pouvait se permettre des libertés. Dans quelle mesure l'a-t-il fait ? On ne peut répondre avec certitude.

L'opposition judaïsante et la « justice » de Dieu

La révélation et la vocation de Paul à Damas l'entraînaient vers une situation de rupture avec le judaïsme dans lequel la Loi mosaïque édicte l'ordre divin et trace le chemin du salut. Mais à la lecture des Épîtres, on perçoit que Paul n'est pas parvenu sans quelque lenteur à se poser en contestataire d'une permanence de la Torah, permanence qui rendait vaine la rédemption dont Jésus a été l'instrument choisi par Dieu. Dans sa première Lettre aux Thessaloniciens (2, 15-16), Paul accuse les Juifs de faire obstacle à la prédication chrétienne, mais il ne dit pas que cette prédication est un camouflet envers la Loi mosaïque. Plus tard, à Éphèse, il glisse dans son enseignement sur la résurrection des morts une pointe qui annonce les développements ultérieurs sur la nocivité de la Loi dans l'homme possédé par la puissance fatale du péché[216]. Mais sa polémique a, pour l'heure, un autre objet et répond à une autre urgence. Il en sera autrement quand des missionnaires chrétiens s'introduiront dans des communautés fondées par lui et dont il se sentait responsable, pour y propager un compromis qui heurtait de front et sa doctrine et sa pratique.

L'accord de Jérusalem n'avait manifestement pas obtenu un soutien unanime : la résistance qui s'était alors exprimée parmi les judéo-chrétiens annonçait une entreprise, cette fois de propagande, dans le même esprit. De cette propagande, on ne connaît, d'après les lettres de Paul, que deux ou trois sites, où l'on peut voir les étapes d'un itinéraire qui, partant de Judée ou de Syrie[217], s'engage en Asie Mineure puis atteint la Macédoine : les Églises de Galatie, la communauté de Philippes seront touchées. Éphèse est peut-être menacée.

Après la seconde visite de Paul en Galatie, des prédicateurs chrétiens surviennent dans la région, qui s'opposent à la pratique missionnaire de Paul et contestent son autorité apostolique. Selon eux, il faut circoncire les païens qui répondent à l'appel de l'Évangile et leur imposer les préceptes de la Loi juive. Paul devrait sa mission non au Christ mais aux grands et véritables apôtres de Jérusalem qu'il aurait trahis en transgressant leurs consignes. On peut aussi déduire de l'Épître aux Galates que, sous l'effet de cette propagande, ses destinataires, tout en demeurant fidèles à Paul, avaient cédé sur certains points – ne se sont-ils pas mis à observer le calendrier religieux des Juifs ? – et que, s'ils n'ont pas encore

216. 1 Corinthiens 15, 56.

217. Ici nulle trace d'une délégation quelconque : à la différence des intrus de Corinthe, les propagandistes judaïsants ne sont munis d'aucune lettre de recommandation.

accepté la circoncision, ils sont en passe de le faire sous la pression de leurs visiteurs[218].

Il n'est pas facile de dire où et comment Paul a été informé de la crise ni, par voie de conséquence, où a été rédigée l'Épître aux Galates (vu la gravité de la situation, Paul n'aura pas tardé à réagir). Il est possible que de mauvaises nouvelles lui soient parvenues quand il était à Éphèse et que Paul ait répondu de cette ville : la rapidité du revirement dont Paul s'étonne dans l'Épître (1, 6) semble indiquer qu'il n'a quitté les Galates que depuis peu de temps. Mais la parenté de cette lettre avec l'apologie envoyée par Paul à Corinthe fait que l'on songe aussi à la Macédoine comme lieu d'envoi de l'Épître aux Galates. Quoi qu'il en soit, renonçant à intervenir lui-même comme il l'a fait à Corinthe – plusieurs raisons peuvent être supposées[219] –, Paul expédie une lettre circulaire dans laquelle il s'efforce de convaincre les Galates de la vérité de sa mission et de son « Évangile » en les détournant de suivre ceux qui les battent en brèche. Le passage par le judaïsme pour accéder au christianisme est une illusion qui conduit à la servitude, au lieu de la liberté que seul le Christ accorde. La Loi de Moïse a scellé son propre échec. Seule la foi, à l'instar de celle d'Abraham, est la condition de la justice et du salut. Ainsi d'après Paul, qui n'a de compte à rendre qu'à Dieu qui seul l'autorise et l'inspire.

La lettre envoyée par Paul aux Philippiens[220] a pu être composée en Macédoine. C'est une réaction aussi violente que celle dont témoigne l'Épître aux Galates. Elle s'en distingue néanmoins en ce que, ici, Paul, au lieu d'une argumentation théologique sur l'antinomie qui oppose l'ère et le régime de la foi à ceux de la Loi mosaïque, recourt à son expérience individuelle, au tournant radical que sa vocation a fait prendre à sa vie[221].

Paul, dans ce combat, ne se borne pas aux invectives ni même à la réfutation des doctrines contraires à la sienne. L'opposition qu'il rencontre est pour lui l'occasion d'élaborer une théologie. Encore pénétrée de polémique dans l'Épître aux Galates, riche de formules à l'emporte-pièce sur le rôle négatif de la Loi, cette théologie se fait plus sereine et moins provocatrice dans l'Épître aux Romains. On la suppose écrite à Corinthe ou dans les environs, au terme du dernier voyage missionnaire. Paul, en effet, y laisse entendre qu'il en a fini avec l'évangélisation des parties orientales de l'Empire (15, 23) ; il parle aussi de la collecte comme ayant été effectuée en Macédoine et en Achaïe (15, 26-27), puis de son projet immédiat de la porter à Jérusalem. Dans cette longue Épître, Paul expose les deux phases de sa lecture de l'histoire des rapports de Dieu avec les hommes.

218. Galates 4, 10 ; 5, 2 ; 6, 12.

219. La plus obvie est le fait que le christianisme galate comprenait plusieurs communautés réparties sur un territoire. Ajouter des raisons climatiques, difficiles à alléguer à moins d'avoir des certitudes sur la chronologie de cette période de la vie de Paul.

220. Philippiens 3, 2 – 4, 1. La lettre est faite de plusieurs fragments pauliniens ; la partie dont il est ici traité ne peut être la suite des recommandations qui s'achèvent en 3, 1.

221. Il est moins clair que l'avertissement conservé dans l'Épître aux Romains (16, 17-20) et supposé envoyé à Éphèse vise le même danger, car les allusions aux pratiques judaïsantes y sont moins claires.

La phase négative de l'échec est d'abord accentuée pour que ressorte la puissance de Dieu qui relève le monde de sa déchéance ; le péché est généralisé pour que la grâce donne tout son éclat ; la Loi mosaïque, inobéie et, par là, cause indirecte de prévarication, est reléguée parmi les réalités désormais révolues, au bénéfice de la foi qui est un *oui* reconnaissant à Dieu qui sauve. La « justice de Dieu », qui s'exerce en absolution (le juge est en même temps l'offensé), a mis un terme à l'aliénation de l'homme par le mal : il peut désormais ne plus être celui qui fait le mal en voulant faire le bien (7, 19), il accède à la liberté de servir Dieu dans la paix d'un être réconcilié. Israël, incrédule, sera finalement sauvé, car la miséricorde de Dieu est universelle.

De Corinthe à Jérusalem

Pour décrire le voyage qui amène Paul et sa collecte de Corinthe à Jérusalem, l'auteur des Actes ne disposait, en fait de sources, que d'un croquis des étapes parcourues. On lui doit de les avoir en partie justifiées et étoffées.

En un premier temps, Paul hésitait à accompagner à Jérusalem les porteurs de la collecte[222], encore incertain du déroulement de son ministère dans l'Ouest méditerranéen et sans doute parce qu'il craignait un accueil peu favorable, voire hostile. Mais quand il écrit un peu plus tard aux Corinthiens[223], sa décision est prise : quoi qu'il arrive, il sera du voyage, preuve qu'il tient par-dessus tout à maintenir le lien entre les Églises de la gentilité et celle de Jérusalem. Les Actes, qui mentionnent à peine la collecte (24, 17), ont conservé les noms des sept « convoyeurs de fonds » qui aideront Paul à l'acheminer à Jérusalem (20, 4). La date de la Pâque étant passée, Paul s'embarque à Néapolis pour Troas : une troisième visite dans une communauté qu'il avait fondée, où se situe l'épisode du jeune homme endormi par l'interminable prédication de Paul et que Paul ramène à la vie (20, 7-12). Le voyage reprend aussitôt avec une série d'étapes, énumérées dans les Actes sans autres précisions. À la suite d'un cabotage et d'escales au gré des vents, des nuits et de cargaisons à prendre ou à livrer, le groupe atteint Milet, ce qui est pour l'auteur des Actes l'occasion d'instruire ses lecteurs par un discours de Paul. La scène finale des adieux est un amalgame de clichés littéraires et voici Paul qui, avec ses compagnons, reprend la mer pour une navigation en dents de scie où les voyageurs sont de nouveau asservis à la cargaison. À Patara, port de Xanthos, en Lycie, changement de navire pour la haute mer, puis, avec un passage au sud de Chypre, une traversée d'un minimum de quatre jours pour parvenir à Tyr, le célèbre port phénicien, où l'on devait décharger la cargaison.

De Tyr à Jérusalem[224], les étapes se succèdent où l'on voit Paul hébergé dans les communautés chrétiennes de Tyr, Ptolémaïs (Akko, le Saint-Jean-d'Acre des

222. 1 Corinthiens 16, 3-4.

223. 2 Corinthiens 1, 16.

224. Actes 21 ; 3, 16.

croisés) et Césarée. Là on rencontre Philippe, un des « Sept » de la communauté hellénistique de Jérusalem, désormais doté d'une famille, dont quatre filles prophétesses : détail intéressant, émané de la mémoire locale et qui est l'indice d'une Église à dominante charismatique. Un autre prophète, Agabos, renouvelle les gestes symboliques de ses prédécesseurs de l'Ancien Testament pour annoncer à Paul sa prochaine captivité.

IV. LA FIN D'UNE CARRIÈRE

1. Essai de chronologie

Établir la chronologie de la vie de Paul après son départ de Corinthe est une tâche ingrate et même impossible à effectuer sans une part notable d'hypothèse. La chronologie interne est soutenue par une série d'indications que l'auteur des Actes échelonne dans son récit. Plusieurs sont ou vagues ou schématiques. D'autres sont approximatives mais plausibles. L'ensemble cependant rend difficile l'évaluation du temps qui s'est ajouté au petit mois occupé à franchir à pied les 710 km qui séparent Corinthe de Philippes et qui a couvert le voyage de Néapolis à Jérusalem.

Si l'on considère à présent la chronologie externe, on dispose de quelques indications dans le récit du procès de Paul. Dans ce cadre apparaît le grand prêtre Ananias, dont le pontificat s'étend de 47 à 59. Paul comparaît successivement devant deux gouverneurs de Judée, Félix et Festus. Le premier dut entrer en charge en 49[225]. On a beaucoup de peine à dire quand il en fut privé et quand Porcius Festus lui succéda. L'unique certitude est que cela eut lieu après le 13 octobre 54, date de la mort de Claude et de l'accession de Néron à l'Empire, étant donné que Félix fut déposé par ce dernier empereur. Pour le reste, les opinions oscillent entre 55-56 et 59-60[226]. Si l'on opte pour la seconde datation,

225. Plutôt qu'en 52, comme on l'admet le plus souvent. Tout dépend en fait de la durée du procuratorat de Ventidius Cumanus, prédécesseur de Félix et, du point de vue documentaire, de l'interprétation du rapport de Josèphe (*GJ* II, 223-244 ; *AJ* XX, 105-133) sur la magistrature de Cumanus, laquelle, dans la meilleure des hypothèses, dut se dérouler entre deux incidents, tous deux pendant les fêtes pascales, respectivement celles de 48 et de 49. Voir D. R. Schwarz, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen, 1992, p. 223-227. La notice de Tacite (*Ann.* XII, 54, 1-4) sur le gouvernement concomitant de Cumanus et de Félix, respectivement sur la Galilée et la Samarie, relève d'une interprétation défectueuse des sources : voir *ibid.*, p. 232-236.

226. Trois données interviennent dans le débat : 1. Eusèbe de Césarée (*Chron.* : Helm, *GCS*, p. 181) fixe le changement de procurateur la deuxième année de Néron (55-56) ; 2. Félix dut à son frère Pallas, favori de Néron, d'échapper aux peines sévères qui l'attendaient pour sa brutalité dans l'exercice de sa charge (Josèphe, *AJ* XX, 182) ; or Pallas fut disgracié entre fin 54 et début 55 ; 3. Un changement de monnaie eut lieu en Judée en 58-59, ce qui convient de préférence à un nouveau procurateur. Aucune de ces données n'apporte un argument irréfragable. Les années de Néron telles que les présente Eusèbe devraient être avancées de quatre ans (la deuxième année serait en réalité la sixième, soit entre octobre 59 et octobre 60 : voir FF. Bruce, « Chronological Questions in the Acts of the Apostles », dans *BJRL* 68, 1985, p. 273-295, spéc. 287). La disgrâce de Pallas fut d'abord toute relative (Tacite, *Ann.* XIII, 14) et on ne peut ôter au personnage toute influence jusqu'à son procès fin 55 (Tacite, *Ann.* XIII,

à ce qu'il semble la plus communément admise, et si la notice des Actes (24, 27) sur les deux ans de prison de Paul entre le jugement par Félix et avant que Festus ne lui succède est exacte (elle est sans implication thématique), on peut admettre que Paul, ayant quitté Corinthe au printemps 58, s'est trouvé captif à Césarée dans les derniers mois de la même année et était encore en prison en 59, lors du changement de procurateur. Mais l'honnêteté de l'historien doit reconnaître qu'en tout cela la part d'hypothèse est considérable.

2. Paul à Jérusalem

La période qui s'étend entre l'arrivée de Paul à Jérusalem et son arrestation nous est présentée dans les Actes de façon à ne pas nuire au programme que l'auteur s'est fixé : tout faire et tout éviter pour que le lien entre Paul et la communauté de Jérusalem ne soit pas rompu dans l'esprit du lecteur.

Pierre n'est plus à Jérusalem, et la communauté est alors présidée par le seul Jacques, assisté par un conseil d'anciens. Chez Jacques, Paul rencontre des anciens et l'on parle de son activité missionnaire. On parle aussi sans doute d'embarrassantes rumeurs circulant parmi les judéo-chrétiens de Jérusalem : Paul aurait poussé les Juifs de la Diaspora à abandonner la circoncision et leurs coutumes ancestrales. L'auteur des Actes tient cette accusation pour fausse, et elle l'est. Mais ce n'était pas manquer de flair que d'estimer que la pratique de Paul et sa théologie, en détachant totalement le salut de la Loi de Moïse, incitait indirectement les judéo-chrétiens à ne pas circoncire leurs enfants et à négliger les autres observances légales. Une réputation d'antilégalisme précédant Paul, les membres les plus stricts de la communauté n'étaient pas enclins à accepter un don de sa part. Or ce don avait été recueilli à la demande de Jacques et de ses collègues d'alors. Comment faire en sorte qu'il soit, d'une façon ou d'une autre, reçu de la communauté ? Les Actes, dans un récit assez confus, nous permettent peut-être de répondre. Pour qu'il se réhabilite aux yeux de la communauté, on suggère à Paul d'accomplir une démarche rituelle comprenant d'une part la purification qui s'imposait à tout Juif venant de l'étranger à Jérusalem, d'autre part l'acquittement de la redevance et des sacrifices en faveur de deux « nazirs » au terme de leur vœu. La collecte a-t-elle servi à financer cette dernière démarche, au demeurant fort coûteuse, permettant ainsi à Jacques de ne pas perdre la face tant aux yeux de Paul qu'à ses propres yeux[227] ? On peut le supposer, car il faut, de toute façon, attribuer à la collecte un sort à propos duquel les textes restent totalement muets.

Paul n'aura pas achevé les sept jours de sa purification que s'accomplira ce qu'il redoutait. Quand, écrivant aux Romains (15, 31), il ne cachait pas son appréhension à propos de l'accueil des aumônes, il évoquait un autre sujet de

23 ; en 63, Néron le fit emprisonner : Tacite, *Ann.* XIV). Faire état d'une nouvelle émission monétaire pour établir un changement de procurateur est un simple argument de convenance.

227. C'est ce que propose, de façon suggestive, J. Murphy-O'Connor, *A Critical Life*, p. 350-351.

crainte : l'hostilité dont l'entouraient ceux qu'il nomme les « incrédules de Judée », entendons les Juifs hermétiques à la propagande chrétienne. Cette hostilité ne tarde pas à se manifester, et Paul est menacé dans sa vie même. Des « Juifs d'Asie », sans doute déjà hostiles, auraient reconnu un de leurs compatriotes, l'Éphésien Trophime, en compagnie de Paul, peut-être à proximité d'une porte du Temple, et en auraient conclu que Paul avait introduit un païen dans la partie du sanctuaire réservée aux Israélites. Sur la balustrade qui entourait l'enceinte sacrée se répétait une inscription rédigée en grec et en latin menaçant de mort tout étranger qui accéderait à l'espace prohibé. Le sens de cette menace est discuté, mais les termes de Josèphe sont clairs : il s'agit d'un privilège accordé aux *Juifs*. Un procès juif pour un païen étant exclu, il ne reste qu'un droit de lynchage. Le cas de Paul, cependant, est autre, car s'il est accusé d'avoir introduit un païen dans le sanctuaire, lui-même, étant juif, pouvait être traduit devant un tribunal de sa propre nation. Ce n'est pas ce qui se passa, mais il y eut un ameutement populaire et un début de lynchage. Seule l'intervention rapide de la troupe romaine, qui cantonnait dans la forteresse Antonia située au nord de l'esplanade du Temple, sauva Paul d'une mort à peu près certaine. Il fut porté à l'intérieur de la forteresse-caserne et traité en prisonnier, signe que l'on considérait qu'il était la cause du tumulte.

Ce qui se passe ensuite d'après le récit des Actes (21, 33 - 23, 11) ne relève pas proprement de l'histoire[228]. De cet ensemble, on retiendra le nom du tribun, Claudius Lysias, la confirmation de l'origine tarsiote de Paul et la démarche de son neveu ainsi que le complot juif que ce dernier dévoile à son oncle. Ce complot, quoique son récit comprenne des invraisemblances, offre pour l'essentiel de bonnes garanties historiques, car il est presque sans renvoi aux données imaginaires qui précèdent et fait figure de tradition erratique.

3. Le procès à Césarée

Le danger qui pesait sur Paul est-il à l'origine de son transfert à Césarée ? La lettre du tribun au procurateur Félix, qui établit à ce propos un lien de cause à effet, n'a aucune chance d'être authentique. En fait, étant donné que l'autorité romaine s'était saisie de l'affaire, le tribun devait expédier le prisonnier à l'instance compétente. Un commandant de garnison n'était pas un juge. Le juge, en l'occurrence, était le gouverneur de Judée, qui détenait le pouvoir judiciaire suprême. Sauf des séjours à Jérusalem (ainsi Pilate lors du procès de Jésus), il résidait à Césarée. C'est donc à Césarée que Paul est emmené.

Le transfert du prisonnier revêt dans les Actes des proportions extraordinaires et l'auteur use de mille précautions dont on appréciera la valeur historique. En passant par Antipatris, Paul et ses gardes parvinrent à Césarée[229]. Dans la capitale

228. Pour le détail, voir S. Légasse, *Paul apôtre*, p. 214-219.

229. Voir S. Dar et S. Applebaum, « The Roman Route from Antipatris to Caesarea », dans *PEQ* 105, 1973, p. 91-99.

administrative, le procurateur occupait le palais royal construit par Hérode, palais qui, en raison de son nouvel emploi, portait le nom de « prétoire » (*domus praetoria*, pour la résidence des gouverneurs locaux). C'est dans ce « prétoire d'Hérode » que Paul fut gardé, après avoir été soumis à un interrogatoire préliminaire. L'auteur des Actes montre qu'il est au courant des usages judiciaires quand il indique que le gouverneur questionna Paul sur sa province d'origine (23, 34) ; compétent pour juger un délit commis sur son territoire (*forum deliciti*), il pouvait aussi transférer le coupable dans sa province natale (*forum domicilii*). La question est de pure forme puisque le procès aura lieu sur place.

Il n'est pas nécessaire d'évoquer ici le personnage d'Antonius Félix, pas plus de décrire sa carrière[230]. Celle de Paul continue quand une délégation juive vient de Jérusalem le poursuivre à Césarée. Elle s'était fait accompagner par un avocat, un Juif helléniste du nom de Tertullus, apte par sa connaissance du droit et sa pratique du grec à argumenter devant le tribunal du gouverneur. Accuser Paul d'être un fauteur de trouble en se basant sur un sacrilège censé avoir été commis eut un effet désastreux : Félix ajourna le procès, et Paul fut laissé en prison.

À Félix succéda Porcius Festus. Du second volet du procès, dont le récit occupe les chapitres 25 et 26 des Actes, un élément historique se dégage : l'appel de Paul à l'empereur. On ne saurait objecter que cet appel pourrait découler de la qualité de citoyen romain que les Actes attribuent à l'apôtre : un magistrat local était en droit de juger un citoyen romain et de le condamner même à la peine capitale pourvu que ce fût dans les conditions requises. Mais c'est bien à son droit de cité que Paul dut de pouvoir se soustraire à la juridiction de Festus. Le cas est celui que le droit criminel romain désignait du nom de *provocatio* ou *appellatio* et qui, sous l'Empire, était sanctionné par la *lex Iulia de vi publica et privata*, laquelle interdisait à tout magistrat d'enchaîner, de torturer ou de mettre à mort un citoyen ayant fait appel à Rome. Les Actes ne mentionnent aucune sentence mais l'offre, illégale et inimaginable, de Festus qui propose à Paul de le faire conduire à Jérusalem pour être jugé par un tribunal juif en sa présence. On peut supposer que, prévoyant, au cours de l'audience, que l'affaire était sur le point de mal tourner pour lui et que, peut-être sous le poids des accusations juives, il allait être condamné comme émeutier, ou même qu'il venait d'être condamné, Paul interjette appel. Festus respecte le droit et donne l'ordre de le conduire à Rome.

4. Vers Rome

Le voyage au terme duquel Paul, prisonnier, atteint la capitale de l'Empire, est le sujet de l'un des récits les plus captivants des Actes des Apôtres. La documentation, où leur auteur a glissé des éléments de son cru en mettant son

230. Voir F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, t. I, EtB, Paris, 1952, p. 413-466 ; E. Schürer, *History*, t. I, p. 459-466.

héros en vedette, est de deux sortes : d'une part, une manière de « livre de bord », où sont mentionnés les conditions météorologiques du voyage, les trajets et les escales[231], d'autre part, un récit de naufrage, d'un genre littéraire conventionnel, introduit à l'intérieur du premier document. Les limites de cette contribution nous empêchent de suivre dans le détail un voyage qui conduira Paul et ses compagnons de captivité, selon les vents et les courants marins, par Sidon, la côte sud de l'Asie Mineure, celle de la Crète, jusqu'à Malte, puis Syracuse, Rhegium et finalement Rome[232]. Du reste, ce voyage nous instruit plus sur la façon dont l'auteur voit son héros que sur Paul lui-même et sa carrière. L'arrivée à Rome est plus exacte dans sa topographie que dans le jeu des personnages. Mais l'écrivain n'est pas dupe de son manège : c'est bien sur l'image d'un prisonnier que l'ouvrage s'achève.

5. Dernières années et mort

Le livre des Actes s'achève par une section (28, 16-31) qui, à part quelques précisions sur la captivité de Paul, est sans intérêt biographique. « Paul fait à Rome ce qu'il a toujours fait lors de sa mission, selon le même schéma[233]. » De cet ensemble, cependant, on pourrait retenir, comme relevant d'une information, que Paul a bénéficié, à Rome, du régime de la *custodia militaris*[234], moins rude que la prison : gardé par deux soldats, le captif attendait son jugement dans un logis qu'il pouvait choisir et où il pouvait s'occuper de son procès ou d'autres affaires, ce qui se passa pour Paul, d'après les Actes. On s'interroge sur la raison de ce privilège qui ne fait que couronner une série de ménagements similaires créés, de toute évidence, par l'auteur. On ne saurait garantir que, dans la réalité, tout se soit passé aussi bien pour le prisonnier.

En fait, le sort de Paul après son arrivée à Rome demeure très obscur. Les sources dont on dispose sont d'un maniement délicat et objets d'interprétations souvent contradictoires. Les Actes étant muets sur l'issue du procès, on est tenté d'en chercher les traces dans les lettres de Paul, dont certaines pourraient avoir été rédigées durant la captivité romaine, ou même après. Dans cette dernière perspective, on se basa parfois sur les trois Épîtres « pastorales » à Timothée et à Tite pour dire que Paul a été libéré, qu'il a repris son activité apostolique, a subi une deuxième incarcération, a été condamné à mort et exécuté. Or, ces

231. On a rapproché cette source du genre antique du « périple » : voir S. M. Praeder, « Acts 27 :1-28 :16 : Sea Voyages in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts », dans *CBQ* 46, 1984, p. 683-706. Sur ce voyage, voir les informations techniques de J. Rougé, « La navigation hivernale sous l'Empire romain », dans *REA* 54, 1952, p. 316-325 ; *id.*, « Actes 27, 1-10 », dans *VigChr* 14, 1960, p. 193-203 ; *id.* « Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire romain », Paris, 1966 ; J. Dauvillier, « À propos de la venue de saint Paul à Rome. Note sur son procès et son voyage maritime », dans *BLE* 61, 1960, p. 3-26.

232. Voir S. Légasse, *Paul apôtre*, p. 231-243.

233. J. Becker, *Paul*, p. 549-550.

234. Pour le détail et les références aux sources juridiques, voir H. W. Tajra, *Trial*, p. 179-181 ; *Martyrdom*, p. 43-44.

épîtres, dont le style et le contenu font apparaître la plume d'un pseudépigraphe (sur ce point, la seconde Épître à Timothée ne fait pas exception), ne sauraient combler le vide historique qui s'étend sur la fin de l'apôtre, car les circonstances qu'elles évoquent et le cadre géographique qu'elles supposent renvoient en réalité à la période des grands voyages missionnaires, tels qu'évoqués dans les Actes et dans les lettres, non du reste sans quelques libertés qui confirment la fiction. D'autres lettres sont parfois mises à contribution, supposées avoir été écrites durant la captivité romaine. Rien ne peut être prouvé dans ce sens au sujet des Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, la seconde étant, en outre, considérée aujourd'hui par la quasi-totalité des exégètes comme un écrit postpaulinien. Le cas de l'Épître aux Philippiens, à l'authenticité indiscutable, est compliqué, car la lettre manque d'unité et, quant à la partie envoyée d'une prison, la captivité romaine n'est pas ici plus évidente que celle, présumée, d'Éphèse où maint auteur place sa composition[235]. On ne peut donc s'en prévaloir pour dire qu'à Rome, outre ce qu'il avait à endurer de la part de l'Empire, Paul fut victime, du côté chrétien, d'intrigues inspirées par la jalousie[236], voire que la malveillance de certains membres de la communauté a contribué à sa condamnation et à son martyre. Le passage de la *Lettre* de Clément de Rome (5, 2-5), selon lequel Pierre et Paul furent victimes d'« envie », de « jalousie » et de « discorde », s'il ne s'agit pas là d'un motif purement littéraire en vue de rectifier la conduite des Corinthiens, n'oblige pas à croire que ces rivalités se sont manifestées à Rome : l'opposition peut tout aussi bien couvrir toute la carrière des deux apôtres.

Il est indubitable que la venue de Paul à Rome n'a pas laissé la communauté locale indifférente. Elle avait reçu la lettre qu'il lui avait écrite, lu ses développements doctrinaux et ses défenses, perçu ses exhortations. Mais on ne peut en dire plus sur les rapports que Paul entretenait avec elle. Il projetait de se rendre en Espagne après son passage à Rome[237]. A-t-il mis ce projet à exécution ? Clément de Rome[238] ainsi que le *Canon de Muratori* et les *Actes de Pierre* l'attestent. En admettant que ces témoignages ne procèdent pas par simple déduction de l'Épître aux Romains (Clément écrivait une trentaine d'années après la mort de Paul : la communauté romaine aurait-elle eu la mémoire aussi courte ?), Paul aurait été libéré puis, revenu à Rome après son voyage en Espagne, aurait été de nouveau arrêté, incarcéré, et son procès se serait alors terminé par une exécution. Cette version des faits, présentée pour la première fois par Eusèbe de Césarée[239], est retenue aujourd'hui par plusieurs auteurs. Comment rendre compte de cette seconde et dernière arrestation ? On peut supposer[240] que Paul avait contribué par

235. Au sujet du billet à Philémon, la même incertitude subsiste quant au lieu d'envoi. Mais Rome n'est guère vraisemblable : voir S. Légasse, *Paul apôtre*, p. 246.

236. Philippiens 1, 15.17.

237. Romains 15, 24-28.

238. 1 *Clément*, 5, 7.

239. *Hist. eccl.* II, 22, 2.

240. Voir en particulier la reconstitution de H. W. Tajra, *Martyrdom*, p. 29-31, 73-117. L'auteur suppose en

son prestige apostolique à un accroissement important de la communauté chrétienne de Rome, alors devenue *poly plêthos* d'après Clément et *multitudo ingens* d'après Tacite[241]. Désormais distincte des Juifs et soustraite à leurs privilèges, cette communauté faisait acte de rébellion en refusant les cultes de la cité et celui de l'empereur. Qu'un citoyen romain tel que Paul ait contribué, par son action, à briser ainsi l'ordre social et politique, cela le désignait plus que tout autre à la justice impériale.

Le texte de Clément cité plus haut rapporte que Paul, avant de mourir, « a rendu témoignage devant ceux qui gouvernent ». La phrase, qui fait écho à l'Évangile[242], n'implique pas par elle-même l'idée d'une mort violente. Le contexte, toutefois, situe Paul, comme Pierre, parmi les martyrs. Tertullien[243], entre 200 et 213, précise les circonstances de la mort des deux apôtres : Pierre et Paul ont subi le martyre sous Néron, l'un crucifié comme Jésus, l'autre décapité comme Jean-Baptiste. Il n'est pas sûr que dans cette association des deux apôtres – au demeurant tardive – il y ait plus qu'une pieuse opération amenant à son terme ce que l'on trouve déjà chez Clément. On ne peut donc affirmer que Paul périt suite à la rafle ordonnée par Néron pour trouver des coupables de l'incendie de Rome, donc après l'été 64. Paul peut avoir été exécuté indépendamment de ces faits. La date, dans ce cas, est problématique. Si l'on admet que Festus est arrivé en Judée au plus tard au printemps 60 et si l'on suppose que le navire qui emmena Paul à Rome a quitté Césarée à l'automne de la même année et dut ensuite hiverner à Malte, Paul aurait été à Rome au printemps 61. Les Actes (28, 30) le font demeurer deux ans en attente de jugement. À supposer qu'alors il ait été élargi et qu'il se soit rendu en Espagne, son martyre peut trouver place en 65. Mais ici tout est fragile, en raison de l'incertitude qui plane sur la succession Félix-Festus dans la procuratèle de Judée. Prudence[244] et d'autres écrivains ecclésiastiques placent la mort de Paul un an après celle de Pierre : l'ordre hiérarchique des deux apôtres aura agi sur celui des faits. Le lieu de l'exécution et de la sépulture sur la *via Ostiense*, là où se trouve aujourd'hui la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs, est déjà attesté par le prêtre romain Caïus au IIIe siècle[245].

outre que Paul a été dénoncé par la puissante communauté juive de la capitale comme coupable, par sa propagande, de lèse-majesté (*crimen maiestatis*), avec la complicité de certains judéo-chrétiens qui lui étaient opposés.

241. 1 *Clément*, 6, 1 ; TACITE, *Ann.*, XV, 44.

242. Marc 13, 9, par.

243. *De praescr. haer.*, XXXVI, 1-3 ; *Adv. Marc.*, IV, 5 ; *Scorp.*, XV, 3. Sur le même type de supplice infligé à Paul, voir aussi *Actes de Paul*, 5.

244. *Peristephanon*, XII, 5.

245. EUSÈBE, *Hist. eccl.* II, 25, 7. La tradition, tardive, d'une exécution là où se trouve aujourd'hui l'abbaye cistercienne des *Tre Fontane*, près de la *via Laurentina*, puis d'une sépulture sur la *via Ostiense* est totalement légendaire (voir H. W. TAJRA, *Martyrdom*, p. 26) ; de même pour le transfert des restes de Paul avec ceux de Pierre *ad Catacumbas* sur la *via Appia* : voir E. GRIFFE, *Les Persécutions contre les chrétiens aux Ier et IIe siècles*, Paris, 1967, p. 131-177.

V. LES ÉGLISES PAULINIENNES

En devenant chrétien, Paul est entré dans une *ekklèsia*, non dans une école ou une religion dont le but aurait été de guider leurs membres vers une connaissance, une renaissance ou un salut individuel. Les chrétiens prolongent, en l'adaptant, la ligne tracée par Jésus qui, avec le symbole des « Douze », signifiait le rassemblement eschatologique d'Israël. Par là, l'idée d'un reste ou d'une élite est bannie. Il ne s'agissait pas non plus « d'instaurer une nouvelle organisation concurrente ou de remplacement au sein du judaïsme, mais de révéler l'accomplissement des promesses de Dieu en faveur du peuple élu[246] ». Après l'expérience des visions du Ressuscité, l'idée d'un rassemblement d'Israël s'étend à toutes les nations du monde. Le mot *ekklèsia* est repris de l'Ancien Testament grec par les chrétiens pour désigner ce peuple convoqué par Dieu à travers la prédication missionnaire. Avant de désigner l'assemblée ou la communauté locale, le mot embrasse le peuple lui-même, auquel appartient la communauté locale : celle de Corinthe, par exemple, est « l'Église de Dieu qui est à Corinthe[247] ». Le concept est antérieur à Paul, bien qu'il soit le premier à l'exprimer par écrit. La propagande chrétienne auprès des non-Juifs, héritée des hellénistes de Jérusalem et d'Antioche, était déjà avant lui comprise comme une convocation en vue d'une assemblée, non sans Israël, mais en étendant les bienfaits de l'accomplissement messianique au-delà de ses frontières. La communauté locale est la branche d'un grand arbre qui tend à l'universel.

Paul, au cours de ses missions, a fondé selon ses propres lettres plusieurs communautés : en Galatie, à Philippes, Thessalonique, Corinthe, Troas. À d'autres fondations, dont parlent les Actes des Apôtres (Antioche de Pisidie, Iconium, Lystres, Derbé, Bérée, Athènes), Paul lui-même ne fait aucune allusion. S'il n'est pas douteux qu'il a exercé dans ces localités son action missionnaire, on a peine à croire, vu son silence, qu'il y a laissé des communautés. Des persécutions et des départs précipités font penser qu'il n'en a pas eu le temps. Paul a aussi œuvré dans une communauté qu'il n'avait pas fondée, celle d'Éphèse, et l'on n'hésitera pas à croire que celle de Rome a été marquée non seulement par la lettre qu'il lui a adressée mais encore par sa présence.

Au sujet des fondations et de leur mode, les Actes des Apôtres tracent un schéma régulier qui amène Paul dans la synagogue locale et lui fait annoncer l'Évangile aux Juifs. Ce point de départ, d'une stratégie toute théologique – Israël d'abord, les gentils ensuite –, est aussi plausible dans les faits, du moins en règle

246. J. DELORME, dans *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, PD, Paris, 1974, p. 289.

247. 1 Corinthiens 1, 2.

générale. Les débuts du christianisme à Philippes[248] offrent une garantie dans ce sens, car ils sont dépeints sous des traits originaux où l'on reconnaît un souvenir conservé dans la communauté du lieu. Paul se vante d'avoir reçu cinq fois les trente-neuf coups de fouet réglementaires de la part des Juifs[249], ce qui prouve sa présence et son action au sein des diasporas locales et dans le cadre de leurs synagogues. Lui-même se plaint de l'opposition juive malgré ses efforts pour ne pas la provoquer par des maladresses[250]. Dans ces communautés, toutefois, se trouvaient, outre des Juifs de race, des gentils qui, sans aller jusqu'à adhérer au judaïsme en devenant prosélytes (ce qui, pour les hommes, impliquait la circoncision), participaient au culte de la Synagogue et observaient au moins les prescriptions morales de la Loi[251]. La conversion de Lydia à Philippes est un échantillon de ce que l'on peut supposer s'être produit en d'autres cas, et les Actes, en les multipliant, n'auront fait que grossir un phénomène au demeurant compréhensible : alors qu'ils ne pouvaient accéder pleinement au judaïsme sans la circoncision, ces gens, à qui l'on montrait que Jésus était l'accomplissement des Écritures sacrées d'Israël, se voyaient bénéficier d'un statut complet dans la communauté du salut, sans autre obligation que la foi et l'ablution baptismale.

Un groupe d'adhérents étant constitué, une organisation s'imposait à la fois pour qu'il subsiste et, dans la ligne expansionniste du christianisme, pour qu'il s'étende en recrutant de nouveaux membres. La répartition, à propos des communautés pauliniennes, entre charismes et institution, les uns ayant pour effet des manifestations spontanées, les autres se traduisant par des offices permanents, n'est pas conforme à la présentation de Paul pour qui tout est don (*charisma*) de Dieu[252]. Des distinctions cependant s'imposent selon l'importance des fonctions ainsi attribuées dans la marche de la communauté. La triade « apôtres, prophètes et docteurs », que Paul aurait reçue de l'Église d'Antioche, est en tête de liste[253] : la communauté est missionnaire, elle reçoit une prédication, elle s'instruit grâce à des interprètes des Écritures. Toutefois, d'autres désignations apparaissent chez Paul, qui n'ont pas de caractère technique, telle la *diakonia* de la famille de Stéphanas qui dirigeait la communauté de Corinthe ou d'autres anonymes[254]. Les termes d'*episkopoi* (« surveillants ») et de *diakonoi* (« serviteurs »), qui désignent les responsables à Philippes, sont à considérer plutôt comme synonymes et sans la portée hiérarchique qu'ils acquerront par la suite. La désignation de ces ministres n'obéit pas à des règles strictes : choix de Paul, approbation de la communauté, ou l'ordre inverse, ou encore le fait de se mettre spontanément au service du

248. Actes 16, 13-16.
249. 2 Corinthiens 11, 24.
250. 1 Thessaloniciens 2, 16 ; 1 Corinthiens 9, 20.
251. Les expressions « craignant-Dieu » ou « adorant-Dieu » (*phoboumenoi* ou *sebomenoi ton theon*) ou encore *theosebeis*, « gens pieux », au témoignage de Josèphe et de l'épigraphie, ne semblent pas pouvoir être appliquées à des Juifs qui se distinguaient par leur piété, même si les Actes des Apôtres, sur ce point, manquent de rigueur (voir 13, 16.26.43). Pour un bon état de la question et la bibliographie, voir J. TAYLOR, *Les Actes*, p. 158-162.
252. 1 Corinthiens 12, 28-31.
253. 1 Corinthiens 12, 28.
254. 1 Corinthiens 16, 25-18 ; 1 Thessaloniciens 5, 12.

groupe. La communauté et son apôtre sont juges des compétences mais aussi de la qualité dans l'exercice : un contrôle s'impose, qui prévient ou évite tout abus ou déviation[255]. Les « permanents » sont en droit d'être entretenus par les communautés, à moins que, à l'imitation de Paul, ils ne préfèrent s'en abstenir pour faire preuve de leur détachement au service de l'Évangile en gagnant leur vie[256].

Ne disposant ni d'un temple ni d'une synagogue, les communautés pauliniennes se réunissaient dans des maisons privées[257] où elles célébraient leur culte. Sans cérémonial détaillé, celui-ci comprenait deux rites essentiels : le baptême et le repas eucharistique, complétés par l'écoute de la parole, les hymnes et les prières. On a pu, au cours de ces assemblées, traiter de questions particulières et prendre des dispositions jugées opportunes[258].

VI. L'ÉCRIVAIN

Paul n'est devenu écrivain que parce qu'il était apôtre. Il est probable que s'il était resté dans le judaïsme, il n'aurait pas laissé d'œuvre littéraire, car il n'était pas préparé à en produire. Bien que le grec soit sa langue maternelle, il n'atteste pas avoir reçu la formation qui le prédestinait à un métier d'écrivain. Écrire, pour lui, relève de la fonction apostolique et des responsabilités dont il se sent investi à l'égard des communautés chrétiennes.

Il est possible de classer ses écrits dans un certain genre littéraire connu de l'Antiquité. Ce sont de véritables lettres-missives – non des pseudo-lettres –, adressées à des personnes réelles et, comme l'exprimait Sénèque[259], le substitut d'un contact direct et personnel.

On sait, par les usages de l'Antiquité et par Paul lui-même[260], qu'il dictait ses lettres, vraisemblablement à un tachygraphe, quoique rien ne nous le signale dans les textes. Le recours à un secrétaire muni d'une liberté plus ou moins grande n'est pas non plus indiqué. Dans plusieurs épîtres, l'expédition est collective. Rare dans la correspondance antique, cette caractéristique est l'objet de plusieurs interprétations allant de la simple courtoisie envers des collaborateurs à l'idée de leur attribuer, en tout ou en partie, la lettre en qualité de coauteurs.

Variées quant à leur contenu en raison des circonstances qui ont motivé leur rédaction, les lettres de Paul obéissent néanmoins à un schéma régulier comprenant successivement l'adresse, une action de grâces, le corps de l'épître et la conclusion.

255. 1 Thessaloniciens 5, 20-21 ; 1 Corinthiens 14, 29.
256. 1 Corinthiens 9, 6.13-18 ; 9, 14 ; Galates 6, 6.
257. Romains 16, 5.23 ; 1 Corinthiens 16, 19 ; Colossiens 4, 15 ; Philémon 2 ; Actes 12, 12 ; 16, 40. Sur ces maisons, d'après l'archéologie, voir J. MURPHY-O'CONNOR, *A Critical Life*, p. 237-245.
258. On songe aux cas évoqués en 1 Corinthiens 5, 1-6, 11 ; 2 Co 2, 6.
259. *Ep.*, XL, 1.
260. Romains 16, 22 ; 1 Corinthiens 16, 21 ; Galates 6, 11 ; Colossiens 4, 18 ; 2 Thessaloniciens 3, 17.

Ce schéma reproduit les conventions de la correspondance antique, avec toutes les différences qu'imposent aux formules le spécifiquement chrétien ainsi que l'état d'esprit de Paul et ses intentions du moment. Le corps de l'épître offre parfois l'occasion d'y reconnaître l'influence d'un modèle emprunté à l'art oratoire. Mais la plupart des lettres de Paul ne sont pas faites pour entrer dans cette catégorie. Et même quand, comme dans l'Épître aux Galates, le schéma est reconnaissable, on n'oubliera pas que « Paul écrivait des lettres, pas des discours » et qu'« il n'avait pas pour préoccupation première de composer des vitrines où exposer ses compétences en rhétorique ». Même réaction devant la volonté de classer les lettres de Paul dans un des types catalogués par les anciens, car « aucune catégorie unique ne saurait rendre justice à la complexité d'une épître paulinienne. Pratiquement tous les types du Pseudo-Démétrius se retrouvent dans chaque lettre[261] ».

VII. L'INFLUENCE

L'importance des lettres de Paul dans la théologie, la liturgie et la piété chrétiennes est notoire. En était-il ainsi dès le début ?

Du vivant de Paul, il est clair que l'opposition à sa personne et à sa prédication s'est manifestée autrement que du côté païen et juif. Les Actes des Apôtres laissent à peine entrevoir les difficultés, voire la guerre ouverte, que Paul a dû subir de la part des chrétiens eux-mêmes. Il est malaisé d'accoler une étiquette sur les intrus qui le dénigraient à Corinthe et tout autant de définir avec précision le groupe hostile dont il eut à subir la rivalité alors qu'il était en prison[262]. En revanche, les prédicateurs judaïsants qui passèrent après lui en Galatie et à Philippes offrent des traits suffisamment clairs, de même que les chrétiens qui vinrent troubler la conférence de Jérusalem en opposant à la pratique de Paul l'obligation de circoncire les païens qui accédaient au christianisme. Querelle cette fois profondément doctrinale dans laquelle Paul a jeté toute son ardeur pour défendre ce qu'il jugeait essentiel au message chrétien. La communauté de Jérusalem, dans son ensemble, sera demeurée par la suite hostile à Paul : les réticences – pour le moins – vis-à-vis de la collecte qu'il lui apportait, voici en effet ce qui ressort avec le plus de vraisemblance du récit des Actes et il ne semble pas que quiconque, dans cette communauté, ait fait le moindre geste pour la défense de l'apôtre lors de son arrestation.

Sans élever ni laisser deviner la critique à son égard[263], plusieurs écrits du Nouveau Testament ne portent aucune trace d'influence spécifiquement paulinienne.

261. J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul et l'art épistolaire*, p. 117.
262. Philippiens 1, 15-17.
263. L'Épître de Jacques critique une caricature de la pensée de Paul, non cette pensée elle-même.

C'est le cas des Évangiles de Marc et de Matthieu. Celui de Luc et les Actes des Apôtres accusent quelques traits pauliniens et l'on peut admettre que son empreinte avait marqué les milieux où l'Évangile et les épîtres johanniques ont vu le jour.

Mais le courant paulinien se manifeste, aux origines, surtout dans les épîtres qui, après la mort de Paul, se réclament de son patronage, attestent la vénération de leurs auteurs à son égard et, dans une certaine mesure, prolongent sa pensée. Disposant de certaines de ces épîtres, ces « disciples » les ont utilisées sans servilité, mais au contraire en produisant des œuvres marquées par leur propre inspiration théologique et pastorale. On reconnaît ces œuvres dans certaines épîtres du Nouveau Testament attribuées à Paul et qu'à des degrés divers, on s'accorde à considérer comme pseudépigraphiques ou « deutéro-pauliniennes »[264].

Ce courant semble s'être perdu dans les sables. Si, en effet, l'on consulte les premiers écrits patristiques, on est frappé par le peu de cas que leurs auteurs font de Paul et de ses lettres. À telle enseigne qu'une thèse a été proposée[265] selon laquelle l'Église majoritaire, consciente de ce que Paul avait été exploité par les « hérétiques », l'aurait négligé, voire renié. Irénée[266], en recourant le premier à Paul pour combattre Marcion et les gnostiques, aurait opéré un retour dont il avait perçu la nécessité. En réalité, il est impossible d'admettre un véritable « purgatoire » de Paul au début du christianisme. Les premières générations des Pères de l'Église attestent leur connaissance de Paul, leur vénération pour lui et, à l'occasion, renvoient à telle de ses épîtres[267]. Les allusions sont beaucoup plus clairsemées, voire absentes, dans la tranche patristique suivante, celle des apologètes. Un Justin (vers 165), qui a connu les lettres de Paul, ne le nomme jamais ni n'exploite les grands thèmes de sa théologie. Il est vrai que la défense du christianisme qu'il mène et qui vise à prouver son antiquité sous forme d'annonces devait alléguer l'Ancien Testament plutôt que Paul. Du reste, l'argument, pour expliquer cette mise en veilleuse, de l'utilisation de Paul par les gnostiques, n'est pas irréfragable : à la différence de Marcion, pour qui Paul est le maître par définition, les témoignages littéraires sur les systèmes gnostiques du IIe siècle sont loin de faire de ses écrits leur unique ni même leur principale référence. On doit en dire autant des quarante-neuf traités de la bibliothèque copte de Nag Hammadi[268].

Par la suite, Paul ne manque pas parmi les références scripturaires des Pères et écrivains ecclésiastiques, sans toutefois qu'ils le privilégient au détriment des autres auteurs du Nouveau Testament. Tel point de sa doctrine, comme son interprétation du baptême comme mort et vie avec le Christ[269], est d'abord laissé dans l'ombre,

264. On les a énumérées plus haut, n. 4.
265. L'expression la plus nette de cette thèse se lit chez S. SCHULZ, *Die Mitte der Schrift. Die Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus*, Stuttgart-Berlin, 1976. D'autres travaux dans le même sens sont mentionnés dans A. LINDEMANN, *Paulus*, p. 2.
266. *Adv. haer.* IV, 41, 4.
267. Voir E. DASSMANN, *Der Stachel*, p. 77-158 ; A. LINDEMANN, *Paulus*, p. 71-91.
268. Voir A. LINDEMANN, *Paulus*, p. 97-101, 297-343.
269. Romains 6, 1-11 ; Colossiens 2, 12-13.

pour éviter toute confusion avec l'initiation des religions à mystère[270], avant d'être exploité dans les catéchèses mystagogiques à partir du IVe siècle. Mais il arrive que l'on s'attache autant à la personne de Paul qu'à son enseignement : Chrysostome ne craint pas les hyperboles pour célébrer cet apôtre qu'il admire par-dessus tout[271].

À l'inverse, il existe un antipaulinisme chrétien qui rappelle l'hostilité que Paul eut à subir de son vivant. Ces nouveaux adversaires sont à vrai dire marginaux : groupes, Églises ou sectes qui, au temps des Pères et au moins jusqu'au Ve siècle, forment un amalgame que recouvre l'étiquette de « judéo-christianisme hétérodoxe[272] ». Les ébionites, d'après Irénée[273], « rejettent l'apôtre Paul qu'ils accusent d'apostasie à l'égard de la loi ». L'exemple le plus développé de cet antipaulinisme se trouve dans le roman pseudo-clémentin, plus précisément dans le document qui est à la base des deux variantes que sont les *Homélies* et les *Reconnaissances* où, sous le couvert de Simon le Mage, c'est Paul qui est visé. Il est le traître qui, à l'opposé de Pierre et de Jacques, a corrompu le message de Jésus[274]. Mais ce sont là des données fugitives dans le christianisme qui, globalement, du IIe siècle[275] à nos jours, considère les lettres de Paul comme incluses dans les Écritures saintes, s'en inspire dans sa théologie et les lit dans ses actes de culte.

BIBLIOGRAPHIE

Études générales

J. Becker, *Paul, « l'apôtre des nations »*, traduit de l'allemand, *ThB*, Paris-Montréal, 1995.
G. Bornkamm, *Paul apôtre de Jésus-Christ*, traduit de l'allemand, Genève, 1988 (2e éd.).
O. Kuss, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwiklung der Urkirche*, Ratisbonne, 1976 (2e éd.).

Biographie paulinienne

M.-F. Baslez, *Saint Paul*, Paris, 1991.
C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, *WUNT* 49, Tübingen, 1989.

270. Voir S. Légasse, « Paul et les mystères », dans J. Schlosser (éd.), *Paul de Tarse*, *LeDiv* 165, Paris, 1996, p. 223-241.

271. Voir en particulier les *Sept Panégyriques de saint Paul* (éd. A. Piédagnel, *SC* 300), ainsi que L. Mayer, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, *EThH*, Paris, 1933, p. 39-40 ; B. H. Vandenberghe, « Chrysostome et Paul », dans *VS* 87, 1052, p. 161-174.

272. Voir E. Dassmann, *Der Stachel*, p. 279-286 ; A. Lindemann, *Paulus*, p. 101-109 ; G. Lüdemann, *Paulus*, t. II, p. 228-260, 262-263 ; S. Légasse, *L'Antipaulinisme sectaire au temps des Pères de l'Église*, *CRB* 47, Paris, 2000.

273. *Adv. haer.* I, 26, 2.

274. Cette accusation se retrouve dans l'islam, mais où l'antipaulinisme peut tout aussi bien relever non d'un judéo-christianisme attardé, mais du judaïsme tout court, ou encore de renégats chrétiens mettant leur connaissance du christianisme paulinien au service de la polémique.

275. S'il n'est pas évident que la seconde Épître de Pierre (3, 15-16), à dater de la fin du Ier siècle ou du début du IIe, classe les lettres de Paul parmi les Écritures sacrées, le *Canon de Muratori* atteste qu'au milieu du IIe siècle, les treize lettres du corpus paulinien en font désormais partie.

M. Hengel, avec la collaboration de R. Deines, « Der vorchristliche Paulus », dans M. Hengel et U. Heckel (éd.), *Paulus und das antike Judentum*, *WUNT* 58, Tübingen, 1991, p. 177-293 ; trad. angl. : *The Pre-Christian Paul*, Londres, 1991.
S. Légasse, *Paul apôtre. Essai de biographie critique*, Paris-Québec, 2000 (2e éd. revue).
« Paul's Pre-Christian Career according to Acts », dans R. Bauckham (éd.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, coll. « The Book of Acts in Its First Century Setting » 4, Grand Rapids/Carlisle, 1995, p. 365-390.
A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920.
G. Lüdemann, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen, 1987.
Paulus der Heidenapostel, t. I : *Studien zur Chronologie*, Göttingen, 1980 ; t. II. : *Antipaulinismus im frühen Christentum*, Göttingen, 1983. Traduction anglaise du tome I : *Paul Apostle to the Gentiles : Studies in Chronology*, Londres, 1984.
J. Murphy-O'Connor, *Paul : A Critical Life*, Oxford, 1996.
B. Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, coll. « The Book of Acts in Its First Century Setting » 3, Grand Rapids/Carliste, 1994.
R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*, *WUNT* 71, Tübingen, 1994.
A. E. Segal, *Paul the Convert : The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven/Londres, 1990.
A. Suhl, *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie*, Gütersloh, 1975.
H. W. Tajra, *The Trial of St Paul : A Juridical Exegesis of the Second Half of the Acts of the Apostles*, *WUNT* 2/35, Tübingen, 1989.
The Martyrdom of St Paul : Historical and Juridical Context, Traditions, and Legends, *WUNT* 2/67, Tübingen, 1994.
J. Taylor, *Les Actes des deux apôtres*, avec un excursus par M.-E. Boismard, t. V : *Commentaire historique (Act. 9, 1-18, 22)*, *EtB*, nouv. sér. 23, Paris, 1994.

Archéologie

W. Elliger, *Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*, *SBS* 92-93, Stuttgart, 1978.
J. Murphy-O'Connor, *Corinthe au temps de saint Paul d'après les textes et l'archéologie*, coll. « Études annexes de la Bible de Jérusalem », Paris, 1986.
H.-D. Saffrey, *Histoire de l'apôtre Paul*, *LB* 91, Paris, 1991.

Milieu contemporain

M. Hengel, « Zwischen Jesus und Paulus. Die ‹Hellenisten›, die ‹Sieben› und Stephanus (Apg 6, 1-15 ; 7, 54-8, 3) », dans *ZThK* 72, 1975, p. 151-206 ; trad. angl. : *Between Jesus and Paul : Studies in the Earliest History of Christianity*, Londres, 1983.
J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus. Recherche d'histoire économique et sociale pour la période néotestamentaire*, traduit de l'allemand, Paris, 1967.
S. Légasse, *Stephanos. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres*, *LeDiv* 147, Paris, 1992.
W. A. Meeks, *The First Urban Christians : The Social World of the Apostle Paul*, New Haven/Londres, 1983.
E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, nouvelle édition anglaise revue et éditée par G. Vermes et F. Miller, 3 vol. parus, Édimbourg, 1973-1986.

Les Églises pauliniennes

N. Baumert, « Charisma und Amt bei Paulus », dans A. Vanhoye (éd.), *L'Apôtre Paul : personnalité, style et conception du ministère*, *BETL* 73, Louvain, 1986, p. 203-228.
J. Gnilka, « La Relation entre la responsabilité communautaire et l'autorité ministérielle d'après le Nouveau Testament, en tenant compte spécialement du corpus paulinien », dans L. De Lorenzi (éd.), *Paul de Tarse, apôtre de notre temps*, Rome, 1979, p. 455-470.
A. Jaubert, « Les Épîtres de Paul : le fait communautaire », dans J. Delorme (éd.), *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, *PD*, Paris, 1974, p. 16-33.
K. Kertelge, « Der Ort des Amtes in der Ekklesiologie des Paulus », dans A. Vanhoye (éd.), *L'Apôtre Paul : personnalité, style et conception du ministère*, *BETL* 73, Louvain, 1986, p. 184-202.
A. Lemaire, « Les Épîtres de Paul : la diversité des ministères », dans *ibid.*, p. 57-73.
Ph. Perkins, *Ministering in the Pauline Churches*, New York/Ramsay, 1982.
G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity*, édité et traduit avec une introduction par J. H. Schütz, Édimbourg, 1982.
J. Zmijewski, *Paulus-Knecht und Apostel Christi. Amt und Amsträger in paulinischer Sicht*, Stuttgart, 1986.

Les lettres

J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul et l'art épistolaire. Contexte et structures littéraires*, « Études annexes de la Revue biblique », Paris, 1994.
I. TAATZ, *Frühjüdische Briefe. Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums*, *NTOA* 16, Fribourg (Suisse)/Göttingen, 1991.
F. VOUGA, « Der Brief als Form der apostolischen Autorität », dans K. BERGER *et alii*, *Studien und Texte zur Formgeschichte*, Tübingen-Bâle, 1992, p. 7-58.

L'influence

W. S. BABCOCK (éd.), *Paul and the Legacies of Paul*, Dallas, 1990.
C. K. BARRETT, « Pauline Controversies in the Post-Pauline Period », dans *NTS* 20, 1973-1974, p. 229-245.
J. Ch. BEKER, *Heirs of Paul. Paul's Legacy in the New Testament and in the Church Today*, Minneapolis, 1991.
E. DASSMANN, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Münster, 1979.
M. JOURJON, « Paul et son destin posthume dans l'Église ancienne », dans *LumVie* 27, 1978 (n° 139), p. 31-38.
K. KERTELGE (éd.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, *QD* 89, Fribourg-en-Brisgau, 1981.
A. LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, *BHTh* 58, Tübingen, 1979.

CHAPITRE III

Les autres voies de la mission (de l'Orient jusqu'à Rome)

par Simon LÉGASSE

I. CHYPRE, ASIE MINEURE ET GRÈCE

1. PREMIÈRE ÉVANGÉLISATION : LES ÉGLISES PAULINIENNES

Les voyages missionnaires de Paul et de ses compagnons ont eu pour résultat l'implantation du christianisme dans plusieurs centres urbains d'Asie Mineure, de Macédoine et de Grèce. Les Actes des Apôtres racontent ces fondations, laissant parfois entendre à demi-mot que Paul est venu dans une ville où le christianisme était déjà implanté avant lui, comme ce fut le cas à Éphèse. D'autre part, les récits d'une fondation sont souvent lacunaires, quand l'auteur ne comble pas le vide avec des données schématiques ou des anecdotes d'une historicité contestable. Enfin, il ne nous dit pas la suite des événements, si ces fondations ont subsisté et se sont développées et comment. Nous ignorons tout de l'avenir immédiat d'un bon nombre de communautés supposées fondées au cours des campagnes missionnaires de Paul.

Première étape de ces campagnes, Chypre a reçu l'Évangile de Paul et de Barnabé[1]. Que s'est-il passé par la suite ? L'histoire du christianisme dans l'île baigne dans une obscurité quasi totale jusqu'au IV^e^ siècle[2]. Les légendes ont largement[3] enrichi l'hagiographie, plus que l'histoire, avec le souci de rattacher cette Église à des personnages du Nouveau Testament. La révolte juive sous Trajan (115-117), laquelle amena les Juifs de Chypre à ravager la ville de Salamine puis à se faire interdire désormais l'accès de l'île[4], eut sans doute quelque retentissement dans la communauté chrétienne. Mais on ne peut ici que se livrer à des suppositions.

On n'est guère mieux documentés sur les suites de la prédication apostolique

1. Voir ici, p. 116.
2. On sait que trois évêques de Chypre, Gélase de Salamine, Cyrille de Paphos et Spiridion de Trimithonte, étaient présents au concile de Nicée (325) : voir H. GELZER, H. HILGENFELD, O. CUNTZ, *Patrum Nicaenorum nomina*, Leipzig, 1898, p. 46-49, 69-75 ; RUFIN, *Hist. eccl.*, 2, 5, *PL* 21, p. 471-472.
3. Voir le détail dans R. JANIN, *DHGE*, t. XII, col. 792-973.
4. Voir S. W. BARON, *Histoire d'Israël*, trad., t. II, Paris, 1957, p. 716-719 ; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (135 B.C.–A.D. 135)*, A New English Version Revised and Edited by G. VERMES and F. MILLAR, t. I, Édimbourg, 1973, p. 532.

dans les villes d'Asie Mineure mentionnées aux chapitres 13 et 14 des Actes : Pergé (14, 25), Antioche de Pisidie, Iconium, Lystre et Derbé. L'épitaphe d'un évêque de cette dernière ville, découverte en 1958[5], ne remonte pas plus haut que le IVe ou le Ve siècle. On sait seulement que Derbé fut un siège épiscopal pendant plusieurs siècles[6]. Les origines chrétiennes d'Iconium sont marquées par des légendes analogues à celles qui entourent Chypre pour la même époque (Thècle, des *Actes de Paul*, était d'Iconium). Parmi les martyrs, on peut retenir un certain Hiérax, originaire d'Iconium, disciple de saint Justin, et qui subit à Rome le même sort que son maître entre 161 et 167[7]. D'après le *Martyre de Polycarpe* (Subscription), il y avait une communauté chrétienne à Philomélion, en Phrygie du Sud-Ouest, autour des années 160. Les autres cas sont invérifiables[8] et nous n'avons aucun nom d'évêque dans ces régions avant la fin du IIIe siècle[9].

Les cinq provinces énumérées dans la première Épître de Pierre – Pont, Galatie, Cappadoce, Asie et Bithynie (1 Pierre 1, 1) – englobent le plus vraisemblablement, dans l'esprit de l'auteur, l'ensemble de l'Asie Mineure. Si l'Épître est authentique (les objections qui s'y opposent ne sont pas irréfutables), elle implique qu'avant la mort de Pierre (65[10]), le christianisme s'était largement répandu dans ces régions, au moins dans les villes. L'œuvre de Paul en Galatie et son action à Troas n'y étaient sans doute pas pour rien. Mais on ne peut extraire le moindre détail de cette brève notice. Des martyrs sont signalés en Galatie dès le début du IIe siècle[11]. On connaît des évêques cappadociens à partir du IIIe siècle[12], mais Tertullien[13] mentionne une persécution dans cette région déjà en 196. On retrouvera plus loin[14] les chrétiens de Bithynie.

On est un peu mieux renseignés sur la suite des missions pauliniennes en Macédoine et en Grèce. Mais « Philippes n'a rien conservé des premières années du christianisme qui puisse jeter quelque lumière sur l'organisation, le culte et l'activité de la première communauté[15] » ; plus tard Polycarpe, entre 110 et 135 environ, n'indiquera à Philippes qu'une hiérarchie presbytérale[16]. On n'en sait guère plus de Thessalonique pour cette époque et les listes d'évêques (le premier aurait été Aristarque, compagnon de Paul) sont fragmentaires et peu sûres avant

5. Voir *infra* n. 134.
6. Voir W. RUGE, *PW*, t. V, p. 237.
7. *Actes de Justin et de ses compagnons*, rec. B. H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972, p. 50-51.
8. Voir D. STIERNON, *DHGE*, t. XXV, col. 770-771.
9. Voir R. JANIN, *DHGE*, t. III, col. 704. Aucune des inscriptions tombales chrétiennes repérées dans la vallée du Carsaba, au sud de Lystres, n'a pu être datée d'avant 260 : voir C. BREYTENBACH, *Paulus und Barnabas*, p. 171 (d'après S. Mitchell).
10. Voir ici, p. 177.
11. Voir R. JANIN et D. STIERNON, *DHGE*, t. XIX, col. 717-718.
12. Voir E. KIRSTEN, *RAC*, t. II, col. 881.
13. *Ad scapulam*, 3, 4.
14. P. 161-162.
15. E. PELEKANIDOU, *DECA*, t. II, p. 2015.
16. POLYCARPE, *Phil.*, 5, 3 ; 6, 1 ; 11, 1.

le IVe siècle. Un rescrit d'Antonin le Pieux (138-161), rappelé par Méliton de Sardes[17], est en faveur des chrétiens de Larissa, Thessalonique et Athènes.

Pour Athènes, l'épiscopat de Denys l'Aréopagite[18] est une légende décalquée sur les Actes des Apôtres qui ne disent pourtant rien de semblable. L'évêque d'Athènes, Publius, fut mis à mort sous Marc Aurèle (161-180). Auparavant l'Église locale avait produit l'apologiste Quadratus (à distinguer de l'évêque du même nom) dont l'ouvrage pour la défense de la religion chrétienne fut présenté à l'empereur Hadrien (117-138). Il n'en reste qu'un fragment conservé par Eusèbe[19]. Un autre Athénien, le philosophe Aristide, destina son *Apologie* à Hadrien ou à Antonin le Pieux. Mentionnée par Eusèbe[20], elle nous est parvenue à travers un fragment arménien et une version syriaque. Plus tard, un troisième apologiste, Athénagore, lui aussi philosophe et athénien, composera, entre 176 et 180, une *Supplique* (*presbeia*) pour la défense de la religion chrétienne et un traité *Sur la Résurrection*.

L'histoire de l'Église de Corinthe dès le Ier siècle fait quelque peu exception parmi les autres fondations pauliniennes, grâce à la lettre que Clément de Rome lui adressa en 95 ou 96. Déjà cause de bien des tracas pour son fondateur, cette communauté fut déséquilibrée vers la fin du siècle : des troubles y avaient éclaté, un clan voulait renverser les presbytres en fonction (noter le gouvernement collégial de la communauté) et menaçait gravement l'unité ecclésiale. Il n'est pas sûr qu'il y ait eu, pour alimenter la division, un conflit portant sur la doctrine[21], puisque Clément n'en parle pas. Aux Corinthiens il rappelle, en les accompagnant d'exemples, les vertus nécessaires au rétablissement de la paix : l'absence de jalousie, la conversion, l'obéissance à Dieu, l'humilité. Plus tard Origène[22] loue l'Église de Corinthe pour la paix et l'ordre qui y règnent, ce qui permet de supposer (à un siècle et demi de distance) que les leçons de Clément avaient porté des fruits. On n'a rien de précis sur les premiers évêques de Corinthe[23], sauf à accepter de croire qu'ils furent des personnages du Nouveau Testament tels qu'Apollos, Silas et Sosthène. Pour le IIe siècle, Hégésippe[24] garantit l'orthodoxie de la communauté dans laquelle il s'est arrêté au cours de son voyage vers Rome et où il a puisé un réconfort. Il nomme également un évêque, Primus, mais sans fournir à son sujet le moindre repère chronologique. On est mieux informés sur Denys Ier et sa correspondance avec l'évêque de Rome, Soter (167-174), et d'autres lettres du même personnage qui nous sont connues par Eusèbe. On est alors à la fin du IIe siècle.

17. *Ap.* EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IV, 26, 10.
18. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, 4, 10 ; IV, 23, 3 (s'appuyant sur Denys de Corinthe).
19. *Hist. eccl.*, IV, 3, 2.
20. *Hist. eccl.*, IV, 3, 3.
21. Voir cependant dans ce sens W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im älttesten Christentum*, *BHTh* 10, Tübingen, 1934, p. 99-114. L'auteur pense à une infiltration gnostique.
22. *C. Cels.*, III, 30.
23. Voir la bibliographie sur le sujet dans R. JANIN, *DHGE*, t. XIII, col. 880.
24. *Ap.* EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IV, 22, 2. Voir cependant G. BARDY, *Eusèbe de Césarée*, Histoire ecclésiastique, livres I-IV, *SC* 31, Paris, 1952, p. 199, n. 3.

2. Un christianisme johannique à Éphèse ?

Le rapport d'Irénée sur les Évangiles s'achève par une notice sur celui de Jean : « Enfin Jean, le disciple du Seigneur, celui qui a même reposé sur sa poitrine, a publié lui aussi un évangile, tandis qu'il vivait à Éphèse, en Asie[25]. » Ce texte, de la fin du IIe siècle, attribue le quatrième Évangile au « disciple » anonyme « que Jésus aimait », en évoquant la scène décrite dans ce même Évangile[26]. Ce disciple aurait ensuite séjourné à Éphèse où il aurait « publié » (*exedôken*) son œuvre. Un évêque d'Éphèse, Polycrate, vers 190 ou 195, ne parle pas de l'Évangile mais bien du disciple en question, « martyr et didascale » ; son tombeau est à Éphèse[27]. On notera qu'aucun de ces deux textes n'identifie ce disciple à Jean, fils de Zébédée, un des douze apôtres[28].

La distinction entre les deux personnages est faite plus tard, et avec grand soin, par Eusèbe[29] quand il commente le texte de Papias : deux hommes du nom de Jean sont ensevelis à Éphèse, l'apôtre et Jean l'Ancien, et le premier serait l'auteur de l'Évangile, tradition aujourd'hui rejetée comme invraisemblable[30]. Reste la figure éphésienne de Jean l'Ancien, associé par Papias à un certain Aristion, les deux étant présentés comme « disciples du Seigneur ». Ici, deux questions se posent, dans un domaine particulièrement embrouillé et livré aux hypothèses[31] : la première concerne le rapport entre ce Jean l'Ancien[32] et le disciple bien-aimé de l'Évangile ; la seconde a pour objet le rapport de Jean l'Ancien avec les écrits du corpus johannique : Évangile, lettres, voire Apocalypse.

On peut répondre à la première question en refusant d'identifier Jean l'Ancien et le disciple bien-aimé, car cette identification n'est effectuée nulle part[33]. À cette réponse un complément peut être apporté : si Jean l'Ancien n'est pas le disciple bien-aimé, il était considéré et s'est considéré lui-même comme un « disciple du Seigneur », ce qui non seulement le distingue des simples chrétiens mais encore

25. *Adv. haer.*, III, 1, 1, reproduit par Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 8, 4.
26. Jean 13, 25 ; 21, 20.
27. *Ap.* Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 31, 3 ; V, 24, 3. Le détail qui assimile le disciple au grand prêtre juif, paré du *petalon*, « lame d'or » (Exode 28, 36-38), ne peut être que symbolique. Il n'a pas encore livré son secret.
28. À la différence du Philippe des Actes (21, 8) que Polycrate identifie à Philippe « un des douze apôtres », selon une tendance à fusionner les personnages des origines.
29. *Hist. eccl.*, III, 39, 5-6.
30. Rien ne l'appuie dans l'Évangile. De plus, comment l'auteur aurait-il misé sur un anonyme (le « disciple bien-aimé ») pour fonder son message s'il s'était agi d'une figure aussi éminente qu'un membre du collège des Douze et du comité directeur de l'Église de Jérusalem ?
31. On pourra le comprendre en comparant deux ouvrages d'égale valeur : R. E. Brown, *La Communauté du disciple bien-aimé*, trad., *LeDiv* 115, Paris, 1983, et M. Hengel, *The Johannine Question*, trad., Londres-Philadelphie, 1989.
32. Sur Aristion (à ne pas confondre avec Aristion de Pella, écrivain judéo-chrétien du IIe siècle), voir R. Aigrain, *DHGE*, t. IV, col. 192-193 ; F. Sforza-Barcellone, *DECA*, t. I, p. 227-228.
33. Pas même chez Irénée quand il rapporte ses souvenirs sur Polycarpe (*ap.* Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 20, 6). Selon M. Hengel (*The Johannine Question*, p. 78, 124-135), le disciple bien-aimé serait une figure idéale composée à partir de Jean l'Ancien, à quoi on peut opposer le fait que l'on rencontre ce disciple à deux reprises (aux chapitres 20 et 21 de l'Évangile) en compagnie de Pierre.

le met en rapport avec Jésus durant sa vie sur terre. Ajouter que le nom de Jean (*Ioannès, Yohanan*) est typiquement juif, très fréquent dans la société palestinienne de l'époque.

À la seconde question, on ne peut répondre qu'en distinguant les œuvres du corpus johannique, et même en prenant position sur la composition de l'Évangile. Malgré les contacts indubitables entre les deux écrits, l'Apocalypse et l'Évangile ne peuvent être l'œuvre du même auteur. Les épîtres témoignent d'un contexte ecclésial différent de celui que l'on devine à travers l'Évangile. Il est bien difficile de ne pas reconnaître dans l'Évangile l'œuvre de plusieurs mains successives et non simplement le produit d'un enseignement dispensé des années durant et soumis à des variations, inconsistances et gloses. Reste cependant le corps dur de cet Évangile, une révision radicale de la christologie opérée par un théologien d'envergure, influencé par l'hellénisme, mais dans une langue pauvre et non dépourvue de sémitismes. On peut dès lors proposer de reconnaître l'auteur de l'essentiel de cette œuvre dans le personnage de Jean l'Ancien d'Éphèse.

Autour de cette œuvre gravitent d'autres productions, soit incorporées à l'Évangile, soit distinctes de lui, mais toujours en lien avec lui. C'est le cas des épîtres où l'on perçoit d'une part une rectification d'abus de l'Évangile touchant la divinité du Christ au détriment de son existence charnelle[34], d'autre part l'écho d'un schisme dans les communautés johanniques[35]. L'auteur de la deuxième et de la troisième épître se désigne comme « l'Ancien » sans autre précision. Il ne peut donc s'agir d'*un* ancien parmi d'autres membres du collège presbytéral dirigeant la communauté. D'autre part, cet « Ancien » parle parfois au nom d'un groupe qui se présente comme porteur d'une tradition doctrinale, distinct de ceux qu'il instruit[36]. L'idée d'une « école » s'exprime souvent dans les travaux des spécialistes et l'on ne peut éviter de songer à mettre en rapport l'« Ancien » des épîtres et « Jean l'Ancien » d'Éphèse. Qu'il soit l'auteur de l'Évangile avant les dernières retouches et additions et que l'on doive lui attribuer les épîtres n'est pas une certitude dogmatique, mais pourtant une explication raisonnable qui rejoint une opinion assez courante aujourd'hui selon laquelle Éphèse et ses alentours[37] seraient le cadre géographique de la production de l'Évangile et des épîtres. Le conflit avec les « Juifs » dont témoigne l'Évangile s'accorde avec cette localisation, de même que l'allusion à des crypto-chrétiens cachés dans les synagogues[38] : la présence de Juifs dans la région est indiscutable et l'Apocalypse attaque ceux de Smyrne et de Philadelphie (2, 9 ; 3, 9) en les qualifiant de « synagogue de Satan[39] ».

34. 1 Jean 4, 2-3.
35. 1 Jean 2, 19 ; 3 Jean, 9-10.
36. 1 Jean 1, 1-5.
37. D'après la troisième lettre, les communautés johanniques étaient multiples.
38. Jean 12, 42-43.
39. Comparer les enfants du « diable » en Jean 8, 44.

3. Les Églises d'Asie au temps de l'Apocalypse

Les lettres aux sept Églises qui occupent les chapitres 2 et 3 de l'Apocalypse de Jean sont du même auteur que le reste de l'œuvre. Elles ont été rédigées en dernier lieu et insérées là où nous les lisons, introduites par la destination de l'œuvre aux Églises en question (1, 4.11.20). Il ne s'agit pas de lettres séparées qui auraient d'abord été envoyées à ces communautés, mais le tout a été composé ensemble pour leur parvenir avec le livre tout entier. Les villes où elles se trouvent – Éphèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie, Laodicée – sont toutes dans la province proconsulaire d'Asie, ancien royaume de Pergame, dont la métropole était Éphèse. Le septénaire, schématique, a obligé l'auteur à faire un choix. L'hypothèse selon laquelle la province aurait été divisée en sept districts postaux[40] n'a pas d'appui épigraphique ou documentaire et il est préférable d'expliquer ce choix par le fait que Jean connaissait plus spécialement les communautés auxquelles il s'adressait. Mais le choix n'est pas exclusif et le chiffre, symbole de plénitude très fréquent dans l'Apocalypse, laisse entendre que le livre est en fait destiné à la province entière.

On ne saurait en tout cas déduire de la liste que seules les villes énumérées avaient été évangélisées. Les *Lettres* d'Ignace nous assurent que Magnésie et Tralles avaient leur communauté chrétienne vers 110. L'Épître paulinienne aux Colossiens permet de remonter plus haut dans le passé à propos de Colosses, Laodicée et Hiérapolis[41]. Cela étant, on peut entrevoir ici un état de chose plus ou moins commun à cette province de l'Empire, sans négliger toutefois les traits particuliers que Jean dessine à propos de chacune des Églises. Leur origine ne peut être décrite avec précision, sauf si l'on envisage un rayonnement du christianisme surtout à partir du centre éminent qu'était Éphèse, depuis longtemps atteinte par la propagande chrétienne et lieu de nombreux passages[42].

Il ne saurait être question de faire ici le commentaire détaillé du message de Jean aux sept Églises. Relevons plutôt trois éléments susceptibles d'éclairer la situation des chrétiens de ces régions à la fin du Ier siècle : la persécution, les hérésies, des rapports difficiles avec les Juifs.

Persécutions

La persécution romaine est l'arrière-plan de tout le livre de l'Apocalypse et il faut supposer, vu ses destinataires, qu'elle affectait spécialement la province d'Asie. Des persécutions dans ces régions, on ne connaît, avant celle dont témoigne Polycarpe de Smyrne (mort vers 167), que celles que nous révèle la lettre de Pline à Trajan, en 113 et 116[43]. Le premier cas rappelle celui qui s'est présenté vingt ans auparavant dans ces contrées quand des chrétiens avaient renié leur foi. On est alors sous Domitien (81-96). De sa lettre on peut déduire qu'il n'existait pas alors de loi antichrétienne, d'où l'embarras de Pline ne sachant quelle attitude adopter à l'égard des chrétiens. On apprend aussi que ce qui leur était reproché, c'était moins l'étiquette chrétienne que le fait de se soustraire aux cultes officiels et en particulier au culte de l'empereur : « Tous [les renégats], écrit Pline, ont révéré ton image et les statues des dieux ; tous ont maudit le Christ[44]. » Il n'est pas difficile de saisir à travers les visions de l'Apocalypse les symboles du culte impérial, pourfendus comme proprement démoniaques[45]. Le prophète et visionnaire chrétien auteur du livre se présente lui-même comme victime des persécutions pour motif religieux : c'est alors qu'il était relégué « dans l'île de Patmos à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus » (Ap 1, 9) qu'il fit l'expérience qu'il traduit dans l'ouvrage. Irénée[46], reproduit par Eusèbe[47], place les faits vers la fin du règne de Domitien. Patmos (aujourd'hui Patimos) est la plus septentrionale des Sporades du sud de la mer Égée (Dodécanèse), ce qui, pour un lieu d'exil, cadre avec une persécution censée sévir dans la province côtière d'Asie. Quand on sait que Domitien a nettement favorisé le culte impérial[48], on n'hésite pas à voir dans les malheurs des chrétiens recensés dans l'Apocalypse l'effet de mesures prises sous le règne de cet empereur. Parmi les communautés auxquelles Jean s'adresse, certaines portent plus que d'autres les stigmates de la persécution[49], mais les exhortations à la fidélité et au repentir qui leur sont prodiguées laissent peu de doute sur une situation pour le moins exposée et pleine de menaces.

Demeurons dans le sujet tout en remontant quelque peu dans le temps, pour retrouver, entre 113 et 116, Pline dans sa circonscription de Bithynie, sa lettre à l'empereur Trajan et la réponse de l'empereur[50]. La lettre du légat nous apprend que malgré les mesures prises une vingtaine d'années plus tôt contre eux, les chrétiens sont encore un « grand nombre » de gens « de tout âge, de toute condition, des deux sexes » répandus non seulement dans les villes mais encore dans les villages et les campagnes. Il semble que la présence de la « superstition » chrétienne avait indisposé les commerçants ainsi que le clergé des temples, tous perdants

40. Naguère proposée par Ramsay, cette hypothèse est reprise par E.-B. Allo, *Saint Jean. L'Apocalypse*, *EtB*, Paris, 1921, p. 16-17.
41. Voir Colossiens 4, 13.
42. Toutes ces villes, auxquelles on peut ajouter Magnésie et Tralles, se trouvaient dans un rayon de 192 km d'Éphèse, avec de bonnes routes les rattachant les unes aux autres : voir J. Murphy-O'Connor, *Paul : A Critical Life*. Oxford, 1996, p. 175.

43. Voir aussi p. 156.
44. Pline Le Jeune, *Ep.*, X, 97.
45. Apocalypse ch. 13 et 17 ; voir aussi 14, 9.11.
46. *Adv. haer.*, V, 30, 3.
47. *Hist. eccl.*, III, 18. Eusèbe amalgame en une seule personne Jean de l'Apocalypse et l'auteur du quatrième Évangile.
48. Voir L. Cerfaux et J. Tondriau, *Le Culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, *BTh*, Paris-Tournai, 1957, p. 356-357.
49. Apocalypse 2, 10.33.
50. Pline Le Jeune, *Ep.*, X, 97 et 98 (96 et 97 de l'édition de Keil). Ces lettres sont généralement considérées comme authentiques, malgré les objections de certains critiques. Voir à ce propos M. Goguel, *La Naissance du christianisme*, *BH*, Paris, 1946, p. 687-688.

dans l'accroissement d'une population qui les privait des bénéfices du culte et de la vente des idolothytes. Pline commence par sévir selon le principe admis qui considérait la religion chrétienne comme *superstitio externa*, illégitime et passible de mort[51] : quand, interrogés par lui jusqu'à trois fois, les prévenus ont confessé leur christianisme, Pline les a envoyés au supplice. D'autres, dénoncés anonymement, ont apostasié ou déclaré ne plus être chrétiens et ils ont été relâchés. Pline a enquêté sur les pratiques des conventicules chrétiens mais n'a trouvé qu'« une superstition mauvaise, démesurée », mais pas criminelle, innocente même[52]. Le voilà donc embarrassé et amené à interroger l'empereur sur la conduite à tenir. La réponse de Trajan, qui fera jurisprudence par la suite[53], comprend quatre points : l'autorité ne doit pas prendre l'initiative des poursuites ; les chrétiens, qui, arrêtés sur dénonciation, auront renié leur foi par un geste manifestant leur adhésion au culte païen, seront relâchés ; les opiniâtres seront condamnés ; enfin il ne faut pas tenir compte des dénonciations anonymes, « car c'est une chose d'un détestable exemple et qui n'est plus de notre temps ».

C'est là tout ce que l'on peut savoir de la persécution des chrétiens en Asie Mineure sous Trajan (98-117)[54].

Les hérésies

À deux reprises, l'Apocalypse de Jean (2, 6.15) signale l'existence d'un groupe qu'il condamne, les « nicolaïtes », qui sont une menace pour les Églises d'Éphèse et de Pergame. Celle de Thyatire (2, 20-23) tolère en son sein, sous le chiffre de Jézabel, une prophétesse qui égare la communauté. Tous ces cas sont internes à la société chrétienne. Il est moins difficile de savoir ce que recouvre cette dernière allusion que de percer le mystère des nicolaïtes. À leur propos – la dénomination est déjà problématique[55] –, signalons que ce n'est pas parce que Irénée les mentionne[56] après les ébionites, lorsqu'il décrit les systèmes gnostiques, qu'il faut les classer dans ce courant dualiste. Quelle qu'ait été l'idée d'Irénée sur la question (personnellement, il n'en a aucune, car il ne fait que reproduire les termes de l'Apocalypse), le contexte de la lettre à Pergame[57] oriente dans

51. Voir ici, p. 178.

52. La lettre de Pline nous vaut une inappréciable description des premières assemblées chrétiennes par une personne de l'extérieur.

53. TERTULLIEN (*Apol.*, II, 6-10) en condamnera l'ambiguïté : « Oh ! l'étrange sentence, illogique par nécessité ! Elle dit qu'il ne faut pas les rechercher [les chrétiens], comme s'ils étaient innocents, et elle prescrit de les punir comme s'ils étaient criminels. »

54. D'autres martyres, et non des moindres, sont à signaler sous ce règne, si pour celui d'Ignace d'Antioche, on adopte la chronologie d'Eusèbe et de Jérôme. D'après Hégésippe (*ap.* EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, 32), c'est sous Trajan que Siméon, fils de Clopas, de la famille de Jésus, successeur de Jacques à la tête de l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem, aurait été mis à mort. La notice est de faible qualité historique.

55. Il se peut que ce nom leur vienne d'eux-mêmes. D'après EUSÈBE (*Hist. eccl.*, XXIX, 1), les nicolaïtes se réclamaient de Nicolas, prosélyte d'Antioche, un des Sept d'après Actes 6, 5, dont IRÉNÉE (*Adv. haer.*, I, 26, 3) fait déjà le « maître » de la secte. On sait que les termes de nicolaïtes et de nicolaïsme serviront au Moyen Âge à désigner le courant opposé au célibat ecclésiastique.

56. *Loc. cit.*

57. Apocalypse 2, 14-15.

une autre direction : les nicolaïtes renouvellent l'exemple et la doctrine de Balaam qui, d'après le livre des Nombres et la tradition juive, incitait Israël à se compromettre avec les cultes idolâtriques. L'allusion aux idolothytes, viandes provenant des temples païens et vendues au marché, rejoint un problème et des scrupules déjà anciens dans l'Église[58]. Un courant laxiste dans ce domaine aura exercé son influence au sein de certaines communautés. La licence sexuelle n'est peut-être ici que l'image traditionnelle de l'idolâtrie[59]. Décrite à l'aide de réminiscences bibliques, l'« hérésie » de Thyatire, quoique individualisée en la personne de quelque prophétesse, est de même nature.

D'après Irénée[60], l'apôtre Jean aurait quitté les bains d'Éphèse parce qu'il avait découvert que Cérinthe y était présent. Cérinthe n'est pas une fiction mais une énigme que les attestations des Pères de l'Église ont largement contribué à renforcer. Est-il un gnostique, un millénariste vulgaire, un judaïsant[61] ? C'est Épiphane, au IV^e^ siècle, qui le présente comme un judaïsant lorsqu'il le fait intervenir à Jérusalem contre Paul. Eusèbe[62], citant Denys d'Alexandrie, fait du personnage « l'inventeur de l'hérésie appelée d'après lui cérinthienne ». Son action en Asie Mineure repose sur la seule anecdote rapportée par Irénée. Étant donné les soupçons qui, au II^e^ siècle, pesaient sur l'Apocalypse de Jean, on vit en Cérinthe l'auteur du livre, ce qui lui fit attribuer des idées millénaristes. Bien que ces idées aient eu de bons représentants en Asie Mineure, avec l'Apocalypse et Papias, on ne saurait garantir que Cérinthe (à quelle date ?) a propagé cette doctrine ni même exercé quelque influence dans ces régions.

À propos de Montan et du montanisme, on peut à peine parler d'hérésie, du moins au sens dogmatique du terme, et le mot de schisme serait plus adapté, puisque cette résurgence sur fond de déclin du prophétisme chrétien, si elle ne touchait pas aux croyances fondamentales de l'Église, se soustrayait à toute autorité hiérarchique pour se soumettre aux seuls oracles de l'Esprit Paraclet. Tous les écrits issus du montanisme sont perdus et il ne nous reste, pour le connaître et l'apprécier, que des sources indirectes[63], surtout ce qu'Eusèbe[64] et Épiphane[65] puisent dans les textes antimontanistes. Pour dater la naissance de la secte, on préfère généralement suivre la *Chronique* d'Eusèbe[66], qui la date des années 172-173, plutôt que la notice d'Épiphane[67], qui renvoie à la dix-neuvième année d'Antonin le Pieux, en 157. Tout commence dans le bourg d'Ardabau (non localisable) en Phrygie, avec un certain Montan, un

58. Voir 1 Corinthiens ch. 8 et 10.

59. En tout cas, la *porneia* se distingue ici de celle qu'avait traitée le synode apostolique (Actes 15, 20.29) qui sous ce terme visait les mariages consanguins prohibés par la Loi mosaïque.

60. *Adv. haer.*, III, 3, 4, reproduit par EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, 28, 6.

61. Sur Cérinthe, voir, entre autres, G. BARDY, « Cérinthe », dans *RB* 30, 1921, p. 344-373 ; A. F. KLIJN et G. J. REININK, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, *NT.S* 36, p. 3-19 ; B. G. WRIGHT, « Cerinthus *apud* Hippolytus : An Inquiry into the Tradition about Cerinthus'Provenance », dans *SecCent* 4, 1984, p. 102-115.

62. *Hist. eccl.*, III, 28, 4.

63. Voir le détail de cette documentation dans G. BARDY, *DThC*, t. X/2, col. 256-257.

64. *Hist. eccl.*, V, 14, 19.

65. *Haer.*, 48-49.

66. Karst, p. 222.

67. *Haer.*, XVIII, 1.

converti, probablement du culte local de Cybèle, qui fut saisi de transports extatiques et se mit à prophétiser. Deux femmes, Maximilla et Priscilla, le suivirent dans ces démonstrations. Autour d'eux une secte s'organisa. La population environnante se laissa gagner : des villes et des villages, on se rendait dans la plaine située entre Pépuze et Tymion où, d'après Montan, devait avoir lieu la descente de la Jérusalem céleste annoncée dans l'Apocalypse (21, 1-8). Les guerres qui avaient éclaté sous Marc Aurèle sont interprétées comme signes précurseurs de la fin. Pour être jugés dignes d'un sort heureux lors de ces combats, une morale rigoureuse et même ascétique est prescrite, qui inclut l'interdiction des secondes noces, le jeûne, des aumônes, encourage le martyre et s'oppose à la fuite des persécutions. Les évêques catholiques entreprirent d'abord de discuter avec les témoins du mouvement mais ils s'aperçurent vite que c'était en vain. Des synodes prononcèrent des excommunications et des écrits se multiplièrent, dont le premier fut un traité d'Apollinaire, évêque de Hiérapolis.

Le montanisme et ses idées se répandirent en Occident sans que, semble-t-il, on ne vît en eux, au début, un danger quelconque, ce qu'illustrent les chrétiens de Lyon, peut-être d'abord favorables au mouvement[68]. Leurs lettres à l'évêque de Rome, Éleuthère, ainsi qu'aux frères d'Asie et de Phrygie allaient plutôt dans le sens de la conciliation. On n'a qu'un aperçu très vague des relations de l'Église romaine avec la prophétie phrygienne. Sous l'épiscopat de Victor (189 ?-198 ?) arriva à Rome un certain Praxéas qui incita l'évêque à renoncer à toute recherche du moindre *modus vivendi* avec le montanisme[69]. Pourtant le mouvement subsista à Rome. Au début du IIe siècle, il avait pour président Proclus[70], mais après lui la communauté locale semble s'être effritée. Après 200, la tension apocalyptique, qui avait prouvé l'illusion de ses calculs, diminua dans le montanisme au bénéfice d'un regain de l'ascèse et du rigorisme moral. Tertullien (qui rompit avec le catholicisme vers 213) est un bon témoin de cette phase. La survivance du montanisme n'est attestée ensuite que dans des décrets officiels. Jérôme[71], cependant parle d'une Église montaniste qui existe à Pépuze.

Des rapports difficiles avec les Juifs

L'auteur de l'Apocalypse s'en prend aux Juifs[72] à deux reprises (2, 9 ; 3, 9) parce qu'ils profèrent des calomnies contre les chrétiens. Le phénomène est localisé à Smyrne[73] et à Philadelphie. L'auteur est un judéo-chrétien qui tient la dénomination juive pour honorable ; les Juifs qui font du mal aux chrétiens ne sont

68. Voir la discussion sur ce sujet dans P. DE LABRIOLLE, *La Crise montaniste*, p. 213-216.
69. Voir TERTULLIEN, *Adv. Praxean.*
70. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, II, 25, 6 ; VI, 20, 3 ; TERTULLIEN, *Adv. Valent.*, 5.
71. *Ep.* 41, 3-4. Autre documentation pour cette époque tardive dans G. BARDY, *DThC*, t. X/2, col. 2368-2369.
72. Il faut les distinguer des nicolaïtes. Ceux-ci menacent les communautés de l'intérieur, les Juifs le font de l'extérieur. Ces Juifs sont de vrais juifs, non des gnostiques ni des chrétiens hérétiques (contre P. PRIGENT, *L'Apocalypse de saint Jean*, *CNT*, 2e sér., 14, Lausanne-Paris, 1981, p. 47).
73. Les Juifs de Smyrne semblent émancipés si l'on s'appuie sur une inscription selon laquelle une Juive, du nom de Rufina, était chef de synagogue. Voir E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symboles in the Greco-Roman Period*, t. II, New York-Toronto, 1953, p. 79-81 ; E. PAX, « Jüdische und christliche Funde », p. 273-274.

pas dignes de la porter : ils ne sont que la « synagogue de Satan[74] ». On est encore au temps de la séparation douloureuse et de l'exclusion des synagogues des Juifs christianisés[75], qui ne sont plus, pour leurs anciens coreligionnaires, que des hérétiques et des blasphémateurs, puisqu'ils croient que le Christ est Dieu. La polémique religieuse est virulente, qui utilise à l'occasion racontars et calomnies. À cette haute époque, la haine juive contre les chrétiens, spécialement ceux issus de la Synagogue, est un phénomène attesté. On le retrouve à Smyrne même lors du martyre de Polycarpe, quand les Juifs se mêlent à la foule païenne pour demander le supplice de l'évêque, puis s'opposent à ce que le corps du martyr soit recueilli par les chrétiens[76].

Un écrivain phrygien avant 150 : l'évêque Papias

Si l'on met à part la littérature johannique, le premier écrit chrétien connu d'Asie Mineure est l'*Explication des paroles du Seigneur* de Papias, évêque de Hiérapolis, sa ville natale, en Phrygie. L'ouvrage, dont la datation est incertaine, comme celle de son auteur[77], ne subsiste que sous la forme de treize fragments reproduits par Irénée[78] et surtout Eusèbe de Césarée[79]. L'ouvrage est en lui-même indéfinissable et les opinions des patrologues sur son genre littéraire sont diverses. L'influence considérable de cet auteur sur les anciens Pères de l'Église n'est due ni à son génie personnel (Eusèbe[80] le tenait pour « petit d'esprit ») ni à sa doctrine spécifique (Papias était millénariste), mais au fait que l'évêque était un témoin de la plus ancienne tradition ; il a été disciple de Jean et contemporain de Polycarpe (d'après Irénée), ou encore (d'après Eusèbe[81]) héritier direct d'Aristion et de Jean l'Ancien (ou le Presbytre), « disciples du Seigneur ». Sans contester le témoignage de Papias sur son lien avec ces vénérables personnages[82], on déplore que la tradition ultérieure s'en soit totalement remise à lui pour identifier les auteurs des deux premiers Évangiles et leur mode de composition. Car, en dépit de l'attachement que certains, aujourd'hui, témoignent encore à Papias, ses notices sont plus une source de problèmes qu'un éclairage utilisable sur l'origine des Évangiles, en particulier parce qu'elles ne s'accordent pas avec leur réalité[83].

74. Même « diabolisation » des Juifs dans l'Évangile de Jean (8, 39-48), pour une raison analogue. L'expression « synagogue de Satan » est une cacophémie calquée sur la « synagogue du Seigneur » en Nombres 16, 3 ; 20, 4 ; 31, 16 (voir aussi Psaumes de Salomon, 17, 16 : « Synagogue des saints »).
75. Jean 9, 22 ; 12, 42. La persécution prend alors un autre tour. On n'en est plus aux fustigations réglementaires et éducatives de chrétiens encore considérés comme juifs (Marc 13, 9, par.).
76. *Mart. Pol.*, 12, 2 ; 18, 1. Voir ici, p. 167. Pour le IIe siècle, voir JUSTIN, *Dial.*, 17, 1 (calomnies) ; 96, 2 (malédictions dans les synagogues).
77. Les opinions flottent entre 60 et 90 pour la naissance de Papias et entre 110 et 161 pour sa mort. On doit cependant admettre que Papias a écrit au moins vingt à trente ans avant Irénée (l'*Adversus haereses* est à dater d'après 178).
78. *Adv. haer.*, V, 33, 4.
79. *Hist. eccl.*, II, 15, 2 ; III, 30, 2 ; 39, 13-17.
80. *Hist. eccl.*, III, 39, 13.
81. *Hist. eccl.*, III, 39, 14.
82. Voir ici, p. 158.
83. L'écrivain auteur de l'Évangile de Matthieu ne peut passer pour avoir « réuni en langue hébraïque les *logia*

Polycarpe de Smyrne, évêque et martyr

Parmi les personnalités du christianisme d'Asie Mineure au IIe siècle, l'évêque de Smyrne, Polycarpe, nous est connu par plusieurs sources dignes de foi, dont certaines de première main. Le récit de son martyre a été rédigé à Smyrne par des témoins oculaires peu de temps après l'événement[84]. D'Ignace d'Antioche nous avons une lettre adressée à Polycarpe dans les débuts de sa charge. Irénée, originaire de Smyrne, rappelle ses souvenirs de Polycarpe dans sa lettre à Florinus, un ami d'enfance gagné au gnosticisme[85], ce qu'il complète ailleurs[86] par d'autres détails biographiques. En revanche la *Vita Polycarpi*, du IIIe ou IVe siècle, est sans valeur historique.

Quoique partielle, notre connaissance de la vie et de la carrière de Polycarpe n'est pas insignifiante. On sait d'abord qu'il fut en contact « avec Jean et les autres disciples qui avaient vu le Seigneur », dont il a reçu une information sur les paroles et les actions de Jésus. Le Jean en question, quel qu'ait pu être le point de vue d'Irénée, est très probablement l'« Ancien » ou « Presbytre » dont il a été question plus haut[87]. On sait aussi que Polycarpe se rendit à Rome pour discuter avec l'évêque de cette ville, Anicet (après 150) la question de la date de la Pâque[88]. Alors que les Églises d'Asie s'alignaient sur les Juifs et célébraient la fête le 14 nisan, quel que soit le jour de la semaine, Rome fêtait Pâques toujours un dimanche, jour de la résurrection du Christ. Les deux évêques restèrent sur leurs positions mais se séparèrent dans la paix. C'est à Rome que, d'après Irénée[89], Polycarpe aurait rencontré Marcion lequel, ayant sommé Polycarpe de reconnaître son mouvement, se serait attiré cette répartie : « Je te reconnais comme le premier-né de Satan[90]. »

Polycarpe était en charge lors du passage d'Ignace par Smyrne, dans la seconde moitié du règne de Trajan[91] (98-117). La persécution locale qui eut lieu sous le proconsulat de Statius Quadratus est impossible à dater. La seule date que nous possédions pour la mort de Polycarpe est, d'après la *Chronique* d'Eusèbe[92], la

[de Jésus] », que par la suite chacun aurait interprétés selon ses capacités (?), mais il a composé en grec un ouvrage à partir de sources grecques. Sur la notice de Papias au sujet de l'Évangile de Marc, voir S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, *LeDivCom* 5, t. I, Paris, 1997, p. 40-42.

84. C'est une lettre adressée par l'Église de Smyrne à celle de Philomélion, en Phrygie.

85. *Ap.* EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 20, 6-8.

86. *Ap.* EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IV, 14, 1 ; IRÉNÉE, *Adv. haer.*, III, 3, 4 (latin) ; *ap.* EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IV, 14, 3 (grec).

87. P. 158-159. TERTULLIEN (*Praesc.*, 32, 2) indique que Polycarpe a été fait évêque de Smyrne par Jean, ici l'apôtre. La notice apporte une précision qui ressortit au besoin d'accorder le plus possible aux Églises une origine apostolique.

88. IRÉNÉE, d'après EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IV, 14, 1 ; V, 24, 16. Sur cet épisode, voir G. BARDY, « L'Église romaine sous le pontificat de saint Anicet », dans *RSR* 17, 1927, p. 481-511 (496-501).

89. *Adv. haer.*, III, 3, 4, reproduit par EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IV, 14, 7. Voir aussi *Mart. Pol.*, 22, 3.

90. L'incident, s'il a eu lieu, doit tout aussi bien se passer à Éphèse ou à Smyrne : voir E. AMANN, *DThC*, t. IX/2, col. 2016-2017.

91. IGNACE, *Eph.*, 21, 1.

92. Helm, p. 205, 5.

septième année de Marc Aurèle (161-180)[93], ce que l'on peut préciser, d'après le *martyrium* et son appendice, témoin d'une tradition, en fixant cette mort un samedi, le 23 février[94].

Polycarpe, se sentant menacé, s'était retiré dans une maison de campagne, puis dans une autre. Un esclave, soumis à la torture, révéla sa cachette. Découvert, il fit servir un repas aux policiers, puis après un répit d'une heure consacré à la prière, fut emmené par eux à Smyrne ; chemin faisant, il résista à l'irénarque Hérode et à son père Nicétès qui s'efforçaient de le convaincre qu'il n'y avait aucun mal à dire « César est Seigneur » et à sacrifier pour sauver sa vie. Amené dans le stade devant le proconsul, Polycarpe accepta de dire « À bas les athées » mais non de maudire le Christ : « Il y a quatre-vingt-six ans que je le sers[95], et il ne m'a fait aucun mal ; comment pourrais-je blasphémer mon roi qui m'a sauvé ? » Refusant de le livrer aux bêtes, les combats de cette sorte étant terminés, l'asiarque Philippe cède aux cris de la foule des païens et des Juifs qui réclament que l'évêque soit brûlé vif. Devant la lenteur du brasier, un *confector* achève le martyr d'un coup de poignard. Les Juifs, craignant que son corps ne soit l'objet d'un culte, font tout pour qu'il soit pleinement consumé. Les chrétiens en recueillent les seuls ossements.

On possède de Polycarpe une lettre adressée aux Philippiens. Elle est conservée entièrement en traduction latine, en partie seulement dans son original grec. S'agit-il d'une seule lettre ou de deux lettres différentes qu'un éditeur aurait mises ensemble ? De l'avis de plusieurs auteurs[96], le chapitre 13 représenterait un billet rédigé pendant le voyage d'Ignace à Rome (vers 110), accompagnant l'envoi des lettres de ce dernier. Une autre lettre (ch. 1-12) aurait été composée plus tard, vers 135. L'argument principal en faveur de la compilation est qu'au chapitre 9 Polycarpe parle d'Ignace et de ses compagnons Zosime et Rufus comme de gens qui ont déjà subi le martyre, alors qu'au chapitre 13, il semble ne rien savoir de leur sort. Cette remarque ne convainc pas l'ensemble des critiques dont un bon nombre tient toujours pour l'unité de la lettre[97]. Le corps de la lettre est une réponse à quelques Philippiens qui s'étaient plaints d'un certain Valens, ancien presbytre de Philippes. Les recommandations à fuir l'avarice qui suivent au chapitre 11 laissent entendre que ce que l'on reprochait à ce Valens était quelques abus de sa charge par amour de l'argent, ce qui aurait eu pour résultat son éviction. Mais l'ensemble de la lettre est plein de bons conseils sur divers sujets d'ordre moral, en particulier ceux qui concernent les états de vie. L'enseignement dogmatique est pauvre.

93. La notice devrait être révisée de l'avis de H. GRÉGOIRE, « La véritable date du martyre de S. Polycarpe, 23 février 177 », dans *AnBol* 69, 1951, p. 1-38 (23) ; dans le même sens, P. Th. CAMELOT, *SC* 10, p. 227-228.

94. *Mart. Pol.*, 8, 1 ; 21.

95. La phrase doit s'entendre à partir d'un baptême reçu tout enfant : voir G. FRITZ, *DThC*, t. XII/2, col. 2515-2516 ; A. LELONG, *Les Pères apostoliques*, t. III, TD, Paris, 1910, p. XLVI-XLVII. Le grand âge de Polycarpe à l'heure de son martyre est appuyé par IRÉNÉE, *Adv. haer.*, III, 3, 4, cité par EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IV, 14, 4.

96. Suite à l'étude de P. N. HARRISON, *Polycarp's two Epistles to the Philippians*, Cambridge, 1936.

97. Voir la critique de la thèse de Harrison par A. PUECH, dans *RHR* 119, 1939, p. 96-102.

« Polycarpe est un pasteur zélé, ferme dans la foi (...), mais plus moraliste que docteur[98]. »

II. ÉGYPTE

La naissance du christianisme en Égypte baigne dans une obscurité quasi totale. On ne possède à ce propos aucun témoignage direct, sinon à partir de documents tardifs, souvent pénétrés de légendes aux éléments invérifiables. Par voie indirecte, toutefois, on peut obtenir quelque lumière sur le temps de l'implantation du christianisme dans ce pays et peut-être aussi au sujet de ses traits spécifiques à cette haute époque[99].

1. Documentation directe

Comme témoins directs de l'existence d'un christianisme égyptien au Ier siècle, on allègue parfois certaines données du Nouveau Testament. La fuite en Égypte de Jésus avec ses parents, telle qu'elle est racontée dans l'Évangile de Matthieu (2, 13-15), a beau être exploitée dans la tradition copte, ce n'est là, en fait, qu'un développement dont les formules bibliques sont au service d'une typologie : Jésus, avant d'entreprendre sa carrière publique, revit l'histoire d'Israël. Aucun élément dans ce récit n'indique l'existence de communautés chrétiennes en Égypte où en réalité rien ne se passe[100]. On ne peut en déduire davantage de la présence de Juifs d'Égypte dans la foule de la Pentecôte d'après les Actes des Apôtres (2, 10) : le catalogue de populations variées utilisé par l'auteur est schématique et la scène est plus théologique que réelle, qui a pour but d'annoncer la diffusion universelle de l'Évangile ; il n'est d'ailleurs pas dit que ces Juifs d'Égypte ont adhéré à la prédication de Pierre et sont retournés dans leur pays en missionnaires de la nouvelle foi. La présence et l'action d'Apollos, un Juif natif d'Alexandrie devenu chrétien, à Corinthe et à Éphèse, dans le cadre de la mission de Paul[101], ne prouve pas que le christianisme était alors implanté dans la métropole égyptienne : quoique sûrement déjà chrétien à son arrivée à Éphèse, l'homme a pu être converti au christianisme à Corinthe[102]. Pour nous en tenir aux textes canoniques[103], on ne peut que constater la faiblesse de l'argument tiré de la première Épître de Pierre, expédiée de « Babylone » (5, 13), où l'ensemble des exégètes reconnaît sans peine un sobriquet pour Rome, et qu'il est fantaisiste d'identifier avec la forteresse homonyme située dans le delta du Nil[104].

98. Th. Camelot, *SC* 10, p. 197. Sur cet aspect, voir aussi A. Bovon-Thurneysen, « Ethik ».

99. Sur l'histoire de la recherche contemporaine, voir J. J. Fernandez Sangrador, *Los orígenes*, p. 69-104.

100. Comparer avec des apocryphes tels que l'*Évangile arabe de l'enfance* et l'*Évangile du Pseudo-Matthieu* ; voir A. de Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos*, *BAC*, Madrid, 1956, p. 230-231, 333-342 ; E. Hennecke, W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. I, Tübingen, 1959, p. 305-309.

101. 1 Corinthiens 1, 12 ; 3, 4-6.22 ; 4, 6 ; 16, 12 ; Tite 3, 13 ; Actes 18, 24 ; 19, 1.

102. Seul le *Codex Bezae* (D), en Actes 18, 25, signale que l'adhésion d'Apollos au christianisme avait eu lieu « dans sa patrie ». Ce complément d'information, dans le genre du « texte occidental » des Actes, ne peut passer pour le résultat d'une enquête historique. De plus, il n'est pas conforme au dessein que poursuit l'auteur des Actes, lequel s'efforce, au contraire, d'occulter le christianisme d'Apollos antérieur à son arrivée à Éphèse. Ce en quoi l'artifice est visible : voir S. Légasse, *Paul apôtre*, p. 171. En revanche, les qualités d'Apollos vantées dans les Actes (18, 24) s'accordent bien avec sa naissance à Alexandrie, cité célèbre pour sa culture. À plusieurs reprises, l'auteur a soin de montrer que le christianisme ne recrute pas dans les couches inférieures et incultes de la société.

103. La lettre de Paul aux Alexandrins, mentionnée dans le *Fragment de Muratori* (IIe siècle), échappe jusqu'à présent à toute identification.

104. Voir la critique de C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, p. 17-18.

105. Voir ici, p. 173. La thèse contraire fut naguère soutenue par S. Reinach (« La première allusion au christianisme dans l'histoire », dans *RHR* 90, 1924, p. 108-122), suivi par F. Cumont, « La Lettre de Claude aux Alexandrins », dans *RHR* 91, 1925, p. 3-6. D'autres auteurs du même avis sont cités dans J. J. Fernandez Sangrador, *Los orígenes*, p. 37, n. 21. Voir la critique de H. I. Bell, « Evidences », p. 188-190 ; G. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, p. 18-19.

106. F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, t. I, *EtB*, Paris, 1952, p. 448. Voir aussi E. Nodet et J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme*, coll. « Initiations », Paris, 1998, p. 287-288.

107. Texte dans E. Hohl (éd.), *Scriptores Historiae Augustae*, Leipzig, Teubner, 1927 (réimpr. 1971), t. II, p. 227-228.

108. Les chrétiens, dans ce document, sont tout sauf avantagés, étant présentés comme un échantillon du syncrétisme alexandrin. Toutefois, il n'est pas certain que le mot « chrétiens », dans un texte au vocabulaire flottant, ait un sens technique et qu'il repose sur une information précise.

109. II, 24 ; III, 14, 21 ; IV, 1, 4 ; 5, 5 ; 11, 6 ; 19, 20 ; V, 9.

110. Voir ici, p. 182.

111. *Hist. eccl.*, V, 10.

Lorsque l'on franchit le seuil du Ier siècle, la documentation n'est guère plus éclairante. La lettre au consul Severianus attribuée à l'empereur Hadrien (117-138) et recueillie par Flavius Vopiscus[107], si elle est authentique – une fabrication chrétienne demeure douteuse[108] –, ne nous apprend qu'une chose : il y avait des chrétiens en Égypte dans la première partie du IIe siècle (la date du document est imprécise).

Eusèbe de Césarée disperse dans son *Histoire ecclésiastique*[109] une série de dix personnages ayant présidé à la communauté d'Alexandrie à partir de Marc jusqu'au règne de Commode (180-192) : Anianus, Avilius, Cerdon, Primus, Justus, Eumène, Marc, Céladion, Agrippinus, Julien. Si Eusèbe nous fait connaître la durée de leur épiscopat, ces personnages ne sont que des noms, ce qui est insuffisant pour y voir plus qu'un catalogue qui, à l'instar de celui des premiers « papes » de Rome[110], demeure invérifiable et a toutes les chances d'être artificiel. Jusqu'à Pantène (vers 180), à propos duquel Eusèbe offre une notice substantielle[111], son

rapport sur les origines d'Alexandrie chrétienne apparaît plus guidé par le souci de combler un vide que basé sur une information réelle.

En tête de liste Eusèbe place l'évangéliste Marc : « On dit que Marc fut, le premier, envoyé en Égypte, qu'il y prêcha l'Évangile qu'il avait composé et qu'il établit des Églises d'abord à Alexandrie même[112]. » Eusèbe ne cite à ce sujet aucun auteur mais il s'appuie seulement sur ce que l'on disait (*phasin*) en son temps[113]. Cette tradition orale, et selon toute apparence locale, n'est confirmée ultérieurement[114] que par une lettre de Clément d'Alexandrie (mort avant 215) à Théodore, document d'abord perdu puis découvert en 1958 au monastère de Mar Saba, près de Jérusalem, par Morton Smith[115]. Cette lettre affirme que Marc, après la mort de Pierre, s'est rendu de Rome à Alexandrie, « emportant ses propres mémoires et ceux de Pierre » et que là « il composa un Évangile plus spirituel », en vue d'introduire ceux qui en étaient capables dans les arcanes d'un christianisme de haut niveau. Pour ce faire, Marc aurait ajouté des épisodes à ceux qu'il avait déjà écrits. La lettre peut être authentique mais pratiquement personne n'est aujourd'hui disposé à accepter l'idée d'une édition extrapolée de l'Évangile de Marc[116]. Ce que l'on peut retenir de cette notice est le lien déjà ancien de Marc avec Alexandrie. L'origine romaine de son Évangile est ce qu'il y a de mieux assuré et l'auteur peut être raisonnablement identifié avec Jean-Marc de Jérusalem[117]. La tradition selon laquelle le personnage a émigré en Égypte et participé à la pénétration du christianisme à Alexandrie ne peut être qualifiée de fantaisiste sans preuves à l'appui[118]. De plus, comme pour l'auteur de l'Évangile, cette tradition a pour elle que Marc, dans les Actes des Apôtres, fait plutôt piètre figure et n'appelle pas les fonctions d'un héros fondateur. Moins solide est l'idée d'un épiscopat de Marc et encore plus fragiles sont les traits qui, par la suite, embelliront sa carrière[119]. Si toutefois l'on admet l'historicité foncière de la tradition alexandrine sur Marc et si l'on fixe la composition de son Évangile peu avant 70, on conclura

112. *Hist. eccl.*, II, 16, 1 ; voir aussi *Chronicon* ; Helm, p. 179.

113. Il est impossible de reconnaître dans le verbe *phasin* plus qu'un pluriel impersonnel, contre MORTON SMITH (*Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Mass., 1973, p. 47) qui lui affecte Clément d'Alexandrie et Papias comme sujet implicite, car le contexte antérieur immédiat de la notice (une citation de la première Épître de Pierre) le coupe de cette référence. L'information d'Eusèbe auprès de Jules l'Africain n'est pas documentée.

114. Denys d'Alexandrie (mort en 264/265) parle bien de Jean-Marc, mais sans la moindre allusion à son rôle dans la naissance de l'Église d'Alexandrie (*ap.* EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 25, 15).

115. *Op. cit.*, n. 113. Voir aussi, du même auteur, « Clement of Alexandria and Secret Mark : The Score at the End of the First Decade », dans *HTR* 75, 1982, p. 449-461.

116. Ch.-B. AMPHOUX fait ici exception. De cet auteur voir, entre autres, *La Parole qui devient Évangile. L'Évangile - ses rédactions - son auteur*, Paris, 1993, p. 139-140.

117. Voir S. LÉGASSE, *Évangile de Marc*, dans *LeDivCom* 5, t. I, Paris, 1997, p. 38-45 ; *contra*, chap. I, 1, p. 28-30.

118. En revanche, on écartera comme légendaire le rôle de Barnabé (cousin de Marc d'après Colossiens 4, 10, et son compagnon de mission d'après Actes 15, 19) dans les origines de l'Église d'Alexandrie. Cette notice ne repose que sur une version du roman pseudo-clémentin (*Hom.*, 2-6-12) et n'a pas plus de valeur historique que les voyages méditerranéens de Clément. On ne peut alléguer à l'encontre l'*Épître de Barnabé*, un pseudépigraphe dont on est bien en peine d'indiquer le lieu de composition, Alexandrie n'étant pas nécessairement la meilleure candidate. Voir P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, *SC* 172, Paris, 1971, p. 20-24.

119. On trouvera le résumé des principaux documents ecclésiastiques à ce sujet dans J. J. FERNANDEZ SANGRADOR, *Los orígenes*, p. 55-66.

qu'il y avait des chrétiens en Égypte vers la fin du Ier siècle, ce qui peut être confirmé par un autre type de documentation.

2. Données papyrologiques

Pour savoir quand le christianisme s'est introduit en Égypte, on dispose d'une documentation de qualité supérieure à la précédente : les manuscrits portant des textes scripturaires et d'autres textes spécifiquement chrétiens, découverts en Égypte et susceptibles d'être datés. L'Égypte s'est montrée prodigue en papyrus de toutes sortes datant d'une période qui va de l'établissement de la dynastie ptolémaïque, au IVe siècle avant notre ère, à l'invasion arabe (VIIe siècle). Parmi ces milliers de documents, les pièces qui portent des traces indubitables de christianisme ne sont pas nombreuses ; mais elles attestent désormais une présence chrétienne en Égypte dès le début du IIe siècle.

Le plus ancien fragment du Nouveau Testament sur papyrus porte le sigle P[120]. Il contient quelques versets du chapitre 18 de l'Évangile de Jean[121]. Il est daté par les papyrologues au plus tard de 125, mais il a pu être copié plus tôt, donc peu de temps après la composition de l'Évangile, autour de 100. Cet Évangile serait donc entré en Égypte dans les débuts du IIe siècle. D'autres papyrus provenant de Moyenne- ou de Haute-Égypte montrent qu'une prolifération chrétienne s'est effectuée dans ces contrées dès le IIe siècle. D'après C. H. Roberts[122], on peut compter 116 fragments grecs de la Bible chrétienne pouvant être datés des IIe, IIIe et IVe siècles, parmi lesquels huit provenant du IIe siècle (dont trois à la limite du IIIe)[123]. Une extension du christianisme en Égypte à cette haute époque est donc certaine, et l'on évitera de la concentrer dans la seule ville d'Alexandrie et ses environs : d'importants manuscrits portant des textes scripturaires chrétiens ont été découverts en Moyenne- et Haute-Égypte[124], qui montrent que le christianisme, dès le IIe siècle, s'était répandu à travers le pays.

Une question se pose toutefois au sujet de la nature de ce christianisme. La thèse de Walter Bauer[125] à ce propos a eu un grand retentissement sans être pour autant l'objet d'une approbation unanime. Selon Bauer, jusqu'à l'épiscopat de

120. Manchester, John Ryland Library, Gr. P. 457. Le document provient soit d'Oxyrhynchos, soit, et de préférence, du Fayoum.

121. Exactement Jean 18, 31-33.37-38.

122. « The Christian Book », p. 155-157.

123. Voir la liste de ces documents (tous provenant de codex) dans C. H. ROBERTS, « The Christian Book », p. 157, n. 1 ; C. W. GRIGGS, *Early Christian Christianity*, p. 41, n. 76. Les textes de l'Ancien Testament se présentent avec les contractions des *nomina sacra* dans certains d'entre eux, ce qui permet de les attribuer à des copistes chrétiens : voir K. ALAND et B. ALAND, *The Text of the New Testament*, Grand Rapids et Leyde, 1987, p. 76.

124. Les papyrus de la collection Bodmer et Chester Beatty comprennent des documents provenant d'endroits qui s'étendent du Fayoum dans le nord à Akhmim dans le sud. Oxyrhynchos, où furent découverts les célèbres logia et peut-être aussi le Papyrus Egerton 2, est aujourd'hui Behnesa en Moyenne-Égypte.

125. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 2e éd. revue avec un supplément de G. STRECKER, *BHTh* 10, Tübingen, 1964, p. 49-64 (1re éd. 1934).

Démétrius (189-231), contemporain de Clément et d'Origène, le christianisme alexandrin a mené une existence en marge de la majorité « orthodoxe », porté qu'il était par des courants syncrétistes et gnostiques. Des évangiles apocryphes, l'*Évangile* judéo-chrétien dit *des Hébreux* (c'est-à-dire des Juifs grécophones) et l'*Évangile des Égyptiens*, pagano-chrétien, deux produits alexandrins, témoigneraient dans ce sens. À cela s'ajoute le fait que les seuls chrétiens alexandrins dont les noms ont été conservés pour cette époque – à l'exception de la liste d'« évêques » utilisée par Eusèbe – sont ceux des deux docteurs gnostiques Basilide et Valentin. Démétrius, que l'on peut légitimement considérer comme le « second fondateur de l'Église d'Alexandrie[126] », aurait opéré sous l'influence de Rome.

Dans sa forme radicale, la thèse peut être critiquée sur plusieurs points. Argumenter à partir des deux évangiles apocryphes mentionnés supposerait que l'on possède assez de textes pour analyser leur contenu et leur tendance, ce qui n'est pas le cas. En toute hypothèse, ni l'un ni l'autre n'offrent des traits spécifiquement gnostiques (même si le second fait apparaître une tendance encratite), ni n'ont été proprement adoptés par les gnostiques (même si à l'occasion il les ont cités)[127]. Sans écarter de l'Église égyptienne du IIe siècle les symptômes de la crise gnostique, la plus ancienne documentation dont on dispose n'appuie pas la version selon laquelle Alexandrie et l'Égypte représenteraient alors un christianisme nettement en marge de la Grande Église. On a noté précédemment que les plus anciens documents scripturaires sur papyrus appartiennent à l'Évangile de Jean. Les « Fragments d'un Évangile inconnu », désignés aussi du nom de *Papyrus Egerton 2*, qui datent du début du IIe siècle, sont une collection d'épisodes évangéliques, apparentés surtout au quatrième Évangile, et montrant que l'auteur en avait connaissance[128]. On n'y repère aucune trace d'hétérodoxie de type gnostique. Les *papyrus d'Oxyrhynchos*, tout en incluant des fragments nettement gnostiques, rapportent des *logia* de Jésus qui ne présentent aucun aspect hétérodoxe[129].

Conclusions

1. De la documentation dont on dispose, en l'espèce des fragments de textes scripturaires ou parascripturaires sur papyrus, on peut conclure que le christianisme a été implanté en Égypte dès le Ier siècle. Si la notice des Actes des Apôtres sur Apollos n'est pas, sur ce point, d'un grand poids en matière de datation, on ne

126. W. Telfer, « Episcopal Succession in Egypt », p. 2. Le même auteur (p. 1) ne craint pas d'écrire que « l'histoire de l'Église d'Alexandrie commence avec Démétrius ».

127. Voir A. M. Ritter, « De Polycarpe à Clément », p. 167-168.

128. Voir H. I. Bell et T. C. Skeat, *Fragments*, p. 27-35 ; J. Jeremias, *Les Paroles inconnues de Jésus*, trad., *LeDiv* 62, Paris, 1970, p. 44-45. Bibliographie récente sur ce document dans J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1993, p. 39.

129. On ne peut les considérer comme l'original grec de l'*Évangile copte de Thomas* découvert en 1945 à Nag Hammadi. Sur le sujet, voir spécialement J. A. Fitzmyer, « The Oxyrhynchos Logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas », dans *TS* 20, 1959, p. 505-560, ou *id.*, *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Missoula, 1974 (2e éd.), p. 335-433.

négligera pas le fait que Paul, dans ses projets missionnaires, n'a jamais envisagé de se rendre en Égypte, ce qui doit être mis en rapport avec le principe qu'il énonce dans l'Épître aux Romains (15, 20), selon lequel il s'impose « de ne proclamer l'Évangile que là où le nom du Christ n'a pas été prononcé ».

2. Il est impossible d'acquérir des certitudes touchant le mode d'implantation du christianisme en Égypte. Que Marc, auteur de l'Évangile qui porte son nom, y ait participé peut être tenu pour probable, mais ce ne peut être, en toute hypothèse, qu'une donnée parmi d'autres, amplifiée par la suite dans la tradition locale. Plutôt que de songer à l'action de chrétiens d'obédience judaïsante issus des cercles jérusalémites de cette tendance, on tiendra compte du fait que des Juifs alexandrins se trouvaient parmi les hellénistes de Jérusalem où ils possédaient une synagogue[130]. Que parmi eux certains aient adhéré à la nouvelle foi est tout à fait vraisemblable et que, dans l'élan missionnaire du mouvement[131], ils aient contribué à l'implanter dans la ville d'où ils étaient originaires se comprend sans peine. Ils s'y retrouvaient au contact d'une nombreuse communauté juive où leur propagande avait l'occasion de s'exercer.

3. La documentation ancienne dont on peut disposer donne au christianisme égyptien des origines une teinte que l'on peut qualifier d'« éclectique[132] » en matière de référence à des textes : les écrits canoniques, qui ne pouvaient être inconnus en Égypte, n'y avaient pas alors l'autorité absolue qu'on leur reconnaissait dans d'autres aires chrétiennes de l'époque. La théorie qui veut que l'épiscopat alexandrin de Démétrius (189-231) marque un alignement sur un christianisme plus rigoureux et une distinction ferme par rapport au gnosticisme a pour elle le fait que le *Papyrus 405 d'Oxyrhynchos* (vers 200) reproduit un fragment de l'*Adversus haereses* d'Irénée. La situation antérieure pourrait expliquer le silence (et l'ignorance) d'Eusèbe, ses sources ne datant que de l'imposition d'un christianisme pénétré d'influences extérieures et « catholiques ».

III. ROME

1. Naissance du christianisme à Rome

Pour éclairer les origines de l'Église de Rome, les sources chrétiennes ne sont pas d'une grande aide. En revanche, on peut déduire des données occasionnelles de l'historiographie romaine quelques sérieux points d'information.

130. Actes 6, 9.

131. Actes 11, 19-20, où l'on note que certains de ces chrétiens hellénistes étaient cyrénéens. Sur les liens étroits, dès l'époque ptolémaïque, entre Alexandrie et Cyrène, voir J. J. Fernandez Sangrador, *Los origenes*, p. 125-141.

132. C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, p. 29.

Tacite, au livre XV de ses *Annales* (rédigées après 100 de notre ère), raconte que, Néron étant absent de Rome, un incendie y éclata qui ne fut jugulé qu'au bout de six jours, après qu'il eut ravagé dix districts de la ville sur les quatorze qu'elle comprenait. Cela se passait entre le 19 et le 28 juillet de l'année 64. L'empereur, soupçonné, à tort ou à raison, d'être l'instigateur du sinistre et voyant que la rumeur persistait, chercha des coupables. L'historien écrit :

> Il fit endurer les tortures les plus raffinées à ces hommes détestés pour leur abomination et que le vulgaire appelait chrétiens [*quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat*]. Ce nom leur vient du Christ qui, sous Tibère, fut livré au supplice par le procurateur Ponce Pilate. Réprimée sur le moment, cette exécrable superstition perçait de nouveau, non seulement dans la Judée, berceau du mal, mais à Rome même, où tout ce qu'il y a partout d'infamie et d'horreurs afflue et trouve des partisans. On commença donc par saisir ceux qui confessaient leur foi, puis, sur leurs indications, une infinité d'autres [*multitudo ingens*], qui furent bien moins convaincus d'incendie que de haine du genre humain. On fit de leur supplice un divertissement (...) Aussi, quoique ces hommes fussent coupables et eussent mérité les dernières rigueurs, les cœurs s'ouvraient-ils à la compassion en pensant que ce n'était pas pour le bien public, mais à la cruauté d'un seul qu'ils étaient immolés[133].

De ce texte, on peut tirer plusieurs conclusions importantes. La première est qu'en 64 de notre ère, on distinguait, à Rome, entre chrétiens et Juifs ; la seconde est que la communauté chrétienne de Rome était nombreuse (*multitudo ingens*) ; on apprend enfin qu'alors les païens savaient que le christianisme était né en Judée et que les chrétiens tenaient leur nom du Christ exécuté sous Tibère par Ponce Pilate, gouverneur de Judée.

Suétone, de son côté, dans un passage aussi célèbre que celui des *Annales* de Tacite, rapporte que l'empereur Claude « expulsa les Juifs de Rome du fait de leurs troubles constants à l'instigation de Chrestus[134] ». Pour Suétone, ce Chrestus devait être un agitateur appartenant à la Diaspora romaine. Le nom est bien attesté comme nom romain. Il manque, en revanche, parmi les noms de Juifs conservés dans les catacombes et autres sources. Étant donné qu'au IIe siècle, Christ et chrétiens s'écrivaient souvent en latin *Chrestus* et *chrestianus*, il est plus que probable que Suétone nous communique le souvenir déformé de troubles survenus parmi les Juifs de Rome au sujet du Christ. Cela s'explique d'autant mieux qu'à la différence des Juifs d'Antioche et d'Alexandrie, ceux de Rome – une douzaine de synagogues – étaient dépourvus d'une autorité centrale[135]. On comprend que la propagande chrétienne, accueillie avec succès dans certaines synagogues et mal reçue dans d'autres, ait provoqué des troubles dans les quartiers juifs, ce qui ne pouvait être du goût de la police impériale.

Il est douteux que Claude ait procédé à l'expulsion de tous les Juifs de Rome (on en compte alors environ 50 000), comme le rapportent les Actes des Apôtres (18, 2). Suétone reste vague. Josèphe ne dit mot de l'événement. Dion Cassius (LX, 6, 6) n'en connaît que l'interdiction faite aux Juifs de Rome de tenir des

133. TACITE, *Ann.*, XV, 44, trad. H. BORNECQUE revue.
134. *Claude*, 25, 4.
135. Sur les Juifs de Rome à cette époque, voir H. J. LEON, *The Jews of Ancient Rome*, Updated edition, Peabody, Massachusetts, 1995 ; R. PENNA, « Les Juifs à Rome » ; R. E. BROWN, *Antioche et Rome*, p. 135.

réunions (*mè synathroizesthai*), excluant même tout bannissement de la cité, chose difficilement envisageable en raison du nombre et des risques de soulèvement. De tout cela on ne peut retenir que l'expulsion de certains chefs. Parmi ceux-ci on admettra, d'après les Actes des Apôtres (18, 2), que se trouvait le couple d'Aquila et de Priscille, qui devaient être déjà chrétiens quand Paul les rencontra à Corinthe, puisqu'il n'est jamais question dans l'ouvrage de leur conversion au christianisme.

Cette expulsion n'est pas datée chez Suétone. Dion Cassius situe l'action de Claude parmi les événements de la première année de l'empereur, soit du 25 janvier 41 au 24 janvier 42. Paul Orose[136] donne comme date la neuvième année de Claude (49-50) en se réclamant de Josèphe, mais aucun texte connu de cet auteur ne recoupe cette information. D'autre part, les *Annales* de Tacite, complètes pour l'année 49, ne font aucune allusion à un événement de ce genre. Tout concourt, par conséquent, à situer le fait comme l'indique Dion Cassius[137].

Dans ce cas, on admettra qu'il y avait des judéo-chrétiens actifs à Rome dans les années 40, soit une dizaine d'années après la mort de Jésus.

D'où venaient-ils ? D'Orient assurément où le christianisme avait pris naissance. On ne peut en dire davantage et c'est en vain que l'on tente de reconnaître dans ces pionniers de l'Église de Rome des membres de celle de Jérusalem[138]. Leur venue s'explique non seulement par des motifs de propagande religieuse mais encore, et tout aussi bien, par des raisons profanes, comme le négoce ou le rapprochement des familles.

2. COMPOSITION ET TENDANCE

Une chose peut être tenue pour certaine : la communauté de Rome, autour des années 50, était mixte[139], composée d'anciens païens et de Juifs christianisés. Sans la présence des seconds parmi les destinataires de l'Épître aux Romains, on ne s'expliquerait pas l'enseignement donné par Paul au sujet de la pureté alimentaire et ses recommandations touchant la pratique de la charité envers les « faibles »

136. *Hist. adv. pag.*, VII, 6, 15-16 : « Anno ejusdem nono expulsos per Claudium Urbe Iudaeos Josephus refert ». Sur la source réelle d'Orose (Jules l'Africain ?), voir C. J. HEMER, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, *WUNT* 49, Tübingen, 1989, p. 167.
137. Sur la difficulté de faire cadrer l'expulsion en question avec l'affaire de Gallion (Actes 18, 2.12-17), voir S. LÉGASSE, *Paul apôtre*, p. 128-129.
138. Dans ce sens déjà M. GOGUEL, *La Naissance du christianisme*, BH, Paris, 1946, p. 185. L'argumentation de R. E. BROWN (dans R. E. BROWN et J. P MEIER, *Antioche et Rome*, p. 144-145, 162) à partir de Romains 15, 31 ne prouve aucunement que la communauté romaine a été fondée par celle de Jérusalem ni qu'elle était animée de la même tendance judaïsante que cette dernière. Le PSEUDO-AMBROISE (*PL* 17, 46), qui écrivait sous le pape Damase (366-384), a beau relever que les Romains « avaient reçu la foi au Christ quoique à la façon juive » (« ritu licet judaico »), il est permis de mettre en doute la qualité historique de cette information : voir C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, t. I, p. 19-20.
139. Sur les théories unilatérales à ce sujet, voir la documentation et la critique de R. PENNA, « Configurazione », p. 104-108 ou 67-69.

encore sensibles à ces anciennes obligations[140]. Quant aux pagano-chrétiens, une phrase comme celle que l'on lit en Romains 11, 13 (« Je le dis donc à vous, les païens [...] ») fait d'eux aussi les destinataires de la lettre. En revanche, il est impossible d'évaluer la proportion de l'un et de l'autre groupe dans la communauté, et tout autant de déterminer lequel des deux exerçait la plus grande influence. Le juif interpellé en Romains 2, 17-29 est le juif demeuré tel, non celui qui est devenu chrétien. L'argumentation scripturaire ou le recours aux rites sacrificiels juifs (3, 25) se comprennent du fait que la Bible était le livre sacré de toute la communauté, indistinctement ; en outre, Paul procède de la même façon dans l'Épître aux Galates adressée à d'anciens idolâtres. Parler comme le fait Paul[141] d'« Abraham *notre* ancêtre selon la chair » n'implique pas que tous ses correspondants soient du peuple juif et cela se comprend si Paul s'y inclut lui-même. Mais il n'est pas plus facile d'accorder aux païens la majorité et la prédominance dans l'Église de Rome, car les textes allégués dans ce sens s'entendent aussi bien de la « sphère » dans laquelle Paul exerce son apostolat en vertu du mandat reçu de Dieu[142] ; du reste, à prendre ces textes à la lettre, il faudrait exclure les judéo-chrétiens de la communauté en dépit de l'évidence contraire.

On peut suivre la permanence de l'élément juif en remarquant que la première Épître de Pierre, envoyée de Rome, utilise, pour désigner la ville, le sobriquet de « Babylone », typiquement juif[143]. En revanche, si l'Évangile de Marc, comme on l'admet le plus souvent, a été rédigé à Rome (peu avant 70), ceux qu'il vise sont avant tout des pagano-chrétiens auxquels il est nécessaire d'expliquer les rites juifs de pureté[144]. À la fin du siècle, la *Lettre* de Clément atteste une connaissance de traditions juives extrabibliques et sa morale évoque celle du judaïsme hellénistique. Quelques décennies plus tard, Hermas puise aux deux sources, la juive et l'hellénique. La première, chez ces témoins anciens, ne surprend pas si l'on admet que l'Église de Rome a ses racines dans le milieu juif. On ne saurait en déduire que ces mêmes auteurs étaient juifs d'origine.

3. Pierre et Paul à Rome

Rien dans la documentation que nous possédons n'indique que Pierre a contribué à la fondation de la communauté chrétienne de Rome. Quant à sa venue et à son séjour dans cette ville, un seul point peut être tenu pour à peu près assuré : Pierre a subi le martyre à Rome pendant la persécution de Néron[145]. On ignore tout du reste : quand Pierre est venu à Rome, la durée de son séjour, ce qu'il

140. Romains 14, 13-15, 13.
141. Romains 4, 1.
142. Romains 1, 6.13 ; 15, 15-16.
143. 1 Pierre 5, 13.
144. Marc 7, 2-4.
145. Voir le dossier sur la question dans O. Cullmann, *Saint Pierre*, p. 61-137 ; D. W. O'Connor, *Peter in Rome*, *id.*, « Peter in Rome » ; R. Pesch, *Simon-Petrus*, p. 113-134.

y a fait et quel rôle il a exercé dans la communauté locale. Il n'y était sûrement pas quand Paul, en 58, écrivait l'Épître aux Romains dont on ne s'expliquerait pas qu'il ne le mentionne pas si Pierre s'était alors trouvé à Rome. Il est vraisemblable que Pierre n'y est arrivé que dans les années 60, peu de temps avant son martyre. La persécution de Néron est à fixer au mieux en 65[146].

Le martyre de Pierre à Rome, si l'on s'en tient à la plus ancienne documentation, n'est attesté que de façon indirecte. La finale supplémentaire de l'Évangile de Jean[147] contient une prophétie *ex eventu* du martyre de Pierre, sans en indiquer l'endroit. La première Épître de Pierre (quel qu'en soit l'auteur) est envoyée de « Babylone », cacophémie pour Rome[148]. D'après l'épître de Clément de Rome (vers 96), Pierre, comme Paul, a « rendu témoignage » avant de quitter cette terre pour la gloire du ciel. À lui et à Paul est jointe une « immense foule » (*poly plèthos*)[149] où l'on reconnaît sans peine les chrétiens et chrétiennes victimes de Néron. Dans sa *Lettre aux Romains* (4, 3), Ignace d'Antioche (mort vers 110) indique que Pierre et Paul ont séjourné à Rome et donné des ordres à la communauté locale. Tout en marquant les différences qui le distinguent d'eux, Ignace, qui se rend au martyre, laisse entendre qu'ils ont tous trois un point commun. Composée dans la première moitié du IIe siècle, *L'Ascension d'Isaïe* (4, 2-3) annonce *ex eventu* la persécution de Néron et, en particulier, qu'« un des douze [apôtres] sera livré entre ses mains ». La tradition du martyre romain de Pierre est attestée dans *L'Apocalypse de Pierre* (fragment Rainer), de la même époque que le document précédent, dans laquelle l'apôtre reçoit l'ordre de se rendre dans la « ville de l'Occident[150] » et de « boire la coupe » du martyre « des mains du fils qui est dans l'Hadès, pour que sa perte puisse commencer » [allusion à Néron, identifié à la Bête de l'Apocalypse]. Denys de Corinthe (vers 170), écrivant à l'Église de Rome ou à son évêque Soter, rappelle que Pierre et Paul « après avoir enseigné ensemble en Italie, ont rendu témoignage [par le martyre] dans le même temps[151] ». À ces rapports semi-codés et généraux, d'autres écrits ajoutent des détails. Les *Actes de Pierre* (avant 190) élaborent déjà une légende hagiographique dont les traits sont reproduits plus tard en partie par Tertullien[152] et Origène[153]. Quoi qu'il en soit des reliques de Pierre, le presbytre Gaius (vers 200) confirme le martyre de Pierre et Paul à Rome[154].

Les Actes des Apôtres[155] rapportent que Paul, prisonnier des Romains, ayant fait appel à César, fut expédié à Rome par Festus, procurateur de Judée. L'époque de son arrivée dans la capitale de l'Empire ne peut être déterminée qu'approximativement d'après la date, elle-même approximative, des années 59-60 où l'on fixe au mieux la fin du mandat de Félix et l'entrée en charge de Festus[156]. On peut supposer que Paul était à Rome vers l'année 61. Les Actes (28, 30) le laissent deux ans dans sa prison romaine, mais ne nous informent pas sur la suite des faits. L'ancienne documentation alléguée à propos de Pierre vaut en partie

146. Voir ici, p. 179.
147. Jean 21, 18-19.
148. 1 Pierre 5, 13. L'identification de Pierre et de Paul avec les deux témoins de l'Apocalypse (11, 3-12), en elle-même discutable, n'apporte rien de sûr. Encore moins la notice d'Actes 12, 17, où Pierre est dit s'en aller « dans un autre endroit », peut-elle fournir une indication du séjour de l'apôtre à Rome : voir O. Cullmann, *Saint Pierre*, p. 32, 77-79.
149. Comparer la *multitudo ingens* de Tacite : voir ici, p. 174.
150. Ou « de la prostitution » (voir Apocalypse 17, 5).
151. *Ap.* Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 25, 8.
152. *Scorp.*, 15, 3 ; *Praesc.*, 36 ; *Adv. Marc.*, IV, 5.
153. *Ap.* Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 1, 2 (Pierre crucifié à Rome la tête en bas selon sa demande, vraisemblablement d'après les *Actes de Pierre*).
154. *Ap.* Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 25, 7. Les « trophées des apôtres » sont des petits monuments (*aedicula*) érigés à l'endroit de leur martyre, non des tombes.
155. 25, 1-12, 27-28.
156. Voir ici, p. 140-141.

pour Paul et son martyre romain. On peut y joindre d'autres textes dont le plus ancien est la seconde Épître à Timothée, laquelle témoigne à la fin du Ier siècle d'une tradition à propos d'un Paul martyr. Denys de Corinthe[157] rapporte que Pierre et Paul ont été suppliciés « dans le même temps », ce qui supposerait, si l'on admet que Pierre est mort lors de la persécution de Néron, une date pour le martyre de Paul entre les années 65 et 67. Dans l'intervalle trouve place le voyage en Espagne, une seconde captivité, un second procès et le martyre. On a vu plus haut[158] à en déterminer les causes et les circonstances.

4. Les persécutions

L'Église de Rome a eu le privilège d'inaugurer la persécution des chrétiens par des autorités de l'Empire. Cela a eu lieu quand des mesures furent prises par Néron contre la déjà nombreuse communauté chrétienne de Rome. Ce choix des responsables de l'incendie de la capitale n'était pas arbitraire. Avant le sinistre qui détruisit presque les trois quarts de la ville, faire profession de christianisme était illégal, voire passible de mort, en tant que pratique d'une *superstitio externa*[159]. Si certains empereurs et leurs délégués ont su pratiquer la tolérance, cette politique ne fut pas celle, à cette époque, de Néron ni de Domitien. On ne saurait imputer au premier une loi contre le christianisme : l'*Institutum Neronianum* dont parle Tertullien[160], qui comprend, entre autres, les mesures de Néron contre les chrétiens, englobe en fait « toutes les dispositions et ordonnances qu'il a prises, même celles qui n'ont intéressé que la ville de Rome et qui ont constitué de simples mesures de police (...) Il n'y a pas lieu (...) d'admettre un *édit* de Néron ayant une portée générale » et pouvant servir « de base juridique aux persécutions ultérieures[161] ».

La notice de Tacite[162] fournit des détails sur la nature des supplices infligés aux chrétiens. Parmi ceux-ci, « les uns, couverts de peaux de bêtes, périssaient dévorés par les chiens ; beaucoup, mis en croix, étaient, lorsque le jour avait disparu, brûlés pour éclairer la nuit. Néron avait offert ses jardins pour ce spectacle et donnait des jeux au cirque, se mêlant au peuple en habit de cocher, ou conduisant un char ». Certains des chrétiens appréhendés, sous l'effet de la peur ou de la

157. Voir ici, p. 177.
158. Voir ici, p. 145-146.
159. Le procès de Pomponia Graecina, noble romaine poursuivie sous Néron et qui risqua la peine de mort pour « superstition étrangère » (Tacite, *Ann.*, XIII, 32), confirme la gravité du délit, bien qu'il ne soit aucunement prouvé que l'inculpée avait embrassé secrètement le christianisme.
160. *Ad nationes*, I, 7.
161. E. Griffe, *Les Persécutions*, p. 30, 32-33.
162. *Ann.* XV, 44.

torture, en avaient dénoncé d'autres à la police[163]. Les Évangiles, sous forme de prophétie, sont l'écho de telles faiblesses[164].

Quant à dater cette persécution, Eusèbe de Césarée, dans sa *Chronique*[165], la fixe, ainsi que le martyre de Pierre et de Paul, en 68. L'intervalle est beaucoup trop grand entre le supplice dans les jardins de Néron et l'incendie (en 64, d'après Eusèbe, ici conforme à l'histoire). Eusèbe voyait sans doute dans cette persécution l'apogée des crimes de Néron[166] et, pour cette raison, il l'a située à la fin de sa carrière. Il faut cependant compter un intervalle de plusieurs mois entre le sinistre et la décision de Néron de sévir contre les chrétiens, tous les autres moyens de disculper l'empereur ayant été épuisés. On peut raisonnablement envisager, l'incendie s'étant déclaré en juillet 64, le printemps 65 pour le supplice des chrétiens, surtout si l'on observe que durant l'horrible spectacle, Néron se produisait en personne dans les jeux du cirque : l'hiver eût été nuisible à la gorge du monarque chanteur !

Le sort des chrétiens de Rome, juste après la persécution de Néron, demeure obscur. On doit cependant le supposer précaire et admettre comme vraisemblable qu'un certain nombre de chrétiens ont été arrêtés et condamnés. Mais rien de ce genre n'apparaît avant le principat de Domitien (81-96). Le règne de cet empereur (frère de son prédécesseur Titus) est marqué par un conflit permanent avec le Sénat et, plus généralement, avec l'aristocratie romaine. D'où le tableau peu favorable qu'en font des historiens tels que Suétone et Dion Cassius. La réalité fut moins sombre et Suétone lui-même énumère les témoignages d'une administration empreinte d'un souci de justice[167]. Reste que Domitien fit aussi preuve de cruauté, ayant à son actif une série d'exils et d'exécutions pour des motifs futiles. Parmi ses victimes, on a cru pouvoir compter quelques chrétiens. Ce ne saurait être le cas d'un ancien consul, Acilius Glabrio, à propos duquel ni Suétone[168] ni Dion Cassius[169] n'allèguent le moindre grief religieux, bien que le second introduise cet exemple à la suite d'autres personnages condamnés pour ce motif : il s'agit de Flavius Clemens et de sa femme Domitilla[170].

163. Le mot *indicium* et le verbe *indicare*, dans ce contexte, ne sauraient avoir d'autre sens que « dénonciation » et « dénoncer ». Voir, p. ex., Tacite, *Ann.*, II, 68 ; XV, 71, 2 ; Cicéron, *Sylla*, 14 (41) ; Quinte Curce, VI, 8.10.15.
164. Marc 13, 12 ; Matthieu 24, 9-13. Voir J. Taylor, « "The Love of Many Will Grow Cold" : Matt 24 :9-13 and the Neronian Persecution », dans *RB* 96, 1989, p. 352-357.
165. Trad. Jérôme, *PL* 27, p. 589-590. La version latine de Jérôme est plus fidèle à l'original que l'arménienne. Mais celle-ci, qui date à tort l'incendie de Rome en 63, établit le même intervalle entre l'incendie et la persécution, celle-ci étant censée avoir commencé en 67.
166. Voir *Hist. eccl.*, II, 25, 5.
167. *Domitien*, 8.
168. *Domitien*, 10.
169. LXVII, 14, 3.
170. Selon Eusèbe (*Hist. eccl.*, III, 18, 4 ; *Chronicon*, trad. Jérôme : *PL* 27, p. 603-604), Flavia Domitilla était la nièce de Flavius Clemens et elle fut exilée dans l'île de Pontia (non de Pandataria, comme l'écrit Dion Cassius). Jérôme (*Ep.*, 108, 7) raconte que Paula vit dans cette île « les "cellules" où [Domitilla] conduisit un long martyre ». À moins d'admettre qu'il s'agit de deux personnes homonymes, de la même famille, toutes deux victimes de Domitien à peu près à la même époque (voir, dans ce sens, U. Fasola, *DHGE*, t. XIV, col. 631-632), ce qui paraît bien difficile, on reconnaîtra dans la version chrétienne un dédoublement légendaire. Les actes des martyrs Nérée et Achillée, dans lesquels apparaît la vierge Domitilla (naguère fêtée avec ces martyrs et Pancrace, martyr phrygien, le 12 mai), sont du Ve siècle et n'ont aucune valeur historique.

Dion Cassius[171] nous apprend que « Domitien mit à mort, en même temps que beaucoup d'autres, Flavius Clemens, le consul, bien qu'il fût [son] cousin et qu'il eût pour femme Flavia Domitilla qui était aussi une parente de l'empereur. Le grief retenu contre eux était celui d'athéisme [*atheotès*], un grief pour lequel beaucoup d'autres, qui s'étaient laissés entraîner dans les coutumes des Juifs, furent condamnés. Certains d'entre eux furent mis à mort et les autres furent pour le moins privés de leurs biens. Domitilla fut simplement bannie à Pandataria ».

Du christianisme des deux personnages, on n'a rien avant Georges le Syncelle, historiographe byzantin (mort après 810), silence étonnant[172] car « comment imaginer qu'on ait négligé de clamer bien haut le martyre d'un consul romain ? » De plus, « il est impensable qu'un chrétien convaincu, capable de braver la mort pour sa foi, ait pu consentir aux innombrables compromissions que l'exercice d'une fonction publique aussi importante ne pouvait manquer d'entraîner[173] ». La notice de Dion Cassius est suffisamment claire. Que Flavius Clemens et sa femme aient été, comme bien d'autres à cette époque, sympathisants du judaïsme et que, pour ce motif – entre autres – ils aient encouru l'ire de Domitien, est tout à fait vraisemblable : un raidissement vis-à-vis du judaïsme est à noter sous son règne[174] et on ne conçoit pas qu'il ait vu d'un bon œil des membres de sa propre famille et un consul fréquenter les Juifs, car c'était là faire implicitement profession d'« athéisme », hors des cultes officiels qui structuraient la vie publique de l'Empire[175].

En fait de persécution de chrétiens à Rome[176] sous Domitien, on ne peut guère s'appuyer que sur la *Lettre* de Clément de Rome, encore qu'elle ne fournisse que de bien maigres renseignements. La *Lettre* est écrite soit peu avant l'assassinat de Domitien, soit peu après, sous Nerva (96-98). Clément s'excuse de n'avoir pas écrit plus tôt à l'Église de Corinthe, alléguant les « malheurs et calamités [*symphoras kai periptôseis*] qui nous sont survenus subitement coup sur coup » (1, 1). Plus loin, après avoir évoqué les martyrs récents, il écrit : « Nous sommes au bord de la même arène et c'est le même combat qui nous attend » (7, 1). Il

171. LXVII, 14, 1-2. SUÉTONE (*Domitien*, 15), tout en confirmant le fait que Flavius Clemens était cousin de l'empereur, ne mentionne aucune accusation de caractère religieux portée contre le premier.

172. Comparer le cas de Sergius Paulus, proconsul de Chypre, d'après les Actes des Apôtres, 13, 7.12.

173. P. PRIGENT, « Au temps de l'Apocalypse. I », p. 471.

174. Voir E. L. SMALLWOOD, « Domitian's Attitude toward the Jews and Judaism », dans *CP* 51, 1956, p. 1-13. Le *fiscus iudaicus* fut alors exigé avec plus de rigueur (SUÉTONE, *Domitien*, 12). DION CASSIUS (LXVIII, 1, 2) confirme ce raidissement en notant que Nerva, successeur de Domitien, « ne permit plus de porter des accusations pour crime d'impiété de vie à la juive » (*loudaïkou biou*).

175. Ce que l'on vient de dire remet radicalement en cause la thèse soutenue par J. ZEILLER (*Histoire de l'Église*, sous la direction de A. Fliche et V. Martin, t. I, Paris, 1934, p. 300-301), selon laquelle l'Empire aurait déjà été chrétien si Domitien n'avait pas été assassiné, mettant un terme à la dynastie des Flaviens, alors que la maison impériale aurait compté alors plusieurs convertis.

176. Pour l'Asie Mineure, voir p. 161. Le cas particulier des « desposynes », petit-fils de Jude, frère de Jésus (HÉGÉSIPPE, *ap.* EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, 20, 1-6), quelle que soit son historicité, nous situe sous d'autres cieux ; de plus, ce n'est pas en tant que chrétiens que ces personnages sont dits avoir été interrogés par Domitien, mais comme étant « de la race de David ». D'où Hégésippe n'est guère crédible quand il rapporte que le non-lieu accordé aux desposynes fit cesser la persécution dans l'Église. Voir l'analyse critique de cette notice par G. LÜDEMANN, *Paulus der Heidenapostel*, t. II, Göttingen, 1983, p. 170-172. Les tracasseries de Domitien à l'égard des Juifs (et des judéo-chrétiens) pourraient être à l'origine de cette histoire.

s'agit bien là de persécutions antichrétiennes (le contexte exclut le simple conflit psychologique et moral), mais ce n'est là qu'une prévision raisonnable dans un climat politique hostile au christianisme. Quant aux tribulations en cascades évoquées au début de la *Lettre*, il ne peut s'agir de la persécution de Néron, trop éloignée dans le temps et que la *Lettre* rappelle comme un événement déjà fixé dans le passé. On ne saurait, en toute hypothèse, exclure des tracasseries, voire de plus graves dommages, que la communauté aurait endurées de la part des autorités romaines, mais nous ne pouvons pas les décrire.

En remontant dans le temps, on note que « ni Néron, ni Trajan, ni Hadrien, ni Antonin le Pieux ne semblent avoir pris *personnellement* des mesures contre les chrétiens[177] ». Irénée[178] mentionne dans sa liste des évêques de Rome le septième après l'apôtre Pierre, « Télesphore, qui rendit glorieusement témoignage ». Aucun autre martyr n'est mentionné dans la série. Parler d'évêque de Rome à cette époque est certainement anachronique[179] et il est impossible de fournir ici la moindre date, vu l'absence d'indications chronologiques dans les sources anciennes[180].

Hermas, auteur du *Pasteur*, qui écrivait à Rome dans les années 140-150, évoque une communauté sous le coup de persécutions récentes et face à un avenir qui n'a rien de prometteur. Des chrétiens ont été « traînés devant les autorités, ont été soumis à la question ». Certains « n'ont pas nié, mais au contraire ont souffert avec empressement ». D'autres ont d'abord hésité, mais ont fini par souffrir[181]. Mais la persécution a aussi fait « des apostats, des gens qui ont blasphémé contre le Seigneur et ont trahi les serviteurs de Dieu[182] ». Hermas énumère les supplices : « Les coups, la prison (...), la croix, les fauves[183] ». Mais les chrétiens doivent se préparer à la « grande épreuve » qui arrive et qui sondera leur fidélité[184]. Touchant les persécutions déjà endurées, bien que l'on ne puisse douter qu'il s'agisse de faits réels, l'information d'Hermas reste vague et la difficulté que l'on éprouve à dater le *Pasteur* ne contribue pas à la préciser historiquement (les auteurs évoluent du temps de Trajan à celui d'Antonin le Pieux). Il est sûr, en tout cas, qu'alors l'Église de Rome est sur le qui-vive. Brimades policières, dénonciations, quelques morts, l'hostilité populaire, çà et là des ébauches de pogroms : l'expérience est celle d'une société menacée dans sa vie et dans sa foi, avec peu d'espoir dans l'avenir[185].

177. E. GRIFFE, *Les Persécutions*, p. 59.

178. *Adv. haer.*, III, 3, 3.

179. Voir ici, p. 182.

180. Plus tard, on donne pour le martyre de Télesphore tantôt l'année 137 (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IV, 10 : première année d'Antonin le Pieux), tantôt 138-139 (« Caesare et Balbino consulibus ». *Catalogue libérien* conservé par le Chronographe de 354 ; voir B. ALTANER-H. CHIRAT, *Précis de patrologie*, Mulhouse, 1961, p. 358-359).

181. *Sim.* IX, 28.

182. *Sim.* IX, 19.

183. *Vis.* III, 2.

184. *Vis.* II, 3, 4 ; IV, 2, 5.

185. Voir E. GRIFFE, *La Persécution*, p. 62-66 ; N. BROX, *Der Hirt des Hermas*, dans *KAV* 7, Göttingen, 1991, p. 471-476.

5. Organisation et ministères

Pour connaître l'organisation de l'Église de Rome jusqu'aux environs de 150, nous disposons de deux sources[186], éloignées l'une de l'autre par une quarantaine d'années : la *Lettre* de Clément et le *Pasteur* d'Hermas.

Clément ne décrit nulle part *ex professo* la communauté chrétienne et son organisation, qu'il conçoit hiérarchisée et disciplinée comme une armée sous les ordres de ses chefs[187]. Les termes qui désignent l'autorité responsable sont ceux que l'on trouve dans le Nouveau Testament. Mais seul le titre de « presbytre » paraît correspondre à une fonction réelle dans la communauté[188], tant à Rome qu'à Corinthe. Ce titre est emprunté au monde juif, spécialement à l'organisation des synagogues de la Diaspora[189]. La fonction de presbytres ou anciens (comme dans le judaïsme, elle n'a rien à voir avec l'âge des titulaires) indique la direction collégiale de la communauté.

L'Église de Rome exerce-t-elle un pouvoir sur les autres communautés ? L'intervention de Clément auprès des Corinthiens, si elle ne constitue pas un acte de pouvoir, n'en trahit pas moins le sentiment d'une responsabilité. Ce sentiment peut s'expliquer en raison d'un prestige de fait accordé à Rome comme « héritière de la charge pastorale de Pierre et de Paul à l'égard des différentes missions aux païens[190] ».

Hermas, à la différence des vues « militaires » de Clément, fait place à des fonctions charismatiques dans l'Église, fonctions dont il est lui-même porteur, bien qu'il ne se définisse jamais comme prophète. Mais les prophètes exercent leurs talents dans la communauté. Celle-ci doit opérer un discernement et Hermas fournit les critères moraux qui permettent de distinguer le vrai prophète du faux[191]. Cela laisse entendre l'existence d'abus dans ce domaine. Mais l'Église possède aussi une hiérarchie. Ici encore, c'est le titre de presbytre qui l'emporte, et s'il arrive à l'auteur de nommer les épiscopes (auxquels sont à l'occasion attribuées des fonctions d'assistance[192]), on les distingue mal des presbytres, de sorte que les deux titres recouvrent, selon toute apparence, une seule et même fonction[193].

186. Il n'y a rien sur ce chapitre dans les lettres de Paul et d'Ignace aux Romains.
187. *1 Clém.*, 37, 2-3.
188. Le couple épiscopes-diacres, en 42, 4-5, vraisemblablement inspiré de Philippiens 1, 1, se rapporte au passé, quand les apôtres fondaient des communautés. En *1 Clém.* 44, 1.4 il est question de l'*episkopè* des presbytres.
189. Voir Luc 7, 3. Le titre de presbytre, qui n'apparaît avec certitude dans l'Église qu'à l'âge postapostolique, est en net recul dans le judaïsme de la Diaspora au cours des siècles postérieurs à la naissance du christianisme : voir G. Bornkamm, dans *ThWNT*, t. VI, p. 660-661.
190. R. E. Brown, dans R. E. Brown-J. P. Meier, *Antioche et Rome*, p. 207.
191. *Mand.* XI. Ces règles se trouvent déjà dans la *Didachè*, ch. 11 et 13.
192. *Sim.* IX, 2.
193. En *Vis.* III, 5, 1, les épiscopes occupent dans la série la place qui convient aussi aux presbytres.

L'Église a gardé aussi le ministère des « docteurs » (*didaskaloi*) qui sont ici plus qu'un souvenir du passé : leur fonction subsiste encore au IIIe siècle[194].

6. Les hérésies : Marcion et son « Église »

Alors que Clément ne laisse deviner aucune infiltration hérétique à Rome, Hermas y fait plusieurs allusions. Des arrogants « qui veulent tout savoir » mais « ne savent rien du tout » ont entraîné beaucoup de monde dans leur sillage[195]. L'allusion aux gnostiques n'est guère douteuse. Elle se précise quand Hermas s'en prend à la doctrine qui sépare la chair de l'esprit, tient la première pour « périssable » (c'est la négation de la résurrection) et déclare que les péchés de la chair n'atteignent pas l'esprit[196]. Rome en effet, dans la première partie du IIe siècle, a été visitée par d'éminents docteurs gnostiques. D'après Irénée[197], Valentin y fit un long séjour. Cerdon vint à peu près à la même époque. Les Pères de l'Église le mettent en contact avec Marcion qui arriva à Rome entre 136 et 140. Du mouvement gnostique à Rome et en d'autres lieux, il sera question plus loin dans cet ouvrage[198]. On considère ici le cas, en vérité particulier, de Marcion et de son œuvre.

Marcion, dont les écrits ont disparu, nous est connu par ses adversaires : Justin, Irénée, Tertullien et Hippolyte de Rome[199]. Plus tard, Épiphane lui consacre une longue notice dans son *Panarion*[200]. À défaut de sources directes, c'est à cette documentation que l'on est amené à recourir, en prenant les précautions requises.

On n'a pas à contester l'information selon laquelle Marcion est originaire du Pont, de Sinope exactement, sur la côte méridionale de la mer Noire. Il est moins sûr que son père, évêque du lieu, l'ait excommunié, et encore moins que la cause de cette excommunication ait été la séduction d'une jeune fille de l'endroit[201]. Quoi qu'il en soit, Marcion quitta sa ville natale et fit du commerce comme armateur : Tertullien[202] le désigne sous les termes méprisants de « pilote du Pont » (*Ponticus nauclerus*). Il dut alors gagner beaucoup d'argent comme on peut le déduire de sa conduite ultérieure. Il vint à Rome autour

194. Voir R. Joly, *Hermas, Le Pasteur*, *SC* 53, Paris, 1958, p. 110, n. 3. Sur l'organisation ecclésiastique d'après Hermas, voir, en plus développé, N. Brox, *Der Hirt des Hermas*, *KAV* 7, Göttingen, 1991, p. 533-541.
195. *Sim.* IX, 22, 1-3.
196. *Sim.* V, 7, 2.
197. *Adv. haer.*, III, 4, 3.
198. Voir chap. II, 2 et III, 5.
199. La notice d'Hippolyte est « peut-être la plus décevante de toutes celles que nous lisons dans les *Philosophoumena* », écrit A. Siouville (pseudonyme d'Auguste Lelong), *Hippolyte de Rome*, Philosophoumena *ou* Réfutation de toutes les hérésies, t. I, Paris, 1928, p. 126, n. 1. Cette notice est entièrement pénétrée de l'idée préconçue que Marcion est un décalque d'Empédocle.
200. Épiphane, *Haer.*, 42.
201. Ainsi d'après Épiphane, *Haer.*, XLII, 1, 4. L'existence d'un épiscopat monarchique dans le Pont dans les premières décennies du IIe siècle est suspect d'anachronisme : voir G. Lüdemann, « Zur Geschichte », p. 95, n. 27.
202. *Praesc.*, 30, 1. Sur les sources de Tertullien au sujet de Marcion, voir G. Bardy, *DBS*, t. V, col. 876.

des années 140[203] et se joignit à la communauté locale à laquelle il aurait fait le don généreux de 200 000 sesterces[204]. En juillet 144 – seule date sûre[205] –, il se présenta devant le collège des presbytres de Rome. Était-ce de lui-même ou fut-il assigné à comparaître ? Les opinions divergent sur ce point. Dans la discussion, dont Épiphane nous a conservé l'écho[206], Marcion opposa le « vin nouveau » de l'Évangile aux vieilles outres du judaïsme, les deux estimés incompatibles. Fut-il pour cela chassé de l'Église ou s'en écarta-t-il de lui-même ? Ici également les jugements varient selon les auteurs[207]. Il est sûr en tout cas qu'alors la rupture fut consommée. On aurait rendu à Marcion l'argent qu'il avait donné à l'Église[208]. On conserva néanmoins une lettre de lui[209], probablement dans les archives de la communauté, lettre dont le contenu est discuté (profession de foi orthodoxe rédigée lors de l'arrivée à Rome ? Exposé des raisons du dissentiment au moment du conflit ?)

La lettre est perdue, mais comme elle, tous les écrits de Marcion que l'on ne connaît qu'à travers les témoignages polémiques des écrivains ecclésiastiques. Il sera traité plus loin de l'*instrumentum* marcionite, on veut dire du canon des Écritures tel que Marcion l'avait constitué pour répondre à sa doctrine. À cela s'ajoutent les *Antithèses*[210] où Marcion opposait l'Ancien Testament aux paroles et aux actes de Jésus rapportés par le Nouveau.

C'était là en effet la solution que la doctrine de Marcion offrait à un épineux problème historico-théologique dont la pertinence avait été déjà ressentie par Paul et dont celui-ci témoignait dans sa tentative visant à montrer que les Écritures juives, la Loi en particulier, divinement instituée et prescrite, n'entraient pas en conflit avec l'Évangile. Marcion, disciple de Paul, se libère des scrupules de son maître en établissant un antagonisme théologique radical : le Dieu de l'Ancien Testament n'est pas celui de Jésus-Christ. Le second est bon, miséricordieux, sauveur ; le premier est juste, vindicatif. Il est aussi créateur. C'est lui qui, en créant l'homme et en lui imposant des préceptes despotiques, le met en occasion de péché et le soumet d'avance à de cruels châtiments. À cette œuvre manquée, le Christ vient apporter réparation et remède par une autre

203. Sur la notice, passablement confuse, de TERTULLIEN (*Praesc.*, 30, 2), voir R.-F. REFOULÉ, *Tertullien*, Traité de la prescription contre les hérétiques, *SC* 46, Paris, 1957, p. 126, n. 2 ; G. LÜDEMANN, « Zur Geschichte », p. 93, n. 22.

204. TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, IV, 4, 3 ; *Praesc.*, 30. Sur ce détail, voir la discussion dans R. S. WILSON, *Marcion*, p. 50-51.

205. Elle avait été conservée dans l'Église marcionite. Voir TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, I, 19, et E. AMANN, dans *DThC*, t. IX/2, col. 2018.

206. *Haer.*, XLII, 2, 1-7. Traduction anglaise annotée dans F. WILLIAMS, *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*, dans *NHSt* 35, Leyde, 1987, p. 272-273 ; voir aussi Ph. R. AMIDON (trad.), *The Panarion of St. Epiphanius, selected passages*, New York/Oxford, 1990, p. 144-145.

207. Pour une défense en règle du point de vue selon lequel Marcion aurait quitté l'Église de Rome de sa propre initiative, voir G. LÜDEMANN, « Zur Geschichte », p. 86-97.

208. TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, IV, 4, 3.

209. TERTULLIEN, *De carne Christi*, II, 4 ; *Adv. Marc.*, IV, 4, 4.

210. TERTULLIEN (*Adv. Marc.*, I, 19, 4 ; II, 29 ; IV, 1, 1-11 ; 2, 1 ; 6, 1) est le seul à donner le titre de l'ouvrage.

œuvre, celle de la rédemption[211]. Il le fait au moyen d'un corps dont la réalité, sans être niée (Jésus a bien souffert la Passion), n'est au fond qu'une apparence d'humanité : Jésus survient tout à coup dans la synagogue de Capharnaüm, la quinzième année de Tibère, venant du ciel, sans avoir connu ni naissance ni croissance[212]. Dans le domaine éthique, Marcion tire les conséquences de son dualisme fondamental. Quant aux motivations, l'homme sauvé par le Christ obéit à des impératifs non de crainte mais d'amour. Ce qui est plus éloigné du christianisme commun, ce sont les implications encratites de cette théologie : le Dieu des Juifs est le créateur de la matière ; s'en détacher exige par conséquent une rigoureuse ascèse, en particulier le renoncement au mariage et à la procréation qui ne servent qu'à perpétuer l'œuvre de Dieu créateur[213] ; dans le domaine alimentaire : abstinence de viande (non de poisson)[214].

Tout ceci pose la question des rapports de Marcion avec les courants gnostiques. Les sources dont nous disposons le mettent en relation avec Cerdon[215], ce qui n'est pas d'un grand apport tant que l'on n'aura pas démêlé avec précision la doctrine de ce dernier. En fait, les quelques contacts entre le marcionisme et les systèmes gnostiques risquent fort de n'être qu'accidentels[216]. Le gnosticisme, qui s'exprime sous forme de mythes plus ou moins compliqués, est un essai spéculatif de résoudre le problème du mal en recourant à l'idée de déperdition du divin dans la matière, œuvre d'un démiurge ; le salut s'effectue par la connaissance. Pour Marcion, le problème est d'ordre scripturaire et la solution qu'il propose, tout en ayant des contacts avec le dualisme cosmologique des gnostiques, est un dualisme historique : deux économies se succèdent et s'affrontent, et il importe d'avoir de bonnes raisons d'embrasser, par la foi, la seconde. D'où la révision radicale de la théologie chrétienne, de la christologie, ainsi que la refonte et le tri des Écritures sacrées.

L'Église marcionite, née à Rome, se répandit sans tarder dans diverses régions de l'Empire romain et constitua un réel danger pour la Grande Église : à preuve les nombreuses réfutations que suscita le mouvement au III^e^ siècle. En Occident, le danger semble écarté vers 250. En Orient, il se trouve encore des marcionites à bénéficier de la tolérance religieuse de « l'édit de Milan ». Un temple marcionite, avec une inscription datée de l'année 630 des Séleucides (318-319 de notre ère) a été identifié

211. Pour plus de précisions à ce sujet et à propos des développements mythologiques ultérieurs du marcionisme, voir J. RIVIÈRE, « Un exposé marcionite de la rédemption », dans *RSR* 1, 1921, p. 185-207, 297-323.

212. TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, I, 19, 2 ; IV, 7, 1-4 ; HIPPOLYTE, *Elenchos*, VII, 31.

213. HIPPOLYTE, *Elenchos*, VII, 30 ; X, 19.

214. TERTULLIEN, *Adv. Marc.* I, 14, 4. Voir A. v. HARNACK, *Marcion*, p. 149-150.

215. IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 27, 1-3 ; TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, I, 2, 3 ; 22, 10 ; III, 21, 1 ; IV, 17, 11 ; HIPPOLYTE, *Elenchos*, VII, 10, 37 ; X, 19 ; ÉPIPHANE, *Haer.*, XLI, 1, 3 ; XLII, 1, etc. Irénée se méprend en attribuant à Cerdon la doctrine de Marcion. Voir à ce sujet les remarques de E. AMANN, dans *DThC*, t. IX/2, col. 2019. Le PSEUDO-TERTULLIEN (*Adv. omn. haer.*, 6) prête à Cerdon le canon marcionite. A. v. HARNACK (*Marcion*, p. 31*-39*) a nié toute influence de Cerdon sur Marcion. E. C. BLACKMAN (*Marcion*, p. 69) adopte des vues plus modérées.

216. Pour une comparaison détaillée entre les deux systèmes, voir R. J. HOFFMANN, *Marcion*, p. 155-184. Il n'est pas possible de suivre L. DUCHESNE (*Histoire ancienne de l'Église*, t. I, Paris, 1911, 5^e^ éd., p. 182) pour qui le rôle de Marcion fut de dégager du « fatras » gnostique « quelques idées simples, en rapport avec les préoccupations du commun des âmes, de fonder là-dessus une religion (...) ».

à Deir Ali, à 5 km au sud de Damas. Chrysostome[217] nous apprend que l'action marcionite s'exerçait de son temps à Chypre (Salamine). Mais, comme il est naturel dans les religions, celle de Marcion, sur la base d'éléments stables, subit des divisions. En témoigne l'ouvrage d'un certain Rhodon, antimarcionite déclaré, ouvrage dont Eusèbe[218] nous a conservé des fragments, qui décrit la répartition du mouvement en trois tendances. Parmi les mentors du marcionisme ultérieur, Apelle, après avoir vécu aux côtés de son maître à Rome, s'en sépara, mais après un séjour à Alexandrie, revint à Rome. D'après Eusèbe, il aurait atténué le dualisme théologique de Marcion en remplaçant le Dieu vindicatif des Juifs par un ange démiurge.

BIBLIOGRAPHIE

Chypre, Asie Mineure et Grèce

BARNES (T. D.), « The Chronology of Montanism », dans *JThS* 21, 1970, p. 403-408.
BOVON-THURNEYSEN (A.), « Ethik und Eschatologie im Philipperbrief des Polykarp von Smyrna », dans *ThZ* 29, 1973, p. 241-256.
BREYTENBACH (C.), *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien*, dans *AGSU* 38, Leyde, 1996, p. 169-171.
BROWN (R. E.), *La Communauté du disciple bien-aimé*, trad., *LeDiv* 115, Paris, 1983.
BUSCHMANN (G.), *Martyrium Polycarpi. Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakten*, *BZNW* 70, Berlin, 1994.
CAMELOT (P. Th.), *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres, Martyre de Polycarpe*, *SC* 10, Paris, 1958 (3e éd.).
FAGGIOTTO (A.), *L'eresia dei Frigi*, Rome, 1924.
HENGEL (M.), *The Johannine Question*, trad., Londres-Philadelphie, 1989.
JOHNSON (Sh. E.), « Early Christianity in Asia Minor », dans *JBL* 77, 1958, p. 1-19.
–, « Unsolved Questions about Early Christianity in Anatolia », dans D. E. AUNE (éd.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature : Essays in honor of A. P. Wikgren*, Leyde, 1972, p. 181-193.
–, « Asia Minor and Early Christianity », dans *Christianity, Judaism and Greco-Roman Cults : Studies for Morton Smith at Sixty*, *SJLA* 12, t. II, Leyde, 1975, p. 77-145.
JOURJON (M.), art. « Papias », dans *DBS*, t. VI, col. 1104-1109.
KÖRTNER (U. H. J.), *Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen, 1983.
KRAFT (H.), « Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus », dans *ThZ* 11, 1955, p. 249-271.
KÜRZINGER (J.), *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments*, *EM* 4, Ratisbonne, 1983.
LABRIOLLE (P. de), *Les Sources de l'histoire du montanisme*, Paris, 1913.
–, *La Crise montaniste*, Paris, 1913.
MARTYN (J. L.), *The Gospel of John in Christian History*, New York, 1979.
MÜLLER (U. B.), *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judenchristen und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr.*, Gütersloh, 1976.
PAX (E.), « Jüdische und christliche Funde im Bereich der "sieben Kirchen" der Apokalypse », dans *BiLe* 8, 1967, p. 264-279.
PRIGENT (P.), « L'hérésie asiate et l'Église confessante. De l'Apocalypse à Ignace », dans *VigChr* 31, 1977, p. 1-22.
RAMSAY (W. M.), *The Letters to the Seven Churches of Asia*, updated edition, éd. M. W. Wilson, Peabody, 1994.
STROBEL (A.), *Das heilige Land der Montanisten. Eine religionsgeographische Untersuchung*, *RVV* 37, Berlin, 1980.
TREVIJANO ETCHEVERRIA (R.), « La obra de Papías y sus noticias sobre Mc y Mt », dans *Salm.* 41, 1994, p. 181-212.
ZUNTZ (G.), « Papiana », dans *ZNW* 82, 1991, p. 242-263.

217. *Ep.* 221. Autres références dans E. AMANN, *DThC*, t. IX/2, col. 2027-2028.
218. *Hist. eccl.*, V, 13.

Égypte

BELL (H. I.), « Evidences of Christianity in Egypt During the Roman Period », dans *HTR* 37, 1944, p. 185-208.
Jews and Christians in Egypt, Londres, 1924.
Recent Discoveries of Biblical Papyri, Oxford, 1937.
BELL (H. I.) et SKEAT (T. C.), *Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri*, Londres, 1935.
FERNANDEZ SANGRADOR (J. J.), *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, coll. « Plenitudo temporis », Salamanque, 1994.
GRIGGS (C. W.), *Early Christian Christianity from its Origins to 451 C.E.*, Leyde, 1993 (3e éd.).
HARDY (E. R.), *Christian Egypt : Church and People*, Oxford, 1952.
KEMP (E. W.), « Bishops and Presbyters at Alexandria », dans *JEH* 6, 1955, p. 125-142.
RITTER (A. M.), « De Polycarpe à Clément : aux origines d'Alexandrie chrétienne », dans *ALEXANDRIA. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris, 1987, p. 151-172.
ROBERTS (V. H.), « The Christian Book and the Greek Papyri », dans *JThS* 50, 1949, p. 155-168.
« Early Christianity in Egypt : Three Notes », dans *JEA* 40, 1954, p. 92-96.
Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt, Londres, 1979.
TETTER (W.), « Episcopal Succession in Egypt », dans *JEH* 3, 1952, p. 1-13.

Rome

BLACKMAN (E. C.), *Marcion and his Influence*, Londres, 1949.
BROWN (R. E.), MEIER (J. P.), *Antioche et Rome berceaux du christianisme*, trad., *LeDiv* 131, 1988.
CRANFIELD (C. E. B.), *The Epistle to the Romans*, 2 vol., *ICC*, Édimbourg, 1975-1979 (réimpr. avec corrections).
CULLMANN (O.), *Saint Pierre, disciple - apôtre - martyr*, *BT(N)*, Neuchâtel-Paris, 1952.
GRIFFE (É.), *Les Persécutions contre les chrétiens aux Ier et IIe siècles*, Paris, 1967.
HARNACK (A. von), *Marcion : das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, *TU* 45, Leipzig, 1924 (2e éd. revue et augmentée).
HOFFMAN (R. J.), *Marcion : On the Restitution of Christianity : An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century*, Chico, 1984.
LÜDEMANN (G.), *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*, Stuttgart, 1995. Trad. : *Heretics : The Other Side of Early Christianity*, Londres, 1996.
« Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom. I. Valentin und Marcion. II. Ptolemäus und Justin », dans *ZNW* 70, 1979, p. 86-113.
MAY (G.), « Marcion in Contemporary Views : Result and Open Questions », dans *SecCent* 6, 1987-1988, p. 129-151.
O'CONNOR (D. W.), *Peter in Rome : The Literary, Liturgical, and Archaeological Evidence*, New York, 1969.
« Peter in Rome », dans *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults : Studies for Morton Smith at Sixty*, t. II, *SJLA* 20, Leyde, 1975, p. 146-160.
PENNA (R.), « Les Juifs à Rome au temps de l'apôtre Paul », dans *NTS* 28, 1982, p. 321-347.
« Configurazione giudeo-cristiana della chiesa di Roma nel I secolo », dans *Lat.* 50, 1984, p. 101-113, ou *id.*, *L'apostolo Paolo : Studi di esegesi e teologia*, coll. « Parola di Dio », 2e sér., Cinisello Balsamo, 1991, p. 64-76.
PESCH (R.), *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi*, coll. « Päpste und Papsttum » 15, Stuttgart, 1980.
PRIGENT (P.), « Au temps de l'Apocalypse. I. Domitien », dans *RHPhR* 54, 1974, p. 455-483.
WILSON (R. S.), *Marcion : A Study of a Second Century Heretic*, Londres, 1933.

CHAPITRE IV

Juifs et chrétiens : la séparation

par Daniel MARGUERAT

La mort violente de Jésus, le vendredi 4 avril de l'an 30, mettait brutalement fin à une tentative de réformer la foi d'Israël. La constitution du cercle des douze disciples témoigne en effet, par son chiffre, d'une volonté de recomposer symboliquement le peuple des douze tribus. Le prophète de Nazareth n'a jamais ambitionné de quitter l'espace juif, que ce soit géographiquement ou religieusement. Il est vrai que la tradition rapporte à son sujet une valorisation paradoxale de la figure du Samaritain[1], ainsi que quelques incursions en territoire païen limitrophe de la Judée et de la Galilée[2], mais le caractère occasionnel de ces gestes, même si les premiers chrétiens les ont montés en épingle, y voyant la préfiguration de la mission hors d'Israël, confirme l'axiome formulé par le judéo-christianisme palestinien : « Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville de Samaritains ; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël » (Mt 10, 5b-6). Cette délimitation de l'aire missionnaire confiée aux disciples correspond sur le fond, sinon sur la forme, au champ d'activité que se sont fixé Jésus et ses proches disciples.

Dès lors, pourquoi et dans quelles conditions les chrétiens se sont-ils séparés des juifs ? Pourquoi les juifs sont-ils demeurés un peuple, alors que le mouvement qui se réclame de Jésus est devenu une religion du monde ? Le divorce fut-il programmé dès l'origine entre Église et Synagogue ou fut-il le résultat des circonstances ? À regarder de près, on se rend compte que le processus de séparation a été un phénomène complexe. Il est déconseillé de le ramener à des équations simples[3]. Abandonnons l'idée d'une immutabilité du judaïsme, dont se serait détaché, comme une extension, le christianisme ; le judaïsme ancien fut au contraire un mouvement diversifié, et profondes ont été les mutations qu'il a subies au Ier siècle. Quittons également l'idée que la foi hébraïque au Ier siècle se serait scindée en deux religions distinctes, dont l'une serait le judaïsme rabbinique et l'autre la chrétienté dominée par les figures de Pierre et Paul ; entre ces deux

1. Lc 10, 33 ; 17, 16. Jn 4, 39-40.
2. Mc 5, 1-20 ; 7, 24-37.
3. Le risque de simplification est bien dénoncé par R. BAUCKHAM, « The Parting of the Ways : What Happened and Why », dans *Studia theologica* 47, 1993, p. 135-151.

branches principales, innombrables furent en effet les ramifications intermédiaires dans la mouvance judéo-chrétienne.

Assurément, un divorce eut lieu au Ier siècle. Ses motivations et son déroulement sont partiellement reconstructibles, et uniquement à l'aide de sources chrétiennes (les sources juives ont occulté ce pan d'histoire). La séparation fut à la fois rapide, inégale selon les lieux, et totalement liée à l'évolution interne du judaïsme. *Rapide* : un siècle sépare la mort de Jésus (an 30) et le premier écrit chrétien dans lequel l'Église prend la place d'un Israël répudié par Dieu (l'*Épître de Barnabé*[4]). *Inégale* : suivant les régions, le rapport entre chrétiens et juifs fut conflictuel ou consensuel, violent ou pacifique, très tôt rompu ou maintenu à l'extrême ; en règle générale, plus forte était la proximité entre Église et Synagogue, plus violente et précoce fut la séparation. Celle-ci fut également fonction de *l'évolution interne au judaïsme* : la première guerre juive (66-70), et dans une moindre mesure la seconde (132-135), ont ébranlé durablement l'identité juive et modifié la compréhension que le judaïsme avait de lui-même ; ces mutations ont profondément affecté ses relations avec les chrétiens.

Le présent chapitre va parcourir cette période de cent années où se sont fixés, dans une totale interaction, aussi bien le destin du christianisme que celui du judaïsme. Cet arc chronologique de 30 à 135 sera divisé en quatre périodes. Tout d'abord la *première* génération chrétienne (30-50), où le christianisme se comprend comme un mouvement de renouveau du judaïsme. Ensuite la *deuxième* génération chrétienne (50-70), où se déploie entre chrétiens et juifs un conflit de famille. Puis la *troisième* génération chrétienne (70-90), qui est tant pour les juifs que pour les chrétiens la période de l'affirmation identitaire. Enfin la période d'*après 90*, où intervient la séparation des chemins ; le judaïsme rabbinique exclut les chrétiens de la Synagogue, et, du côté chrétien s'ouvre une ère d'appropriation de l'histoire du salut et de dépossession d'Israël.

I. LA PREMIÈRE GÉNÉRATION CHRÉTIENNE (30-50) : UN MOUVEMENT DE RENOUVEAU DU JUDAÏSME

Le livre des Actes des Apôtres nous livre une image partielle de l'impressionnante diversité qui a marqué l'essor du christianisme durant la première génération des chrétiens. La diffusion de la foi nouvelle fut l'œuvre de propagandistes le plus souvent anonymes, rattachés à des mouvements couverts par des figures emblématiques : Pierre, Jacques, Jean, Paul. Quatre courants sont identifiables, qu'on qualifiera tous de judéo-christianisme, puisqu'ils considèrent la foi au Messie Jésus

4. Ferdinand R. PROSTMEIER a défendu la datation de 130-132 pour cette lettre pseudépigraphique, rédigée peut-être à Alexandrie (*Der Barnabasbrief* [*KAV* 8], Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1999, p. 111-119).

comme une forme particulière de participation à l'alliance d'Israël et à sa Loi[5]. A ce stade, croire que Dieu s'est particulièrement révélé dans la vie et la mort de Jésus de Nazareth n'implique aucunement de rompre avec la croyance et les rites millénaires du judaïsme.

1. LA PREMIÈRE ÉGLISE : JÉRUSALEM

Le *judéo-christianisme jérusalémite* est, dans l'ordre de l'histoire, la première concrétion du mouvement chrétien. Les Actes des Apôtres brossent, en l'idéalisant au passage, l'image de ces croyants groupés autour des douze apôtres et vivant leur foi dans un esprit de totale communion, y compris au niveau économique[6]. Ces croyants sont tous d'appartenance juive. Leur rapport aux formes institutionnelles de la foi juive, finement décrit par Luc, est fait à la fois d'adhésion et de singularité. Leur participation à la prière au Temple et l'enseignement dans le Temple impliquent un consentement à cette institution, quand bien même aucune participation au rite sacrificiel du Temple n'est mentionnée. Mais d'autre part, ils se réunissent à la maison pour des prières et pour la fraction du pain[7] ; ils se remémorent liturgiquement les événements de la Passion à l'aide d'un récit, très tôt constitué, qui pouvait leur servir de guide de pèlerinage sur les lieux du martyre[8]. Le profil qui se dégage est celui d'une secte juive intégrée au judaïsme commun mais cultivant une croyance juive renouvelée, comme il en existait à profusion dans le judaïsme sectarisé du second Temple (groupes esséniens, conventicules pharisiens, cercles baptistes)[9].

L'attachement du groupe à la Ville sainte est lié à sa représentation de la fin des temps où, conformément à l'eschatologie du Second Isaïe, le salut du monde passe par le rétablissement d'Israël en ses terres et l'afflux des nations en pèlerinage sur le mont Sion.

Le groupe est dominé par des figures hiératiques : Pierre tout d'abord, remplacé ensuite par Jacques, frère du Seigneur. La localisation jérusalémite et le lien de famille avec Jésus ont très tôt conféré à ce groupe un rôle dominant d'« Église-mère », doté d'un droit d'inspection sur les autres communautés. Ce rôle s'est concrétisé par l'envoi d'émissaires à l'Église d'Antioche pour vérifier la qualité

5. La dénomination « judéo-christianisme » ne correspond à aucune appellation ancienne. Son sens flotte parmi les historiens. Je l'adopte pour désigner « des juifs qui ont reconnu la messianité de Jésus, qui ont reconnu ou qui n'ont pas reconnu la divinité du Christ, mais qui continuent à observer la Torah » (S. C. MIMOUNI, *Le Judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Cerf, Paris, 1998, p. 70).

6. « Tous ceux qui étaient devenus croyants étaient unis et mettaient tout en commun. Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, pour en partager le prix entre tous, selon les besoins de chacun » (Ac 2, 44-45 ; voir aussi 4, 32-35).

7. « Unanimes, ils se rendaient chaque jour assidûment au Temple ; ils rompaient le pain à la maison, prenant leur nourriture dans l'allégresse et la simplicité de cœur » (Ac 2, 46).

8. L'hypothèse a été développée par É. TROCMÉ, *Passion as Liturgy. A Study in the Origin of the Passion Narratives in the Four Gospels*, SCM Press, Londres, 1983.

9. Sur la diversité du judaïsme du second Temple, voir l'article de F. SIEGERT, « Le judaïsme au premier siècle et ses ruptures intérieures », dans D. MARGUERAT (éd.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (*Monde de la Bible* 32), Labor et Fides, Genève, 1996, p. 25-65.

de l'observance rituelle (Ga 2, 11-14) : que des chrétiens mangent avec des païens, ne célèbrent plus les jeûnes et prennent des libertés avec le sabbat est à leurs yeux incompréhensible. Dans les conflits confessionnels qui se produiront peu avant l'année 50, le débat sur les questions de ritualité s'envenime ; au cours de ces affrontements, Jacques et son Église exerceront une pression qui confirme leur influence supra-régionale.

2. La mission de Pierre

Pour des raisons que nous ignorons, Pierre s'est séparé de l'Église de Jérusalem, laissant la direction à Jacques pour animer l'aile missionnaire du mouvement. Il est possible que la tendance, encouragée par les pharisiens de Jérusalem, à respecter scrupuleusement la ritualité juive dans la communauté ait eu raison de la résistance de Pierre, et l'ait conduit à la rupture [10]. Les traces de son passage sont repérables à Antioche ; son influence est présente à Corinthe où Paul cite un « parti de Céphas [11] ». Le nom de Pierre est donc lié à un *judéo-christianisme palestinien missionnaire*, dont il est peu vraisemblable, malgré le récit des Actes, qu'il ait étendu l'évangélisation aux non-juifs [12]. Ce courant a plutôt missionné entre Palestine et Syrie, recrutant pour Jésus des adeptes venus de la Synagogue. Théologiquement, ce christianisme est proche de celui de Jérusalem. Mais le fait que des récits de vocation de disciples soient parvenus à l'Évangile de Marc liés au nom de Pierre fait penser qu'on a peut-être cultivé, là, l'éthique de pauvreté radicale lancée par le maître de Nazareth : « Il leur ordonna de ne rien prendre pour la route, sauf un bâton : pas de pain, pas de sac, pas de monnaie dans la ceinture (...) » (Marc 6, 8) [13].

3. Un enthousiasme millénariste

L'événement de Pâques a déclenché dans des cercles chrétiens une attente vive de la fin des temps, et cet enthousiasme millénariste, porté par une vague prophétique, est la signature d'un *judéo-christianisme palestinien apocalyptique*. Parce que la venue du Règne de Dieu appartient à un futur imminent, le présent bascule entièrement dans l'urgence de s'y préparer. Le message est surplombé par la figure du Christ-Fils de l'homme, qui reviendra à la fin des temps prononcer le

10. C'est la thèse défendue par Chr. Grappe, *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem* (*Études d'histoire et de philosophie religieuses* 71), PUF, Paris, 1992, voir surtout p. 253-308.

11. À Antioche, des incidents autour de questions rituelles sont liés à la présence de Pierre (Ga 2, 11-14). Paul, à Corinthe, mentionne à côté d'autres l'existence d'un « parti de Céphas » (1 Co 1, 12 ; 3, 22).

12. Luc attribue à Pierre la première introduction d'un païen, en l'occurrence Corneille, dans l'alliance d'Israël (Ac 10, 1-11, 18). Ce récit véhicule le souvenir de l'activité missionnaire de Pierre, mais tient à attribuer au vénérable apôtre (pour des raisons de continuité théologique) une percée qui revient plutôt aux hellénistes.

13. L'hypothèse est soutenue par F. Vouga, « Pour une géographie théologique des christianismes primitifs », dans *Études théologiques et religieuses* 59, 1984, p. 141-149. Du même auteur, *Les Premiers pas du christianisme* (*Monde de la Bible* 35), Labor et Fides, Genève, 1997, p. 85.

jugement dernier sur Israël et sur les nations. Mises en garde eschatologiques, béatitudes, malédictions, paraboles du Règne [14] : ces paroles de Jésus sont véhiculées et amplifiées par des prophètes charismatiques qui sillonnent la campagne palestinienne. Ils ont tout quitté pour le Règne de Dieu : maison, famille, métier. Ils proclament le bouleversement à venir et guérissent au passage malades et possédés [15]. Ces prophètes sans domicile fixe sont accueillis par des communautés sédentaires, qui les logent et les font vivre de leurs dons [16]. C'est à ce courant que l'on doit la préservation de l'essentiel des paroles de Jésus dans une tradition orale araméenne, qui après traduction en grec se fixera littérairement dans un document que les chercheurs appellent *source des logia* (ou *source Q* [17]).

L'imminence de la venue du Règne exerce ici un effet d'urgence. Car la perspective du jugement dernier nécessite de la part des croyants qu'ils observent intégralement la Torah telle que Jésus l'a réinterprétée, et dont il a radicalisé les préceptes ; seule cette obéissance fera foi lors de la comparution eschatologique [18].

À la différence du judéo-christianisme de Jérusalem et de la mouvance de Pierre, ce millénarisme se muera rapidement en mouvement de rupture. L'éthique exigeante dont il vit est légitimée à partir de la Loi, mais la Loi est elle-même subordonnée à l'autorité ultime du Christ-Fils de l'homme. Cet attachement exclusif à la parole du Christ conduira inévitablement au conflit avec les populations juives, qui rejetteront les propagandistes de cette secte jugée extrémiste.

4. La percée helléniste

La première crise à éclater entre le judaïsme commun et la foi nouvelle date de quelques années après la mort de Jésus, vers l'an 35. Elle fut déclenchée par un mouvement *judéo-chrétien hellénistique* connu sous le nom que lui a donné

14. Voir en particulier les paroles que Matthieu rassemblera dans le Sermon sur la montagne (Lc 6, 20-49) ainsi que Lc 12, 57-59 t 13, 18-21.

15. Lc 10, 2-12 ; 12, 2-12.

16. L'hypothèse d'un radicalisme itinérant à la base de ce mouvement a été travaillée par G. Theissen, *Le Christianisme de Jésus* (*Relais Desclée* 6), Desclée, Paris, 1978. Son postulat vient de la sociologie de la littérature : « Seul celui qui est affranchi des liens quotidiens du monde, celui qui a quitté maison et ferme, femme et enfant, celui qui laisse les morts enterrer leurs morts et prend les oiseaux et les lis pour modèle, peut mettre en pratique réellement le renoncement à tout domicile, à la famille, aux biens, au droit et à la défense. Dans un tel contexte seulement, des instructions éthiques de ce genre peuvent être transmises sans manquer de crédibilité. » (« Radicalisme itinérant », in G. Theissen, *Histoire sociale du christianisme primitif* [*Monde de la Bible* 33], Labor et Fides, Genève, 1996, p. 25).

17. On dénomme *source Q* un document écrit, aujourd'hui perdu, auquel ont eu accès les évangélistes Matthieu et Luc, et qui se composait presque exclusivement de paroles de Jésus. Nous aborderons plus loin (p. 201-202) la constitution littéraire de cette source. Sur la dimension prophétique-charismatique de ses premiers traditeurs, voir P. Hoffmann, *Studien zur Theologie des Logienquelle* (*NTA* 8), Aschendorff, Münster, 2e éd. 1975, p. 312-334. D'autres chercheurs postulent une orientation non pas millénariste, mais sapientiale pour la couche la plus ancienne de la source.

18. « Je vous le dis : quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, le Fils de l'homme aussi se déclarera pour lui devant les anges de Dieu ; mais celui qui m'aura renié par-devant les hommes sera renié par-devant les anges de Dieu » (Lc 12, 8-9).

l'auteur des Actes : les « Hellénistes[19] ». Les noms d'Étienne et Philippe sont liés à cette explosion[20]. Ses membres se recrutent parmi les juifs aisés et cultivés, éduqués à la langue et à la culture grecque. Au ritualisme de Jérusalem, ils opposent une interprétation morale de la Torah, qui avait été défendue avant eux par le judaïsme de la Diaspora. Ils s'autorisent ainsi de la liberté de Jésus pour juger secondaires la préservation de la pureté rituelle et le respect des interdits alimentaires. Mais ces libertés prises à l'égard de la Loi vont de pair avec une distance affichée envers le Temple.

Luc, se basant sur la mémoire du mouvement helléniste, a recomposé le discours d'Étienne devant ses accusateurs (Actes 7) ; sa démonstration relit l'histoire de la Promesse pour montrer que jamais Dieu ne s'est lié à une demeure faite de mains d'homme. Cette contestation frontale de la localisation de Dieu dans le Temple entraîna l'exécution d'Étienne et une expulsion de ses partisans hors de Jérusalem[21] ; mais il est symptomatique que la persécution a épargné la chrétienté jérusalémite de Jacques, qui vit sa piété à l'ombre du Temple[22]. Ce n'est donc pas la foi au Messie Jésus qui est visée comme telle, mais les libertés envers les rites que s'autorisent certains de ses adeptes.

Bannis de la Ville sainte, les « Hellénistes » se disséminent le long de la côte phénicienne, à Chypre, mais surtout ils gagnent Antioche-sur-l'Oronte[23]. Or, à la différence des gens de la mission de Pierre ou des prophètes apocalyptiques, les « Hellénistes » ne sont pas des ruraux, mais des citadins. Ils proviennent des synagogues du monde gréco-romain, ouvertes sur la culture hellénistique et actives dans le prosélytisme. Ils vont donc faire comme ils en ont l'habitude : s'ouvrir au monde. C'est à Antioche-sur-l'Oronte que l'auteur des Actes des Apôtres localise deux événements d'une importance cruciale : le premier est « l'annonce aux Grecs de la bonne nouvelle du Seigneur Jésus » (Actes 11, 20) ; le second est qu'à Antioche « pour la première fois, le nom de "chrétiens" fut donné aux disciples » (Actes 11, 26). Le lien n'est pas fortuit. L'ouverture de l'alliance d'Israël aux non-juifs permet d'étiqueter le groupe des adeptes de Jésus, qui devient dès lors une secte identifiable et nommable. Le doute sur sa singularité n'est plus permis.

19. Ce nom, attribué par Luc et inconnu ailleurs en ce sens, fait problème. En grec, *hellènistès* désigne une personne parlant correctement le grec et vivant à la grecque. Luc désigne par ce terme, successivement, un groupe de la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem (Ac 6, 1), des juifs opposés à Paul (9, 29) ou la population non juive d'Antioche (11, 20). Il s'agit à chaque fois de marquer la différence avec une appartenance exclusive à la culture juive (M. BODINGER, « Les "Hébreux" et les "Hellénistes" dans le livre des Actes des Apôtres », dans *Hénoch* 19, 1997, p. 39-58). Les historiens, par commodité et faute d'une meilleure dénomination, ont retenu le nom d'« Hellénistes » pour désigner ce mouvement de juifs christianisés, parlant grec, originaires de Palestine ou de la Diaspora, que Luc différencie des chrétiens « hébreux » que nous avons identifiés sous les traits du judéo-christianisme jérusalémite sous l'égide de Jacques.

20. Voir Ac 6-7 et Ac 8, 5-40.

21. « En ce jour-là éclata contre l'Église de Jérusalem une violente persécution. Sauf les apôtres, tous se dispersèrent dans les contrées de la Judée et de la Samarie (...). Ceux donc qui avaient été dispersés allèrent de lieu en lieu, annonçant la bonne nouvelle de la Parole » (Ac 8, 1b.4).

22. Selon Luc, la persécution s'abattit sur tous les chrétiens « sauf les apôtres » (Ac 8, 2) ; mais 9, 26 parle à nouveau de la communauté de Jérusalem, si bien que l'auteur des Actes doit avoir exagéré la portée de la persécution qui fit suite à la mise à mort d'Étienne.

23. L'itinéraire est précisé par Luc en Ac 11, 19.

A notre connaissance, c'est avec les « Hellénistes » que l'espace originaire du mouvement de Jésus a donc été dépassé. Il est évident que leur origine dans le judaïsme hellénistique et l'ouverture missionnaire dont ils ont hérité facilitaient cette sortie du cadre strictement juif. Car on sait que la Synagogue au Ier siècle se composait déjà de trois cercles concentriques : en premier lieu les juifs de naissance, par lignée maternelle ; en deuxième lieu les prosélytes, païens de naissance, intégrés à l'alliance par la circoncision ; en troisième lieu les craignant-Dieu, païens intéressés par la foi juive mais non circoncis, associés à quelques rites et astreints à une part des prescriptions de la Torah. L'intégration des non-juifs s'est inspirée de cette pratique, mais à cette différence – capitale ! – que le cloisonnement préservant chacun des trois cercles synagogaux ne sera plus de mise dans la communauté chrétienne.

On ignore ce qu'est devenu ensuite le mouvement helléniste. Par contre, son héritage dans l'essor du christianisme est aisément perceptible, et il est immense. Ce qu'on appelle le « kérygme », à savoir l'énoncé de la foi centrée sur le double événement de la mort et de la résurrection du Christ, résulte du travail théologique des « Hellénistes ». Antioche, cette métropole régionale à forte population juive, est devenue le berceau de nombreux courants du christianisme primitif[24]. L'apôtre Paul après sa conversion a été catéchisé par cette communauté, qui lui a confié un mandat missionnaire[25] ; l'Évangile de Matthieu et une part de la tradition de Jean se sont formés en ce lieu.

5. Une extrême diversité

On reconnaîtra qu'entre le judéo-christianisme de Jérusalem et la mouvance de Pierre, entre le judéo-christianisme apocalyptique et celui des « Hellénistes », la position des chrétiens de première génération à l'égard des convictions juives passe du consensus à la provocation libertaire. J'ai qualifié, plus haut, ces quatre courants de sectes juives. Faut-il, à leur propos, parler de judaïsme schismatique ?

Précisons. Quel facteur permet d'identifier qu'un groupe sort du judaïsme ? Il est reconnu que le judaïsme du second Temple, à la différence de ce qu'il deviendra après 70, constitue un ensemble d'une extrême diversité : sadducéens, pharisiens, esséniens, zélotes, cercles apocalyptiques cultivent chacun leur singularité à l'intérieur d'un sentiment commun d'appartenance à l'alliance. Au sein de ce milieu fortement sectarisé, quels sont les marqueurs de l'identité juive ? James D. G. Dunn a énuméré quatre piliers fondateurs du judaïsme du second Temple[26] : 1) Le

24. Sur l'importance d'Antioche comme lieu-carrefour de plusieurs trajectoires du christianisme des origines, voir R. E. BROWN, J.-P. MEIER, *Antioche et Rome. Berceaux du christianisme* (*Lectio divina* 131), Cerf, Paris, 1988, p. 35-117.

25. Suivant l'usage des synagogues de la Diaspora, l'Église d'Antioche a mandaté Paul et Barnabé pour la mission et s'est cotisée pour les entretenir (Ac 13, 1-3).

26. J. D. G. DUNN, *The Partings of the Way. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM/Trinity Press International, Londres/Philadelphie, 1991, p. 18-36.

monothéisme, c'est-à-dire la foi au Dieu d'Israël comme Dieu unique (Deutéronome 6, 4-5) ; 2) La foi en l'*élection*, qui prescrit que Dieu a choisi Israël comme son peuple, a conclu avec lui l'alliance et lui a octroyé sa terre ; 3) La *Torah*, que le judaïsme ne reçoit pas d'abord comme une série de prescriptions, mais comme un don, gage de l'alliance ; 4) Le *temple de Jérusalem*, institution centrale de la foi d'Israël, lieu du rite d'expiation des péchés et résidence de Dieu. Être juif consiste à souscrire à ces quatre piliers, quand bien même leur compréhension et leur importance respective peuvent varier du tout au tout. Suivant cette perspective, il est possible de dire que la foi des Samaritains constitue un schisme face au judaïsme commun (par rupture sur la question du Temple), tandis que la secte de Qumrân occupe une place marginale, mais non séparée, dans la mouvance juive[27].

L'arc des positions chrétiennes entre 30 et 50 se situe intégralement à l'intérieur de cette définition quadripartite. L'affiliation aux quatre piliers est évidente pour le judéo-christianisme de Jérusalem et pour son aile missionnaire sous l'égide de Pierre. La « différence » chrétienne n'est, en ce qui les concerne, pas plus remarquable que pour les groupes pharisiens. Le mouvement apocalyptique subordonne la Torah à l'autorité du Christ-Fils de l'homme, mais Qumrân connaît une semblable radicalisation de l'obéissance. Pour autant qu'on la cerne correctement, la théologie des « Hellénistes » prépare le schisme par son détachement du rituel du Temple. Relevons cependant que leur impertinence théologique, qui ravale la grandeur du temple d'Hérode au rang de « demeure faite de mains d'homme » (Ac 7, 48), n'est pas inouïe dans la tradition juive ; elle a de quoi s'appuyer sur la prière de dédicace du Temple par Salomon ou sur la critique d'Ésaïe[28].

6. Une crise interne

La mission helléniste conduite par les missionnaires d'Antioche, au premier rang desquels figure l'apôtre Paul, sera peu avant 50 au centre d'un conflit menaçant gravement la coexistence au sein des judéo-christianismes. Selon le récit des Actes, des émissaires de l'Église de Jérusalem viennent contester à Antioche la validité d'un salut promis sans la circoncision (Ac 15, 1-2). De la part de la communauté de Jacques, c'est vouloir imposer sa vision d'une intégration des chrétiens à

27. Les Samaritains répudient le temple de Jérusalem et effectuent leurs rites cultuels au mont Garizim. La secte de Qumrân considère le Temple comme souillé par la prêtrise sadducéenne, mais se comprend elle-même comme un substitut provisoire du sanctuaire et attend pour la fin des temps la restauration de la pureté du Temple.

28. La critique d'Étienne reprend les termes mêmes de la prière salomonienne de dédicace du Temple en 2 Chroniques 6, 17-21 (cf. v. 18 : « Est-ce que vraiment Dieu pourrait habiter avec les hommes sur la terre ? Les cieux eux-mêmes et les cieux des cieux ne peuvent te contenir »). Ésaïe 66, 1-2, qui relativise le rôle du Temple au nom d'une fidélité éthique, est cité avec quelques retouches en Ac 7, 49-50 (« Le ciel est mon trône, et la terre un escabeau sous mes pieds. Quelle maison allez-vous me bâtir, dit le Seigneur, et quel sera le lieu de mon repos ? N'est-ce pas ma main qui a créé toutes ces choses ? »). Le discours d'Étienne et son origine historique sont analysés par S. Légasse, *Stephanos. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres* (*Lectio divina* 147), Cerf, Paris, 1992.

l'alliance d'Israël. Les hellénistes s'étant rebiffés, une assemblée est convoquée à Jérusalem pour trancher le différend. Elle eut lieu en 49.

Le résultat du débat fut une répartition des champs missionnaires : d'un côté la mission auprès des juifs dévolue à ceux de Jérusalem, d'un autre côté l'évangélisation des païens reconnue aux hellénistes et à Paul. Sur les clauses additionnelles, les versions diffèrent[29]. Selon Paul (Ga 2, 10), nulle autre contrainte ne fut imposée que l'organisation, dans les communautés fondées par l'apôtre, d'une collecte destinée à soutenir les pauvres de la communauté de Jérusalem. L'apôtre y vouera une énergie considérable, conscient qu'à cette œuvre est attachée une symbolique d'unité de l'Église ; mais, dans cet effort de tous en faveur de Jérusalem, il voit aussi s'accomplir la promesse du ralliement eschatologique des nations dans la Ville sainte[30]. Selon le livre des Actes, quatre conditions furent imposées aux non-juifs en vue de permettre la communion avec les juifs chrétiens respectueux de pureté rituelle : s'abstenir des viandes de sacrifices païens, du sang, des viandes d'animaux non abattus rituellement et d'immoralité (15, 20.29)[31]. Il n'est pas certain que ce « décret apostolique », concession minimale des helléno-chrétiens pour le côtoiement des judéo-chrétiens, ait été appliqué partout. Mais l'intention est claire, de même que la difficulté surgie : l'unité des communautés chrétiennes est en jeu dès lors que les chrétiens respectueux de la Torah ne pourraient plus côtoyer des chrétiens indifférents aux questions de pureté. Le recrutement du christianisme hors Israël a donc placé les communautés mixtes (composées de croyants d'origine juive et d'origine grecque) devant la question cruciale de leur communion interne. S'annonce ici un conflit qui ira s'aggravant et qui, bien plus que le différend sur la question du vrai Messie, va précipiter la division entre juifs et chrétiens.

II. LA DEUXIÈME GÉNÉRATION CHRÉTIENNE (50-70) : UN CONFLIT DE FAMILLE

Le christianisme de deuxième génération se comprend, comme celui qui l'a précédé, à l'intérieur du périmètre de l'identité juive. La diversité des positions chrétiennes reste entière ; elle va même s'exacerber sous la pression de la mission paulinienne ; mais le fait nouveau est que le débat sur le rapport à Israël sépare non seulement juifs et chrétiens, mais également chrétiens et chrétiens. Sur le rôle salutaire de la Torah, sur la nécessité de la circoncision, sur l'importance

29. Bonne analyse de la question chez V. Fusco, *Le prime Comunità Cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Dehoniane, Bologne, 1995, p. 219-245.

30. 1 Co 16, 1-4 ; 2 Co 8-9 ; Rm 15, 25.

31. Ces quatre abstinences correspondent au minimum exigé du païen qui entre en contact avec un juif, en vue d'éviter de contaminer ce dernier (Lévitique 17-18).

des rituels alimentaires ou cultuels, la controverse devient interne aux groupes chrétiens. Que ce soit à l'intérieur du christianisme ou avec le judaïsme, le débat théologique ne porte pas sur la question de savoir s'il faut, ou non, quitter Israël : tous se considèrent comme héritiers de la promesse faite à Abraham ; mais chacun conteste à l'autre la légitimité de sa participation à l'héritage. Le conflit est familial.

1. La mission paulinienne

Paul de Tarse, je l'ai dit, ne fut pas le premier à prêcher l'Évangile à des non-juifs ; la mission helléniste d'Antioche, dont il fut l'un des vecteurs, l'a précédé dans cette direction. Il ne fut pas non plus, comme on le répète trop souvent, l'homme par qui le christianisme s'est séparé du judaïsme ; le divorce n'intervint qu'à la génération suivante. Mais il est vrai que sa puissance d'élaboration théologique a permis au christianisme de configurer son identité face au judaïsme, et les générations suivantes s'en souviendront au moment d'afficher leur distance face à Israël. Il est vrai aussi que l'envergure de son entreprise missionnaire a relégué ses prédécesseurs à l'arrière-plan de la mémoire chrétienne. La réussite impressionne. En moins de vingt ans, avant son exécution à Rome entre 60 et 64, Paul a évangélisé la partie orientale de la Méditerranée, d'Antioche à Corinthe. Les communautés fondées par lui et ses collaborateurs couvrent la totalité de l'Asie Mineure, la Macédoine et la Grèce.

La principale performance de la mission paulinienne est d'avoir fondé des communautés mixtes, où se résorbent aussi bien les différences sociales que les différences religieuses : « Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni juif ni Grec, ni homme libre ni esclave, ni l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3, 27-28). Cette composition des Églises pauliniennes est la concrétisation de sa théologie : la mort de Jésus signifie pour lui que tout humain est dès lors accueilli par Dieu indépendamment de ses qualifications, de son statut ou de ses compétences. Paul, l'ancien pharisien retourné par le Christ sur le chemin de Damas, défend sur ce point le contraire de son ancienne conviction : là où la Loi faisait le partage entre ceux qui obéissent et ceux qui n'obéissent pas, il affirme que depuis la mort du Christ, Dieu accorde sa grâce à chacun, inconditionnellement, hors de toute prestation humaine (Ga 3, 10-14). Il n'est devant Dieu nulle autre loi qualifiante que celle de la grâce, et la grâce ne regarde pas les qualités de l'homme. Elle se reçoit sur la seule base de la foi : l'Évangile « est puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit, du juif d'abord, puis du Grec » (Rm 1, 16). En conséquence, juifs et païens sont égalisés face à la grâce qui établit leur existence devant Dieu[32].

32. J'ai développé le lien entre la conviction théologique de Paul et sa pratique missionnaire dans un petit livre : *Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, Éd. du Moulin, Aubonne, 2e éd. 2000.

Ne nous méprenons pas : fondant ses communautés, Paul n'a ni l'intention ni la conscience de participer à la création d'une nouvelle religion. Son message est rassembleur pour des juifs et pour des non-juifs, qu'il réunit dans des conventicules dotés de leur vie cultuelle propre : prière et eucharistie unissent les croyants à domicile (1 Co 11, 17-34). Ces communautés ressemblent par plusieurs traits aux assemblées synagogales : on y lit la Bible juive, on commente l'Écriture, les femmes y sont voilées à la mode juive, la structure institutionnelle dont elles sont dotées est empruntée à la Synagogue[33]. Paul n'innove pas sur la structure, mais sur le statut reconnu à chacun : à la différence de la Synagogue, hommes et femmes se voient ici reconnaître une égale dignité religieuse[34].

Une telle prédication ne pouvait pas laisser indifférent, ni du côté juif ni du côté des autres courants judéo-chrétiens. Paul a dû affronter une agressivité externe et une hostilité interne.

Du côté juif, les Actes des Apôtres décrivent la mission de l'apôtre de façon schématique : arrivé en un nouveau lieu, il prêche à la synagogue, mais l'agressivité juive l'empêche de poursuivre ; il est rejeté et se tourne vers les Grecs qui accueillent son message[35]. Si le stéréotype tient de l'exagération, Paul fait néanmoins état, lui-même, de violences physiques infligées par ses coreligionnaires : « Des juifs, cinq fois, j'ai reçu les trente-neuf coups[36] » (2 Co 11, 24). La peine est synagogale ; mais quel est le crime ? Paul le connaît bien, puisqu'il a lui-même appliqué ce droit avant sa conversion à Damas : « J'ai ravagé l'Église de Dieu » (Ga 1, 13)[37]. Il s'agit du droit disciplinaire appliqué par la Synagogue à ses membres fautifs. En l'occurrence, les autorités juives, dans les villes où Paul évangélise, lui infligent la sanction qu'il appliquait naguère aux déviants et aux hérétiques. Le livre des Actes nous livre un indice capital : toujours la colère juive flambe contre l'apôtre lorsqu'il adresse la promesse de salut aux païens[38]. C'est donc l'élargissement de l'alliance aux non-juifs qui suscite l'hostilité. On peut comprendre le phénomène : alors que la Synagogue différenciait ses adeptes en trois cercles selon l'observance de la Torah (juifs, prosélytes et craignant-Dieu),

33. Le refus des femmes corinthiennes de porter le voile quand elles prient ou prophétisent lors du culte communautaire (1 Co 11, 2-10) révèle que même pour les communautés à majorité non juive, Paul avait mis en place les coutumes synagogales.

34. Gerd Theissen insiste sur la proximité sociologique entre les communautés pauliniennes et les assemblées synagogales, mais reconnaît que la mixité sociale de la chrétienté paulinienne constitue au Ier siècle une « nouvelle offre sociale : la solidarité entre les classes sociales » (« Judentum und Christentum bei Paulus. Sozialgeschichtliche Ueberlegungen zu einem beginnenden Schisma », dans *Paulus und das antike Judentum*, M. Hengel et U. Heckel (éd.) (*WUNT* 58), Mohr, Tübingen, 1991, p. 331-359, citation p. 343).

35. J'analyse ce stéréotype du livre des Actes plus bas, p. 211-212 et note 70.

36. La peine est applicable en Palestine et dans la Diaspora : 26 coups de lanière en cuir sur le dos, 13 sur la poitrine. Dt 25, 3 prescrivait 40 coups, et pour ne pas dépasser ce chiffre, la pratique était de se limiter à 40 moins 1.

37. L'auteur des Actes des Apôtres a raconté la conversion de Paul sur le chemin de Damas, alors qu'il s'apprêtait à identifier et punir les chrétiens dans les synagogues de la ville (Ac 9, 1-19 ; cf. 22, 3-5). Luc se base sur une tradition qui, déjà du vivant de Paul, circulait sur l'origine de la foi de l'apôtre. Voir K. Löning, *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte* (*NTA* 9), Aschendorff, Münster, 1973.

38. Démonstration détaillée dans mon étude : « Juifs et chrétiens selon Luc-Actes », dans D. Marguerat (éd.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (*Monde de la Bible* 32), Labor et Fides, Genève, 1996, p. 151-178, surtout p. 158-164.

cette prédication rivale offrait une pleine participation au salut et un statut de membre à part entière sans passer par la Torah ni par la circoncision ; l'attractivité était forte pour les craignant-Dieu, qui ont quitté en masse la Synagogue pour grossir les rangs chrétiens. Nous n'avons aucune trace historique d'une persécution des juifs contre les chrétiens en général, ni contre les chrétiens d'origine païenne ; leur hostilité est par contre attestée envers les *judéo-chrétiens* qui étendent l'effet de l'alliance du salut sans passer par les normes et les rites d'Israël[39].

Paul a dû également essuyer l'hostilité soulevée par ses thèses au sein des autres courants du christianisme. La Lettre aux Galates, envoyée d'Éphèse vers 54/55, réagit à une contre-prédication à laquelle les chrétiens de Galatie paraissent faire bon accueil ; des prédicateurs, venus dans la communauté qu'avait fondée l'apôtre, recommandent de suivre les rituels juifs et d'adopter la circoncision (Ga 4, 8-10 ; 5, 2-3 ; 6, 12-13)[40]. La riposte de Paul est d'une rare violence, puisqu'il traite les Galates d'imbéciles (3, 1) et va jusqu'à les accuser de passer à un « autre Évangile » que le sien (1, 6-9) ! D'où vient cette concurrence ? Manifestement, un autre courant s'est infiltré dans cette Église, pour qui la foi en Jésus associe le croyant au peuple juif et nécessite d'observer la Torah : appartenir au Christ, c'est appartenir à Israël ! Cette position correspond à l'un des judéo-christianismes que nous avons décrits plus haut (jérusalémite, palestinien missionnaire ou apocalyptique)[41], et on peut penser à une branche issue de la mission de Pierre. Face aux Corinthiens, Paul se rebiffe avec la même énergie devant une irruption de prophètes charismatiques judéo-chrétiens : « Ils sont Hébreux ? Moi aussi. Israélites ? Moi aussi. De la descendance d'Abraham ? Moi aussi. Ministres du Christ ? Je vais dire une folie : moi bien plus ! » (2 Co 11, 22-23). Et dans l'Épître aux Romains, sa dernière lettre datée de 56/57, Paul va constamment se justifier de ne pas être un destructeur de la tradition millénaire d'Israël, un « casseur de Torah »[42] ; s'il est contraint de le faire, ce n'est pas parce que les chrétiens de Rome le lui auraient demandé, mais parce qu'il sait que ses adversaires judéo-chrétiens, dans les Églises de l'Empire, tentent de ruiner

39. Ce point est souligné par J. T. SANDERS, « The First Decades of Jewish-Christian Relations : The Evidence of the New Testament (Gospels and Acts) », dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 26.3, éd. W. HAASE, de Gruyter, Berlin, 1996, p. 1937-1978, surtout p. 1938-1941.

40. « Des gens désireux de se faire remarquer dans l'ordre de la chair, voilà les gens qui vous imposent la circoncision. Leur seul but est de ne pas être persécutés à cause de la croix du Christ » (6, 12). Il n'est pas certain que l'adoption du rituel juif préconisée par cette propagande judéo-chrétienne s'accompagnait de l'exigence d'accomplir toute la Torah ; c'est Paul qui dénonce dans cette proposition la quête d'une sécurité qui ruine la gratuité de la grâce offerte dans la foi au Christ, et qui « atteste à tout homme qui se fait circoncire qu'il est tenu de pratiquer la Loi intégralement » (5, 3).

41. Voir plus haut, p. 155. Les missionnaires judéo-chrétiens infiltrés en Galatie étaient peut-être couverts par l'autorité de Jacques, ce qui implique qu'ils auraient remis en cause l'accord de l'assemblée de Jérusalem qui avait entériné la prédication paulinienne du salut sans la Torah (Ga 2, 1-10 ; Ac 15, 5-29), mais l'absence de toute coloration apocalyptique oriente plutôt vers une branche missionnaire proche de la mouvance de Pierre.

42. La difficulté de l'argumentation de l'apôtre se laisse percevoir dans le passage de Rm 7, 7-25, où Paul s'efforce de montrer que la Loi n'est pas viciée comme telle, mais que le péché asservit le croyant juif au point qu'il n'est plus en mesure de respecter les prescriptions légales. « Qu'est-ce à dire ? La Loi serait-elle péché ? Certainement pas ! Mais je n'ai connu le péché que par la Loi (...). Car le péché, saisissant l'occasion, m'a séduit par le moyen du commandement et, par lui, m'a donné la mort. Ainsi donc, la Loi est sainte et le commandement saint, juste et bon » (Rm 7, 7a.11-12).

sa réputation. C'est d'ailleurs pour contrer la contestation judéo-chrétienne de sa mission que Paul a formulé sa doctrine de la justification accordée « indépendamment des œuvres de la Loi » (Rm 3, 21) ; alors que sa première lettre (1 Th) avance une théologie de l'élection, la nécessité de combattre une prédication judaïsante en Galatie l'a amené progressivement à affirmer l'invalidation de la Loi comme moyen de salut[43].

Mais quelle est la position de Paul, l'ancien pharisien, face à Israël ? Un long passage de l'Épître aux Romains (chapitres 9-11) est consacré à la question. Voici l'argumentation : Paul souffre de l'échec de sa mission à Israël, qui refuse l'Évangile après avoir rejeté le Messie qui lui était destiné ; mais nul ne peut abolir les promesses de salut que Dieu a faites à son peuple, pas même l'infidélité des siens ; les chrétiens d'origine païenne doivent en effet savoir qu'ils se greffent sur un salut destiné à Israël. C'est pourquoi, sur le mode de la conviction, Paul livre finalement sa certitude que « l'endurcissement d'une partie d'Israël durera jusqu'à ce que soit entré l'ensemble des païens ; et ainsi tout Israël sera sauvé » (11, 25-26). La conscience de l'histoire qui s'exprime ici est fortement apocalyptique : Paul compte avec une fin des temps très proche. Voilà en tout cas qui est clair : l'Église composée de juifs et de païens ne se substitue pas au peuple choisi ; c'est par défaut d'acceptation juive que les païens accèdent à l'alliance et participent à sa bénédiction, dans l'attente du Royaume de Dieu où Israël aussi recevra le salut[44].

2. Le judéo-christianisme apocalyptique

Les prophètes charismatiques porteurs de la tradition des paroles de Jésus, actifs en Palestine durant la première génération chrétienne, vont progressivement migrer en direction de la Syrie[45]. Ils sont toujours porteurs d'un message de rupture, à l'éthique radicale, qu'ils propagent au nom du Christ-Fils de l'homme, dont le retour proche instaurera le jugement dernier sur Israël et les nations. L'urgence de se convertir à ce nouveau message fait voler en éclats la sagesse casuistique patiemment accumulée par les sages d'Israël : il s'agit de s'en remettre à Dieu sans souci du lendemain, de tendre l'autre joue en cas d'agression, d'aimer ses ennemis et d'aller jusqu'à renier pour l'Évangile les devoirs familiaux les plus sacrés[46].

Or ce mouvement à la parole intransigeante est entré en conflit ouvert avec

43. J. BECKER a montré l'évolution de la pensée de l'apôtre, qui passe d'une théologie de l'élection (1 Th) à une théologie de la croix (1- 2 Co) avant de formuler sa théologie de la justification (Ga, Ph, Rm) : *Paul. « L'Apôtre des nations »*, Cerf/Médiaspaul, Paris/Montréal, 1995.

44. Dans son argumentation, Paul tient le paradoxe de l'amour irrévocable de Dieu malgré le refus d'Israël : « Par rapport à l'Évangile, les voilà [Israël] ennemis, et c'est en votre faveur ; mais du point de vue de l'élection, ils sont aimés, et c'est à cause des pères » (Rm 11, 28).

45. Ce courant du judéo-christianisme palestinien apocalyptique a été présenté plus haut.

46. L'injonction : « Laisse les morts enterrer leurs propres morts » (Lc 9, 60) ne connaît d'équivalence dans l'Antiquité qu'auprès de quelques philosophes cyniques. La Torah plaçait les rituels funèbres au-dessus de tout

la population juive. Le rejet dont ils sont l'objet conduit les messagers à aligner leur sort sur celui de Jésus, en qui s'est réduplicué le destin violent des prophètes d'Israël : « Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous tes ailes, et vous n'avez pas voulu ! » (Mt 23, 37). Cette invective reprend le vieux leitmotiv deutéronomiste qui accuse Israël de toujours repousser les prophètes que Dieu lui envoie[47]. Ce faisant, les messagers chrétiens accaparent pour leur mouvement la succession des prophètes et rejettent la masse du peuple du côté de l'Israël rebelle à son Dieu : « Vous êtes les fils de ceux qui ont assassiné les prophètes ! » (Mt 23, 31).

Ce conflit s'aggrave d'un facteur : la montée de l'effervescence nationaliste qui éclatera dans la guerre juive de 66-70. La ferveur nationaliste qui nourrit les rêves théocratiques des insurgés, et la violence à laquelle ils appellent, ne pouvaient que provoquer un choc frontal. D'une part, les messagers chrétiens répudient comme Jésus une vision de la fin des temps qui se résumerait au triomphe d'Israël : ce n'est pas l'appartenance au peuple d'Abraham qui sauvera de la colère de Dieu, mais les fruits de la conversion[48]. D'autre part, ils propagent l'éthique non violente du maître de Nazareth : « Si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre joue. À qui veut te mener devant le juge pour prendre ta tunique, laisse aussi ton manteau » (Mt 5, 39b-40).

Suspects de déloyauté envers Israël, inaptes à participer à l'insurrection, les messagers se replient en direction de la Syrie. C'est durant cette période de 50-70 que la tradition des paroles de Jésus, dont ils sont les porteurs, passe de l'araméen au grec et se fixe par écrit. La rédaction de ce document (dit *source des logia* ou *source Q*) signe l'échec de ce groupe chrétien à convaincre Israël[49]. Les prophètes itinérants vont alors se sédentariser. Leur tradition sera recueillie à Antioche-sur-l'Oronte par l'évangéliste Matthieu qui l'incorporera à son Évangile, ainsi que par l'évangéliste Luc.

autre devoir religieux. Voir à ce sujet l'article de H. G. KLEMM, « Das Wort von der Selbstbestattung der Toten », dans *New Testament Studies* 16, 1969-1970, p. 60-75.

47. Cette vision de l'histoire de Dieu et de son peuple remonte à la théologie deutéronomiste (voir Néhémie 9, 26), dans sa tentative de comprendre la cause de la disparition du royaume d'Israël en 722 et de la destruction du Temple en 587. La réponse fut une lecture simplificatrice de l'histoire sainte : malgré les exhortations répétées de Dieu le rappelant à lui rebelle, son peuple a toujours répondu en assassinant les envoyés, s'attirant le juste châtiment de Dieu. Au Ier siècle de notre ère, des prédicateurs juifs de conversion rappelaient le destin violent des prophètes pour convoquer Israël à faire pénitence. O. H. STECK a reconstitué la trace de ce leitmotiv dans *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (*WMANT* 23), Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1967.

48. La prédication de Jésus entérine le message de Jean le Baptiseur, qui figure en tête de la *source des logia* : « Engeance de vipères, qui vous a montré le moyen d'échapper à la colère qui vient ? Produisez donc des fruits qui témoignent de votre conversion ; et n'allez pas dire en vous-mêmes : "Nous avons pour père Abraham". Car je vous le dis, des pierres que voici Dieu peut susciter des enfants à Abraham » (Lc 3, 7b-8).

49. Ce groupe, qui comme Jésus a échoué dans son intention de réformer le judaïsme, nous livre l'écho le plus proche de ce qu'ont été la prédication et l'agir du prophète de Nazareth. « The Christian group reflected in Q may have been more of a "reform movement" working within Israel than a "sect" separated from its Jewish contemporaries by a rigid line of demarcation » (C. M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, Clark, Édimbourg, 1996, p. 425-450, citation p. 436).

3. L'Évangile de Marc

Tout autre atmosphère théologique dans la plus ancienne biographie de Jésus : l'Évangile de Marc, rédigé peu avant la destruction du Temple en 70[50]. On ignore où il fut écrit exactement (à Antioche, ou peut-être à Rome ?) Une chose est certaine : il émane d'un helléno-chrétien et il est habité par la théologie qui fut celle des « Hellénistes ». De nombreuses erreurs sur la géographie de la Palestine attestent qu'il ne provient pas de cette région, ce que vient appuyer la traduction systématique en grec des locutions araméennes ; il se destine à une chrétienté parlant grec.

L'Évangile relit le ministère de Jésus à partir de sa mort sur la croix. Au seuil même de l'Évangile, la décision de le faire mourir est déjà attribuée aux pharisiens et aux hérodiens (Marc 3, 6). Les marques de l'héritage helléniste sont repérables à la distance prise face au rituel du Temple ; mais Marc durcit la position par un refus net de la Torah. S'attacher aux prescriptions légales devient ici le signe même de l'incrédulité[51]. Dans les controverses sur les questions de la Loi, les paroles de Jésus sont aiguisées en formules cinglantes : « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat » (2, 27). « Vous délaissez le commandement de Dieu et vous vous attachez à la tradition des hommes » (7, 8). En outre, dans le débat avec les pharisiens sur les rituels de pureté, une déclaration de Jésus congédie d'un coup la Torah rituelle : « Il n'y a rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur en pénétrant en lui, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur » (7, 15). C'est balayer les scrupules alimentaires, puisque dès lors « tous les aliments sont purs » (7, 19), et que la pureté du croyant doit être cherchée dans les relations interpersonnelles. Ce transfert de la Torah rituelle à la Torah morale est typique du mouvement helléniste.

Il est clair qu'un groupe vivant une pareille éthique ne peut plus être en contact quotidien avec des chrétiens d'origine juive. L'Évangile de Marc émane d'une chrétienté à distance de la Synagogue, et plus encore à distance du judéo-christianisme. Ses membres n'ambitionnent pas de chercher des compromis avec les tenants d'une fidélité aux rites juifs. Les quelques miracles accomplis par Jésus hors d'Israël sont considérés comme des anticipations de l'offre du salut aux païens[52]. L'horizon de l'Évangile est « le monde entier » (14, 9).

50. La datation de l'Évangile est suspendue à la compréhension de l'annonce de la ruine du Temple en 13, 2 : s'agit-il d'une prophétie ou d'un *vaticinium ex eventu* ? À la différence de Mt et Lc, l'Évangile de Marc ne comporte aucune référence explicite à la catastrophe de 70.

51. Suivant C. SENFT, les débats sur la Loi, chez Marc, ne portent pas comme chez Matthieu sur la légitime interprétation du commandement, mais problématisent l'attachement à la Loi dans lequel ils démasquent une attitude d'impiété : 2, 1-3, 6 ; 12, 18-34 (*L'Évangile selon Marc* [*Essais bibliques* 19], Labor et Fides, Genève, 1991, p. 31-41).

52. Marc a mis en évidence la dimension libératrice des gestes de Jésus lors de l'exorcisme du possédé de Gérasa (5, 1-20) ou de la guérison d'un sourd-muet dans la Décapole (7, 31-37). La rencontre d'une femme syro-phénicienne à Tyr amène Jésus à transgresser la règle du salut réservé à Israël (7, 24-30). Le récit de la

4. Un christianisme johannique

Du point de vue des relations avec le judaïsme, le milieu originaire de l'Évangile de Jean représente encore un autre cas de figure. Sa physionomie exacte reste obscure, mais ses débuts doivent avoir été palestiniens. Comment s'est forgée une tradition aussi originale face aux trois autres Évangiles et face à la mouvance paulinienne ? Raymond Brown a défendu l'idée que les premiers chapitres de l'Évangile avaient préservé la mémoire des origines plurielles de la tradition johannique : un courant critique à l'égard du Temple influencé par les « Hellénistes » (Jn 2), une influence samaritaine (Jn 4), une concurrence avec les cercles baptistes (1, 29-39 ; 3, 22-36)[53]. Se configure ainsi un milieu marginal du judaïsme palestinien, rassembleur de plusieurs courants, en conflit avec le judaïsme majoritaire.

Son orientation le met à part du groupe de Jacques (dont il ne partage pas l'attachement au Temple et à la Torah) autant que du judéo-christianisme apocalyptique (aucun signe de l'urgence des temps derniers). Son travail théologique, très centré sur la réflexion christologique, est placé sous la figure tutélaire de l'un des Douze, Jean fils de Zébédée. La fixation littéraire de cette tradition est l'objet d'une très longue maturation, qui débute dès les années 50 et s'achèvera par la rédaction de l'Évangile dans les années 90, non sans que le groupe ait entre-temps migré de Palestine en Syrie. Nous y reviendrons.

5. Aucune trace d'antijudaïsme

À l'exception (et encore) de l'Évangile de Marc, le christianisme de deuxième génération se comprend à l'intérieur du périmètre de l'identité juive. Il est donc absurde de parler avant 70 d'antijudaïsme : taxer d'antijuive une déclaration hostile aux juifs n'a de sens qu'au moment où l'émetteur du discours se veut extérieur à la judaïté[54]. À ce stade, la rivalité entre juifs et juifs chrétiens est encore celle de frères ennemis.

Le débat sur l'appartenance de la foi chrétienne à Israël est aussi interne au judéo-christianisme. Le fabuleux succès de la mission paulinienne ne doit pas

multiplication des pains est répété par l'auteur de l'Évangile (6, 30-44 et 8, 1-10), qui situe sa seconde occurrence en territoire non juif.

53. R. E. Brown, *La Communauté du disciple bien-aimé* (*Lectio divina* 115), Cerf, Paris, 1983 ; l'auteur pense que des chrétiens hellénistes ont pu convertir des Samaritains attirés par leur critique du Temple de Jérusalem. La thèse de l'influence helléniste à l'origine du johannisme a été introduite par O. Cullmann, *Le Milieu johannique. Étude sur l'origine de l'Évangile de Jean* (*Monde de la Bible* 4), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1976.

54. C'est le cas de la déclaration de Paul en 1 Th 2, 15 sur les juifs qui « ne plaisent pas à Dieu et sont ennemis de tous les hommes ». L'apôtre reprend un poncif (d'origine juive) qui assimile les chrétiens aux prophètes injustement persécutés par les ennemis de Dieu, mais le retourne... contre ses coreligionnaires !

faire méconnaître la constante contestation dont l'apôtre fut l'objet. Si la position de Paul a finalement prévalu après 135 dans le christianisme majoritaire, avec son éviction de la Torah en régime chrétien, n'oublions pas que la position dominante entre 50 et 70 est un judéo-christianisme pour qui croire au Christ consiste à s'intégrer au peuple d'Abraham et à suivre ses rites. La disparition du Temple de Jérusalem en 70 va précipiter les événements, tant du côté juif que chrétien, et hâter la division.

Mais déjà, la deuxième génération chrétienne voit s'accentuer des facteurs qui, s'amplifiant, préparent la séparation des chemins.

J'ai cité auparavant quels étaient les quatre piliers de l'identité juive : le monothéisme, la foi en l'élection, la Torah et le Temple[55]. Qu'en est-il au sein du christianisme avant 70 ?

1) Le *monothéisme*. L'insistance forte sur l'autorité de Jésus conduit non seulement à dévaloriser celle de la Torah, mais prête au soupçon que, dans la foi des chrétiens, Jésus met en danger le Dieu unique en se faisant « l'égal de Dieu » (Jn 5, 18).

2) La *foi en l'élection* demeure, mais l'exclusivisme du peuple choisi est battu en brèche dès le moment où les non-juifs ne rallient pas Israël, mais un peuple rassemblé par le Dieu de tous.

3) La *Torah*. Elle sera menacée dès lors que la position de Paul, qui soutient l'admission des païens sans circoncision ni allégeance à la Loi, est admise dans un nombre grandissant de communautés.

4) Pour le christianisme qui, très tôt, a interprété la croix comme le lieu d'expiation des péchés[56], la relation au *Temple* perd sa pertinence. Quand bien même il en était séparé, le judaïsme de la Diaspora marquait son attachement par le versement annuel de l'impôt du demi-shekel[57]. L'appellation « Christ notre Pâque » (1 Co 5, 7) signale que la commémoration chrétienne s'est substituée à la Pâque juive. Et si le Christ devient corps et sang du nouveau sacrifice pascal, la foi chrétienne crée un nouveau lieu de célébration et de nouvelles modalités de réconciliation entre Dieu et son peuple ; Israël ne pouvait y consentir. La séparation devenait inévitable, non par dissension sur l'identité de Jésus, mais par concurrence des moyens de réconciliation.

55. Voir plus haut, p. 195-196.

56. Paul reprend en Rm 3, 25 une formulation de la tradition qui l'a précédé : « C'est lui [Jésus] que Dieu a destiné à servir de propitiatoire par son sang, par le moyen de la foi, pour montrer ce qu'était la justice, du fait qu'il avait laissé impunis les péchés d'autrefois. » Le *kapôret* (propitiatoire) désigne le couvercle de l'arche de l'alliance sur lequel le prêtre du Temple de Jérusalem procède au rite d'expiation des péchés, une fois l'an, par aspersion du sang. Paul a glosé la formule par l'adjonction de « par le moyen de la foi ».

57. La collecte pour les pauvres de l'Église de Jérusalem, organisée par Paul dans ses communautés, fonctionne comme un substitut de l'impôt juif pour le Temple de Jérusalem.

III. LA TROISIÈME GÉNÉRATION CHRÉTIENNE (70-90) : LA MONTÉE DES IDENTITÉS

29 août 70 : après un long siège de la ville, les légionnaires de Titus saccagent le parvis et brûlent le second Temple de Jérusalem, que les exilés de Babylone avaient reconstruit après l'édit de Cyrus (- 538). Les légionnaires ignoraient à quel point cette victoire militaire allait peser sur la destinée du judaïsme et du christianisme. Privée de ce symbole d'unité nationale et du rite de réconciliation avec son Dieu, la foi juive a connu un véritable séisme. La recomposition de son identité s'est opérée sous la houlette du mouvement pharisien, dont les convictions deviendront le ciment du judaïsme tout entier. Mais la refondation du judaïsme eut son prix : la diversité et le fractionnement sectaire de la période du second Temple ont fait place à une orthodoxie dictée par les canons de la piété pharisienne.

Dans les années qui suivent la catastrophe, le rabbi Johanan ben Zakkaï fonde le *Beth Din* qui doit prendre symboliquement la relève du Sanhédrin ; ce cénacle est essentiellement constitué de docteurs d'obédience pharisienne. Sa tâche est quadruple : il veille d'une part à la canonisation des Écritures, fixant définitivement le nombre (jusqu'alors flottant) des écrits normatifs ; il procède à l'exclusion des marginaux, les *minim*, au premier rang desquels figurent les chrétiens ; il initie la codification de la tradition orale jusqu'à la fixation littéraire dans la *Michnah*, qui est l'anthologie des sentences des sages (vers 200) ; il institue enfin le rabbinat dans sa fonction didactique.

Les conséquences pour les groupes chrétiens seront gigantesques. Les relations, changeantes jusqu'ici, vont se figer. Jusque-là tolérées ou combattues suivant leur orientation et le type de judaïsme qu'elles avaient en face d'elles, les communautés chrétiennes vont être placées dorénavant devant une position uniforme d'hostilité et d'exclusion. Judaïsme et christianisme se font face, fragilisés l'un comme l'autre ; la violence de leur affrontement sera à la mesure même de leur commune fragilité. Mais là encore, le raidissement du judaïsme ne se produira pas partout de la même manière, ni avec la même intensité. Il affectera bien davantage les groupes chrétiens en relation avec la Synagogue que ceux qui s'étaient déjà émancipés d'elle. Mais on peut dire que la génération chrétienne qui succède aux événements de 70 verra l'évolution des rapports juifs/chrétiens s'accélérer considérablement. Rabbis et théologiens chrétiens chercheront à comprendre théologiquement le pourquoi de cette sanction infligée à Israël. Au sortir de cette période, vers l'an 90, deux positions demeurent possibles : soit tenir au judéo-christianisme dans un environnement juif hostile à la foi chrétienne, soit couper avec le judaïsme et chercher sa voie dans la mission païenne.

Quatre exemples illustrent cette période : la survie du judéo-christianisme de Jérusalem, le choix de l'Église de Matthieu, le travail de l'historien Luc et la spéculation allégorique de l'Épître aux Hébreux.

1. La survie du judéo-christianisme de Jérusalem

On s'en doute, la catastrophe de 70 ne pouvait laisser intouchée l'Église de Jérusalem, déjà fragilisée par l'exécution de Jacques frère du Seigneur en 62. Selon Flavius Josèphe, sa lapidation, obtenue du Sanhédrin par le grand prêtre Hanne le Jeune, avait eu pour motif la transgression de la Loi[58]. Qu'est devenue cette communauté affaiblie par l'hostilité juive ?

L'explication traditionnelle remonte à Eusèbe de Césarée, qui, sur la foi du témoignage d'Hégésippe (chrétien palestinien de la fin du IIe siècle), parle de la fuite des chrétiens de Jérusalem à Pella, ville hellénistique de Transjordanie, où ils ont été providentiellement préservés de la destruction de Jérusalem (*Histoire ecclésiastique* III, 5, 3)[59]. Plus d'un historien met en doute l'historicité d'une migration chrétienne hors d'une ville assiégée, et relève l'invraisemblance d'une installation à Pella, ville qui avait été dévastée au tout début de la guerre dans le cadre d'une opération de représailles des insurgés juifs ; on estime alors que la destinée de la chrétienté de Jérusalem s'est achevée dans les horreurs de la prise de Jérusalem[60]. Mais cette conclusion ne s'impose pas. Marcel Simon a défendu l'idée que la fuite d'une partie des chrétiens à Pella ne date pas de la guerre elle-même, mais de la période d'insécurité qui a suivi le martyre de Jacques en 62[61]. Cette reconstitution s'accorde bien aux données d'Eusèbe ; il témoigne en effet de la permanence de la présence chrétienne à Jérusalem après 70, et cite une liste de quinze évêques, « tous hébreux de vieille souche » qui se sont succédé sur le siège épiscopal « jusqu'au siège des juifs sous Hadrien », c'est-à-dire jusqu'en 135 (*Histoire ecclésiastique* IV, 5, 1).

Le judéo-christianisme de Jacques a donc survécu à la catastrophe de 70. Revenu

58. L'exécution eut lieu à l'initiative du grand prêtre Hanne le Jeune, qui profita d'une vacance du pouvoir romain entre le décès du procurateur Festus et l'arrivée de son successeur Albinus pour réunir les juges du Sanhédrin et obtenir une sentence de mort. Il fut révoqué pour cet abus de pouvoir par Agrippa II. L'affaire nous est relatée par Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 20, 197-203. Une tradition remontant à Hégésippe, transmise par Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique* II, 23, 10-18 ; III, 5, 2), confirme le fait.

59. « De plus, le peuple de l'Église de Jérusalem reçut, grâce à une prophétie transmise par révélation aux notables de l'endroit, l'ordre de quitter la ville et d'habiter une ville de Pérée, nommée Pella. Ce furent là que se transportèrent les fidèles du Christ, après être sortis de Jérusalem de telle sorte que les hommes saints abandonnèrent complètement la métropole royale des Juifs et toute la terre de Judée » (trad. G. Bardy, *Sources chrétiennes* 31, Cerf, Paris, 1978). Eusèbe retravaille une ancienne tradition qu'il met au service de son interprétation de l'histoire : la fuite des chrétiens laisse à Dieu le champ libre pour déchaîner sa colère contre les juifs.

60. S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A.D. 70 on Christianity*, Londres, 1951, 2e éd. 1957, p. 167-173 ; J. Munck, « Jewish Christianity in Post-Apostolic Times », dans *New Testament Studies* 6, 1959-1960, p. 103-116. Ces auteurs dénient toute continuité entre la première Église de Jérusalem et les développements ultérieurs du judéo-christianisme connus par les écrits pseudo-clémentins et les évangiles judéo-chrétiens apocryphes.

61. M. Simon, « La migration à Pella : légende ou réalité ? », dans *Recherches de science religieuse* 60, 1972, p. 37-54. Thèse renforcée par J. Wehnert, « Die Auswanderung der Jerusalemer Christen nach Pella – historisches Faktum oder theologische Rekonstrucktion ? », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 102, 1991, p. 231-255. Une indication d'Eusèbe confirme l'hypothèse : l'élection de Siméon, successeur épiscopal de Jacques à Jérusalem, eut lieu « après le martyre de Jacques et la destruction de Jérusalem » (*Histoire ecclésiastique* III, 11) ; un intervalle de dix ans entre l'exécution de Jacques et l'installation de Siméon correspondrait à la migration à Pella.

à Jérusalem, il a subsisté jusqu'en 135 – date à laquelle Hadrien a interdit l'accès aux juifs de la Ville sainte rebaptisée *Aelia Capitolina* – et a exercé son influence sur les communautés judéo-chrétiennes de Palestine et de Transjordanie. La trajectoire de ce judéo-christianisme ne nous est plus connue par le truchement du Nouveau Testament, mais par les écrits de Pères de l'Église qui ont été en contact avec cette forme de chrétienté (Origène) ou dialoguent avec elle (Justin). La situation qu'ils reflètent n'est cependant pas celle des dernières décennies du I^er^ siècle (sur laquelle notre connaissance est pratiquement inexistante), mais plutôt le milieu du siècle suivant. Nous y viendrons au paragraphe IV.

2. L'Église de Matthieu à la croisée des chemins

Avec Matthieu, la distance surgie entre judéo-chrétiens et juifs s'inscrit pour la première fois dans la tradition évangélique : l'Évangile parle de *leurs* synagogues, de *leurs* scribes, et cite la rumeur du vol du cadavre de Jésus à la résurrection comme un faux bruit qui « s'est colporté chez les juifs jusqu'à ce jour » (28, 15). En outre, à la différence de ce qui apparaît dans l'Évangile de Marc où l'auteur crédite les diverses factions du judaïsme de positions différenciées, Israël chez Matthieu se mure face à Jésus dans un front du refus. Si les foules manifestent un intérêt, les autorités religieuses se montrent d'emblée hostiles ; parmi elles, les pharisiens prennent une place prédominante. Ce portrait correspond en tous points au judaïsme contemporain de Matthieu, qui refait son unité après la catastrophe de 70 sous la haute main des rabbis pharisiens[62]. Église et Synagogue ne partagent plus le même culte. Dans sa réécriture de la tradition de Jésus, Matthieu investit l'état des relations entre sa communauté et le judaïsme.

Pourtant, il n'est pas d'évangile plus « juif » que celui-ci ! La tradition de Jésus est interprétée dans les catégories majeures de la foi juive : Jésus est dépeint comme un maître de la Torah ; son enseignement surpasse celui des rabbis avec qui il est en constant débat ; la « justice » exigée des disciples correspond à une fidélité à la volonté de Dieu telle qu'elle est consignée dans la Loi ; l'Écriture est constamment citée pour attester de l'accomplissement des prophéties par Jésus.

Évangile juif ou évangile hostile au judaïsme ? Le paradoxe n'est qu'apparent. Cet Évangile placé sous le nom de Matthieu est écrit peu après 70 à Antioche-sur-l'Oronte. Il émane d'une Église judéo-chrétienne qui vient de quitter la Synagogue, et qui doit ressaisir son identité : sa réaction est de réclamer pour elle la tradition dont elle est privée. Coupée des croyants juifs avec lesquels elle célébrait jusque-là sa foi, Torah rituelle incluse, la chrétienté matthéenne revendique pour son Seigneur l'interprétation correcte de la Torah et le bénéfice des promesses

62. Démonstration détaillée chez J. Zumstein, *La Condition du croyant dans l'Évangile selon Matthieu* (*OBO* 16), Éditions Universitaires/Vandenhoeck und Ruprecht, Fribourg/Göttingen, 1977, p. 47-75.

de salut. Nous sommes ici encore dans la querelle des frères ennemis[63]. Mais, répudiée par le judaïsme, la chrétienté matthéenne est à la croisée des chemins[64] : son avenir réside dans l'ouverture à la mission païenne. C'est pourquoi l'Évangile s'achève sur le mandat donné par Jésus d'aller et d'évangéliser toutes les nations (28, 18-20).

Il est indispensable pour Matthieu de penser théologiquement l'échec d'Israël et la rupture qui vient d'intervenir entre juifs et chrétiens. La lecture de la parabole des invités au festin (22, 1-14) est instructive, car l'évangéliste y a déposé, sous forme d'une allégorie de l'histoire du salut, sa lecture de l'événement : « Il en va du Royaume des Cieux comme d'un roi qui fit un festin de noces pour son fils. Il envoya ses serviteurs convier les invités à la noce, mais eux ne voulaient pas venir. De nouveau, il envoya d'autres serviteurs avec mission de dire aux invités : "Voyez, j'ai apprêté mon banquet, mes taureaux et mes bêtes grasses ont été égorgés, tout est prêt, venez aux noces." Mais eux, n'en ayant cure, s'en allèrent, qui à son champ, qui à son commerce ; et les autres, s'emparant des serviteurs, les maltraitèrent et les tuèrent. Le roi fut courroucé et dépêcha ses troupes qui firent périr ces meurtriers et incendièrent leur ville » (22, 1-7).

L'allégorie perce sous le texte. Dans la personne du roi, il faut reconnaître Dieu, et dans celle du fils Jésus. Les deux envois successifs de messagers correspondent à la mission des disciples avant Pâques et des prophètes charismatiques (les messagers de la *source Q*) après Pâques. La surprise vient de la colère démesurée du roi devant le refus de l'invitation (détruire la ville des invités absents !) : les événements dramatiques de l'an 70 sont à deviner derrière ce courroux destructeur. Dans le désastre de la fin du Temple, Matthieu – à l'image de plusieurs rabbis juifs – a vu la signature du Dieu de colère[65]. Mais différemment des rabbis, Matthieu interprète ce châtiment comme la fin de l'histoire privilégiée d'Israël. Le jugement dernier s'est abattu dans l'histoire ; Israël a perdu l'élection. Contrairement à l'apôtre Paul (Rm 11, 25-29), l'évangéliste considère en effet que le bénéfice des promesses n'est plus acquis à ce peuple. Désormais, les juifs ne sont pas maudits, mais leur droit exclusif sur le salut est abrogé ; seule la fidélité à la volonté de Dieu leur ouvre un accès à l'approbation divine. Car Matthieu tire ce constat de l'histoire d'Israël : sa « justice » est insuffisante (5, 20), parce que sa lecture de la Loi ne retient pas le primat du commandement d'amour sur toute autre prescription (12, 1-8 ; 22, 34-40). La longue série d'invectives contre les « scribes et pharisiens hypocrites », au chapitre 23, dénonce en termes incantatoires l'égarement de l'interprétation de la Torah chez les pharisiens : ils fourvoient autrui par une casuistique trompeuse, ils respectent les plus infimes

63. La formule est de R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (*BEvTh* 33), Kaiser, Munich, 2^e^ éd. 1966.

64. J'emprunte l'expression et la description de la situation au bel article d'U. Luz, « L'évangéliste Matthieu : un judéo-chrétien à la croisée des chemins », dans D. Marguerat, J. Zumstein, *La Mémoire et le temps. Mélanges P. Bonnard* (*Monde de la Bible* 23), Labor et Fides, Genève, 1991, p. 77-92.

65. Ici et dans la suite, je résume les résultats d'une analyse présentée plus longuement dans mon livre : *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu* (*Monde de la Bible* 6), Labor et Fides, Genève, 2^e^ éd. 1995, p. 324-344.

prescriptions rituelles tout en négligeant les impératifs essentiels de la Loi (23, 23 : la justice, la miséricorde et la bonne foi). Ces « guides aveugles » ont conduit le peuple à sa perte. Le résultat de ce fiasco est le déchaînement de la colère de Dieu. La disparition du Temple concrétise pour Matthieu le jugement divin infligé à Israël[66].

Mais il vaut la peine de relever que si le salut passe désormais par l'Église – dans les termes de la parabole de l'invitation au festin, l'invitation est adressée à d'autres (22, 8-10) –, si donc l'Église naît de la faillite d'Israël, elle n'en accapare ni les titres ni les privilèges. L'Église n'est ni un nouvel Israël, ni le véritable Israël. Elle n'est pas la simple continuatrice de l'histoire du peuple de Moïse, qui conserve son rôle historique dans l'histoire, même si ce rôle est désormais révolu. La chrétienté est un peuple entièrement déterminé par sa mission : « livrer les fruits » (21, 41), « être digne » de l'invitation reçue (22, 8). Le groupe des nouveaux invités est rassemblé à la hâte, et se compose de « mauvais comme de bons » (22, 10). Ce rassemblement au hasard est l'image d'une grâce divine qui convoque chacun, sans préférence, sans que quiconque puisse se déclarer méritant ; on discerne peut-être, sous ces mots, les traits de l'Église matthéenne : une Église de masse qui accueille les multitudes au baptême.

Il faut néanmoins remarquer que l'évocation du jugement d'Israël, au sein de l'Évangile, ne joue pas un rôle essentiellement polémique ; il sert d'exemple. Traumatisé par la catastrophe de 70, Matthieu tente plutôt de conjurer la répétition de ce désastre pour son Église. Car la méditation de l'histoire récente d'Israël l'a conduit à cette évidence : on peut déchoir de la grâce. Le sort tragique de Jérusalem en est la démonstration : Dieu a déserté la Ville sainte (23, 38) pour cause d'endurcissement du peuple. Dans son interprétation de la tradition de Jésus, l'évangéliste ne manquera pas une occasion de rappeler à ses auditeurs/lecteurs qu'un malheur identique peut les atteindre. Cette insistance sur la menace que fait planer le jugement dernier sur les chrétiens joue un rôle éminent de prévention.

Matthieu est-il parvenu à orienter son Église en direction de la mission universelle ? Comment s'est opérée cette mutation d'une communauté très liée aux usages juifs en Église ouverte au monde ? Concrètement, on l'ignore. La réception du premier Évangile par la Grande Église au IIe siècle nous signale pourtant que la sortie des chrétiens matthéens hors du lien synagogal a réussi et que leur héritage fut recueilli par l'orthodoxie helléno-chrétienne en devenir. Un autre témoin de la séparation qui s'installe entre juifs et chrétiens est l'œuvre de Luc

66. Le cri de la foule jérusalémite à la Passion (« Que son sang soit sur nous et sur nos enfants ! » 27, 25) n'est pas une déclaration d'auto-malédiction. Le peuple notifie à Pilate, qui proteste de l'innocence de Jésus, qu'il endosse l'entière responsabilité juridique de la condamnation. Matthieu insiste sur le fait que la croix ne fut pas le fruit d'un tragique accident. La décision d'éliminer Jésus résulta d'une volonté délibérée, mais à aucun moment, cet acte ne fonde dans le premier Évangile une position antisémite. Israël n'est pas un peuple maudit parce qu'il est juif. Dieu le condamne, selon Matthieu, parce que son infidélité est allée jusqu'à tuer le Messie qui lui était pourtant destiné. Si désormais l'octroi du salut ne passe plus par la circoncision, mais par la seule foi, cette promesse est offerte à quiconque, qu'il fût juif ou non juif. Voir là-dessus U. LUZ, « Le problème historique et théologique de l'antijudaïsme dans l'Évangile de Matthieu », dans D. MARGUERAT (éd.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (*Monde de la Bible* 32), Labor et Fides, Genève, 1996, p. 127-150.

(Luc-Actes) ; or, face à Matthieu, cette œuvre historiographique témoigne d'un stade plus avancé dans le processus de scission.

3. Luc-Actes : chronique d'une rupture

Les débuts du christianisme nous sont connus, outre la correspondance paulinienne, grâce au récit rédigé entre 80 et 90 par cet écrivain et historien de talent que nous appelons Luc. Son récit, les Actes des Apôtres, se présente comme la suite de l'Évangile. La valeur de cet écrit ne réside pas seulement dans les informations qu'il renferme sur les trente premières années de la chrétienté ; il est aussi représentatif du regard que porte, sur les relations juifs/chrétiens, une chrétienté des années 80. C'est donc, plus que les données historiques qu'il transmet, son *point de vue historiographique* qui nous intéresse maintenant.

À la différence de Matthieu, qui envisage la rupture du lien synagogal d'un point de vue interne, la perspective adoptée par Luc est externe au judéo-christianisme : elle provient d'un helléno-chrétien et se destine à un public helléno-chrétien. Mais il est vrai que son œuvre trahit une forte, une intime connaissance de la traduction grecque de l'Ancien Testament, la Septante ; on s'est donc demandé si l'auteur ne provenait pas de ce milieu de païens attirés par la religion juive qui forme le cercle des craignant-Dieu[67]. Grand voyageur, peut-être originaire de Macédoine, Luc fait partie de la mouvance paulinienne qui, vingt ans après la mort de Paul, préserve sa mémoire et commence à statufier l'apôtre des Gentils. Le récit des Actes déroule la chronique de la rupture intervenue entre Église et Synagogue. L'intention de l'auteur, en écrivant, est d'expliquer et de rendre compte des événements qui ont fait naître le mouvement chrétien[68]. C'est pourquoi il relate comment la foi nouvelle, partant de Jérusalem, s'est répandue dans l'Empire romain et a rassemblé juifs et Grecs grâce à l'évangélisation des « Hellénistes » (Actes 8), puis de Pierre (Actes 9-11), et surtout de Paul (Actes 13-28).

Quelle lecture Luc fait-il de la rupture ? Il la décrit comme une séparation inévitable et indésirée. *Inévitable*, car l'essor de l'Évangile dans le monde résulte d'un mandat du Ressuscité à ses apôtres : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'à l'extrémité de la terre » (1, 8). *Indésirée*, parce que ce n'est pas une volonté délibérée des apôtres, mais la résistance juive à leur prédication qui les amène à quitter les synagogues pour fonder des communautés de maison. La rupture est donc justifiée à la fois comme

67. Sur la définition des craignant-Dieu, voir plus haut. L'hypothèse d'une affiliation de l'auteur de Luc-Actes au milieu des craignant-Dieu expliquerait son intense familiarité avec les Écritures et la tradition juives. Il n'est, en revanche, pas recommandé de penser que Luc militerait pour une extension du salut aux seuls craignant-Dieu (contre J. JERVELL, « The Church of Jews and Godfearers », dans J. B. TYSON [éd.], *Luke-Acts and the Jewish People. Eight Critical Perspectives*, Augsburg, Minneapolis, 1988, p. 11-20).

68. Le rapport du christianisme à Israël constitue le *cantus firmus* de l'œuvre de Luc. Sur cette question, et pour ce qui suit, je me permets de renvoyer à l'argumentation plus détaillée de mon livre : *La Première Histoire du christianisme (les Actes des Apôtres)* (*Lectio divina* 180), Cerf, Paris, 1999, p. 205-237.

étant l'œuvre de Dieu (qui choisit Paul comme vecteur de la mission païenne)[69] et comme le fruit de la résistance d'Israël à cette poussée divine.

On comprend, dès lors, l'insistance de l'auteur à imprimer cette conviction à ses lecteurs : ce n'est pas faute d'avoir prêché aux juifs que les prédicateurs ont échoué dans leur tentative de mission à Israël. Cette insistance se traduit par une présentation stéréotypée de l'action missionnaire de Paul. Jusqu'à la lassitude, le récit de Luc déroule ce même scénario : arrivé dans une ville, Paul commence par prêcher à la synagogue, mais à la suite d'un refus généralement violent de la part des juifs, il se tourne vers les craignant-Dieu et les païens qui accueillent sa prédication, alors que seul un petit nombre de juifs est persuadé[70]. Du coup, le débat de Paul avec la culture gréco-romaine passe à l'arrière-plan, et les conflits rencontrés dans ses communautés sont passés sous silence. La présentation de la prédication de Paul à Antioche de Pisidie est illustrative de ce schéma (Ac 13, 13-2). Dans la synagogue, le jour du sabbat, Paul prononce une homélie au cours de laquelle il fait apparaître la continuité de l'action salvatrice de Dieu pour Israël, depuis l'histoire des pères jusqu'à l'envoi de Jésus et sa résurrection ; les assistants prient Paul et Barnabé de revenir le sabbat suivant pour en reparler, mais à la vue de la foule assemblée pour les entendre, les juifs sont pris de fureur ; ils opposent des blasphèmes aux paroles des envoyés. Alors Paul leur déclare : « C'est à vous d'abord que devait être adressée la parole de Dieu ! Puisque vous la repoussez et que vous ne vous jugez pas dignes vous-mêmes de la vie éternelle, voici que nous nous tournons vers les païens ! » (13, 46).

La mission des apôtres et de Paul est ainsi dépeinte comme une longue histoire de vexations de la part des juifs, de coups et blessures, de dénonciations aux autorités romaines, et Luc s'attache à montrer comment, au travers des souffrances subies, Dieu a veillé providentiellement à assurer l'avance de sa Parole dans le monde.

L'intention de Luc, en écrivant son récit, n'est assurément pas de relancer la mission auprès des juifs. La finale des Actes (28, 17-31) ne conduit pas à le penser – or, la fin d'un écrit est toujours un endroit stratégique pour le message que veut laisser un auteur[71]. Que lit-on ? Paul, prisonnier à Rome, constate l'échec de sa mission à Israël à l'aide de la dure parole de jugement empruntée à Ésaïe : « Va trouver ce peuple et dis-lui : "Vous aurez beau entendre, vous ne comprendrez pas." » (28, 26). À la non-écoute d'Israël, Paul oppose l'écoute future des païens :

69. « Cet homme est un instrument que je me suis choisi pour porter mon Nom devant les nations païennes, les rois et les fils d'Israël », est-il dit de Saul lors de sa conversion à Damas (Ac 9, 15). Paul endosse cette vocation à la suite du rejet dont il est l'objet par les juifs d'Antioche de Pisidie, s'appliquant à lui-même Es 49, 6 : « Je t'ai établi lumière des nations, pour que tu apportes le salut à l'extrémité de la terre » (Ac 13, 47).

70. Luc reproduit ce scénario à Antioche de Pisidie (13, 42-52), à Iconium (14, 1-7), à Thessalonique (17, 1-9), à Bérée (17, 10-14), à Corinthe (18, 1-10), à Éphèse (19, 8-10).

71. Il est symptomatique que la finale du livre des Actes ne se consacre pas à l'évangélisation de l'Empire, mais revienne sur le problème du rapport à Israël. G. WASSERBERG y voit avec raison la « clef herméneutique pour comprendre l'ensemble de Lc-Ac » : *Aus Israels Mitte – Heil für die Welt* (*BZNW* 92), de Gruyter, Berlin, 1998, p. 71-115. Voir aussi D. MARGUERAT, « "Et quand nous sommes entrés dans Rome". L'énigme de la fin du livre des Actes (28, 16-31) », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 73, 1993, p. 1-21, repris dans *La Première Histoire du christianisme (les Actes des Apôtres)* (*Lectio divina* 180), Cerf, Paris, 1999, p. 301-334.

« C'est aux païens qu'a été envoyé ce salut de Dieu ; eux, ils écouteront » (28, 28). La rupture est consommée[72]. Mais elle n'est pas déclarée sur le mode du triomphe ; elle consacre plutôt la faillite apostolique à convaincre le judaïsme que l'espérance d'Israël se manifeste en Jésus. Ce constat du refus dramatique d'Israël s'accompagne de l'offre illimitée du salut. La dernière image du livre est celle de Paul en pasteur exemplaire, accueillant dans sa maison « tous ceux qui viennent le trouver » pour leur prêcher Jésus-Christ et le Règne de Dieu (28, 30-31). Ce n'est pas presser exagérément ce « tous » que d'y voir un indice de l'universalité de l'Évangile : le nouveau peuple qui se rassemble n'est fermé à personne ; tous y sont invités, juifs comme païens. S'il n'attend plus qu'autour de Jésus se fasse l'unité d'Israël, Luc espère la conversion individuelle de juifs pour rejoindre le peuple où Dieu « ne fait pas de discrimination » (10, 34).

Dans ces conditions, l'insistance de Luc à montrer l'ancrage du christianisme dans la tradition juive est impressionnante. Car la démonstration ne s'adresse plus à Israël pour le convaincre, mais aux chrétiens : ils doivent savoir que l'origine de l'Évangile se trouve dans l'histoire de ce peuple, même si cette origine est une origine perdue. L'image du judaïsme qu'offre Luc-Actes est ainsi parfaitement ambivalente : si Israël représente le berceau historique et théologique du christianisme, « les juifs » constituent dans les Actes le front du refus de l'Évangile[73].

Au sein du Nouveau Testament, Luc-Actes arbore cette particularité d'être l'écrit à la fois le plus attaché à l'enracinement juif du christianisme et le plus ouvert à l'universalisme. Ce double lien indique quel cadre de compréhension Luc veut offrir à la chrétienté de son temps. Car, à l'instar de toute œuvre historiographique, l'écriture de Luc-Actes répond à une visée identitaire. L'auteur y profile l'identité de la chrétienté entre Jérusalem et Rome, c'est-à-dire entre son origine perdue et l'avenir qui l'attend[74]. À un christianisme séparé de la Synagogue, il démontre que l'identité chrétienne ne saurait être correctement saisie en dehors d'une continuité avec l'histoire d'Abraham et de Moïse ; mais en même temps, c'est dans l'Empire romain que l'avenir du christianisme se joue désormais. Avec Luc-Actes, la chrétienté quitte Israël avec la conscience de représenter la quintessence de la tradition juive[75].

72. On mesure le temps écoulé depuis que Paul (dans les années 56/57) écrivait Rm 9-11. Une trentaine d'années plus tard, Luc n'envisage plus la conversion de « tout Israël », tout comme il ne compte plus sur une fin prochaine de l'histoire. La faillite de la mission à Israël ouvre une nouvelle étape dans l'histoire du christianisme, dominée par la mission païenne et le face-à-face avec l'Empire. Voir J. JERVELL, *Luke and the People of God*, Augsburg, Minneapolis, 1972, p. 41-74.

73. D'un côté, Israël constitue le lieu d'origine du christianisme (voir Lc 1-2) ; les discours kérygmatiques des Actes ne cessent de démontrer la continuité historico-salutaire qui relie l'histoire d'Israël à l'agir de Dieu en Jésus (Ac 2, 14-36 ; 3, 17-26 ; 7, 1-53 ; 13, 16-41 ; 26, 4-8) ; Paul se réclame même de son affiliation au parti pharisien (Ac 23, 6). D'un autre côté, l'appellation « les juifs » désigne dans les Actes des fauteurs de troubles, émeutiers, lyncheurs, qui s'attaquent aux apôtres pour les faire taire (Ac 9, 23 ; 12, 3 ; 13, 45 ; 14, 2.4-5.19 ; 17, 5.13 ; 18, 6.12-17, etc.).

74. J'ai montré ailleurs que Luc s'attachait à présenter le christianisme comme un mouvement qui répond à la fois aux aspirations de la foi juive et à la quête religieuse gréco-romaine : D. MARGUERAT, « Luc-Actes entre Jérusalem et Rome. Un procédé lucanien de double signification », dans *New Testament Studies* 45, 1999, p. 70-87, repris dans *La Première Histoire du christianisme (les Actes des Apôtres)* (*Lectio divina* 180), Cerf, Paris, 1999, p. 93-118.

75. Bonne formulation d'A. LOISY : « On ne doit pas conclure que le christianisme soit une religion étrangère

4. L'Épître dite « aux Hébreux » : fin du culte d'Israël

De la troisième génération chrétienne provient encore la plus curieuse des Épîtres : l'Épître « aux Hébreux ». Nous ignorons pratiquement tout d'elle : auteur, destinataires et lieu de rédaction nous échappent[76]. Il ne s'agit en réalité pas d'une lettre, mais d'une homélie sous forme épistolaire, rédigée par un exégète prédicateur. Sa virtuosité dans l'interprétation allégorique de l'Écriture, telle qu'elle était pratiquée dans le judaïsme hellénistique, fait penser qu'il a acquis sa formation à Alexandrie ou dans l'un des centres intellectuels de la Méditerranée orientale. De fait, cet écrit sera reconnu par la chrétienté orientale et aura, jusqu'au IVe siècle, toutes les difficultés à se faire admettre par la chrétienté latine.

Le présupposé de l'exégèse allégorique est que le monde terrestre n'est que l'image, la figure, l'ombre passagère de la réalité éternelle qui lui a servi de modèle. L'auteur applique ce canon herméneutique à l'Écriture pour démontrer que le Temple de Jérusalem est la figure provisoire d'un Temple céleste éternel ; le Christ, grand prêtre divin, a accompli une fois pour toutes le sacrifice ultime, qui est le don de soi, rendant dès lors obsolète le rite sacrificiel lévitique (He 8-10). Par son œuvre de salut, le Sauveur a conduit les fidèles à travers le voile du Temple, les faisant passer du monde terrestre au domaine céleste. Christ en effet n'est pas prêtre dans la lignée lévitique, mais « selon l'ordre de Melkisédek » (He 7), c'est-à-dire comme envoyé céleste du Très-Haut[77].

On mesure la performance. L'auteur anonyme use exactement des procédures exégétiques du judaïsme hellénistique (notamment alexandrin) pour signifier l'obsolescence de l'alliance avec Israël. Jésus est « le médiateur d'une alliance neuve » (12, 24). Deux systèmes de salut se font face, dont le premier n'est ni dénigré ni critiqué, mais déclaré propédeutique du second. Cet exercice spéculatif vise-t-il à convaincre des judéo-chrétiens de ne pas retourner au judaïsme ? On peut aussi penser que l'épître s'attache à renforcer la conviction des helléno-chrétiens face à la Synagogue, au moyen des convictions intellectuelles du judaïsme hellénistique. Quoi qu'il en soit, le ton est à la discussion théologique, mais le judaïsme n'est plus un partenaire ou un adversaire que l'on cherche à convaincre. La christologie

au judaïsme ou même antijuive. C'est, si on l'ose dire, la vraie religion juive » (*Les Actes des Apôtres*, Nourry, Paris, 1920, p. 939).

76. L'écrit est anonyme ; son attribution traditionnelle à Paul vise à garantir l'autorité canonique de la lettre dès le IIe siècle, l'assimilant au corpus de la correspondance paulinienne. L'adjonction tardive du post-scriptum de 13, 22-25 tente de construire ce lien pour accréditer l'image d'une lettre de captivité écrite par l'apôtre à Jérusalem. Sur cette difficile question, voir l'article de J.-P. Michaud, « L'Épître aux Hébreux aujourd'hui », dans ACEBAC, « De bien des manières ». *La recherche biblique aux abords du XXIe siècle* (*Lectio divina* 163), Fides/Cerf, Montréal/Paris, 1995, p. 391-431.

77. L'argumentation : la supériorité de la prêtrise du Christ sur le sacerdoce lévitique tient au fait qu'elle n'est pas passagère mais demeure pour l'éternité (7, 23-24), que le Christ n'a pas besoin d'offrir de sacrifice pour son péché puisqu'il est sans péché (7, 26-27), qu'il n'offre pas de sang animal mais son propre sang (9, 11-14), qu'il n'entre pas dans un sanctuaire fait de mains d'homme mais dans le ciel (9, 24), et qu'il effectue le sacrifice une seule fois pour tous les temps et non de manière répétée (9, 26-28).

constitue ici un point de fracture au-delà duquel la « première alliance » est déclarée inefficace[78]. Néanmoins, le simple fait que cette homélie ait été écrite signale que la position n'était pas unanime, dans les rangs chrétiens, à juger caduque la ritualité juive.

5. Deux trajectoires se dessinent

La catastrophe de l'an 70 constitue, avec le repli subséquent du judaïsme sur une orthodoxie rabbinique, un point de non-retour dans l'évolution des relations juifs/chrétiens. Parallèlement, l'intolérance de la prédication chrétienne va fortement accélérer la fracture entre Église et Synagogue. Qui plus est, l'exigence de la *kacherouth* (rituel alimentaire) ruine progressivement la coexistence communautaire de judéo-chrétiens ritualistes et d'helléno-chrétiens indifférents à la Torah rituelle. Deux trajectoires se dessinent dès lors, qui ne se recouperont plus : d'un côté le judéo-christianisme de Jérusalem avec son influence régionale, d'un autre côté le christianisme majoritairement païen que vient rallier un courant judéo-chrétien expulsé de la Synagogue (Matthieu).

Avec Luc-Actes apparaît clairement dans la conscience chrétienne, pour la première fois, une dissociation dans le rapport au judaïsme : il est possible de consentir à l'Israël du passé, et même d'en réclamer l'héritage, tout en coupant tout rapport avec les juifs. Mais à ce stade, le privilège historique d'Israël n'est pas encore confisqué par les chrétiens : l'Église n'est ni le nouvel Israël ni le seul peuple de Dieu. Même s'ils sont jugés caducs, les titres d'Israël ne lui sont pas retirés.

IV. APRÈS 90 : LA SÉPARATION DES CHEMINS

La période qui sépare la dernière décennie du Ier siècle de la seconde guerre juive (135) est marquée par trois facteurs principaux. Du côté du judaïsme, des mesures sont prises par les rabbins pour l'exclusion des hérétiques hors des communautés juives, et ces mesures frappent en premier lieu les judéo-chrétiens. Parallèlement à ce raidissement, la réussite de la mission chrétienne auprès des non-juifs provoque un essor de l'helléno-christianisme, qu'absorbent désormais d'autres préoccupations : le conflit avec l'Empire romain et les tensions confessionnelles internes au christianisme. Troisième facteur : le judéo-christianisme survit, mais en débat serré avec la Grande Église majoritairement helléno-chrétienne.

Nous abordons successivement ces trois facteurs.

78. « Voilà pourquoi il [Christ] est médiateur d'une alliance nouvelle, d'un testament nouveau ; sa mort étant intervenue pour le rachat des transgressions commises sous la première alliance, ceux qui sont appelés peuvent recevoir l'héritage éternel déjà promis » (He 9, 15).

1. La *birkat-ha-minim*

Le Talmud de Babylone (*Berakot* 28b-29a) et le Talmud de Jérusalem (*Berakot* 4, 3 [8a]) rapportent sous deux versions différentes la prière que voici : « Qu'il n'y ait pas d'espoir pour les apostats, et déracine le royaume de l'arrogance au plus tôt et dans nos jours. Que les nazaréens (*noserim*) et les sectaires (*minim*) périssent en un instant. Efface-les du livre de vie et qu'ils ne soient pas inscrits avec les justes[79]. Loué sois-tu, Seigneur, qui soumets les arrogants[80]. »

Cette prière est citée comme une *baraita* remontant à la fin du Ier siècle et provenant du cercle de Yavneh, le collège rabbinique où se forge après 70 l'orthodoxie juive. Entre 85 et 95, elle a été intégrée comme douzième demande à la prière liturgique dite des « dix-huit bénédictions » (*Amidah*). Au sujet de ce texte de malédiction des hérétiques, de nombreuses interrogations se posent : à qui s'applique-t-il ? Que vise-t-il ? Quand fut-il mis en vigueur[81] ? Je n'avance ici que les résultats les plus assurés.

À qui s'applique-t-il ? Le terme *noserim* désigne incontestablement les chrétiens ; l'usage à leur propos de l'appellation « nazaréens » est confirmé au IVe siècle par Épiphane et Jérôme, et de son côté Justin mentionne que dans les synagogues, les croyants au Christ et même le Crucifié sont l'objet de malédictions[82]. *Minim* est par contre un terme générique applicable à tous les déviants, à tous les marginaux ; l'appellation est extensive et inclut les chrétiens (*noserim*, qui manque dans certains manuscrits, serait alors une précision ajoutée postérieurement)[83]. Concrètement, il se peut que les adversaires visés par les rabbins soient avant tout les partisans des « deux puissances dans le ciel », c'est-à-dire les tenants d'un dualisme gnostique[84]. Ce sont donc, au premier chef, les judéo-chrétiens et les juifs gnostiques qui furent au tournant du Ier siècle les victimes de la *birkat ha-minim*. La douzième demande de l'*Amidah* loue ainsi le Seigneur pour le jugement qu'il fera subir à tous les ennemis d'Israël : les judéo-chrétiens sont

79. Cette dernière phrase est une citation du Ps 69, 29.

80. Texte traduit selon la version palestinienne retrouvée dans la Genizah du Caire (S. Schechter, « Geniza Specimens », dans *Jewish Quaterly Review* 10, 1896, p. 656-657), citée par Ph. S. Alexander, « "The Parting of the Ways" from the Perspective of Rabbinic Judaism », dans J. D. G. Dunn, *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135* (*WUNT* 66), Mohr, Tübingen, 1992, p. 7.

81. Voir P. Schäfer, « Die sogenannte Synod von Jabne : Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n. Chr. », dans *Judaica* 31, 1975, p. 54-64 ; W. Horbury, « The Benediction of the Minim and the Early Jewish-Christian Controversy », dans *Journal of Theological Studies* 33, 1982, p. 19-61 ; S. C. Mimouni, *Le Judéo-Christianisme ancien. Essais historiques*, Cerf, Paris, 1998, p. 161-188.

82. Épiphane, *Panarion* II, 6, 2. Jérôme, *In Esaiam* 14, 17 *ad* 52, 5. Justin, *Dialogue avec Tryphon* 16 ; 47 ; 93 ; 108 ; 133 ; cf. 117.

83. Le terme *minim* désigne globalement des « juifs qui se réclament du judaïsme, mais à qui les rabbins contestent cette qualité » (S. C. Mimouni, *Le Judéo-Christianisme ancien. Essais historiques*, Cerf, Paris, 1998, p. 181).

84. A. F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (*StJLA* 25), Brill, Leyde, 1977.

déclarés schismatiques et assimilés aux pires ennemis du judaïsme, les oppresseurs romains, qu'il faut reconnaître sous le label du « royaume de l'arrogance ».

Que vise cette prière ? Son émanation du cercle de Yavneh signale l'intention : il s'agit, de la part du rabbinat, d'une volonté de cimenter la cohésion du judaïsme en imposant dans les synagogues une orthodoxie rabbinique. L'effet pragmatique ne fait pas de doute : l'inclusion de la *birkat* dans la prière journalière, à quoi toute l'assemblée répondait *amen*, excluait d'office les judéo-chrétiens qui ne pouvaient consentir à une auto-malédiction[85]. L'introduction de cette malédiction dans le culte synagogal fait donc partie du processus par lequel le courant pharisien-rabbinique s'est transformé en judaïsme normatif, et cette mutation fut longue puisqu'elle a duré encore tout le IIe siècle.

Quand ce texte fut-il mis en vigueur ? Compte tenu de la structure du judaïsme et de sa diversité encore vive au tournant du Ier siècle, il ne faut pas imaginer l'imposition de la *birkat-ha-minim* à la façon d'un ukase ; son emploi a dû longtemps varier d'une région à l'autre, d'une synagogue à l'autre, et s'il est assurément attesté en Syro-Palestine, sa pénétration dans la Diaspora a connu un rythme qui nous échappe. Il est sûr, en revanche, que cette mesure radicalise un ostracisme appliqué bien plus tôt aux judéo-chrétiens (voir l'exemple de l'Église de Matthieu).

2. L'avènement de la « Grande Église »

Les historiens du christianisme rangent sous le nom de « Grande Église » l'émergence, au IIe siècle, du christianisme majoritaire opérant en son sein la synthèse des courants helléno-chrétiens principaux ; la « Grande Église » est ainsi l'héritière de la mouvance paulinienne (y compris Luc-Actes), de la tradition de Pierre (*via* l'Évangile de Marc) et de la tradition de Matthieu. Elle représente une constellation d'Églises apostoliques vénérant la mémoire de Pierre et de Paul. Elle accueillera également et préservera l'héritage de la tradition johannique qui, au tournant du Ier siècle, menace de sombrer dans la marginalité gnostique. Clément de Rome, Ignace d'Antioche et Justin Martyr sont parmi les figures éminentes de cette orthodoxie chrétienne en formation.

L'affirmation identitaire chrétienne suit en cette période un chemin parallèle à celui du judaïsme. À son actif, on compte en effet le lancement du processus de canonisation des Écritures (stabilisé au IVe siècle), la constitution d'un appareil institutionnel ecclésiastique (généralisation de l'épiscopat monarchique) et l'adop-

85. Il ne faut pas sous-estimer le pouvoir d'une formule de malédiction dans l'Antiquité : « The power of cursing was taken seriously in antiquity : no-one would lightly curse himself or his associates, or put himself voluntarily in the way of curse » (Ph. S. Alexander, « "The Parting of the Ways" from the Perspective of Rabbinic Judaism », dans J. D. G. Dunn, *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135* [*WUNT* 66], Mohr, Tübingen, 1992, p. 9).

tion de formules de credo. L'identité chrétienne se profile également contre le judaïsme, ce qui va creuser la différence avec le judéo-christianisme.

Du côté de la *mouvance paulinienne* s'affirme déjà l'ambition de l'Église de rassembler, par-delà les anciens antagonismes, juifs et païens dans le même corps du Christ. Le livre des Actes culminait déjà dans la reconnaissance de Dieu qui ne fait pas de discrimination (Ac 10, 34), préparant l'avènement d'une Église composée indifféremment de juifs et de non-juifs. Cette ambition d'universalité est explicitement déployée dans l'Épître aux Éphésiens, une lettre-encyclique destinée à des communautés d'Asie Mineure et rédigée entre 80 et 100 : « Dans sa chair, il [Jésus-Christ] a détruit le mur de séparation : la haine. Il a aboli la Loi et ses commandements avec leurs observances. Il a voulu ainsi, à partir du juif et du païen, créer en lui un seul homme nouveau, en établissant la paix, et les réconcilier avec Dieu tous les deux en un seul corps, au moyen de la croix » (2, 14b-16a).

D'un autre côté, l'Évangile de Jean a vu sa rédaction achevée peu après 90, en Syrie ou à Éphèse. Le portrait du judaïsme qui se dégage de ce quatrième Évangile est sans appel : « les juifs » composent un front uniformément hostile, muré dans le refus qu'il oppose à Jésus. L'évangéliste concède certes que les Israélites sont descendants d'Abraham (8, 37), que le titre honorifique d'Israël leur revient (1, 31.49 ; 3, 10 ; 12, 13) et que « le salut vient des juifs » (4, 22), mais, au niveau du récit, les coreligionnaires de Jésus sont métamorphosés en collectif du mal ; ils sont figure du « monde » qui s'oppose au Révélateur[86]. Leur hostilité à Jésus révèle qu'ils sont en réalité, lit-on dans l'Évangile, des fils du diable (8, 44). Bref, le Jésus de Jean est arraché au judaïsme, et cette opération est la signature d'un christianisme johannique lui-même coupé de la Synagogue.

Le lecteur attentif de cet Évangile est toutefois en mesure d'en savoir un peu plus sur le rapport des chrétiens johanniques[87] avec les juifs. Le texte fourmille en effet de curieuses notations. Par exemple la mention des « juifs qui croyaient en lui [Jésus] » (8, 31 ; cf. 2, 23), ou bien le cas des gens qui n'osent pas parler de Jésus « parce qu'ils avaient peur des juifs » (8, 22). Raymond Brown a émis l'hypothèse que ces notices gardaient le souvenir de juifs attirés par la foi chrétienne, mais craintifs à l'idée de déclarer leur adhésion à la communauté johannique[88]. Comment expliquer le comportement réservé de ces crypto-chrétiens ? Un détail livre la clef : « À cause des pharisiens, ils n'osaient le confesser, de crainte d'être

86. Dans l'économie du récit, « les juifs » représentent dans Jn 1- 12 l'opposition systématique à l'Envoyé du Père. Au cours des discours d'adieu (Jn 13-17), la figure d'opposition devient « le monde », qui menace haineusement les disciples à cause de leur attachement à Jésus. Cette succession signale que la communauté johannique est passée d'un antagonisme avec Israël à un antagonisme avec le milieu qui l'environne, à savoir la société hellénistique. Enquête détaillée chez M. Rissi, « "Die Juden" im Johannesevangelium », dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 26.3, éd. W. Haase, de Gruyter, Berlin, 1996, p. 2099-2141.

87. On range sous la dénomination de « communauté johannique » le groupe (ou les groupes) chrétien pour lequel l'école théologique gardienne de la tradition de Jean a rédigé l'Évangile, et dont l'Évangile assure l'identité théologique. Sur la trajectoire de cette communauté singulière, on consultera J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet, J. Zumstein, *La Communauté johannique et son histoire* (*Monde de la Bible* 20), Labor et Fides, Genève, 1990.

88. R. E. Brown, *La Communauté du disciple bien-aimé* (*Lectio divina* 115), Cerf, Paris, 1983, p. 79-81.

exclus de la Synagogue [*aposynagôgoi*] » (12, 42). Et l'évangéliste d'ajouter sa critique : « C'est qu'ils préféraient la gloire qui vient des hommes à la gloire qui vient de Dieu » (12, 43). Le mot qu'il utilise pour concrétiser la crainte des juifs chrétiens est d'une importance capitale : *aposynagôgos* est un terme juridique désignant une mesure d'excommunication de la Synagogue. Les juifs chrétiens sont donc les victimes d'un conflit de loyauté, partagés entre leur fidélité à l'alliance synagogale et leur intérêt pour le Messie Jésus. L'écriture de l'Évangile porte les traces de l'histoire récente de la communauté johannique, traumatisée par la perte de membres sommés de choisir entre Jésus et l'appartenance au peuple d'Israël.

3. Devenir du judéo-christianisme au IIe siècle

Comment survivent les judéo-chrétiens au IIe siècle ? Nous avons précisé plus haut la définition du judéo-christianisme[89]. Insistons. Ces juifs chrétiens nourrissent « suffisamment de liens avec la Torah comprise comme alliance et recueil normatif » pour se reconnaître membres de l'alliance d'Israël et « suffisamment de liens avec Jésus » pour mériter l'étiquette chrétienne[90]. Ce qui les différencie des non-juifs attirés par Israël est leur naissance de famille juive ou leur état de prosélyte (païen converti au judaïsme) avant l'adhésion à la foi chrétienne. À leurs yeux, la foi au Messie Jésus n'entre pas en concurrence, mais inclut au contraire l'appartenance à Israël.

Le devenir de ce mouvement au IIe siècle est difficile à cerner, tant l'information sur ce milieu est rare, tardive et tendancieuse. La Grande Église triomphante a visiblement tenté d'effacer la mémoire et les traces littéraires de ce mouvement, dont il ne reste, de ses évangiles (*Évangile des Nazaréens, Évangile des Ébionites, Évangile des Hébreux*), que quelques fragments cités par les Pères en vue de réfutation[91]. À côté du roman pseudo-clémentin dont nous reparlerons, la littérature patristique constitue notre canal d'information le plus fécond. Mais les Pères ont une vision le plus souvent réactive ; ils sont intéressés à dresser des catalogues hérésiologiques[92]. Typique est le jugement que porte Irénée dans son *Adversus haereses* (vers 180) : « Ceux qu'on appelle ébionites admettent que le monde a été fait par le vrai Dieu, mais, pour ce qui concerne le Seigneur, ils professent

89. Voir p. 191, note 5.

90. Je retiens ici les formulations de L. Gaston, « Paul and Jerusalem », dans P. Richardson, J. C. Hurd (éd.), *From Jesus to Paul*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 1984, p. 61-72, citation p. 72.

91. Ces rares fragments sont rassemblés dans l'ouvrage édité par F. Bovon et P. Geoltrain, *Écrits apocryphes chrétiens* I (La Pléiade) Gallimard, Paris, 1997, p. 433-462.

92. Matériel rassemblé par A. F. J. Klijn et G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish Christian Sects*, Brill, Leyde, 1976. Pour ce qui suit, je suis redevable aux travaux de S. G. Wilson, *Related Strangers. Jews and Christians 70-170 C.E.*, Fortress Press, Minneapolis, 1995, p. 143-168 et surtout de J.-D. Kaestli, « Où en est le débat sur le judéo-christianisme ? », dans D. Marguerat (éd.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (*Monde de la Bible* 32), Labor et Fides, Genève, 1996, p. 243-272 ; je remercie en particulier J.-D. Kaestli pour ses pertinentes suggestions.

les mêmes opinions que Cérinthe et Carpocrate. Ils n'utilisent que l'Évangile selon Matthieu, rejettent l'apôtre Paul qu'ils accusent d'apostasie à l'égard de la Loi. Ils s'appliquent à commenter les prophéties avec une minutie excessive. Ils pratiquent la circoncision et persévèrent dans les coutumes légales et dans les pratiques juives, au point d'aller jusqu'à adorer Jérusalem comme étant la maison de Dieu[93]. » L'accusation de professer les mêmes opinions que Cérinthe et Carpocrate, des négateurs de la naissance virginale, suffit à taxer leur christologie d'hérétique. Mais Irénée n'en livre pas moins les convictions essentielles des judéo-chrétiens au IIe siècle : usage exclusif du premier Évangile, antipaulinisme, interprétation spécifique des textes prophétiques, respect de la Torah (circoncision comprise) et prière orientée vers Jérusalem.

Le judéo-christianisme ne constitue pas pour autant un mouvement uniforme. Les Pères énumèrent plusieurs appellations sectaires : nazaréens, ébionites, elkasaïtes. Épiphane de Salamine distingue catégoriquement entre les ébionites à la christologie hérétique et les nazaréens beaucoup plus orthodoxes[94]. Même s'il y a quelque raison de douter d'un jugement aussi tranché, le témoignage d'Épiphane atteste la survie, jusqu'au IVe siècle, d'un judéo-christianisme multiforme dont les adeptes – en nombre vraisemblablement réduit – occupent la région transjordanienne et syrienne. Ils exercent à l'égard des helléno-chrétiens une mission active contre laquelle, justement, des Pères vont se dresser énergiquement.

Nul autre que Justin de Naplouse ne fait mieux mesurer la flexibilité encore présente dans les rapports des juifs chrétiens et des helléno-chrétiens. Son *Dialogue avec Tryphon* (vers 155)[95] confirme l'usage de la *birkat ha-minim* dans les synagogues : Justin déclare que ne seront pas sauvés « ceux qui dans les synagogues ont anathématisé et anathématisent encore ceux qui croient » dans le Christ (47, 5)[96]. Mais il apparaît que, malgré cette pression, la position à l'égard des juifs chrétiens varie dans la Grande Église. Certains (une majorité déjà ?) leur dénient le salut, affirmant que l'observance de la Loi juive est incompatible avec l'appartenance au Christ. D'autres adoptent une position plus tolérante ; Justin est de ceux-là. Il en est « qui ne voudraient pas frayer avec eux ni en conversation ni à table. Je ne suis pas de leur avis. Si au contraire, par faiblesse d'esprit, ils [les judéo-chrétiens] veulent observer tout ce qu'ils peuvent présentement des observances que Moïse a instituées, nous le savons, parce que le peuple avait le cœur dur, et en même temps espérer en notre Christ et observer les pratiques éternelles de la justice et de la religion naturelles, s'ils consentent à vivre avec les chrétiens et les fidèles, sans vouloir leur imposer, comme je l'ai dit déjà, de se circoncire comme eux, de faire les sabbats et d'observer toutes autres pratiques

93. *Adv. haer.* I, 26, 2 (cité selon la trad. de A. ROUSSEAU et L. DOUTERLEAU, *SC* 204, Cerf, Paris, 1979).

94. ÉPIPHANE, qui n'a vraisemblablement pas de connaissance directe des sectes judéo-chrétiennes, leur consacre deux chapitres au livre 29 de son ouvrage, le *Panarion*, écrit entre 374 et 377. Son jugement tranché a exercé une influence déterminante sur la réputation du judéo-christianisme ; sur ce dernier voir *infra*, chap. II, 2A.

95. Ici et dans la suite, le texte du *Dialogue avec Tryphon* est cité selon la trad. de G. ARCHAMBAULT (Picard, Paris, 1909).

96. Justin parle aussi d'une anathématisation du Christ dans certaines synagogues : *Dialogue* 35 ; 47 ; 107 ; 137.

semblables, je déclare qu'il faut les accueillir et frayer avec eux en toutes choses, comme avec des frères nés des mêmes entrailles » (47, 2). Justin respecte donc le choix judéo-chrétien de maintenance des pratiques et de la ritualité juives, à la condition expresse qu'ils ne soient pas déclarés normatifs pour les autres chrétiens. Car si les juifs chrétiens tentent de contraindre les autres courants du christianisme à observer la Loi de Moïse ou refusent de pratiquer la communion avec eux, alors, dit Justin, « je fais comme eux et je ne les reçois pas » (47, 3).

Les helléno-chrétiens ne partagent pas tous la position nuancée de Justin. Une identique divergence se retrouve chez les judéo-chrétiens : certains manifestent de l'ouverture à l'égard des autres membres de l'Église, d'autres font montre d'intransigeance et cherchent à imposer le respect des prescriptions mosaïques. Cette variété des positions n'est pas nouvelle : peu après 50, Paul s'insurgeait déjà contre le revirement de Pierre à Antioche, qui, après s'être associé aux repas des fidèles issus du paganisme, cède à la pression des « faux-frères » (Paul *dixit*) et rompt la communion avec les chrétiens d'origine non juive (Ga 2, 1-13).

Le *Dialogue avec Tryphon* nous offre un bon miroir des relations qui s'établissent entre le prosélytisme judéo-chrétien et la position helléno-chrétienne majoritaire au IIe siècle. La croyance des juifs chrétiens est encore une option en Église, en tout cas pour l'aile libérale à laquelle se rattache Justin de Naplouse ; mais le risque de la tolérance est clairement perçu : le retour à la Torah conduit à un débat sur l'Écriture qui, finalement, peut aboutir à mettre en cause la messianité du Christ ; l'attrait de la Loi court le risque de l'apostasie[97]. L'option judéo-chrétienne n'est donc pas encore synonyme d'hérésie ; elle est en passe de le devenir.

La littérature pseudo-clémentine (les *Reconnaissances* et les *Homélies*), dont la rédaction est datée habituellement du IVe siècle en Syrie, a recueilli des fragments substantiels d'écrits judéo-chrétiens plus jeunes d'au moins un siècle. Le substrat judéo-chrétien qu'utilisent les *Reconnaissances* peut être daté de la fin du IIe siècle et attribué à la chrétienté de Pella[98]. Précieux témoignage : la source qui couvre les chapitres 27-71 du livre I nous restitue la théologie du judéo-christianisme de l'époque. Jésus y est présenté comme le prophète annoncé par Moïse ; il a aboli les sacrifices, institués par Moïse à titre provisoire, pour y substituer le baptême ; comme Moïse, il a choisi soixante-douze disciples[99]. Fait intéressant, la christologie constitue le thème du débat ouvert avec les juifs. Il s'agit de savoir si Jésus est « le Prophète annoncé par Moïse, celui qui est le Christ éternel ». « Car c'est sur ce point seul, semble-t-il, qu'il y a divergence entre nous qui

97. « Quant à ceux qui se laissent persuader par eux de vivre suivant la Loi, et qui en même temps continuent à confesser le Christ de Dieu, j'admets qu'ils peuvent être sauvés. Pour ceux encore qui, après avoir confessé et reconnu que ce Jésus est le Christ, se mettent, pour une cause quelconque, à vivre selon la loi et en viennent à nier qu'il est le Christ, s'ils ne se repentent pas avant de mourir, je déclare qu'ils ne seront pas sauvés du tout » (47, 4).

98. L'attribution a été défendue et argumentée par G. STRECKER : *Das Judentum in den Pseudoklementinen* (*TU* 70), Akademie-Verlag, Berlin, 1re éd. 1958, 2e éd. 1981.

99. *Reconnaissances* I, 36 ; 39-40.

croyons en Jésus et les juifs incroyants » (I, 47, 1b-2)[100]. On peut inférer de ce texte qu'excepté le statut du Christ, les judéo-chrétiens de Pella se sentent en accord avec leurs compatriotes juifs sur toutes choses, y compris les prescriptions légales. Le Temple ayant disparu, leur critique du rite sacrificiel prenait moins d'importance ; mais elle signale qu'en eux a survécu, lointainement, l'héritage spirituel des « Hellénistes » et de la théologie d'Étienne qui fut la cause du premier divorce entre le judaïsme et les juifs chrétiens de Jérusalem.

Irénée attribuait aux ébionites une attitude antipaulinienne. On la retrouve dans l'écrit primitif repris par les *Reconnaissances* : Paul y est dénoncé comme « l'ennemi[101] ». Son intervention déraisonnable dans le Temple de Jérusalem et son agressivité sèment la discorde entre juifs et chrétiens, jusqu'à mettre en péril la vie de Jacques (I, 70). L'échec de la mission auprès des juifs lui est imputé, ainsi que la responsabilité directe des persécutions juives contre l'Église. L'opposition à l'apôtre de Tarse apparaît ici comme irréconciliable ; on comprend que dans la Grande Église, plus d'un courant n'était pas prêt à reconnaître comme frères les contempteurs haineux de l'apôtre des Gentils.

4. 135 : LA PAGE TOURNÉE

La révolte manquée contre les Romains, en 135, constitue le dernier soubresaut du messianisme dans le judaïsme ancien : les insurgés, emmenés par un Simon Bar Kochéba reconnu messie par rabbi Aqiba, partaient reconstruire le Temple de Jérusalem. Mais après l'humiliante défaite infligée par Hadrien, le judaïsme jérusalémite cessera d'être une force vive dans la recomposition de l'identité juive. Surtout, sous la pression du rabbinat, le judaïsme va s'amputer du messianisme. Pour le ramasser, en quelques mots, la pensée juive quitte l'histoire et se fixe sur l'Écriture.

Le christianisme, quant à lui, est partagé en deux courants qui ne se rejoindront plus. Un judéo-christianisme minoritaire, dont l'extension géographique se limite à la Transjordanie et à la Syrie, maintient son appartenance à Israël et à sa Loi, en dehors des synagogues dont il est chassé par la *birkat ha-minim*. La Grande Église majoritaire, helléno-chrétienne, a coupé le dialogue avec la Synagogue. Dans ses écrits[102], l'Église n'a pas seulement pris la succession d'Israël ; elle l'a radié de l'histoire du salut.

100. Le texte est cité suivant la traduction d'A. SCHNEIDER : *Les* Reconnaissances *du Pseudo-Clément* (*Apocryphes* 10), Brepols, Turnhout, 1999.

101. Paul n'est pas désigné nommément ; c'est lui qu'il s'agit de reconnaître derrière l'appellation « un ennemi » ou « notre ennemi » (I, 70 ; 71 ; 73).

102. Le livre apocryphe appelé *5 Esdras*, dû à la plume d'un érudit chrétien de la fin du IIe siècle, est représentatif d'une Église qui dépossède Israël de son histoire de salut. La fiction du récit consiste à faire annoncer à Esdras, prêtre et scribe, le rejet total d'Israël au profit d'un autre peuple auquel sont attribués le royaume de Jérusalem, les patriarches, les prophètes ainsi que toutes les promesses. « Voici que le Seigneur dit à Esdras : "Annonce à mon peuple que je leur donnerai le royaume de Jérusalem que je devais donner à Israël. Je reprendrai la gloire de ceux-là et je donnerai à mon peuple les tentes éternelles que j'avais préparées pour les autres" » (*5 Esd* 1, 10-11, cité suivant la traduction de P. GEOLTRAIN, dans F. BOVON et P. GEOLTRAIN, *Écrits apocryphes chrétiens* I (La Pléiade) Gallimard, Paris, 1997.

BIBLIOGRAPHIE

R. BAUCKHAM, « The Parting of the Ways : What Happened and Why », dans *Studia theologica* 47, 1993, p. 135-151.

J. BECKER, *Paul. « L'Apôtre des nations »*, Cerf/Médiaspaul, Paris/Montréal, 1995.

S. G. F. BRANDON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A.D. 70 on Christianity*, Londres, 1951, 2e éd. 1957.

R. E. BROWN, *L'Église héritée des apôtres* (*Lire la Bible* 76), Cerf, Paris, 1987.

R. E. BROWN, J. P. MEIER, *Antioche et Rome. Berceaux du christianisme* (*Lectio divina* 131), Cerf, Paris, 1988.

W. DIETRICH, M. GEORGE, U. LUZ (éd.), *Antijudaismus - christliche Erblast*, Kohlhammer, Stuttgart, 1999.

K. P. DONFRIED, P. RICHARDSON (éd.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998.

J. D. G. DUNN, *The Partings of the Way. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM/Trinity Press International, Londres/Philadelphie, 1991.

J. D. G. DUNN (éd.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135* (*WUNT* 66), Mohr, Tübingen, 1992.

L. GOPPELT, *Les Origines de l'Église. Christianisme et judaïsme aux deux premiers siècles*, Payot, Paris, 1961.

M. D. GOULDER, « The Jewish-Christian Mission, 30-130 », dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 26.3, éd. W. HAASE, de Gruyter, Berlin, 1996, p. 1979-2037.

Chr. GRAPPE, *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem* (*Études d'histoire et de philosophie religieuses* 71), PUF, Paris, 1992.

M. HENGEL et U. HECKEL (éd.), *Paulus und das antike Judentum* (*WUNT* 58), Mohr, Tübingen, 1991.

P. HOFFMANN, *Studien zur Theologie des Logienquelle* (*NTA* 8), Aschendorff, Münster, 2e éd. 1975.

W. HORBURY, « The Benediction of the Minim and the Early Jewish-Christian Controversy », dans *Journal of Theological Studies* 33, 1982, p. 19-61.

J.-D. KAESTLI, J.-M. POFFET, J. ZUMSTEIN (éd.), *La Communauté johannique et son histoire* (*Monde de la Bible* 20), Labor et Fides, Genève, 1990.

J.-D. KAESTLI, « Où en est le débat sur le judéo-christianisme ? », dans D. MARGUERAT (éd.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (*Monde de la Bible* 32), Labor et Fides, Genève, 1996, p. 243-272.

G. LÜDEMANN, *Paulus der Heidenapostel. II. Antipaulinismus im frühen Christentum* (*FRLANT* 130), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1983.

D. MARGUERAT, *La Première Histoire du christianisme (les Actes des Apôtres)* (*Lectio divina* 180), Cerf, Paris, 1999.

D. MARGUERAT, *Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, Éd. du Moulin, Aubonne, 2e éd. 2000.

D. MARGUERAT (éd.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (*Monde de la Bible* 32), Labor et Fides, Genève, 1996.

S. C. MIMOUNI, *Le Judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Cerf, Paris, 1998.

J. MUNCK, « Jewish Christianity in Post-Apostolic Times », dans *New Testament Studies* 6, 1959-1960, p. 103-116.

É. NOTER, J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Cerf, Paris, 1998.

M. RISSI, « "Die Juden" im Johannesevangelium », dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 26.3, éd. W. HAASE, de Gruyter, Berlin, 1996, p. 2099-2141.

J. T. SANDERS, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, SCM Press, Londres, 1993.

J. T. SANDERS, « The First Decades of Jewish-Christian Relations : The Evidence of the New Testament (Gospels and Acts) », dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 26.3, éd. W. HAASE, de Gruyter, Berlin, 1996, p. 1937-1978.

P. SCHÄFER, « Die sogenannte Synod von Jabne : Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n. Chr. », dans *Judaica* 31, 1975, p. 54-64.

A. F. SEGAL, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (*StJLA* 25), Brill, Leyde, 1977.

C. SENFT, *L'Évangile selon Marc* (*Essais bibliques* 19), Labor et Fides, Genève, 1991.

M. SIMON, « La migration à Pella : légende ou réalité ? », dans *Recherches de science religieuse* 60, 1972, p. 37-54.

M. SIMON, A. BENOIT, *Le Judaïsme et le Christianisme antique* (*Nouvelle Clio* 10), PUF, Paris, 1968.

G. N. Stanton, « Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic », dans *New Testament Studies* 31, 1985, p. 377-392.
O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (*WMANT* 23), Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1967.
G. Strecker, *Das Judentum in den Pseudoklementinen* (*TU* 70), Berlin, 1re éd. 1958, 2e éd. 1981.
G. Strecker, « Le judéo-christianisme entre la Synagogue et l'Église », dans H.-D. Altendorf *et alii* (éd.), *Orthodoxie et hérésie dans l'Église ancienne : perspectives nouvelles* (*Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie* 17), Genève, 1993, p. 3-20.
G. Theissen, *Le Christianisme de Jésus* (*Relais Desclée* 6), Desclée, Paris, 1978.
G. Theissen, *Histoire sociale du christianisme primitif* (*Monde de la Bible* 33), Labor et Fides, Genève, 1996.
C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity*, Clark, Édimbourg, 1996.
J. B. Tyson (éd.), *Luke-Acts and the Jewish People. Eight Critical Perspectives*, Augsburg, Minneapolis, 1988.
J. Van Amersfoort, J. Van Oort (éd.), *Juden und Christen in der Antike*, Kok, Kampen, 1990.
F. Vouga, « Pour une géographie théologique des christianismes primitifs », dans *Études théologiques et religieuses* 59, 1984, p. 141-149.
J. Wehnert, « Die Auswanderung der Jerusalemer Christen nach Pella - historisches Faktum oder theologische Rekonstrucktion ? », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 102, 1991, p. 231-255.
S. G. Wilson, *Related Strangers. Jews and Christians 70-170 C.E.*, Fortress, Minneapolis, 1995.

DEUXIÈME PARTIE

L'Église souffrante et militante

CHAPITRE PREMIER

Les chrétiens et l'Empire romain

par Claude LEPELLEY

Pendant deux siècles et demi, le christianisme naissant fut persécuté par l'État romain. Longtemps, ces persécutions ne furent ni permanentes ni universelles, car elles ne devinrent générales qu'à partir du milieu du IIIe siècle. Elles laissèrent pourtant une marque indélébile, le souvenir des témoins – c'est le sens du mot martyr – qui avaient préféré la mort à l'abjuration. Comme l'a dit au début du IIIe siècle le grand apologiste chrétien Tertullien, c'est « le sang des martyrs qui fut la semence des chrétiens[1] ». Les actes des martyrs ont relaté pour les générations ultérieures toute une sanglante épopée, à l'aube des temps chrétiens. Or une question préalable se pose à l'historien : quelles furent les raisons qui suscitèrent l'hostilité de l'opinion publique et qui amenèrent les autorités impériales à cette répression ? La réponse à cette interrogation, simple en apparence, est complexe.

I. AUX ORIGINES DU CONFLIT : LES CHRÉTIENS ET ROME AU Ier SIÈCLE

1. SAINT PAUL ET LE RECOURS À ROME

Vers l'an 115 de notre ère, en relatant dans ses *Annales* la persécution des chrétiens de Rome par Néron en 64, l'historien Tacite écrivait que les adeptes de la nouvelle religion, « détestés à cause de leurs abominations », étaient animés par la « haine du genre humain » et qu'ils étaient « dignes des pires supplices » ; leur « exécrable superstition » avait été fondée par un certain « Christus » que le procurateur (il aurait dû dire le préfet) Ponce Pilate avait condamné à mort. « Le mal avait pris naissance en Judée, mais il se répandait ailleurs, notamment à Rome, où tout ce qu'il y a d'affreux et de honteux dans le monde afflue et trouve une nombreuse clientèle[2]. » Ainsi, peu de temps après sa naissance, la

1. TERTULLIEN, *Apologétique*, L, 13.
2. TACITE, *Annales*, XV, 44.

religion chrétienne inspirait ce jugement violent et féroce à un historien qui était un bon interprète des opinions du monde sénatorial, donc du milieu dirigeant de l'Empire. L'allusion à la condamnation de Jésus par Pilate révèle une suspicion originelle envers un groupe religieux dont le fondateur avait été mis à mort sur l'ordre d'un représentant de l'État romain. Tacite n'énonçait pas un avis isolé : écrivant un peu plus tard, Suétone, dans sa *Vie de Néron*, rangea la persécution des chrétiens (« adeptes d'une superstition nouvelle et malfaisante ») parmi les rares bonnes mesures prises par le tyran[3]. Quelles pouvaient être les causes d'une telle haine ?

Il en allait autrement dans les premiers temps, comme nous allons le voir. Saint Paul avait été arrêté en 58 à Jérusalem, à la suite des troubles suscités dans le Temple par ceux qui l'accusaient de prôner l'abandon de la Loi mosaïque. Emprisonné à Césarée sur l'ordre du procurateur Félix, il était accusé de sacrilège par ses adversaires juifs[4]. En 60, il invoqua ses privilèges de citoyen romain pour obtenir le droit d'être jugé à Rome, par le tribunal impérial. Ce droit lui fut accordé par Festus, le nouveau procurateur, et il fut conduit dans la capitale[5]. Bien peu de temps avant la persécution de 64, saint Paul estimait donc que le pouvoir impérial pouvait être un arbitre impartial et bienveillant dans son conflit avec les autorités religieuses juives. Peu auparavant, dans la lettre qu'il leur avait adressée, il avait enjoint aux chrétiens de Rome d'obéir en tout aux autorités publiques, qui tenaient leur pouvoir de Dieu et étaient chargées de punir les méchants et de récompenser les gens de bien[6]. Il considérait donc que l'Empire romain était un État de droit, supposé juste (alors que, pourtant, l'empereur était Néron), et il ne suggérait aucunement que les autorités romaines puissent être *a priori* mal disposées envers les chrétiens. Il allait jusqu'à dire qu'il fallait payer les impôts « parce que ceux qui les perçoivent sont chargés par Dieu de s'appliquer à cet office ». En préconisant une soumission aussi totale, Paul voulait éviter tout conflit avec l'autorité, conflit qui aurait risqué d'attirer de graves périls sur des communautés bien vulnérables. Surtout, il voulait dissuader les chrétiens de prendre, si peu que ce fût, parti pour les zélotes juifs, qui entretenaient en Palestine une agitation antiromaine croissante, et dont la frange extrémiste, les sicaires, allait pratiquer un terrorisme qui aboutirait à l'explosion de 66. Pour eux, l'établissement du royaume messianique devait se faire par les armes, par l'instauration d'un État théocratique après l'expulsion violente des Romains. Pour saint Paul, la soumission à l'ordre romain devait éviter tout soupçon de collusion avec le zélotisme. De toute manière, les chrétiens, y compris ceux qui étaient d'origine juive, n'avaient rien de commun avec ces révoltés, parce que le Royaume de Dieu annoncé par Jésus n'était pas de ce monde et qu'il ne pouvait se confondre avec un État terrestre, quel qu'il fût.

3. SUÉTONE, *Vies des Douze Césars, Néron*, XVI, 3.
4. Ac 21, 40 ; 22-24.
5. Ac 25, 1-12.
6. Rm 13, 1-7.

Jusqu'alors, les difficultés rencontrées par les jeunes communautés venaient de leurs relations avec les Juifs, à propos de ce qui était effectivement au départ une querelle intérieure au judaïsme, entre ceux qui affirmaient le caractère messianique de Jésus et ceux qui le contestaient. C'était à ce propos que Jésus lui-même avait été accusé par les autorités du Sanhédrin devant le tribunal de Pilate, et que saint Étienne avait été lapidé ensuite, probablement à l'occasion d'une vacance du pouvoir romain à Jérusalem[7]. De même, la décapitation de l'apôtre Jacques le Majeur fut ordonnée en 43 par Hérode Agrippa I^er^, roi de Judée pendant peu de temps par la grâce de l'empereur Claude[8].

L'historien Suétone nous apprend que cet empereur expulsa de Rome vers 49 les Juifs « qui s'agitaient sous l'impulsion de *Chrestus*[9] ». Cette mesure, confirmée par les Actes des Apôtres 18, 2, fut probablement décidée à la suite de troubles suscités dans la communauté juive de la capitale par la controverse avec les premiers adeptes de la foi nouvelle. Il pourrait aussi s'agir de querelles à propos de juifs inconnus de nous se déclarant « messies ». On ignore combien de temps dura cette expulsion. De toute évidence, l'autorité romaine ne faisait alors nulle distinction entre chrétiens et juifs. Dans la colonie romaine de Philippes de Macédoine, saint Paul et son compagnon Silas furent pris à partie par la population et emprisonnés par les magistrats, parce que « ces Juifs prêchaient des règles de conduite que nous, Romains, ne pouvons pas suivre[10] ». En 52, à Corinthe, des Juifs avaient traduit Paul devant le tribunal du proconsul d'Achaïe, Gallion (le frère de Sénèque), l'accusant de répandre une religion nouvelle ; le proconsul refusa de donner suite à une plainte qui concernait un conflit religieux entre Juifs[11].

En faisant appel au tribunal impérial, saint Paul manifestait donc sa confiance envers une instance supposée impartiale. Peut-être était-ce, de la part de l'apôtre, une imprudence. Le récit des Actes s'achève quand Paul était en résidence surveillée à Rome vers 61-63, et continuait librement chez lui son apostolat[12]. Ni le déroulement ni l'issue du procès ne sont relatés, peut-être parce que le récit fut rédigé à ce moment-là. L'affaire était assurément instruite, comme il était de règle, par le bureau des procès – *a cognitionibus* – de la chancellerie impériale, pour être jugée par la préfecture du prétoire. Les accusateurs juifs eurent tout loisir pour fournir à ces instances des témoignages attestant que Paul considérait la Loi mosaïque comme abrogée, qu'il dissuadait ses disciples issus du paganisme de se faire circoncire, d'observer les préceptes rituels de la Loi et de s'intégrer dans le peuple juif. En bref, ils pouvaient affirmer qu'il avait renié le judaïsme, et que ses disciples n'avaient aucun droit à se dire juifs. L'autorité judiciaire

7. Ac 6, 8-15 ; 7. L'événement eut lieu peu après le rappel à Rome de Ponce Pilate à l'automne 36.
8. EUSÈBE, *HE*, II, 9.
9. SUÉTONE, *Vies des Douze Césars, Claude*, XXV, 3.
10. Ac 16, 20-21.
11. Ac 18, 12-17.
12. Ac 28, 18-31.

suprême avait donc en main un dossier selon lequel le christianisme était une religion nouvelle, qui ne pouvait revendiquer les privilèges reconnus par Rome au judaïsme[13]. Il en résulta très vite, à Rome même, des conséquences dramatiques.

2. La persécution de Néron

Tacite est de loin la meilleure source sur le tragique événement. Le grand incendie de Rome en 64 avait ravagé des quartiers entiers et, comme il arrive souvent en pareil cas, l'opinion cherchait les responsables supposés d'une calamité assurément accidentelle. Un nom était surtout prononcé, celui de Néron lui-même, qui faisait détruire beaucoup de maisons pour construire son nouveau palais, la Maison dorée : l'incendie venait à point nommé pour faciliter ses projets[14]. « Pour anéantir cette rumeur, dit Tacite, Néron supposa des coupables et il fit subir des tourments raffinés à des gens que leurs abominations faisaient détester et que la foule appelait chrétiens. » Après des prétendus aveux arrachés par la torture, ils subirent de cruels supplices ; certains furent livrés aux bêtes, d'autres, enduits de matières inflammables, servirent de torches vivantes pendant une fête organisée dans les jardins de Néron[15]. Le martyre des apôtres Pierre et Paul, advenu à la même époque, est à exclure, semble-t-il, de ce massacre collectif[16]. À la fin du Ier siècle, l'évêque saint Clément de Rome évoquait ces épreuves dans sa *Lettre aux Corinthiens*, ainsi que d'autres toutes récentes, survenues sous le règne de Domitien[17] : l'Église de Rome avait été fondée dans le sang des martyrs, celui des apôtres et aussi celui de bien des victimes anonymes.

Selon Tacite, les chrétiens de Rome avaient été condamnés sous l'inculpation (fausse, Tacite le reconnaît lui-même) du crime d'incendie volontaire, et non pour leurs convictions religieuses. La chancellerie impériale, les préfectures du prétoire et de la Ville possédaient désormais un dossier sur cette secte obscure, dont l'instruction du procès de saint Paul avait révélé la séparation d'avec le judaïsme. En 64, ses adeptes pouvaient servir de boucs émissaires pour détourner les soupçons pesant sur l'empereur lui-même. Ce fut à partir de cette date que l'autorité romaine considéra le christianisme, de plus en plus distingué de la religion juive, comme un culte illicite dont la pratique était condamnable, même en l'absence d'accusation d'incendie ou de quelque autre crime de droit commun. Tertullien devait, plus tard, souligner ce paradoxe : on avait abrogé les actes du tyran, et pourtant subsistait cet *institutum neronianum* prohibant le christianisme[18]. N'imaginons pas une loi

13. Eusèbe de Césarée (*HE*, II, 22, 2) évoque un acquittement de Paul, suivi d'une reprise de ses voyages apostoliques, puis un second procès à Rome, suivi de la condamnation. Toutefois, il reconnaît lui-même que ses sources sont peu sûres.
14. Tacite, *Annales*, XV, 38-44.
15. *Ibidem*, XV, 44.
16. Le plus ancien témoin, Clément de Rome (*Lettre aux Corinthiens*, V), dissocie les deux événements.
17. Clément de Rome, *Lettre aux Corinthiens*, I, 1 ; V-VI.
18. Tertullien, *Aux nations*, I, 7.

formelle, soit à l'époque un sénatus-consulte : les chrétiens étaient alors trop peu nombreux, trop peu influents, pour mériter un tel honneur ; du reste, aucun des auteurs postérieurs n'en parle. Il suffisait, nous le verrons, de décisions impériales ponctuelles, mais faisant jurisprudence[19], pour appliquer aux chrétiens les vieilles lois contre les religions nouvelles et illicites troublant l'ordre public.

3. La naissance de l'antichristianisme

Un texte du Nouveau Testament, la première Épître de Pierre, révèle clairement que se répandait alors dans l'Empire une hostilité croissante envers les chrétiens. Elle est envoyée de Rome (appelée métaphoriquement Babylone) à des communautés d'Asie Mineure. Pierre réconforte des chrétiens en butte à des outrages, des calomnies, de la part de païens qui les traitent de malfaiteurs ; s'ils ont à souffrir, il faut qu'ils mettent tout en œuvre pour manifester que c'est à cause de leur foi, et non en tant que meurtriers, voleurs, malfaiteurs, comme le prétendent leurs adversaires[20]. Ces communautés d'Orient étaient donc confrontées à un entourage malveillant et violent, qui les accusait de crimes de droit commun. Si l'Épître est réellement due à Pierre ou à son entourage, elle est antérieure à 64, et elle manifeste la précocité d'une telle haine. L'absence d'allusion à une hostilité de l'autorité proprement romaine plaide pour cette datation haute. On trouve une autre évocation de cette dégradation de la situation des chrétiens dans l'Épître aux Hébreux, rédigée peut-être vers 70 : l'auteur y évoque « le douloureux combat » de chrétiens « donnés en spectacle sous les injures et les persécutions », et le mérite de ceux « qui prennent part à la souffrance des prisonniers et acceptent avec joie la spoliation de leurs biens[21] ». On peut donc constater qu'à partir des années 60, les communautés chrétiennes ont eu à faire face à l'agressivité de l'opinion publique et, probablement, à une condamnation formulée par les juristes de la chancellerie impériale. Que reprochait-on exactement à ces chrétiens ? Quels motifs politiques et psychologiques suscitaient un tel rejet ? Nous tenterons de répondre à ces questions à propos des persécutions du IIe siècle, pour lesquelles nos sources sont plus nombreuses.

Les textes contemporains font des allusions imprécises à une recrudescence de la persécution sous le règne de Domitien (81-96) : ainsi la *Lettre aux Corinthiens* de l'évêque Clément de Rome[22], et pour l'Orient, l'Apocalypse. On ne connaît rien de précis sur ces épreuves. L'empereur Domitien fit exécuter certains de ses parents ainsi que des sénateurs sous l'inculpation d'athéisme et d'adoption des mœurs juives[23]. S'agissait-il de chrétiens ? Eusèbe de Césarée affirme qu'une des

19. Voir *infra*, p. 238-240.
20. I P., 2, 12 ; 12, 3 ; 15-16 ; 4, 4-5 ; 5, 12-19.
21. He, 10, 32-34.
22. Clément de Rome, *Lettre aux Corinthiens*, I, 1.
23. Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXVII, 13-14.

victimes, la noble Flavia Domitilla, était chrétienne[24], mais peut-être y a-t-il là une confusion. Il est en effet assez peu probable que la foi nouvelle ait, dès cette époque, pénétré dans la haute aristocratie romaine. Par la suite, les apologistes chrétiens devaient rappeler à maintes reprises que les deux premiers empereurs persécuteurs, Néron et Domitien avaient été des tyrans dont le souvenir était odieux, et qu'il était donc aberrant que de bons empereurs suivissent leur exemple uniquement à ce propos[25].

Le dernier écrit du Nouveau Testament, l'Apocalypse, rédigé vers la fin du Ier siècle, montre de façon éclatante combien les temps avaient changé depuis l'époque, pourtant récente, où saint Paul considérait les autorités impériales comme bienveillantes. L'Apocalypse décrit Rome comme « la grande prostituée de Babylone ». « Sous mes yeux, écrit l'auteur, cette femme se saoulait du sang des saints, du sang des martyrs de Jésus. » Elle se tenait sur un monstre à sept têtes, et « les sept têtes, ce sont les sept collines, sur lesquelles la femme est assise (...) ; cette femme, c'est la grande cité, celle qui règne sur les rois de la terre (...). Voilà pourquoi, en un jour, des plaies vont fondre sur elle : peste, deuil, famine, elle sera consumée par le feu[26] ». Un tel texte, qui reprend les formes les plus violentes de l'apocalyptique juive, exprime bien la gravité du conflit qui s'était développé entre Rome et les chrétiens, et sa violence était à la mesure de la haine qui avait surgi à l'encontre des fidèles du Christ. Remarquons que s'il était tombé entre les mains d'un détenteur du pouvoir, il aurait pu le confirmer dans l'opinion que les chrétiens menaçaient l'ordre public et l'inciter à de nouvelles mesures de répression. Il n'exprime cependant pas l'attitude de l'ensemble des chrétiens en cette fin du Ier siècle : à la même époque, Clément de Rome, bien qu'il témoignât des dures épreuves endurées par son Église, restait fidèle à la tradition paulinienne et demandait de prier pour les dépositaires de l'autorité « qui ont reçu de Dieu la gloire et l'honneur où nous les voyons[27] ».

4. L'attitude des autorités romaines face aux affaires religieuses

Des historiens modernes ont estimé que les persécutions des chrétiens étaient difficilement explicables parce que l'État romain était tolérant en matière de religion. Il faut se garder ici de projeter sur ce lointain passé les idées modernes de tolérance et de liberté de conscience. Quoi qu'il en soit, si tolérance il y avait, on constate à la lecture des invectives de Tacite et de Suétone, citées plus haut, que les chrétiens en étaient exclus. Pour tenter d'en comprendre la raison, et avant d'examiner le cas spécifique de la nouvelle croyance, il est nécessaire de

24. Eusèbe, *HE*, III, 18, 4.
25. Ainsi Tertullien, *Apologétique*, V, 3-4.
26. Ap, 17, 3-6 ; 17,9 ; 18, 7-8.
27. Clément de Rome, *Lettre aux Corinthiens*, LX, 4 ; LXI, 1-2.

prendre en compte la politique globale de Rome à l'égard des diverses manifestations de la vie religieuse.

On trouvait dans l'immense Empire une diversité infinie de dieux, de cultes, de rites acceptés par l'autorité romaine, ce qui valait même, nous y reviendrons, pour le monothéisme juif. Toutefois, cette multiplicité n'était pas fondée sur l'idée de tolérance. Cicéron en avait très bien défini la nature en ces termes : « Chaque cité a sa religion, nous avons la nôtre[28]. » La multitude des cultes correspondait donc à la multitude des cités et des peuples qui constituaient l'Empire. L'attitude de Rome face aux religions des peuples conquis était très bienveillante. Outre le souci politique de ne pas heurter inutilement ces populations en ne respectant pas leurs traditions, des raisons proprement religieuses expliquaient ce comportement. Il convenait d'honorer selon les rites ancestraux tous les dieux des peuples de l'Empire, pour que ces dieux fussent favorables à Rome : toute impiété à leur égard aurait été préjudiciable aux intérêts de la cité dominante. D'autre part, la République, au cours de la longue conquête de l'Italie, avait, par étapes, élaboré un concept politique fécond : les individus qui acquéraient la citoyenneté romaine demeuraient toujours citoyens de leur propre cité. Sans être au sens strict une double citoyenneté (la cité romaine l'emportait toujours), ce système permettait une double fidélité religieuse, aux dieux romains et aux dieux de sa propre cité.

Cette tolérance avait pourtant ses limites : aucun culte, aucun rite ne devait nuire à l'ordre public. Cicéron avait rappelé un antique précepte : dans la cité romaine, « nul ne devait avoir ses dieux propres, ou des dieux étrangers, s'ils n'étaient reconnus par l'État[29] ». À la fin de la République et sous l'Empire, ce principe était bien oublié, mais il pouvait toujours être invoqué pour interdire tel culte particulier. L'hommage public aux dieux de Rome était de toute manière obligatoire pour tout citoyen : comme dans toute cité antique, le culte des dieux civiques était le premier devoir. On ne se convertissait pas à la religion romaine, on naissait fidèle en naissant citoyen, ou on le devenait en recevant la citoyenneté[30] ; les dirigeants alternaient dans leur carrière des honneurs des magistratures et des sacerdoces. Chacun était persuadé que le salut et la prospérité de la cité étaient intimement liés au bon accomplissement des rites du culte public : tout manquement était donc une impiété qui risquait d'attirer sur la cité des calamités, en rompant la « paix des dieux », soit l'accord entre la divinité et la communauté humaine, garanti par le strict accomplissement des rites. Profondément attachés à ces notions, les Romains se disaient « les plus religieux de tous les hommes », et l'historien grec Polybe, au IIe siècle avant le Christ, attribuait à cette piété exemplaire les succès de la République victorieuse. On conçoit qu'un refus explicite des cultes publics de Rome et des diverses cités ne pouvait que faire

28. Cicéron, *Pour Flaccus*, XXVIII, 69.
29. Cicéron, *Des lois*, II, 8, 19.
30. Cf. John Scheid, *Religion et Piété à Rome*, Paris, 1985.

scandale. Saint Paul en fit l'expérience au cours d'un incident violent survenu lors d'un de ses séjours à Éphèse. Des orfèvres qui vendaient des modèles réduits en argent du temple d'Artémis, la grande déesse de la cité, suscitèrent une émeute contre ceux qui osaient affirmer « que les dieux qui sortent de nos mains ne sont pas des dieux ». Une foule en colère, scandant : « Grande est l'Artémis des Éphésiens ! » se rassembla au théâtre, exigeant le châtiment des impies. Sous la protection des autorités de la cité, Paul dut quitter discrètement la capitale de la province d'Asie[31].

À Rome, les conquêtes avaient évidemment favorisé des influences extérieures multiples, qui furent longtemps strictement contrôlées. Des prêtres appelés « décemvirs [sous l'Empire quindécemvirs] chargés des choses sacrées » autorisaient après examen l'adoption de cultes et de rites nouveaux, c'est-à-dire le plus souvent grecs, et un paisible œcuménisme s'était établi entre les religions romaine et grecque. S'il était de bon ton que des nobles romains se fissent initier aux mystères d'Éleusis, d'autres aspects de la religiosité hellénique furent longtemps suspects. Le développement à Rome et en Italie des initiations aux mystères dionysiaques et la multiplication des « thiases » bacchiques avaient suscité en 186 av. J.-C. une violente persécution des adeptes des bacchanales, accusés de constituer « un peuple nouveau et ennemi », donc de créer, en abandonnant les cultes civiques, une sécession à l'intérieur du peuple romain[32]. Cet épisode préfigurait de bien des manières les futures persécutions des chrétiens.

Au premier siècle de l'Empire, cette intransigeance semblait bien oubliée, et le dionysisme était librement pratiqué. Cependant, la répression de mouvements religieux jugés dangereux pour l'ordre public était toujours possible. Ainsi, le druidisme, suspecté de favoriser des révoltes, fut par étapes interdit, entre les règnes d'Auguste et de Claude, en Gaule et dans l'île de Bretagne[33]. Au début du régime impérial, le culte initiatique égyptien d'Isis, qui se répandait en Italie, fut assez longtemps brimé[34]. Le souci politique du maintien de l'ordre public n'était pas seul en cause. Un culte nouveau et inconnu, surtout s'il se célébrait en secret entre initiés, était suspect de déchaîner des forces divines obscures et redoutables qui pouvaient menacer toute la cité, d'où la redoutable accusation de magie, qui révélait une crainte comparable à l'obsession de la sorcellerie qui devait affecter bien plus tard la chrétienté occidentale.

Pourtant, le système polythéiste favorisait la coexistence paisible de cultes multiples. Le vieux principe, rappelé par Cicéron, interdisant à un citoyen romain

31. Ac 19 ; 23-40. En 19, 25, il est précisé que l'émeute rassembla tous les artisans dont le travail était en rapport avec le temple, et pas seulement les orfèvres. Il semble que, par la suite, les mouvements populaires antichrétiens furent souvent menés par des artisans ou des marchands qui voyaient dans le monothéisme une menace pour leur gagne-pain.

32. Tite Live, *Histoire romaine*, XXXIX, 8-19.

33. Suétone, *Vies des Douze Césars*, *Claude*, XXV.

34. Dion Cassius, *Histoire romaine*, LIII, 2 ; LIV, 6 (interdiction à Rome sous Auguste) ; Flavius Josèphe, *Ant. Jud.*, XVIII, 3, 65-66 (persécution sous Tibère) ; de même Tacite, *Annales*, II, 85, qui évoque parallèlement l'exil de Romains adeptes des « superstitions judaïques ».

d'honorer des dieux étrangers était tombé en désuétude sous l'Empire ; à titre privé, il pouvait fort bien rendre hommage à un dieu de son choix, et même participer à un culte initiatique – Éleusis ou les autres mystères grecs, dont ceux de Bacchus, mais aussi ceux d'Isis, de Cybèle et plus tard de Mithra. Bien entendu, ces dévotions personnelles et privées ne dispensaient nullement le citoyen de ses devoirs envers les dieux de Rome et ceux de sa propre cité.

L'hommage aux dieux de Rome constituait entre les peuples multiples et disparates de l'immense Empire un élément d'unité, ce qui était encore plus net pour le culte impérial. Dans les cités et les provinces était célébré le culte des empereurs morts et divinisés, et celui de Rome et d'Auguste, soit la Ville considérée comme une divinité et la fonction impériale vue comme une entité divine. La divinisation personnelle de l'empereur vivant était, en théorie, exclue, mais on vouait un culte à son génie, c'est-à-dire la divinité qui présidait à sa destinée. Dès Auguste, ces cultes prirent une place de plus en plus considérable dans la religion romaine. Les cérémonies du culte impérial, en particulier celle qui rassemblait une fois par an les délégués des cités dans les capitales provinciales, exprimaient le loyalisme des habitants envers Rome et l'empereur, leur allégeance envers un ordre romain sacralisé. Inciter ouvertement à s'en tenir éloigné, comme le faisaient les chrétiens, devait à coup sûr être vu comme la preuve d'intentions politiques subversives.

5. Une exception : le judaïsme

Un seul peuple, celui des Juifs, observait un strict exclusivisme, le culte du Dieu unique. Pour un Juif, toute participation à un acte quelconque du culte païen – sacrifice, prière, serment invoquant une divinité – équivalait à un reniement de sa foi et de sa Loi, à une trahison envers son peuple : le Dieu unique n'admettait nul partage, les dieux des nations n'existaient pas, ou ils étaient des démons néfastes. La Loi obligeait ses fidèles à de multiples pratiques – circoncision, observance du sabbat, préceptes alimentaires, etc. – qui isolaient les Juifs du reste de la population dans le déroulement de la vie quotidienne. Ceci ne concernait pas que les Juifs de Palestine, mais aussi les nombreuses communautés de la Diaspora, répandues dans tout le bassin de la Méditerranée, qui maintenaient au milieu des païens la foi et les usages de leurs ancêtres. Pour ces enfants d'Israël, il ne pouvait être question de participer au culte des dieux romains et des dieux des cités, ni au culte impérial. Pourtant, l'autorité romaine accepta ce particularisme radical. Les Juifs avaient favorisé la diplomatie romaine en Orient à l'époque de la conquête, et des traités avaient été conclus. La brutalité de la prise de Jérusalem par Pompée en 63 av. J.-C. avait compromis ces bons rapports, mais Jules César avait ensuite confirmé les privilèges des communautés juives de Palestine et de la Diaspora : l'autorité romaine s'engageait à respecter le particularisme religieux des Juifs et les règles de vie que leur imposait leur Loi. Il était donc interdit d'obliger un Juif à accomplir un acte contraire à sa Loi et à ses convictions. Flavius Josèphe a recensé 31 documents officiels romains, datant du temps de César, de celui du triumvirat et du principat d'Auguste, qui réglementaient

et confirmaient ces privilèges [35]. Jusqu'à la rébellion de 66 ap. J.-C., un sacrifice quotidien était offert au temple de Jérusalem à l'intention de l'empereur, et des prières au Dieu unique pour l'empereur et l'Empire étaient dites dans les synagogues. Caligula tenta d'établir un culte païen dans le Temple (en fait, y placer sa propre statue), donc de mettre en question ces privilèges, mais cette initiative fut sans lendemain [36]. L'interdiction de la circoncision par Hadrien devait susciter un nouveau conflit grave, mais son successeur, Antonin le Pieux, abrogea cette mesure malencontreuse.

Il est tout à fait remarquable que ce statut n'ait pas été mis en cause par Rome à la suite des violents conflits qui, entre 66 et 135, opposèrent les Juifs et l'Empire, et qui aboutirent à la tragique disparition de ce qui restait de l'État autonome juif en Palestine et à la dispersion des habitants. Groupés autour de leurs synagogues, les Juifs répandus à travers l'Empire gardèrent leurs privilèges, et leur originalité religieuse ne leur valut aucune brimade, sauf pendant quelques années sous Hadrien. Les Églises chrétiennes désiraient évidemment bénéficier d'un statut comparable, qui montrait que Rome pouvait s'accomoder de la présence de groupes pratiquant un monothéisme exclusif, mais cet espoir fut déçu.

En effet, aux yeux des Romains, le judaïsme était la religion d'un peuple particulier : la nation juive avait le droit d'adorer selon ses rites propres son dieu national, comme tous les autres peuples de l'Empire. La très grande originalité des pratiques juives pouvait surprendre et même choquer [37], mais leur ancienneté leur conférait une légitimité : en tant que religion ethnique ancestrale, le judaïsme pouvait trouver sa place dans la conception romaine des affaires religieuses. Les chrétiens, eux, ne pouvaient prétendre à une telle légitimité : groupe tout récent, ils se recrutaient parmi des Juifs ou des païens qui abandonnaient les cultes de leurs ancêtres ; pour leurs contemporains païens, en trahissant leurs dieux, ils trahissaient aussi leur cité ou leur peuple.

6. Les conséquences du schisme entre l'Église et la Synagogue

Durant l'hiver 57-58, saint Paul avait rédigé à Corinthe sa lettre aux Romains, dans laquelle il exprimait sa doctrine dans sa plénitude. Le salut, selon lui, était accordé par la foi en Jésus-Christ et la grâce divine, non par les œuvres, c'est-à-dire les préceptes rituels de la Loi mosaïque que les convertis venus du paganisme n'étaient pas tenus d'observer. Cette doctrine paulinienne, qui devait s'imposer à la grande majorité des Églises durant la génération suivante, allait susciter un schisme avec la Synagogue, et donc attirer sur l'Église la menace de ne plus bénéficier des privilèges reconnus aux Juifs par Rome. Dans les années qui suivirent la destruction du Temple en 70, ce schisme s'affirma, et les autorités rabbiniques

35. Commentaire de ce dossier dans Christiane Saulnier, « Lois romaines sur les Juifs d'après Flavius Josèphe », dans *Revue biblique* 88, 1981, p. 161-198.
36. Philon d'Alexandrie fut alors envoyé comme ambassadeur et négociateur à Rome (*Legatio ad Caium*).
37. Ainsi, un antijudaïsme agressif transparaît dans les *Histoires* de Tacite, V, 2-5.

fulminèrent les premiers anathèmes contre les hérétiques (*nimin*) « nazaréens » (*notzrim*) – nom qui devait dès lors désigner les chrétiens dans la littérature talmudique [38]. Pour les rabbins qui réussirent dans les vingt dernières années du Ier siècle à reconstituer le judaïsme traumatisé par le tragique événement de 70 (ainsi Yohanan ben Zakkaï, Gamaliel II ou Akiba), le christianisme n'était qu'une secte hérétique dont les membres n'avaient aucun droit à se dire juifs. Ceux qui souffrirent le plus de cette condamnation furent les judéo-chrétiens de Palestine, qui voulaient garder la double fidélité. Ils devaient être durement persécutés par Bar Kochéba, le chef de la seconde grande révolte juive de Palestine, sous le règne d'Hadrien, entre 132 et 135 [39]. Toutefois, ces judéo-chrétiens devenaient des marginaux très minoritaires, le christianisme recrutant désormais ses adeptes parmi les païens. L'Église se disait le nouveau et le véritable Israël, le Nouveau Peuple de Dieu auquel elle appliquait les promesses de l'Ancienne Alliance, ce qui constituait aux yeux des rabbins une usurpation. Dès l'apostolat de saint Paul, beaucoup de recrues de la foi nouvelle étaient venues des rangs des sympathisants du judaïsme, que cette concurrence privait d'une bonne part de ses prosélytes. Il était donc inévitable que les rapports s'enveniment de plus en plus entre les deux communautés : un antijudaïsme chrétien parfois virulent commença à répondre aux anathèmes rabbiniques contre les « nazaréens » [40].

Il serait toutefois très excessif d'imputer aux Juifs, comme l'ont fait quelques historiens, la responsabilité des persécutions des chrétiens par l'État romain. Quelques textes du IIe siècle (le récit du martyre de saint Polycarpe, la *Première Apologie* de saint Justin) évoquent une participation de Juifs aux manifestations d'hostilité envers les chrétiens, mais ces témoignages sont très isolés, alors que sont très nombreux ceux qui évoquent des dénonciations et des manifestations hostiles de la part des païens. Les autorités religieuses juives attirèrent effectivement l'attention du pouvoir romain sur le fait que les chrétiens étaient désormais séparés de leur communauté, et ce dès le procès de saint Paul à Césarée et Rome. Imaginer que ce furent les Juifs qui, par la suite, poussèrent les autorités romaines à sévir contre les chrétiens est une erreur, et pour une raison simple : jusque vers 140, les rapports entre les Juifs et les Romains furent le plus souvent exécrables, et il est tout à fait exclu que les Juifs aient pu bénéficier d'un crédit leur donnant une influence quelconque sur les décisions impériales. Remarquons que les auteurs romains du début du IIe siècle (Tacite, Pline le Jeune) qui ont évoqué les chrétiens et la persécution qu'ils subissaient n'ont pas parlé des origines juives de leur religion [41] : désormais, le christianisme était vu comme une religion particulière, ou plutôt, comme le disait Suétone, comme « une superstition nouvelle ».

L'opinion tolérait que les Juifs ne rendent pas hommage aux dieux des cités ;

38. Sur cette question, voir Marcel Simon, *Verus Israel*, Paris, 1948, p. 214-238.
39. Justin, *Première Apologie*, XXXI, 6.
40. Marcel Simon, *op. cit.*, p. 239-255.
41. Sauf chez Tacite (*Annales*, XV, 44) une rapide allusion au fait que « l'exécrable superstition » avait pris naissance en Judée.

c'était une des singularités de ce peuple à part, au prosélytisme limité et discret. À l'inverse, depuis saint Paul, les chrétiens recrutaient de plus en plus les nouveaux adeptes de leur foi parmi les païens et, soucieux d'annoncer à tous les peuples la Bonne Nouvelle, ils déployaient ouvertement une action missionnaire intense. Ils incitaient donc leurs prosélytes à abandonner le culte de leurs dieux ancestraux et à s'abstenir du culte impérial, ce qui, dès la fin du Ier siècle, faisait scandale et suscitait à leur encontre une hostilité lourde de menaces.

II. LES PERSÉCUTIONS AU IIe SIÈCLE

1. Les modalités juridiques : la législation par rescrits

La province romaine de Pont-Bithynie s'étendait au nord de l'Asie Mineure, le long de la mer de Marmara et de la mer Noire. En 111 ou 112, le gouverneur eut à juger des chrétiens traînés par des dénonciateurs devant son tribunal. Il fit une enquête rigoureuse et condamna certains accusés à mort. Il fut surpris par le grand nombre d'adeptes de la nouvelle religion dans cette région. Hésitant sur la conduite à tenir, il écrivit à l'empereur Trajan pour lui rendre compte des résultats de son enquête et lui demander ses ordres quant à la suite à donner à cette affaire qui le déconcertait[42]. Trajan répondit par un rescrit déterminant la procédure à suivre[43]. Ces documents essentiels sont parvenus jusqu'à nous parce que le gouverneur était l'écrivain Pline le Jeune, grand maître de la prose latine, dont la correspondance fut recueillie comme un chef-d'œuvre littéraire.

Sénateur de rang consulaire, Pline avait été envoyé comme légat impérial dans cette province orientale, qui relevait jusqu'alors du Sénat, pour mettre fin à des scandales financiers et réprimer dans les cités une agitation sociale entretenue par des associations professionnelles, religieuses ou autres, appelées par les Grecs « hétairies[44] ». Il s'acquitta de sa mission avec efficacité, mais sans brutalité : ce grand seigneur lettré et mondain se voulait humain et bienveillant. La correspondance échangée avec Trajan lors de ce gouvernement est pour nous une source de premier ordre sur ce que pouvait être l'administration d'une province romaine. Dans sa lettre sur les chrétiens, Pline remarquait qu'il n'avait jamais eu à s'occuper auparavant de ce type d'affaires ; de fait, sa carrière s'était jusqu'alors déroulée en Italie, où les chrétiens étaient infiniment moins nombreux qu'en Asie Mineure. Un point restait obscur à ses yeux : poursuivait-on les chrétiens pour des crimes

42. Pline le Jeune, *Lettres*, X, 96.
43. Parmi les lettres de Pline le Jeune, X, 97.
44. Sur l'ordre de l'empereur, Pline avait interdit les hétairies dans la province : nous dirions qu'il avait supprimé toute liberté d'association. Dans la lettre 96 (§ 7), il dit que les chrétiens avaient renoncé à leurs repas en commun à la suite de cette mesure : les églises pouvaient donc être confondues avec des hétairies subversives.

précis qu'impliquerait la profession de leur religion, ou pour le seul nom de chrétien, soit le délit religieux lui-même, en l'absence de crimes de droit commun avérés ? En tout cas, il lui semblait évident que la pratique du christianisme était prohibée et qu'elle pouvait entraîner la peine de mort.

L'enquête menée par Pline avait été fort précise, fondée sur de nombreux interrogatoires. Il avait même fait torturer, pour leur arracher des aveux, deux femmes esclaves qu'il qualifie de *ministrae*, soit probablement diaconesses. Les pratiques religieuses ainsi découvertes étaient irréprochables : une veillée nocturne, où l'on chantait « des hymnes au Christ comme à un dieu », un repas commun à l'aube, où la nourriture était « ordinaire et innocente », contrairement à ce que disaient certains (les accusations de repas anthropophagiques existaient donc dès ce moment). Les chrétiens, selon Pline, s'engageaient par serment à ne commettre aucune mauvaise action ; il s'agissait évidemment de l'engagement baptismal. Pourtant, Pline voyait les croyances chrétiennes comme « une superstition déraisonnable et sans mesure ». Il avait été exaspéré par le refus d'accomplir un sacrifice par l'encens et le vin devant « ton image [celle de Trajan] et les statues des divinités » ; c'était là, disait-il, « une obstination et un entêtement » inadmissibles. On note que Pline évoquait l'effigie impériale avant celles des dieux : pour lui, le refus de lui rendre hommage impliquait un grave manque de loyalisme, donc une attitude subversive. Il avait relaxé les accusés qui avaient nié avoir jamais été chrétiens[45], mais aussi ceux qui l'étaient mais avaient accepté de renier publiquement leur religion, de maudire le Christ et d'accomplir le sacrifice par l'encens et le vin. Il avait fait exécuter ceux qui refusaient d'abjurer, sauf des citoyens romains qu'il avait fait envoyer dans la capitale pour y être jugés.

Le développement de l'enquête révélait à Pline le grand nombre des chrétiens : la « contagion de cette superstition » se répandait dans les villes et les campagnes, elle concernait « une foule de gens de tout âge, de toute condition, des deux sexes ». Même si Pline, ici, exagérait quelque peu, on doit constater que ces terres d'Anatolie, qui furent le champ privilégié de la prédication apostolique, étaient le lieu où les chrétiens étaient alors les plus nombreux. Que faire dans ces conditions ? Pline n'avait nulle intention d'ensanglanter sa province par une application trop dure des mesures en vigueur. Sa perplexité prouvait qu'il n'existait pas de loi précise sur la question, mais une simple coutume fondée sur la jurisprudence. La consultation de l'empereur lui semblait donc nécessaire.

La réponse de Trajan[46] est brève et précise. Il approuve la procédure suivie par Pline. On ne peut, dit-il, instituer une règle générale ayant une forme fixe. On ne doit pas poursuivre d'office les chrétiens ; en conséquence, l'autorité publique n'a pas à les rechercher, et seuls doivent être jugés ceux qui sont traduits par des accusateurs individuels devant le tribunal du gouverneur, mais aucune dénon-

45. Certains avaient dit avoir été chrétiens mais avoir cessé de l'être, quelques-uns depuis vingt ans : c'est un argument pour l'existence d'une persécution en Orient à la fin du règne de Domitien. La lettre de Pline est un bon témoignage sur la fréquence des reniements lors des persécutions, fait que les sources chrétiennes minimisent.
46. Dans Pline, *Lettres*, X, 97.

ciation anonyme ne doit être retenue. Ceux qui accepteront de renier le christianisme et de sacrifier aux dieux seront relaxés ; ceux qui s'obstineront seront condamnés à mort. Cette lettre impériale était un rescrit, soit une réponse élaborée dans le conseil du prince et faisant jurisprudence. Ce rescrit détermina l'attitude de l'autorité impériale à l'égard des chrétiens pendant près de 140 ans. Au début du IIIe siècle, l'apologiste Tertullien l'évoquait comme le principal des rescrits qui constituaient la base juridique de la persécution[47].

Nous connaissons grâce à la *Première Apologie* de saint Justin et à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée un second rescrit impérial sur la question, émis par Hadrien, le successeur de Trajan[48]. Le destinataire en était Minucius Fundanus, proconsul d'Asie vers 125. L'empereur enjoignait à ce gouverneur de veiller à ce que les dénonciations de chrétiens ne fussent pas des prétextes à une agitation populaire et à des calomnies. Les habitants de la province qui voulaient engager une action contre des chrétiens devaient le faire ouvertement, devant le proconsul lui-même. Ce rescrit protégeait les chrétiens d'actions violentes, de sortes de pogroms de la part de leurs adversaires mais, sauf sur ce point, il ne leur était nullement favorable, puisqu'il considérait qu'une accusation en bonne forme était recevable. Hadrien voulait avant tout éviter les troubles et sauvegarder l'ordre public, mais il ne faisait que confirmer, tout en le complétant, le rescrit de Trajan.

Ces mesures manifestaient assurément le désir de l'autorité impériale de ne pas ensanglanter l'Empire par une persécution systématique. Le recours à la procédure accusatoire, soit la suite donnée à la plainte d'un particulier, était conforme à la tradition judiciaire antique, qui développa peu ce que nous nommons le ministère public. Toutefois, il ne faut pas voir là une marque quelconque de bienveillance envers les chrétiens. Certes, ils n'étaient pas officiellement recherchés, mais ils étaient en permanence à la merci des dénonciateurs, qui ne devaient pas manquer, vu l'hostilité croissante qu'ils rencontraient dans la population ; Hadrien, on l'a vu, se souciait même des désordres que pouvaient susciter des manifestations antichrétiennes violentes. Les chrétiens dénoncés selon les règles et refusant d'abjurer devaient être condamnés à mort. Pour Trajan et Pline, ils devaient servir d'exemple, et leur sort devait dissuader les habitants de l'Empire d'adhérer à la nouvelle religion. Après le rescrit de Trajan, il était clair qu'il n'était nul besoin de chercher à imputer aux chrétiens des délits divers : le seul nom de chrétien constituait un crime capital.

Un chrétien, une communauté locale pouvaient fort bien, sous les empereurs Antonins du IIe siècle, vivre paisiblement sans être inquiétés pour leurs convictions. Pourtant, la menace de la persécution était toujours présente, puisqu'il suffisait d'une dénonciation selon les formes pour déclencher la procédure judiciaire et l'application de la loi. Seuls les gouverneurs provinciaux étaient juges en la matière (et en Italie les autorités de Rome), car ils étaient revêtus du « droit du glaive », le droit de condamner à mort, ce qui prouve que le christianisme était bien rangé parmi les crimes capitaux. Une très grande liberté d'appréciation était laissée à ces juges : le danger pour les chrétiens pouvait donc venir de la présence d'un gouverneur particulièrement hostile. En 212-213, Tertullien rappelait au proconsul d'Afrique Scapula, cruel persécuteur, que trois de ses prédécesseurs avaient manifesté une évidente tolérance[49]. Surtout, la persécution allait être liée à la présence d'éventuels adversaires résolus du christianisme dans la population locale, et les procès de chrétiens furent souvent dus au désir des autorités de satisfaire la vindicte publique, comme on le vit à Lyon en 177.

47. TERTULLIEN, *Apologétique*, II, 6-9.
48. JUSTIN, *Première Apologie*, 68 ; EUSÈBE, *HE*, IV, 9.

L'absence d'une mesure générale antichrétienne, de loi proscrivant le christianisme, ne doit pas suprendre, et la controverse qui a agité sur ce point les historiens modernes soulevait un faux problème. Le principe évoqué par Tertullien, *non licet esse christianos*, « les chrétiens n'ont pas le droit d'exister[50] », était une simple application à un groupe déterminé de personnes des vieilles lois républicaines concernant l'interdiction des religions troublant l'ordre public. La collection de décisions impériales qui, depuis Néron, avaient décidé la condamnation de chrétiens, suffisait à fonder juridiquement la persécution[51]. Quand Tertullien parle d'un *institutum neronianum*[52], il désigne simplement la coutume instituée par la plus ancienne des mesures circonstancielles antichrétiennes. Les rescrits impériaux étaient des réponses ponctuelles à des questions posées par des fonctionnaires, souvent des gouverneurs de province (ou des particuliers, mais ce n'était pas le cas ici). Or, de plus en plus, les juristes romains considéraient ces rescrits comme une source essentielle du droit, les sénatus-consultes et les édits impériaux étant réservés à des cas exceptionnels. On était proche du temps où l'empereur fut considéré comme « la loi vivante », et où toute décision de sa part avait immédiatement force de loi, la nature monarchique du pouvoir impérial se révélant sans faux-fuyants. Tertullien, qui écrivait au début du IIIe siècle, ne niait pas le caractère légal de telles décisions, mais il en contestait vivement l'équité, puisqu'elles considéraient comme criminels des gens innocents et inoffensifs. En bon juriste qu'il était, il relevait l'incohérence de la procédure : les chrétiens qui refusaient de renier étaient condamnés comme les pires criminels, mais on relâchait les autres ; avoir été chrétien n'était donc pas un crime[53] ? D'autre part, si les chrétiens étaient des criminels, pourquoi ne pas les rechercher comme les autres malfaiteurs ? Cette forme d'apologie mettait le doigt sur une évidente contradiction dans la procédure établie par Trajan[54], mais elle était dangereuse car, pour mettre

49. TERTULLIEN, *À Scapula*, IV, 3.
50. TERTULLIEN, *Apologétique*, IV, 3.
51. LACTANCE, dans ses *Institutions divines* (V, 11, 18-19), dit que le juriste Ulpien (époque sévérienne) avait rassemblé dans son ouvrage sur l'office de proconsul les rescrits des empereurs sur les peines à infliger aux chrétiens. Bien entendu, ce texte a été omis dans le *Digeste*, la compilation des écrits des juristes faite sous Justinien.
52. TERTULLIEN, *Aux nations*, I, 7.
53. TERTULLIEN, *Apologétique*, II, 16-17. L'argumentation est simple et très logique : pour un criminel de droit commun, l'aveu et la promesse de non-récidive ne permettent pas l'acquittement ; si le christianisme est un crime, l'abjurer ne devrait donc pas suffire pour être relaxé : être chrétien n'est donc pas un crime.
54. *Ibidem*, II, 7-9.

fin à cette incohérence, il suffisait que l'autorité impériale décidât une persécution générale, ce dont les chrétiens firent la cruelle expérience à partir du milieu du IIIe siècle.

Certains historiens ont pensé que les chrétiens étaient poursuivis en vertu de la loi *de maiestate*, qui réprimait toute atteinte à « la majesté du peuple romain », nous dirions à la sûreté de l'État. Cette loi vague et redoutable permettait d'utiliser une procédure violente et expéditive pour éliminer des opposants politiques. Tertullien a dit rapidement qu'en refusant le culte impérial, les chrétiens lésaient la majesté de César[55], mais il n'a pas développé cette assertion sur le plan juridique : il voulait simplement dire que la condamnation des chrétiens pour ce motif avait une raison politique. On pouvait cependant appliquer aux chrétiens la définition très large que le juriste Ulpien a donnée à l'époque sévérienne du crime « de majesté » : « Proche, dit-il, du sacrilège, il recouvre toute atteinte au peuple romain et à sa sécurité[56]. » Pourtant, rien dans nos documents sur les procès de chrétiens ne permet de dire qu'ils furent victimes ni de cette accusation au sens strict, ni de la procédure exceptionnelle qu'elle suscitait. De même, leurs adversaires les accusaient parfois d'être des magiciens pratiquant des rites secrets et maléfiques. Pourtant, les autorités qui les jugeaient n'invoquèrent pas contre eux les dures lois contre la magie. La persécution n'était fondée que sur la procédure spécifique instituée par Trajan, qui ordonnait une répression limitée mais effective, dont la base juridique était une application au christianisme des lois républicaines contre les cultes prohibés parce que jugés dangereux pour l'ordre public.

2. Les motifs religieux de l'hostilité contre les chrétiens

On se rappelle que saint Paul demandait aux chrétiens un strict respect des autorités romaines ; de même, il ordonnait aux esclaves d'être soumis à leurs maîtres[57]. Il est certain qu'il cherchait ainsi à dissuader ses fidèles de se joindre à l'agitation qui troublait la Palestine. Comparés aux Juifs, si souvent rebelles, les chrétiens pouvaient paraître loyaux et dociles. On doit pourtant constater l'échec de cette forme d'apologétique. Si personne n'accusa les chrétiens de s'être rendus complices des révoltes juives, ils n'en furent pas moins condamnés comme éléments pernicieux pour l'ordre romain.

L'histoire des rapports des Juifs et des Romains aux Ier et IIe siècles est profondément paradoxale, car un apaisement et l'établissement d'un *modus vivendi* succéda à trois conflits d'un violence extrême. La grande révolte des Juifs de Palestine, entre 66 et 70, avait abouti à la prise de Jérusalem par Titus, fils de

55. Tertullien, *Apologétique*, XXVIII. Il n'est question ici que du refus des sacrifices pour l'empereur, remplacés par des prières, nullement de l'application aux chrétiens de la procédure *de maiestate*.
56. Ulpien, *De officio proconsulis*, dans *Digeste*, 48, 4, 1.
57. Autorités : Rm 13, 1-7 ; I Tm 2, 1-2. ; I, Tt 3, 1 ; Cf. I. P II, 13-17. Esclaves : I Tm 6, 1-2 ; Tt 2, 9 ; cf. I P, 2, 18-21.

l'empereur Vespasien, à la destruction du Temple et à la fin de ce qui restait d'autonomie à la Judée. Une manière de guerre civile opposant Juifs et Grecs éclata en Égypte, à Chypre et en Cyrénaïque en 115-117, à la fin du règne de Trajan, insurrection qui fut noyée dans le sang par l'armée romaine. La création par l'empereur Hadrien d'une colonie romaine (*Aelia Capitolina*) à Jérusalem, avec un temple de Jupiter à l'emplacement du Temple, ainsi qu'une interdiction de la circoncision suscitèrent une dernière révolte qui embrasa la Palestine entre 132 et 135. Les conséquences de ces conflits furent terribles pour Israël : les victimes de la répression furent très nombreuses, et la Judée (mais pas la Galilée) fut vidée de sa population juive, dispersée dans tout l'Empire.

À partir du règne d'Antonin le Pieux (138-161), les Juifs ne se révoltèrent plus, et on peut constater que des relations satisfaisantes s'établirent entre l'Empire et leurs communautés dispersées[58]. Le destin tragique de leur État n'affecta pas le statut des Juifs dans l'Empire et ils gardèrent les privilèges jadis accordés par Jules César et Auguste : le droit de vivre selon leurs usages, le libre exercice du culte synagogal et la dispense légale de toute participation aux cultes païens, les prières pour l'empereur à la synagogue tenant lieu de culte civique.

Les apologistes chrétiens pouvaient aisément attester que les fidèles de Jésus n'avaient livré aucune guerre à l'État romain, qu'ils étaient des sujets soumis et loyaux. Eux aussi priaient dans leurs églises pour l'empereur, conformément aux préceptes de saint Paul et de saint Clément de Rome ; leurs hautes exigences morales auraient dû les faire apprécier par les autorités[59]. Leur strict monothéisme était une grande originalité, mais ne correspondait-il pas à la notion de Dieu suprême que des philosophes avaient élaborée[60] ? De toute manière, le statut privilégié des Juifs montrait que l'Empire pouvait s'accomoder de l'existence de communautés monothéistes : les chrétiens ne demandaient rien d'autre que de bénéficier d'un statut identique. Eux, qui étaient totalement pacifiques, ne pouvaient-ils pas obtenir ce qui était accordé à des gens qui s'étaient souvent et violemment révoltés ? Cette assimilation au statut des Juifs leur fut pourtant catégoriquement refusée, car ils ne constituaient pas un peuple particulier. Les Juifs étaient l'un des peuples de l'Empire et, malgré leur grande singularité, il était légitime, du point de vue romain, qu'ils adorent leur dieu national et qu'ils restent fidèles à des traditions que leur ancienneté rendait vénérables, surtout à partir du moment où ils ne cherchèrent plus à se révolter contre l'ordre romain, en Palestine ou ailleurs. Le seul point qui restait en litige était leur prosélytisme, qui était effectif mais limité, car la conversion au judaïsme impliquait l'intégration dans la nation juive et l'observance de l'ensemble des préceptes rituels.

58. Sur cet apaisement, voir Mireille Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Le Cerf, Paris, 1990, p. 263-275.
59. L'apologiste Méliton de Sardes est le premier à mettre en parallèle la diffusion du christianisme et la prospérité de l'Empire depuis Auguste, dont il voit l'origine dans les prières des chrétiens (Eusèbe, *HE*, IV, 26, 7-8).
60. Ainsi Justin, *Apol.* II, 10 ; 13.

Les chrétiens se recrutaient dans toutes les nations, dans toutes les cités. Comme le disait un apologiste, « ils se répartissent dans les cités grecques et barbares selon le lot échu à chacun[61] ». Leur religion, nouvelle, ne possédait pas ce caractère vénérable que conférait l'ancienneté aux yeux des Romains[62]. Tertullien avait écrit : « On devient chrétien, on ne naît pas chrétien[63] » ; l'adhésion à l'Évangile était donc le fruit d'une décision personnelle, d'un choix individuel, qui impliquait de rompre avec tous les autres cultes, donc avec la cité ou le peuple qui les pratiquaient. Une telle formule était l'antithèse exacte de celle de Cicéron : « Chaque cité a sa religion, nous avons la nôtre[64]. » Pour les païens, les chrétiens avaient renié les dieux de leurs ancêtres et de leurs cités, ce qui n'était évidemment pas le cas des Juifs ; ils ne pouvaient donc pas constituer « une troisième race », une troisième sorte d'hommes (*tertium genus*), distincte des deux premières, les païens et les Juifs, comme ils le demandaient[65].

On le voit, la condamnation du christianisme était due avant tout à des motifs religieux. Le crime reproché aux chrétiens était d'abord, nous dit Tertullien, celui de « lèse-religion romaine[66] ». Dans les procès des martyrs reviennent toujours les accusations de sacrilège, d'impiété, d'athéisme[67] : nier l'existence des dieux de Rome et des autres cités, refuser leur culte équivalait à nier toute divinité, et les professions de monothéisme faites par les accusés étaient jugées nulles et non avenues. Le prosélytisme chrétien paraissait donc saper les fondements mêmes des traditions religieuses de Rome et des diverses cités. Les historiens modernes ont souvent taxé la religion romaine, sous l'Empire, de froideur formaliste, de ritualisme sans substance ni ferveur ; ils ont observé que la diffusion des idées philosophiques grecques suscitait un scepticisme croissant, en particulier à l'égard des légendes mythologiques. On a pu aussi constater qu'à partir du IIe siècle, les cultes orientaux à mystère ont eu un grand succès, ce que pourrait expliquer une désaffection envers les religions traditionnelles. Il convient de ne pas exagérer l'ampleur de ce processus : on doit en effet reconnaître que le paganisme traditionnel conservait sous le Haut-Empire une indéniable vitalité. La conviction que le salut des cités et de leurs citoyens, celui de Rome d'abord, était lié au culte des dieux ancestraux demeurait une évidence reconnue partout[68] : la réaction antichrétienne en était la preuve. Il est intéressant de noter que, dans les sources contemporaines sur la persécution, l'accusation d'athéisme, c'est-à-dire de refus du culte des dieux

61. *À Diognète*, V, 4.
62. La réponse des apologistes était de définir les chrétiens comme les authentiques héritiers de la très antique révélation faite à Moïse et aux prophètes (ainsi, JUSTIN, *Apol.* I, 44).
63. TERTULLIEN, *Apologétique*, XVIII, 4.
64. CICÉRON, *Pour Flaccus*, XXVIII, 69.
65. TERTULLIEN, *Scorpiace*, 10 : la foule, dans le cirque, crie « jusqu'à quand le troisième *genus* ? ».
66. TERTULLIEN, *Apologétique*, XXVIII
67. Réfutation de l'accusation d'athéisme, et comparaison avec la pensée des philosophes dans la *Supplique au sujet des chrétiens* d'Athénagore, VIII. Lors du procès de saint Polycarpe, le proconsul d'Asie lui demanda de maudire les athées, ce qu'il fit volontiers, mais pas au sens où l'entendait le juge (*Martyre de Polycarpe*, IX).
68. Sur cette vitalité du paganisme classique sous l'Empire, voir John SCHEID, *Religion et Piété à Rome*, Paris, 1985.

des cités, et celle de « lèse-religion romaine » tiennent plus de place que le grief relatif au refus du culte impérial.

3. Les motifs politiques de la condamnation du christianisme

Vers 112, Pline le Jeune considérait comme normal de condamner à mort des personnes accusées de christianisme et refusant d'abjurer. Or, ni lui ni l'empereur Trajan, qui approuva ses décisions, n'étaient des païens fanatiques ou des gouvernants sanguinaires. Pourtant, sans ajouter foi aux calomnies accusant les chrétiens des pires forfaits, ils estimaient juste de les ranger parmi les criminels. On voit, dans des récits à l'authenticité indéniable, des martyrs condamnés aux derniers supplices, ceux réservés aux pires malfaiteurs. Furent ainsi livrés aux fauves saint Ignace d'Antioche à Rome sous Trajan, les martyrs de Lyon sous Marc Aurèle, les saintes Perpétue et Félicité et leurs compagnons à Carthage sous Septime Sévère[69]. Certes, ces faits révèlent d'abord la cruauté du droit pénal du temps, mais on doit aussi constater que les empereurs du IIe siècle ont cherché à humaniser le droit, sous l'influence de la morale stoïcienne et de la science des juristes qui les conseillaient. Les chrétiens n'ont pas bénéficié de ce processus, sauf lorsque ces empereurs se sont limités à faire des exemples sans généraliser la persécution.

Même si les motifs de la persécution étaient avant tout d'ordre religieux, il importe de bien prendre en compte les aspects politiques de la question, surtout si l'on considère que, pour les Anciens, on ne pouvait dissocier religion et politique. La religion romaine, en effet, constituait pour l'Empire un élément essentiel d'unification et de cohésion morale, et ceux qui la refusaient étaient considérés comme des opposants potentiels. De plus, la clé de voûte de l'unité était l'empereur, grand pontife de la religion romaine. Il existait donc, remarquait Tertullien, « un second chef d'accusation, celui d'avoir lésé une autre majesté, plus auguste que celle des dieux », celle de l'empereur[70]. Si, comme on l'a vu, cette formule de Tertullien ne doit pas s'entendre en un sens juridique strict de crime de lèse-majesté, elle manifeste pourtant que le refus du culte impérial faisait scandale. On se rappelle que Pline le Jeune avait exigé des chrétiens qui comparaissaient devant son tribunal qu'ils accomplissent un sacrifice devant la statue de Trajan et celles des dieux, l'effigie impériale étant mentionnée en premier[71], ce qui révélait que, pour ce gouverneur, l'aspect politique de la question était primordial, ce qui n'était pas le cas, on vient de le voir, pour l'opinion publique. Davantage encore que l'hommage aux dieux de Rome, le culte impérial apparaissait comme un gage de loyalisme, une manifestation d'unité rassemblant les peuples disparates qui constituaient l'Empire dans un hommage commun à la majesté impériale divinisée.

69. Sur ces martyrs, voir *infra*, p. 249 ; 251-252 ; 257.
70. TERTULLIEN, *Apologétique*, XVII, 3.
71. *Supra*, p. 242.

Refuser cet hommage impliquait évidemment de s'exposer au grave soupçon d'intentions subversives.

Pourtant, les apologistes chrétiens affirmaient bien haut, à la suite de saint Paul, le loyalisme des fidèles du Christ, et certains disaient même que cet Empire, qui assurait au monde la paix, l'unité, la concorde, avait été voulu par la providence divine[72]. Leurs arguments n'étaient pas entendus, et les chrétiens étaient toujours tenus pour de dangereux dissidents, coupables du double crime de lèse-religion romaine et d'insulte à la majesté impériale. On l'a vu, l'absence de loi antichrétienne générale n'empêchait nullement la persécution d'être fondée sur des bases juridiques précises, liées à des motifs indissociablement politiques et religieux. On ne doit donc pas croire que les autorités ne sévissaient que pour satisfaire la vindicte populaire, qui, souvent violente, pouvait toutefois pousser les juges à aggraver leur action répressive.

4. La haine populaire

Les écrivains tels Tacite, Pline le Jeune ou Suétone exprimaient l'opinion des classes supérieures. Tacite, on l'a déjà vu, était particulièrement haineux et, pour lui, les tenants de « cette exécrable superstition » étaient en proie à « la haine du genre humain », ils étaient « coupables et dignes des pires supplices[73] ». Pline était moins agressif, mais il partageait avec Tacite un immense mépris pour ce qu'il considérait comme une superstition insensée. Dans le peuple, l'hostilité était renforcée par des racontars injurieux auxquels, le plus souvent, les gens éclairés ne croyaient pas. Nous connaissons ces calomnies par les apologistes chrétiens qui les réfutèrent, ainsi Tertullien ou Minucius Felix. Le second, dans son *Octavius*, apologie écrite dans le premier tiers du IIIe siècle, imagine un dialogue entre un païen et un chrétien. Le païen décrit les crimes attribués aux chrétiens. Le plus horrible est un repas anthropophagique : l'initié au christianisme tue à coups de couteau un enfant caché sous un tas de farine ; les chrétiens mangent alors son corps et boivent son sang[74]. Il s'agit évidemment d'une vision aberrante du rite eucharistique, le partage du pain et du vin – corps et sang du Christ. Le secret dont la primitive Église entourait l'eucharistie avait pu favoriser l'apparition de cette atroce calomnie. Le culte chrétien avait lieu dans des maisons privées, la nuit du samedi au dimanche. Les fidèles s'appelaient frères et sœurs et ils échangeaient le baiser de paix. Ce fut l'origine des calomnies décrivant ce culte comme une orgie collective accompagnée d'inceste[75]. Une autre rumeur est plus difficile à expliquer : on accusa les chrétiens

72. Méliton de Sardes, cité par Eusèbe, *HE*, IV, 26, 7-10 ; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, V, 24, 2 ; Théophile d'Antioche, *À Autolycos*, III, 27. Cf. Hervé Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, coll. des Études augustiniennes, Paris, 1996, p. 57-59.

73. Tacite, *Annales*, XV, 44 ; cf. *supra*, p. 227-228 ; 230.

74. Minucius Félix, *Octavius*, IX, 5. Autres évocations de cette calomnie dans Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, 35, et Tertullien, *Apol.*, VII, 1 ; VIII, 1-9.

75. Athénagore, *Supplique*, 22 ; Minucius Félix, *Octavius*, IX, 7 ; Tertullien, *Apol.*, VII, 1 ; VIII, 7-8.

d'adorer une tête d'âne, ou un dieu à tête d'âne, calomnie dont les Juifs avaient déjà souffert auparavant[76]. Un dessin gravé à Rome sur un mur du Palatin représente un homme adorant un personnage crucifié à tête d'âne, et une inscription ironique dit en grec : « Alexaménos adore son dieu[77] ».

Les chrétiens étaient donc en butte à la haine populaire, et les accusateurs qui les traînaient devant les tribunaux des gouverneurs provinciaux ne manquèrent pas. On a vu que, dans son rescrit sur la question, l'empereur Hadrien demandait au proconsul d'Asie de ne tenir compte que des procès en bonne forme, et non des manifestations violentes et bruyantes de la foule contre les chrétiens, qui, dans certains cas, pouvaient prendre la forme de véritables pogroms[78].

Pourquoi cette haine à l'encontre de gens paisibles et inoffensifs ? La raison était d'abord l'isolement dans lequel leur foi faisait vivre les chrétiens. Ils refusaient tout contact avec le paganisme ; or celui-ci imprégnait toute la vie quotidienne. Ils furent donc amenés à se tenir à l'écart de leurs voisins, non seulement lors des cérémonies religieuses officielles, mais lors des fêtes et réjouissances collectives : le théâtre, qu'ils jugeaient immoral, les spectacles sanglants de l'amphithéâtre, qu'ils réprouvaient vigoureusement[79], les banquets publics ou les cérémonies privées de mariages ou d'obsèques, qui comprenaient évidemment des rites païens. La vie politique des cités était marquée par des sacrifices, les magistrats prêtaient serment par les dieux et les empereurs divinisés (une inscription récemment découverte en Espagne donne la formule de ce serment[80]). Les chrétiens devaient donc rester à l'écart de la vie de leur cité. La seule solution pour eux était de vivre repliés sur leur communauté. Il en était de même pour les juifs, que leurs interdits alimentaires isolaient davantage encore ; mais la singularité de ce peuple particulier était relativement bien admise. Au contraire, les chrétiens avaient librement choisi de s'isoler du reste de la population, de se séparer du corps civique en abandonnant les rites et les usages de leurs ancêtres païens. Or il était pour la plupart des gens évident qu'une telle impiété risquait de susciter la colère des dieux, et donc d'amener des calamités sur toute la collectivité. De telles craintes expliquent, bien entendu sans les justifier, les violentes et parfois sanglantes manifestations populaires antichrétiennes. Tertullien constatait que l'on criait : « Les chrétiens au lion ! » en cas d'inondation, de sécheresse, de tremblement de terre, de famine, d'épidémie[81]. Bien plus tard, sous l'Empire chrétien, saint Augustin

76. Tertullien (*Apol.*, XVI, 1-3) condamne ce racontar sur les Juifs, en glosant sur Tacite, *Histoires*, V, 3. Dans *Apol.*, XVI, 12, il relate qu'on avait exhibé dans l'amphithéâtre de Carthage un écriteau avec une caricature du Christ et une inscription disant : « Le dieu des chrétiens, né d'un âne ». Autre mention de cette calomnie dans Minucius Félix, *Octavius*, IX, 3.

77. Le graffite a été trouvé dans les ruines d'un bâtiment réservé au personnel de service (improprement appelé *paedagogium*). Cet Alexaménos était probablement, étant donné son nom grec, un esclave ou un affranchi chrétien en service dans le palais impérial, dont l'un des collègues se moquait ainsi.

78. *Supra*, p. 240.

79. Le traité de Tertullien *Sur les spectacles* exprime d'une manière particulièrement vigoureuse ces condamnations, mais on les retrouve chez tous les auteurs chrétiens.

80. *Lex irnitana* (loi des municipes espagnols), § 26, *Année épigraphique*, 1986, 333.

81. Tertullien, *Apologétique*, XL, 1.

se souvenait d'avoir entendu dire dans son jeune âge : « La pluie ne tombe pas, c'est la faute des chrétiens[82] ! » Au milieu du IIIe siècle, saint Cyprien, évêque de Carthage, reçut une lettre de l'évêque de Césarée de Cappadoce, Firmilianus[83], qui lui exposait que, vers 235, plusieurs séismes avaient affecté des provinces anatoliennes ; il s'en était suivi en Cappadoce une dure persécution contre les chrétiens, accusés d'être la cause du fléau. Tout rituel secret et inhabituel était suspect de pouvoir déchaîner des forces surnaturelles obscures et dangereuses. Le contrôle strict des cultes étrangers dans la vieille religion romaine avait notamment pour but d'empêcher ces influences sacrées maléfiques de menacer la cité, et les mesures impériales contre la magie montraient que ces craintes demeuraient vivaces. Les chrétiens, on l'a vu, ne furent pas poursuivis par les autorités pour crime de magie, mais on constate que la foule leur attribuait pourtant une influence maléfique.

Aux yeux de la multitude, le grand tort des chrétiens était de s'isoler et de se vouloir autres : c'est une tendance habituelle que de haïr ce qui est différent de soi et, dans une collectivité, ceux qui se mettent à l'écart. Les chrétiens eurent à cette époque le rôle peu enviable de boucs émissaires, qui fut souvent par la suite dévolu aux Juifs. Tacite accusait les chrétiens de « haine du genre humain », et un tel jugement nous semble à juste titre scandaleux, puisqu'il visait des gens qui exaltaient l'amour du prochain et la charité universelle ; mais l'isolement auquel les réduisait leur strict exclusivisme religieux faisait d'eux des dissidents dans leurs cités et, en les mettant à part de la communauté civique, il les faisait suspecter de misanthropie.

5. Les martyrs, de Trajan à Commode (98-192)

Nous ne retiendrons ici que les martyrs connus par des sources à la valeur historique incontestable, et non ceux qu'évoquent des textes tardifs surchargés d'éléments légendaires. Les martyrs authentiques ont été assurément plus nombreux que ne le laisserait supposer la seule liste de ceux qui sont connus par des sources chrétiennes sûres. Tacite dit que les victimes chrétiennes de Néron à Rome furent nombreuses[84], or, aucune n'est connue par son nom, sauf bien sûr les apôtres Pierre et Paul. Le philosophe stoïcien Épictète résida à Nicopolis en Épire, où il avait été exilé sous Domitien ; il y mourut très âgé vers 140. Il fut témoin d'exécutions de chrétiens et, selon ses *Entretiens*, il ne vit dans leur courage qu'un entêtement irrationnel[85]. Or on ignore tout de ces martyrs, si ce n'est cette évocation par le philosophe païen. De même, on ne connaît de ceux qui furent

82. Augustin, *La Cité de Dieu*, II, 13.
83. Parmi les lettres de saint Cyprien, lettre 75, 10.
84. Tacite dans *Annales*, XV, 44, parle d'une « immense multitude ».
85. Épictète, *Entretiens, Dissert.* IV, 7, 6.

mis à mort sur l'ordre de Pline le Jeune en Pont-Bithynie que ce que nous en dit l'écrivain.

Les sources chrétiennes ont gardé la mémoire de deux martyrs célèbres exécutés sous Trajan. Le premier est le vieil évêque Syméon de Jérusalem, crucifié après avoir été dénoncé par « des hérétiques[86] ». Son procès fut donc lié aux querelles internes de l'Église de Jérusalem. Selon Eusèbe, ce fut également sous Trajan que saint Ignace d'Antioche fut condamné à l'exposition aux bêtes[87]. Il fut pour cela transféré à Rome, où son supplice devait faire partie du programme des jeux de l'amphithéâtre. Durant son voyage, il écrivit sept lettres, dont six à des Églises (celle de Rome et cinq Églises asiates) et une lettre à Polycarpe de Smyrne, où il mettait en garde ses correspondants contre les idées gnostiques. On trouve dans ces lettres une haute expression de la spiritualité du martyre. Ignace exprimait sa joie de s'assimiler par le martyre au Christ souffrant : « Moulu par la dent des bêtes », il allait devenir « le pur froment du Christ[88] ».

Aucune victime n'est attestée sous le successeur de Trajan, l'empereur Hadrien (117-138), sauf, à la fin du règne ou au tout début du règne d'Antonin, l'évêque de Rome Télesphore, dont parla saint Irénée[89].

Il y eut des martyrs, mais semble-t-il peu nombreux, sous le long règne d'Antonin le Pieux (138-161)[90]. Ainsi l'apologiste Justin évoque trois chrétiens mis à mort à Rome sur l'ordre du préfet de la Ville Quintus Lollius Urbicus, en fonction dans les années 150[91]. Eusèbe situe le martyre de saint Polycarpe de Smyrne sous Marc Aurèle[92], mais il a été démontré qu'en fait l'événement avait eu lieu sous Antonin le Pieux, le proconsul d'Asie qui prononça la condamnation, Lucius Statius Quadratus, ayant été en fonction en 155-156[93]. Très âgé (il dit à son procès servir le Christ depuis quatre-vingt-six ans) et très vénéré, disciple de l'apôtre Jean dans sa jeunesse, Polycarpe apparaissait comme une figure tutélaire des chrétiens d'Asie Mineure. Son martyre est connu par une longue lettre rédigée au nom de l'Église de Smyrne peu après l'événement[94]. Comme à Lyon une vingtaine d'années plus tard, l'autorité avait sévi à la suite d'un violent mouvement populaire antichrétien. Un groupe de chrétiens fut arrêté, torturé et condamné à

86. Eusèbe, *HE*, III, 32 ; date : 107 (10e année de Trajan) selon la *Chronique* d'Eusèbe.
87. En 107 selon la *Chronique* d'Eusèbe. Ignace est évoqué par Eusèbe, *HE*, III, 36, et déjà par saint Irénée, *Contre les hérésies*, V, 28, 4.
88. Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains*, II ; IV-V. Il n'y a aucune raison de suspecter, comme l'ont fait certains auteurs, l'authenticité de ces sept lettres (contrairement à d'autres lettres attribuées à Ignace et aux actes tardifs de son martyre).
89. Irénée, *Contre les hérésies*, III, 3, 3 ; Eusèbe, *HE*, IV, 10 ; V, 6, 4.
90. Méliton de Sardes, cité par Eusèbe, *HE*, IV, 26, 10, dit qu'Antonin adressa des rescrits à des cités grecques (Athènes, Larissa et Thessalonique) et à tous les Grecs, enjoignant de ne rien modifier aux mesures antérieures concernant les chrétiens. Le but de l'empereur était probablement d'éviter un durcissement de la répression à la suite de pressions populaires.
91. Justin, *Apol.* II, 2 ; Eusèbe, *HE*, IV, 17, 13.
92. Eusèbe, *HE*, IV, 14, 10.
93. Cf. G. Alföldy, *Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen*, Bonn, 1977, p. 214-215.
94. Lettre adressée à l'Église de Philomélium (Phrygie), transmise par Eusèbe, *HE*, X, dans une version abrégée. Le texte complet se trouve dans *SC* 10 bis (Ignace d'Antioche, *Lettres*. Polycarpe de Smyrne, *Lettre et martyre*).

l'exposition aux bêtes[95], et la foule exigea la comparution du vieux chef de leur communauté. L'interrogatoire et l'exécution eurent lieu dans le stade de la ville, en présence d'une foule hostile qui comprenait des Juifs. Étant donné le refus de Polycarpe de jurer par « la Fortune de César » et de maudire le Christ, il fut condamné à être brûlé vif ; son supplice fut toutefois abrégé par un coup de couteau[96]. Le corps fut brûlé, mais les chrétiens recueillirent les cendres, « plus précieuses que les pierres de grand prix et que l'or », pour les ensevelir et célébrer chaque année au tombeau l'anniversaire du martyre : c'est le plus ancien témoignage sur le culte des reliques[97].

L'empereur Marc Aurèle (161-180) a laissé le souvenir d'un souverain idéal. Sa haute moralité était liée à son adhésion sans réserve à la philosophie stoïcienne ; totalement dévoué au bien public, il avait une idée très élevée des obligations de sa fonction. Pourtant, la persécution des chrétiens s'aggrava sous son règne. Dans ses *Pensées*, il n'exprime qu'un froid mépris pour les martyrs chrétiens ; comme Épictète, il ne voyait dans leur courage face à la mort qu'une obstination et une ostentation absurdes[98]. Il ne fit rien pour réfréner le déchaînement de la haine antichrétienne en Orient. L'accroissement du nombre des conversions rendait les Églises plus visibles et leurs ennemis plus virulents. Surtout, une succession de malheurs publics amena la population à en imputer la responsabilité aux chrétiens. Une terrrible épidémie ravagea l'Empire à partir de 169. Depuis 166, les Germains menaçaient la frontière danubienne, et ils purent envahir les Balkans, et même la région d'Aquilée en Italie du Nord. Il fallut mener contre ces barbares des guerres longues et difficiles. Une usurpation en Orient, une inondation du Tibre et une famine à Rome accrurent le désarroi dans les années 170. Ces malheurs, qui annonçaient la fin de la paix romaine, poussèrent la foule à rechercher les impies, responsables de la colère des dieux, ce qui provoqua de véritables pogroms contre les chrétiens. L'évêque Théophile d'Antioche évoque des chrétiens assaillis à coups de pierres et parfois assassinés[99]. Athénagore, dans son apologie adressée à Marc Aurèle lui-même, déplorait que les fidèles fussent violemment pris à partie et agressés par la foule[100]. Eusèbe dit que sous Marc Aurèle « la persécution se ralluma contre nous dans certaines régions de la terre avec une plus grande violence (...) à la suite d'agressions populaires dans chaque cité[101] ». Un autre apologiste, Méliton de Sardes, adjura Marc Aurèle de faire cesser les violences dont les chrétiens de la province d'Asie étaient victimes à la suite d'un nouvel édit, qui émanait assurément d'un proconsul, et dont il doutait que l'empereur ait pu l'approuver[102]. Pour les responsables de l'administration des provinces, il pouvait en effet paraître opportun de céder à la fureur populaire pour calmer

95. *Martyre de Polycarpe*, II-III (dans Eusèbe, *HE*, IV, 15, 4-8).
96. *Ibidem*, IX-XVI (Eusèbe, IV, 15, 17-39).
97. *Ibidem*, XVIII (Eusèbe, IV, 15, 40-44).
98. Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 3, 2.
99. Théophile d'Antioche, *À Autolycus*, I, 11.
100. Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, 1.
101. Eusèbe, *HE*, V, *Préface*, 1.
102. Dans Eusèbe, *HE*, IV, 26, 5-11.

la foule excitée contre les chrétiens, en dépit du rescrit d'Hadrien qui condamnait ces désordres.

Toutefois, la masse ignorante n'était pas seule en cause dans cette forte réaction antichrétienne des années 170 : des écrivains païens du temps attaquèrent le christianisme avec virulence. Le pompeux rhéteur Fronton, qui avait été le précepteur de Marc Aurèle et était resté son ami, ajoutait même foi aux calomnies accusant les chrétiens d'anthropophagie ou d'inceste[103]. En Orient, Lucien de Samosate les criblait de railleries[104], et l'Alexandrin Celse rédigea, vers 180, un *Discours vrai contre les chrétiens* où il se livrait à une critique systématique de leur doctrine (sur laquelle il était bien informé), de leur comportement et de leur genre de vie. Origène devait réfuter au IIIe siècle cette polémique virulente dans son *Contre Celse*. Ajoutons l'essor à la même époque de la secte montaniste, qui prônait un christianisme exalté et frénétique, et dont les adeptes cherchaient à tout prix le martyre en provoquant les autorités : une telle attitude ne pouvait qu'accroître les risques de persécution[105].

Il y eut des martyrs en Grèce (l'évêque d'Athènes Publius) et en Asie Mineure (Pionius à Smyrne, Carpos et ses compagnons à Pergame[106]). À Rome, vers 163-167, le philosophe et apologiste Justin fut condamné avec un groupe d'autres chrétiens par le préfet de la Ville Junius Rusticus, un proche de Marc Aurèle, après un procès qui semble avoir été suscité par un philosophe païen[107].

L'épisode le mieux connu et le plus dramatique du temps de Marc Aurèle fut le martyre des chrétiens de Lyon en 177. Le récit a été rédigé par les survivants, sous la forme d'une *Lettre des Églises de Vienne et de Lyon aux chrétiens d'Asie et de Phrygie*, qu'Eusèbe de Césarée intégra dans son *Histoire ecclésiastique*[108]. Au début du mois d'août, les délégués des cités des Trois Gaules réunis pour la tenue du conseil interprovincial devaient célébrer près de Lyon, au sanctuaire fédéral de Condate, sur la colline de la Croix-Rousse, un sacrifice solennel à Rome et à Auguste. Les chrétiens de Lyon et de Vienne étaient en majorité d'origine orientale et hellénophones, et il est probable que cette origine étrangère ait été l'une des causes de la haine dont ils furent victimes. Il furent d'abord exclus de tous les lieux publics, tels les thermes ou le forum ; quelque temps avant la fête, ils furent pris à partie par la foule qui les maltraita, et le tribun de la cohorte urbaine stationnée à Lyon fit emprisonner une cinquantaine d'entre eux, après un interrogatoire par les magistrats municipaux, en attendant le retour du gouverneur, le légat de la Gaule Lyonnaise. Celui-ci mena le procès avec la

103. Son discours contre les chrétiens ne nous est pas parvenu, mais on sait par Minucius Félix, *Octavius*, IX, 6, que s'y lisait cette consternante assertion.
104. Dans son livre *La Mort de Pérégrinus* (XI-XIII ; XVI), écrit vers 170, où le mépris de la mort chez les martyrs chrétiens est ridiculisé ; leur comportement est assimilé à celui d'un charlatan faux prophète.
105. Voir *infra*, p. 255.
106. Publius : Eusèbe, *HE*, IV, 23, 2-3, suivant Denys de Corinthe ; Pionios : Eusèbe, *HE*, IV, 15, 47 (plus les actes du martyre) ; Carpos : Eusèbe, *HE*, IV, 14, 48 (plus les actes du martyre).
107. Eusèbe, *HE*, IV, 16.
108. Eusèbe, *HE*, V, 1, 1-63.

plus grande dureté, recourant sans mesure à la torture [109]. Certains esclaves païens des chrétiens accusés déclarèrent, par crainte de la torture, que leurs maîtres se livraient à l'anthropophagie et à l'inceste [110]. Parmi les martyrs se trouvait l'évêque nonagénaire de Lyon, Potheïnos (saint Pothin), qui mourut en prison des suites des coups qu'il avait reçus [111]. Le légat fit consulter l'empereur Marc Aurèle au sujet des accusés qui possédaient la citoyenneté romaine. La réponse fut d'appliquer la procédure habituelle : relâcher les rénégats et condamner à mort les autres [112]. L'exécution eut lieu au moment même de la grande fête des Trois Gaules, et les supplices des chrétiens figurèrent parmi les spectacles donnés dans l'amphithéâtre [113]. Les citoyens romains furent décapités, les autres livrés aux bêtes. Parmi les martyrs les plus héroïques se trouvaient le diacre viennois Sanctus, l'adolescent Ponticus, et surtout l'esclave Blandine [114]. Le récit qui relate le drame lyonnais est assurément l'un des textes les plus admirables que nous ait transmis l'Antiquité chrétienne. L'auteur, qui est peut-être saint Irénée, le futur évêque de Lyon, insiste beaucoup sur la douceur évangélique des victimes pardonnant à leurs bourreaux [115], mais aussi sur le rôle joué dans l'affaire par la foule déchaînée contre les chrétiens : la férocité de la procédure suivie par le légat semble en effet avoir été suscitée par la violence populaire.

Le fils et successeur de Marc Aurèle, Commode (180-192), est vu par l'historiographie romaine comme un empereur incapable et brutal. Il semble pourtant avoir eu une attitude moins défavorable envers les chrétiens, sous l'influence de personnes de son entourage, surtout sa favorite Marcia, gagnée aux idées chrétiennes, qui l'amena à faire libérer dès le début du règne des confesseurs romains condamnés aux travaux forcés dans les mines [116]. Cependant, en Afrique, au même moment, le proconsul Vigellius Saturninus condamnait à la décapitation douze martyrs de la cité de Scillium. L'un d'eux, Nartzalus, avait un nom libyque, c'est-à-dire berbère. Les actes, qui transcrivent l'interrogatoire avec précision et fidélité, sont le texte le plus ancien de la littérature latine chrétienne [117]. À Rome, un haut personnage nommé Apollonius fut condamné à mort par le préfet du prétoire Perrenis, en fonction entre 180 et 185. Selon Eusèbe, et les actes du martyre, il comparut devant le Sénat, sans doute parce qu'il appartenait à l'ordre sénatorial [118].

109. *Ibidem*, V, 1, 7-8. On ignore le nom de ce gouverneur. Les tortures appliquées aux martyrs en public, lors d'un spectacle dans l'amphithéâtre antérieur à celui qui vit leur mise à mort, constituent un raffinement inhabituel de cruelle rigueur.
110. *Ibid.*, V, 1, 14.
111. *Ibid*, V, 1, 9-32.
112. *Ibid*, V, 1, 44-47.
113. *Ibid.* , V, 1, 47.
114. *Ibid.*, V, 1, 41-42 ; 53-56.
115. *Ibid.*, V, 2, 5 : « Ils priaient pour ceux qui leur infligeaient des supplices, comme Étienne, le martyr parfait : "Seigneur, ne leur impute pas ce péché !" »
116. Eusèbe (*HE*, V, 21, 1) dit que sous Commode, « nos affaires se transformèrent dans le sens de la douceur ». L'épisode de la libération des confesseurs est évoqué dans HIPPOLYTE DE ROME, *Philosophoumena*, IX, 11.
117. *Actes* reproduits dans H. MUSURILLO, *Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972, p. 86-89.
118. EUSÈBE, *HE*, V, 21, 2-4. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 251, a tenté de résoudre le complexe problème juridique posé par ce procès.

6. Le nombre des victimes

Cette énumération de procès et d'émeutes antichrétiennes pourrait laisser à penser que la persécution était permanente. Pourtant, depuis Trajan, et tout au long du IIe siècle, la situation juridique des chrétiens n'a pas été modifiée ; il n'y eut donc pas de persécution systématique, ordonnée d'en haut, et les autorités impériales ne firent pas pourchasser les chrétiens. Certes, la seule appartenance à l'Église était vue comme un crime capital, mais seuls des procès intentés par des personnes privées pouvaient amener la condamnation de ceux qui refusaient de renier leur foi. Les chrétiens étaient donc à la merci de la malveillance de leurs voisins, laquelle n'a jamais manqué de se manifester, en particulier dans des périodes troublées. Il est impossible d'évaluer le nombre des victimes de cette persécution qui n'était ni universelle ni permanente, mais qui pouvait, on l'a vu à Lyon en 177, connaître des épisodes féroces. Des historiens modernes ont tenté d'établir le nombre des martyrs en dressant le catalogue de ceux qui sont nommément mentionnés par des sources authentiques. Le nombre assez limité ainsi obtenu leur a parfois paru une statistique sûre [119]. Une telle méthode est irrecevable, puisque bien des sources ont disparu et que dès le IVe siècle Eusèbe de Césarée n'en disposait pas. Beaucoup de martyrs ne sont pour nous que des noms sur les martyrologes, ou ne sont connus que par des actes tardifs, surchargés d'éléments légendaires et d'anachronismes, inutilisables, donc, par l'historien ; c'est malheureusement le cas pour beaucoup de martyrs de la ville de Rome. Pourtant, il est possible que ces légendes évoquent des personnages qui ont existé, mais dont l'histoire a été ainsi déformée.

Surtout, nous devons constater que les sources authentiques privilégient des figures exceptionnelles, notamment de grands évêques, ou des victimes particulièrement héroïques. Beaucoup d'autres restent dans l'ombre : on a vu que des écrivains païens, Tacite, Pline le Jeune et Épictète, font allusion à des martyrs chrétiens dont le nom nous est inconnu [120]. De même, les sources chrétiennes évoquent au IIe siècle de violents pogroms antichrétiens dans des cités d'Orient, mais sans donner les noms des victimes. La persécution étant restée sporadique, conformément à la décision de Trajan, nous ne devons pas imaginer de grands massacres, mais il reste malgré tout certain que plusieurs milliers d'hommes et de femmes ont payé de leur vie leur attachement à l'Évangile, depuis Néron jusqu'aux premières persécutions systématiques au milieu du IIIe siècle. D'autres aussi, assurément plus nombreux que les sources chrétiennes ne le disent, ont préféré le reniement à la mort. Pline le Jeune, dans sa lettre à Trajan, se félicitait

119. Ainsi dans H. GRÉGOIRE, *Les Persécutions dans l'Empire romain*, dans *Mémoires de l'Académie royale*, 46, 1, 1951, Bruxelles, ouvrage par ailleurs érudit et utile.
120. Voir *supra*, p. 248-249.

d'avoir pu obtenir ces abjurations[121]. La lettre sur les martyrs de Lyon en 177 affirme que ceux qui avaient renié se sont rétractés et ont rejoint les confesseurs[122], mais un tel ralliement était assurément exceptionnel. Ceux que l'on devait appeler au temps des persécutions systématiques les *lapsi*, « ceux qui sont tombés », ont sans aucun doute existé dès les premiers temps, et la question de leur éventuelle réintégration dans la communauté n'a pu manquer de se poser.

7. La spiritualité du martyre

Les récits authentiques de passions de martyrs chrétiens des premiers siècles qui sont parvenus jusqu'à nous sont l'expression de l'un des sommets incomparables atteints par la spiritualité chrétienne et la conscience humaine. La foi inébranlable des martyrs, leur courage dans les supplices, leur fermeté et leur douceur face à leurs ennemis forcent l'admiration. Désarmés, ils défendent leur haut idéal jusqu'au bout, face à une foule haineuse et à des juges tout-puissants. Les écrits chrétiens antiques qualifient le martyre de victoire, et c'est exact non seulement sur le plan spirituel, mais historiquement, car le courage et la foi des victimes révélaient un échec de la politique impériale cherchant à ramener les chrétiens au paganisme par la persuasion et l'intimidation. Tertullien, pour qui « le sang des martyrs fut la semence des chrétiens », fut lui-même amené à la conversion par le spectacle de l'héroïsme des témoins de la foi au Christ[123].

La spiritualité du martyre, au cours de l'histoire du christianisme, est d'abord fondée sur l'exemple du Christ lui-même, condamné à la croix pour avoir refusé de renier sa royauté messianique devant le grand prêtre et devant Ponce Pilate. Par leur confession de foi et leurs souffrances, les martyrs s'assimilent au Christ et ils partagent donc sa gloire. Il est aussi un exemple plus ancien qui fut souvent rappelé : celui des martyrs juifs victimes de la persécution menée au IIe siècle avant J.-C. par le roi Antioche IV Épiphane, qui voulait contraindre les fils d'Israël à renier la Loi. Le récit de la mort des sept frères Maccabées connut une grande popularité chez les chrétiens antiques, et ils furent l'objet d'une dévotion aussi grande que celle dont étaient entourés les martyrs chrétiens.

Les Juifs, de leur côté, vénéraient tout particulièrement les martyrs du temps d'Hadrien, qui préférèrent la mort à l'abandon de la Loi après que l'empereur eut interdit la circoncision. Les écrits rabbiniques conservent des actes de martyrs juifs de l'époque, très comparables dans leur teneur et leur tonalité aux actes des martyrs chrétiens[124]. Que la mort était préférable au reniement du Dieu unique était donc une conviction commune aux Juifs et aux chrétiens.

Les actes des martyrs reproduisent des dialogues pathétiques où l'on voit le

121. Pline le Jeune, *Lettres*, X, 96, 10.
122. Dans Eusèbe, *HE*, V, 1, 32-35.
123. Tertullien, *Apologétique*, L, 13.
124. Mireille Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Paris, 1990, p. 179-182.

juge demander aux accusés de faire acte de paganisme, ce qui permettrait leur acquittement ; il peut procéder par intimidation, et même faire torturer les chrétiens inculpés, mais son but est, en définitive, de sauver leur vie en les contraignant à l'abjuration. La fidélité des martyrs n'était pour ces gouverneurs, comme le disait Pline le Jeune, « qu'entêtement et obstination », alors qu'elle était pour les chrétiens un témoignage. On n'exigeait des accusés qu'un geste rituel n'impliquant aucune conviction personnelle, mais qui signifiait pour eux l'acceptation du polythéisme[125]. Ainsi s'engageaient des sortes de dialogues de sourds. Pour les chrétiens qui assistaient aux procès et aux exécutions, le courage des martyrs manifestait, outre leur sainteté personnelle, l'action visible de l'Esprit saint. Les Églises célébraient la mémoire de leurs martyrs en fêtant chaque année auprès de leurs tombeaux l'anniversaire de leur mort, leur *dies natalis*, le « jour de leur naissance » : c'est l'origine du culte des saints[126].

Des historiens modernes ont affirmé que les martyrs étaient volontaires, suicidaires en quelque sorte, fondant leur thèse sur certains récits qui montrent des chrétiens exaltés provoquant l'autorité et allant au devant du supplice, par désir d'acquérir à tout prix la palme du martyre. Un tel comportement pouvait être dû à l'admiration enthousiaste qui entourait les confesseurs de la foi, mais il fut réprouvé. Dans les actes du martyre de saint Polycarpe, l'Église de Smyrne déclare : « Nous ne louons pas ceux qui se présentent d'eux-mêmes, car ce n'est pas ce qu'enseigne l'Évangile[127]. » De même, au IIIe siècle, saint Cyprien, évêque de Carthage, condamna ces provocations en rappelant à ses fidèles qu'ils ne devaient devenir martyrs ou confesseurs que s'ils y étaient appelés par Dieu, entendons si l'autorité voulait les contraindre à renier leur foi[128]. À partir de la seconde moitié du IIe siècle, la secte montaniste avait prôné une manière d'exaltation qui poussait à la provocation et au martyre volontaire[129]. L'essor de ce groupe frénétique fut probablement l'une des causes de l'aggravation de la persécution au temps de Marc Aurèle. En 184 ou 185, Arrius Antoninus, proconsul d'Asie, renvoya excédé des groupes de chrétiens qui se présentaient d'eux-mêmes devant son tribunal pour être condamnés ; il leur conseilla de se pendre ou de se jeter dans des précipices s'ils voulaient mourir[130] : il s'agissait évidemment de montanistes. À l'opposé, certaines communautés gnostiques réprouvaient la confession de foi et le témoignage public pouvant mener à la condamnation : pour leurs adeptes, il était préférable de sacrifier aux dieux païens plutôt que de révéler ouvertement, devant

125. Dans les actes de son martyre (VIII, 2), un policier (irénarque) dit à saint Polycarpe : « Quel mal y a-t-il à dire : César est seigneur, et à sacrifier, pour sauver sa vie ? »
126. Cette célébration annuelle est mentionnée dans les *Actes du martyre de Polycarpe*, XVIII, 1.
127. Dans les *Actes du martyre de Polycarpe*, 4 (cf. Eusèbe, *HE*, IV, 15, 7-8) à propos d'un Phrygien (la Phrygie était la terre d'élection du montanisme) qui s'était présenté spontanément pour être jugé, mais qui faiblit et abjura.
128. Saint Cyprien, *Lettres*, 20, 1 ; *De lapsis*, 10.
129. Tertullien, après son adhésion à la secte, prôna un quasi-martyre volontaire dans son traité *Sur la fuite dans la persécution*.
130. Tertullien, *À Scapula*, 5, 1. Déjà tenté par le montanisme quand il écrivait ce texte (en 212 ou 213), Tertullien ne désapprouve pas ce comportement.

des juges et un public profanes, les initiations secrètes de la gnose[131]. On constate que les évêques et les communautés orthodoxes réprouvaient ces deux extrêmes.

Il est tout à fait abusif de prétendre, comme l'ont fait quelques historiens, que les martyrs (les montanistes et quelques exaltés mis à part) étaient volontaires parce qu'ils pouvaient échapper au supplice en apostasiant et en sacrifiant aux dieux païens. Pour prendre des exemples plus récents, les Irlandais catholiques qui devinrent protestants au temps de Cromwell, ou les huguenots français qui devinrent catholiques sous Louis XIV, échappèrent à bien des malheurs, mais on ne peut pour autant qualifier de suicidaires ceux qui restèrent alors fidèles à leur foi, à leurs risques et périls.

III. LE CHRISTIANISME ET L'EMPIRE SOUS LA DYNASTIE SÉVÉRIENNE ET DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU IIIe SIÈCLE

1. Les mutations de l'époque sévérienne (193-235)

Les historiens ont longtemps pensé que l'époque de la dynastie sévérienne (193-235) était celle d'une grande mutation, prélude au Bas-Empire, dans le domaine religieux comme dans les autres. Les recherches récentes mettent à juste titre l'accent sur l'importance des continuités avec l'époque antonine, ce qui est particulièrement vrai pour la politique envers les chrétiens. Témoin contemporain, Tertullien atteste que la procédure établie par Trajan était toujours en vigueur de son temps, ce qui amenait, selon l'humeur des gouverneurs ou de la population, une alternance de périodes de tolérance et de temps d'épreuves[132]. Pourtant, des mutations profondes étaient en cours. L'empereur Septime Sévère était d'origine africaine : sa famille était issue de Lepcis Magna, la grande ville de la Tripolitaine, dans l'actuelle Libye. Son épouse, l'impératrice Julia Domna, appartenait à une famille de princes et prêtres héréditaires du dieu de la ville syrienne d'Émèse, Élagabal. Les grands juristes qui les conseillaient étaient souvent d'origine orientale. L'attachement de ces nouveaux dirigeants à la religion romaine était assez formel, et leur goût pour les religions orientales évident. Septime Sévère (193-211) ne manifesta pour les chrétiens ni hostilité violente ni faveur. Une mesure prise en 202 pouvait cependant aggraver leur situation : à l'issue d'un séjour en Orient, l'empereur interdit le prosélytisme juif et chrétien[133]. La décision visait en premier lieu les juifs, dont le prosélytisme était resté jusqu'alors non négligeable. Elle n'épargna pas les chrétiens, et Tertullien nous apprend qu'ils furent inscrits sur

131. Tertullien décrit et réprouve fortement cette attitude dans son *Scorpiace* (ce terme désignait un remède contre la piqûre des scorpions : Tertullien comparait donc les gnostiques à ces bêtes venimeuses).
132. Tertullien, *À Scapula*, IV, 3.
133. *Histoire Auguste, Vie de Septime Sévère*, 17.

des registres, aux côtés de la pègre, et que certains versaient de l'argent aux fonctionnaires pour éviter cet enregistrement lourd de menaces[134]. On peut mettre en rapport cette nouvelle procédure avec une recrudescence de la persécution constatée alors à Carthage, à l'origine du martyre des saintes Félicité et Perpétue, baptisées depuis peu, avec le catéchiste Saturus et quatre catéchumènes. Les actes de leur martyre[135], peut-être rédigés par Tertullien lui-même, sont un document d'une valeur à la fois historique et spirituelle comparable aux actes des martyrs de Lyon. Sainte Perpétue, dont sainte Félicité était l'esclave, appartenait à une famille de notables de la colonie de Thuburbo Minus (aujourd'hui Tébourba, en Tunisie) ; qu'elle ait été, malgré sa citoyenneté romaine et sa condition sociale assez élevée, livrée aux bêtes, prouve que le procurateur Hilarianus, qui assurait l'intérim du proconsulat, était violemment antichrétien. De même à Alexandrie, le maître de l'école de philosophie chrétienne, Clément, dut s'enfuir en Asie Mineure, et le père de son jeune successeur Origène fut mis à mort[136]. Eusèbe cite plusieurs catéchumènes ou néophytes d'Alexandrie qui ont été exécutés à ce moment-là, dont une jeune fille nommée Potamiène, martyrisée avec sa mère[137].

Le fils et successeur de Septime Sévère, Caracalla (211-217), qui a laissé le souvenir d'un empereur brutal et incompétent, ne modifia en rien les règles de procédure appliquées aux chrétiens. On constate au début de son règne une recrudescence de la persécution en Afrique, sous le proconsulat de Publius Julius Scapula, à qui Tertullien reprocha son cruel acharnement contre les chrétiens, provoqué au départ par des dénonciations[138].

En 212, Caracalla promulgua la célèbre « constitution antonine », qui accordait à tous les habitants libres de l'Empire la citoyenneté romaine. Si en Occident cette mesure parachevait un long processus d'intégration progressive des habitants dans la cité romaine (ou au moins le droit latin), elle constituait une profonde mutation en Orient, où les citoyens romains restaient encore très minoritaires. Les empereurs africano-syriens et les juristes qui les conseillaient voyaient l'Empire romain non comme la domination de l'Italie sur le reste du monde, mais comme un État universel, auquel tous devaient être intégrés. Or les considérants qui introduisent le célèbre édit (dont le texte est connu grâce à un papyrus retrouvé en Égypte[139]) sont de nature religieuse. L'empereur déclarait qu'il voulait, par cette décision, rendre grâce aux dieux de Rome, et qu'en généralisant la citoyenneté romaine, il introduisait au nombre des fidèles de ces dieux tous les habitants du monde. Bien entendu, les membres des cités et des peuples de l'Empire restaient fidèles à leurs divinités ancestrales, mais leur qualité de citoyens romains les obligeait, en principe, à rendre également hommage aux dieux romains. On voit

134. Tertullien, *Sur la fuite dans la persécution*, 12.
135. *Passion de Perpétue et de Félicité suivie des actes*, J. Amat (éd.), *SC*, 417.
136. Eusèbe, *HE*, VI, 1 ; 2, 2 ; 12.
137. *Ibidem*, 3, 2. ; 4, 1-3 ; VI, 5.
138. Dans son traité en forme de lettre *À Scapula*, il adjure le proconsul de cesser ces violences. Notons que Tertullien lui-même, malgré son courage véhément, ne fut pas inquiété.
139. Papyrus de Giessen, 40.

poindre ici une notion promise à un long avenir, selon laquelle l'unanimité religieuse des sujets autour de la religion du souverain est indispensable à la cohésion de l'État.

Il s'agissait d'une nouvelle menace pour les chrétiens, mais à long terme, car avant l'édit émis par l'empereur Dèce en 250, la procédure ne fut pas modifiée et la persécution ne connut aucune recrudescence, au contraire. Quand, plus tard, Dèce exigea que tous les habitants de l'Empire sacrifient aux dieux, on donna à ceux qui s'étaient mis en règle un certificat[140]. Certains ont été retrouvés en Égypte, parfois loin dans la vallée du Nil. Il est écrit sur ces papyrus que les autorités ont attesté que des individus au nom typiquement égyptien avaient procédé au sacrifice requis et mangé de la viande immolée. Or la religion égyptienne ignorait les sacrifices sanglants : le rite accompli était donc romain et la religion romaine était, on le voit ici, considérée comme obligatoire dans tout l'Empire, ce qui était nouveau. On constate ainsi qu'il existait un lien entre l'universalisation de la citoyenneté en 212 et les futures persécutions générales, même si trente-huit années ont séparé les deux événements.

En réalité, la politique des empereurs de ce temps révélait une profonde mutation religieuse, qui impliquait le déclin de cette religion romaine qu'exaltait encore Caracalla et, globalement, un déclin du système religieux classique. Le court règne d'Élagabal (218-222) révéla brutalement ce processus. Petit-neveu de Septime Sévère, il fut promu au trône impérial encore adolescent grâce à sa grand-mère Julia Maesa, belle-sœur de Septime Sévère. Il était le prêtre du dieu d'Émèse Élagabal (*Elaha Gabal*, le dieu de la montagne), dont il avait pris le nom et dont il transporta à Rome les rites orgiastiques, au grand scandale des sénateurs. Son assassinat par les soldats des cohortes prétoriennes mit fin au mélange extravagant de débauches et de mysticisme oriental qu'il avait fait régner sur le Palatin[141]. Toutefois, cet épisode singulier n'était qu'une forme aberrante d'une évolution de grande ampleur. Les empereurs du temps et leur entourage n'étaient pas d'origine italienne, et ils étaient peu marqués par l'antique et rigide tradition sénatoriale romaine[142]. Dans tout l'Empire, les mentalités religieuses évoluaient et les groupes initiatiques ou mystiques avaient de plus en plus de succès. L'Église chrétienne profita de cette évolution, et elle connut alors une grande expansion, y compris dans les couches supérieures de la société.

Le cousin et successeur d'Élagabal, Sévère Alexandre (222-235) et sa mère, la régente Julia Mamaea, revinrent à la tradition, mais leur politique fut tolérante à l'égard des divers cultes, dont le christianisme. Eusèbe évoque même des relations

140. Voir *Histoire du christianisme*, t. II, p. 156-161.

141. *Histoire auguste, Vie d'Élagabal*. L'auteur de l'*Histoire Auguste*, qui écrit à la fin du IVe siècle, exagère les débauches d'Élagabal, mais l'essentiel est confirmé par les historiens contemporains Dion Cassius et Hérodien.

142. Celle-ci était rappelée par l'historien et sénateur Dion Cassius (cependant d'origine grecque) qui, dans un discours fictif qu'il prête à Mécène, conseiller d'Auguste, dit que l'empereur devait interdire toute nouveauté dans le domaine religieux (*Hist. rom.*, LII, 36). En écrivant cela, Dion Cassius pensait aussi bien au christianisme qu'au goût des Sévères pour les divers cultes orientaux.

personnelles entre l'impératrice mère et Origène, ce qui n'est pas improbable[143]. En revanche, il ne faut pas faire crédit à l'auteur de l'*Histoire Auguste* quand il affirme que l'empereur avait une statue du Christ dans son laraire privé[144].

2. Le début de la grande crise (235-250)

Après l'assassinat de Sévère Alexandre en 235, les troupes de la frontière rhénane élevèrent à la pourpre Maximin le Thrace, un militaire d'origine humble, énergique, mais brutal et inculte qui, conscient du très grave danger d'invasion barbare qui menaçait les frontières européennes de l'Empire, mena sur le Rhin et le Danube des campagnes victorieuses. Il fut honni par les sénateurs et les aristocrates provinciaux en raison des lourds impôts qu'il exigeait d'eux pour financer l'effort de guerre. Les chrétiens, qui refusaient de servir dans l'armée, lui étaient suspects et il ordonna d'arrêter les chefs des communautés[145]. L'évêque de Rome Pontien et son adversaire l'antipape Hippolyte furent envoyés aux travaux forcés dans les mines de Sardaigne, où ils moururent après s'être réconciliés[146]. Un coup d'État sénatorial, faisant suite à une révolte de notables et propriétaires fonciers africains, provoqua une guerre civile où Maximin trouva la mort en 238, et la persécution s'arrêta.

Mis à part ce bref épisode, cette période fut paisible pour les chrétiens, excepté à l'occasion d'événements locaux qui n'étaient pas liés à la politique impériale mais à des violences populaires : ainsi l'émeute qui aurait coûté la vie au pape Calliste, à Rome en 222[147], ou la persécution locale qui sévit en Cappadoce vers 235, due à des tremblements de terre dont la population attribuait l'origine à la colère des dieux, irrités par l'impiété des chrétiens[148]. De même, en 249, des chrétiens furent victimes à Alexandrie d'une sorte de pogrom[149]. Ce n'étaient que des faits isolés et, à la même époque, Origène regrettait que la sécurité des temps affaiblisse la ferveur des chrétiens amollis[150]. Cette conjoncture favorisait une visibilité toute nouvelle de l'Église : les cimetières chrétiens de Rome furent étendus et embellis ; les fouilles de Doura-Europos (sur l'Euphrate) ont mis au jour une église en forme de maison datable de ces années, voisinant avec une synagogue et des temples divers.

143. Eusèbe, *HE*, VI, 21, 3 ; VI, 28.

144. *Histoire Auguste*, *Vie de Sévère Alexandre*, IV, 29. L'auteur fit de Sévère Alexandre un empereur idéal ; païen, il voulait ainsi suggérer aux empereurs chrétiens de la fin du IVe siècle une politique tolérante envers l'ancienne religion.

145. Eusèbe, *HE*, VI, 28.

146. *Chronographe de 354* ; *Catalogue libérien*, dans *Liber pontificalis*, Duchesne éd., t. I, p. 5.

147. Le fait est peu sûr ; cf. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 319-320, n. 2.

148. Lettre de l'évêque de Césarée de Cappadoce, Firmilianus à saint Cyprien, parmi les lettres de Cyprien, lettre 75, 10. Firmilianus précise que les faits relatés eurent lieu sous Maximin.

149. Eusèbe, *HE*, VI, 41, citant une lettre de Denys d'Alexandrie. La population avait été excitée par les discours antichrétiens d'un « devin ».

150. Origène, *Homélie sur Jérémie*, IV, 3.

Selon une tradition ultérieure, l'empereur Philippe l'Arabe (244-249), originaire de l'actuelle Jordanie, était chrétien[151]. Si on le vit accomplir tous les rites traditionnels lors de la célébration par ses soins des fêtes du millénaire de Rome en 248, il manifesta sympathie et bienveillance envers les chrétiens, ce qui amena des auteurs postérieurs à croire qu'il s'était converti. On comprend, dans ces conditions, que l'édit de persécution émis en 250 par le successeur de Philippe, l'empereur Dèce, fut une douloureuse surprise. Pourtant, ce revirement brutal était lié à la conjoncture générale. Depuis les dernières années du règne de Caracalla, l'Empire devait faire face à un dramatique assaut de ses ennemis de l'extérieur. Les Germains menaçaient les frontières du Rhin et du Danube et le risque d'invasion était permanent. Depuis 226, au-delà de la frontière orientale, le vieil Empire parthe avait dû céder la place à la dynastie perse des Sassanides, qui manifesta d'emblée une grande agressivité à l'égard de l'Empire romain : les guerres se succédèrent à partir de 230. Attaqué sur trois fronts, l'Empire devait rassembler toutes ses forces pour assurer sa survie, et cette situation donnait évidemment aux chefs militaires un poids considérable. Étrangers aux traditions romaines et prônant la non-violence, les chrétiens risquaient bien entendu d'être considérés par ces généraux comme des ennemis de l'intérieur, en dépit d'une évolution des mentalités religieuses qui leur était favorable. Durant cette période de profonde mutation, la politique impériale à l'égard des chrétiens fut donc très contrastée. On doit constater que ces contradictions existaient aussi à l'intérieur de l'Église, comme nous le révèlent les écrits des auteurs chrétiens contemporains sur le comportement proposé aux fidèles à l'égard de la cité terrestre.

3. Cité céleste et cité terrestre : le point de vue des chrétiens intransigeants

Saint Paul avait écrit dans son Épître aux Philippiens : « Pour nous, notre cité se trouve dans les cieux[152] » (Ph 3, 20-21), formule qui devait être fréquemment reprise et développée par les auteurs chrétiens. La très belle apologie *À Diognète* a probablement été rédigée à Alexandrie à la fin du IIe siècle. L'auteur anonyme présente l'argument apologétique traditionnel : les chrétiens sont des gens paisibles à la haute moralité et les attaques dont ils sont l'objet sont totalement injustes. Or il ajoute : « Les chrétiens résident chacun dans leur propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés (...) Toute terre étrangère est pour eux une patrie, et toute patrie une terre étrangère (...) Ils passent leur vie sur la terre, mais ils sont citoyens du ciel[153]. » Ainsi, pour l'auteur de cette apologie, les chrétiens éprouvaient une totale indifférence à

151. Eusèbe, *HE*, VI, 34. Eusèbe expose la tradition, mais sans en garantir l'authenticité. Dans *HE*, VI, 36, il dit avoir lu une lettre d'Origène à Philippe et à l'impératrice Sévéra. Autres échos de cette tradition : saint Jean Chrysostome, *Discours sur saint Babylas*, 6 ; saint Jérôme, *Les Hommes illustres*, 54 ; Orose, *Histoires*, 7, 20.

152. Ph 3, 20-21. Le mot grec utilisé par Paul, *politeuma*, signifie littéralement « citoyenneté ».

153. *À Diognète*, IV, 5-9.

l'égard de leur cité terrestre, dans laquelle ils se considéraient comme des étrangers domiciliés. Leur seule participation à la vie de la cité, que l'auteur mentionnait et approuvait, était le paiement des impôts. Une telle conception ne pouvait qu'être scandaleuse aux yeux de Grecs ou de Romains pour qui le lien entre le citoyen et sa cité était sacré et primait sur tous les autres.

L'Africain Tertullien fut le plus éloquent et le plus profond des apologistes chrétiens. Dans son *Apologétique*, composée vers 197, il développe avec fougue et talent les thèmes habituels : les chrétiens sont innocents de tous les crimes dont on peut les accuser ; loin d'être les « ennemis du genre humain », ils pratiquent une charité universelle, ils respectent les autorités et l'ordre public, et ils considèrent l'Empire romain comme voulu par Dieu. Ils sont donc de loyaux sujets de l'empereur, et, religion mise à part, ils sont des citoyens comme les autres, qui refusent simplement de participer à certaines cérémonies païennes. Leur stricte moralité en fait même des personnes exemplaires, que tout État devrait se féliciter de compter parmi ses sujets. Or, on constate qu'à certains moment du plaidoyer, l'auteur laisse échapper des affirmations qui contredisent ces principes : « Nulle chose, dit Tertullien, ne nous est plus étrangère que la chose publique [*res publica*][154]. » Dans une cité, les chrétiens ne briguent aucune magistrature, « pas même l'édilité[155] » ; ils se tiennent donc à l'écart de toute la vie publique. Dans un traité écrit à la même époque, l'*Ad nationes*, Tertullien constatait que le particularisme religieux des chrétiens les amenait à « lutter contre les institutions des ancêtres, l'autorité des traditions, les lois des maîtres du monde, les argumentations des juristes[156] ». L'intransigeance de Tertullien alla croissant, ce qui l'amena à partir de 207 à s'opposer aux évêques qu'il jugeait trop indulgents envers le monde, et à adhérer à la secte montaniste, qui regroupait des chrétiens intransigeants et exaltés. Il abandonna la toge du citoyen pour le manteau (*pallium*) du philosophe ; il voulait ainsi exprimer « qu'il s'était séparé du peuple », c'est-à-dire du corps des citoyens[157]. Il affirma dès lors que le chrétien devait rompre totalement avec la société et se replier sur sa communauté religieuse. Développant sans limites la formule paulinienne sur « la cité qui se trouve dans les cieux », il présenta l'Église comme une contre-cité idéale, s'opposant aux cités terrestres corrompues que les chrétiens devaient fuir[158].

Cette attitude concernait aussi l'armée. En 211, un incident divisa la communauté chrétienne. Lors d'une cérémonie militaire, les soldats devaient porter une couronne de laurier. L'un d'eux refusa de s'en coiffer ; réprimandé par le tribun, il déclara qu'il était chrétien et il arracha ses insignes militaires[159]. Emprisonné, il attendait

154. Tertullien, *Apologétique*, XXXVIII, 3.

155. *Ibidem*, XLVI, 13.

156. Tertullien, *Aux nations*, II, 1, 7.

157. Tertullien, *Sur le manteau*, V, 4.

158. Tertullien, *Sur la couronne*, XIII, 1-4. Ce thème de l'Église contre-cité idéale se trouve déjà dans l'*Apologétique*, XXXIX, 5.

159. *Ibidem*, I, 1-6. L'incident eut lieu au cours de la cérémonie célébrant l'avènement de Caracalla et de son frère Géta comme seuls empereurs, après la mort de Septime Sévère en 211, cérémonie marquée par l'octroi à chaque soldat d'une somme d'argent (*donativum*).

son jugement, quand Tertullien écrivit son traité *Sur la couronne*. Beaucoup de chrétiens estimaient que ce soldat s'était livré à une provocation dangereuse et absurde, d'abord parce que la couronne de laurier n'était pas un insigne religieux païen [160]. Tertullien prit véhémentement parti pour le soldat, et il affirma haut et fort que la fonction militaire était totalement incompatible avec la foi chrétienne. Il écrivait :

> On demande si un fidèle peut être soumis au service militaire, si un soldat peut être admis à la foi, même un soldat de rang inférieur qui n'est pas dans la nécessité de présider à des sacrifices ou à des condamnations capitales. Or il n'y a pas d'accord possible entre le serment divin et le serment humain, entre l'étendard du Christ et l'étendard du diable, entre le camp de la lumière et le camp des ténèbres : une âme ne peut se vouer à deux maîtres, à Dieu et à César [161].

Pour un soldat qui se convertissait, la seule issue était donc le martyre. Tertullien accablait d'invectives les chrétiens qui n'étaient pas de cet avis, en particulier les évêques, « ces pasteurs qui sont des lions dans la paix, et des cerfs dans le combat [162] ». Il avait alors quitté l'Église catholique, et il donnait libre cours à son rigorisme sectaire, à son intransigeance provocante. Le fait que ce polémiste souvent violent n'ait pas été condamné, ni même, semble-t-il, inquiété par l'autorité montre bien que la persécution n'était pas alors systématique.

Un peu plus tard, l'Alexandrin Origène, qui ne quitta pas la Grande Église [163], exprima avec bien moins de véhémence dans son *Contre Celse* un point de vue comparable sur les communautés vues comme des cités idéales, contrastant avec les cités corrompues de ce monde, dont les chrétiens se tenaient à l'écart [164]. On doit pourtant constater que l'ensemble de son œuvre exprime une attitude beaucoup plus ouverte et conciliante : celle que beaucoup de chrétiens, dont des évêques, ont adoptée à la même époque en se démarquant prudemment des outrances sectaires. Pour Origène, l'Empire romain avait été voulu par Dieu, pour assurer la paix au monde et faciliter la diffusion de l'Évangile. Il était donc légitime de défendre cet Empire providentiel contre les attaques de ses ennemis : jamais Origène n'aurait qualifié l'étendard impérial d'étendard du diable, comme le fit Tertullien devenu montaniste [165]. Pourtant, selon Origène, les chrétiens ne devaient pas prendre les armes, et leur participation à la défense commune devait se limiter aux prières qu'ils adressaient à Dieu pour le salut de l'Empire : ils constituaient une armée pacifique [166]. Ce point de vue se comprend si l'on se souvient que, depuis Auguste, l'armée romaine était une armée de métier. Les soldats professionnels des légions et des corps auxiliaires défendaient la frontière de l'Empire (le *limes*) contre les

160. *Ibidem*, 1, 5-6.
161. Ce passage se lit dans un autre écrit montaniste de Tertullien, *Sur l'idolâtrie*, 19. Les mêmes idées se trouvent dans *Sur la couronne*, XII, 4-5.
162. *Sur la couronne*, I, 5.
163. Il entra cependant en conflit avec l'évêque Démétrios d'Alexandrie, ce qui l'amena à émigrer à Césarée de Palestine.
164. ORIGÈNE, *Contre Celse*, III, 29-30.
165. *Ibidem*, I, 3 ; I, 27 ; III, 79. Cf. Hervé INGLEBERT, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, Paris, 1996, p. 69-72.
166. ORIGÈNE, *Contre Celse*, VIII, 73.

agresseurs et ainsi ils permettaient aux habitants du monde romain de vivre en paix. Le raisonnement d'Origène souffrait cependant de deux faiblesses, liées à la situation de son temps. En premier lieu, on constatait au IIIe siècle une forte multiplication du nombre des chrétiens : était-il légitime que seule une armée exclusivement formée de païens leur permît de bénéficier de la paix romaine et de pratiquer tranquillement leur religion ? Qu'adviendrait-il si, un jour, tous les habitants de l'Empire devenaient chrétiens ? Pour résoudre la difficulté, Origène ne trouvait qu'une échappatoire : ce jour venu, disait-il, Dieu lui-même assurerait miraculeusement la protection de l'Empire [167]. D'autre part, Origène avait écrit son *Contre Celse* dans les années 244-249, soit en un temps où se multipliaient les attaques sur les frontières, notamment celles des Perses en Orient. Une mobilisation de toutes les forces de l'Empire pour assurer sa survie devenait donc de plus en plus nécessaire, et se fier, comme par le passé, pour assurer la sécurité, à une armée de métier aux effectifs limités, devenait illusoire. D'où une question inéluctable : l'idéal chrétien de non-violence n'allait-il pas être assimilé, en particulier par les empereurs militaires, à une désertion devant l'ennemi ?

4. Les prodromes de la conciliation

Ces problèmes se posaient avec beaucoup moins d'acuité au IIe siècle, du fait de la paix romaine, mais aussi parce que les chrétiens étaient moins nombreux. Or les conversions se multipliaient au IIIe siècle, et elles concernaient de plus en plus de membres des catégories sociales supérieures, c'est-à-dire ceux à qui revenaient d'office les fonctions d'autorité. Le traité de Tertullien *Sur l'idolâtrie* est l'un des plus durs de sa période montaniste ; il y préconise un total repli des chrétiens sur leurs communautés, pour éviter tout contact avec un monde païen abhorré. Or il remarquait que « leur naissance et leur richesse » allaient créer des difficultés à certains, entendons que les hommes nobles et fortunés étaient tenus d'accepter les magistratures des cités. La solution, pour Tertullien, était simple : si le chrétien ne pouvait obtenir une immunité, il devait « devenir magistrat, non sur la terre mais dans les cieux », en recevant la palme du martyre [168]. À la même époque, Hippolyte de Rome disait dans sa *Tradition apostolique* qu'il fallait exclure du catéchuménat tout magistrat de cité qui refuserait d'abandonner sa fonction [169]. On voit que l'objection de conscience chrétienne posait de difficiles problèmes aussi bien dans la vie civile que dans l'armée.

La gravité de la question n'avait pas échappé aux évêques. Or les auteurs qui préconisaient des réponses radicales, risquant d'attirer sur les communautés une persécution aggravée, appartenaient à l'aile intransigeante du christianisme, tentée

167. *Ibidem*, VIII, 70.
168. TERTULLIEN, *Sur l'idolâtrie*, XVIII, 9.
169. HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition apostolique*, 16. Hippolyte ajoute que « le catéchumène ou le fidèle qui veulent se faire soldats seront renvoyés, car ils ont méprisé Dieu ».

par le sectarisme : Tertullien était devenu montaniste, et il vilipendait les évêques africains qu'il accusait de mollesse et de compromission. Quant à Hippolyte, il avait trouvé le pape Calliste si laxiste qu'il avait fondé à Rome une communauté schismatique rigoriste dont il était devenu l'antipape [170]. Ces auteurs préconisaient un retrait absolu du monde, du type de celui que les moines devaient pratiquer à partir du IVe siècle, mais ils voulaient l'imposer à toute la communauté chrétienne, ce qui était très irréaliste. Le fait que leurs écrits aient survécu nous fait privilégier leurs conceptions, que nous pourrions qualifier d'intégristes, mais leurs conflits avec les évêques prouvaient qu'ils étaient loin d'exprimer une opinion unanime et que beaucoup préféraient chercher des compromis : ainsi, un magistrat municipal chrétien ne pouvait-il pas se faire remplacer par un collègue pour la présidence d'un sacrifice ? Tertullien avait dit dans l'*Apologétique*, donc avant de quitter la Grande Église, qu'une désertion des soldats chrétiens aurait pu désorganiser l'armée romaine : il considérait donc à cette date que la présence de soldats chrétiens nombreux était un fait admis [171]. Au IIIe siècle, dans certaines régions, comme l'Orient, l'Afrique et Rome, les chrétiens n'étaient plus une infime minorité obscure et très mal connue. Responsables de communautés nombreuses et comprenant des notables, les évêques des villes importantes devaient nécessairement mener des négociations prudentes avec les autorités, et donc réprouver les provocations d'esprits intransigeants et sectaires.

Certains penseurs chrétiens adoptaient la même attitude ; on a remarqué que la position d'Origène à l'égard de l'État était plus souple, moins agressive que celle de Tertullien. Comme l'avait déjà tenté Clément, son prédécesseur à la tête de l'École chrétienne d'Alexandrie, il élabora une synthèse du christianisme et de la philosophie grecque, considérée comme une préparation et une utile introduction à l'Évangile. Pour ces Alexandrins, l'étude de toutes les disciplines profanes était utile pour une bonne intelligence du message chrétien. Au lieu de se définir uniquement en s'opposant, ils cherchaient un terrain d'entente avec une culture hellénique purifiée de ses composantes païennes. Ainsi était puissamment réfuté le grief traditionnel formulé par les polémistes antichrétiens, Celse en particulier, accusant les fidèles du Christ de mépris barbare pour la culture, nous dirions d'obscurantisme [172]. Une telle attitude d'ouverture avait des répercussions sur les rapports avec les autorités et la société. Ainsi, Clément d'Alexandrie a rédigé un commentaire sur les malédictions portées par l'Évangile contre les riches [173]. Pour lui, quand l'Évangile condamnait les riches en affirmant qu'aucun ne pouvait être sauvé, il visait les avares, ceux qui faisaient un usage égoïste de leurs biens et

170. L'« édit de Calliste », étendant la pratique de la pénitence et de la réconciliation aux péchés sexuels, provoqua la fureur des rigoristes, ainsi Tertullien dans son *De pudicitia*, I, 6. Hippolyte a exposé son conflit avec Calliste et son prédécesseur Zéphyrin dans ses *Philosophoumena* ; la controverse portait aussi sur des questions théologiques.

171. TERTULLIEN, *Apologétique*, XXXVII, 4 (« nous emplissons les camps ») ; XLII, 3 (« avec vous, nous servons comme soldats »).

172. ORIGÈNE, *Contre Celse*, III, 44 ; 49-50 ; 55.

173. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quel riche sera sauvé ?*

qui opprimaient les pauvres. Le riche charitable, qui utilisait sa fortune pour faire le bien, n'était donc pas concerné par la malédiction évangélique. Clément cherchait ainsi à dissiper les scrupules de ses auditeurs, parmi lesquels se trouvaient des privilégiés de la fortune. Il voulait lever l'anathème frappant la culture classique, mais aussi celui qui frappait la richesse que possédaient justement ceux qui avaient accès à ladite culture. En pleine expansion en Orient dans ce début du IIIe siècle, le christianisme cessait d'être le fait d'un groupe étroit et strictement replié sur lui-même. Bien entendu, cette ouverture au monde obligeait à quelques compromissions, contre lesquelles, au même moment, s'insurgeaient les rigoristes.

En bref, l'évolution de l'Église dans la première moitié du IIIe siècle, tout comme celle du pouvoir impérial, portait en germe les événements contradictoires qui allaient advenir ensuite. Le conflit avec l'Empire perdurait, et la crise politico-militaire due aux invasions l'aggravait, ce qui devait provoquer les persécutions générales voulues par Dèce en 250 et par Valérien en 257. Parallèlement progressait la recherche d'un *modus vivendi* avec cet Empire qu'Origène considérait comme providentiel et comme le meilleur des mondes possibles, et où beaucoup de détenteurs de l'autorité avaient cessé de voir dans les chrétiens les « ennemis du genre humain ». C'est ce processus qui devait permettre la longue phase de tolérance et d'entente instaurée par l'empereur Gallien en 260, devant durer jusqu'en 303, et connue sous le nom de « petite paix de l'Église ». Par-delà les grandes persécutions, cette évolution annonçait et rendait possible l'instauration, au IVe siècle, de l'Empire chrétien.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Le Nouveau Testament.
À Diognète, H.-I. MARROU (éd.), *SC*, 33, Paris, 19.
ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens*, B. POUDERON (éd.), *SC* 379, Paris, 1992.
CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, A. JAUBERT (éd.), *SC* 167, Paris, 1971.
EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, G. BARDY (éd.), 4 vol., *SC* 31, 441, 55 et 73, Paris, 1952-1960.
IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*. POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres et martyre*, Camelot (éd.), *SC* 16 bis, Paris, 1997.
MINUCIUS FÉLIX, *Octavius*, éd. J. BEAUJEU (éd.), CUF-Budé, Paris, 1964.
ORIGÈNE, *Contre Celse*, M. BORRET (éd.), *SC* 132, 136, 147, 150, 227, Paris, 1967-1976.
Passion de Perpétue et de Félicité suivie des actes, J. AMAT (éd.), *SC* 417, Paris, 1996.
PLINE LE JEUNE, *Lettres*, livre X, M. DURRY (éd.), CUF-Budé, Paris, 1948 (lettres 96-97, p. 73-75).
TERTULLIEN, *Apologétique*, J.-P. WALTZING (éd.), CUF-Budé, Paris, 1931.
- *Aux nations (Ad nationes)*, *CCL*, I, p. 9-75.
- *À Scapula*, *CCL*, II, p. 1127-1132.
- *Sur la couronne (De corona)*, *CCL*, II, p. 1039-1075.
- *De l'idolâtrie (De idolatria)*, *CCL*, II, p. 1101-1124.

On trouvera une édition et une traduction des actes authentiques des martyrs dans H. MUSURILLO, *Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972, ainsi que dans A.A.R. BASTIAENSEN, *Attie passioni dei martiri*, Milan, 1987.

Études

T. D. BARNES, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford, 1971.
O. CULLMANN, *Dieu et César*, Paris, 1956 (sur l'époque néotestamentaire).
W. H. C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965.
H. GREGOIRE (avec la collaboration de P. ORGELS, J. MOREAU et A. MARICQ), *Les Persécutions dans l'Empire romain*, 2e éd., Bruxelles, 1964 (ouvrage érudit et utile, mais d'un hypercriticisme contestable).
M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, Cerf, Paris, 1990.
H. INGLEBERT, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, Paris, coll. des Études augustiniennes, 1996.
P. DE LABRIOLLE, *La Réaction païenne*, 6e éd., Paris, 1948.
Les Martyrs de Lyon (177), Colloques internationaux du CNRS, 575, Paris, 1977.
P. MARAVAL, *Les Persécutions durant les quatre premiers siècles du christianisme*, Paris, 1992.
P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I et II, Paris, 1901 et 1902.
J. MOREAU, *La Persécution du christianisme dans l'Empire romain*, Paris, 1956.
Ch. MUNIER, *L'Église dans l'Empire romain (IIe-IIIe siècles). Église et cité*, Paris, 1979.
E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935.
A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford, 1963.
M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*. Paris, 1948.
J.-P. WALTZING, *Apologétique de Tertullien, commentaire analytique*, Les Belles-Lettres, Paris, 1931.

CHAPITRE II

Hétérodoxie et orthodoxie

par Alain LE BOULLUEC

REMARQUES SUR LES NOTIONS D'HÉRÉSIE ET D'ORTHODOXIE

Hégésippe, vers 180, parlant du successeur de Jacques « le Juste » à la tête de la communauté de Jérusalem, écrit : « On appelait alors l'Église vierge, parce qu'elle n'avait pas encore été corrompue par de vains discours[1]. » Eusèbe de Césarée commente la formule :

> C'était dans une ombre ténébreuse, comme tapis dans une tanière, que jusqu'alors des hommes, si même il y en avait de tels, s'efforçaient de corrompre la règle saine de la prédication salutaire. Mais lorsque le chœur sacré des apôtres eut reçu de manières différentes la fin de sa vie, et qu'eut disparu la génération de ceux qui avaient été jugés dignes d'entendre de leurs oreilles la sagesse divine, alors l'existence de l'erreur athée eut son commencement par la tromperie de maîtres hétérodoxes[2].

Ainsi s'impose au début du IVe siècle la thèse de la pureté originelle de la prédication chrétienne, assurée par la fidélité des apôtres à l'enseignement reçu directement de Jésus, et du caractère tardif des hérésies. Cette thèse, qui oppose à la tradition des apôtres l'intrusion de maîtres trompeurs, est développée déjà par Irénée[3]. Clément d'Alexandrie, à son tour, conclut en ces termes un exposé où il prétend la fonder sur des preuves historiques : « Puisqu'il en est ainsi, il est évident que par rapport à l'Église, la plus ancienne et la plus vraie, ces sectes postérieures, et en outre celles qui les ont suivies dans le temps, ont été des innovations de faussaires[4]. » Une telle représentation, destinée à dominer les conceptions confessionnelles de l'histoire du christianisme, a longtemps exercé son influence, même sur les recherches d'ambition strictement scientifique. Le préjugé reste fort que la doctrine ecclésiastique, telle qu'elle se dessine à la fin du IIe siècle, serait en accord avec la prédication première, tandis que les courants qualifiés alors d'hérétiques auraient dévié par rapport à la ligne authentique. Le schéma faisant se succéder incroyance, foi droite, croyance erronée, a continué

1. Cité par EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, IV, 22, 4.
2. EUSÈBE, *HE*, III, 32, 7-8 (traduction de G. BARDY, *SC* 31, 1952, p. 144-145, légèrement modifiée).
3. Par exemple, *Contre les hérésies*, III, 1, 1 ; 3, 3 ; 4, 3 ; 12, 12 ; 16, 1. 8.
4. *Stromate*, VII, 17, 107, 2.

de modeler nombre d'études, même si elles récusaient les épithètes « vrai » et « faux », « bon » et « mauvais ». Ce constat était énoncé en 1934 par Walter Bauer, qui a soumis la représentation traditionnelle à une critique aiguë[5]. Il a surtout repéré tous les signes qui pouvaient amener à inverser le schéma. L'examen des sources l'a en effet conduit à conclure qu'aux débuts du christianisme, en Syrie, en Égypte, en Asie Mineure apparaissait au premier plan ce qui devait ultérieurement passer pour hérésie, et que ce qui allait plus tard être reconnu comme orthodoxie était ou bien absent, ou bien minoritaire. Ce n'est pas ici le lieu ni de présenter dans toutes ses nuances la problématique de W. Bauer, ni d'indiquer les points sur lesquels ses analyses et leurs résultats ont été contestés[6]. Ce serait anticiper sur la teneur du présent ouvrage. Rappelons seulement que W. Bauer a fortement contribué à libérer des œillères apologétiques la recherche historique, à l'affranchir du discours hérésiologique, à redonner tout leur sens aux revendications d'appartenance au christianisme exprimées par des communautés qualifiées d'hétérodoxes par des adversaires dont les vues se sont imposées plus tard comme normatives. Il a mis en garde l'historien contre la tentation de projeter sur le passé l'image d'une Église qui est en train d'uniformiser le christianisme au cours du IIIe siècle. Le changement de paradigme introduit par W. Bauer devrait même avoir pour conséquence ultime l'abandon des concepts d'hérésie et d'orthodoxie dans l'étude des époques les plus anciennes[7].

Il se trouve en effet que la notion d'hérésie elle-même est une invention assez tardive. À ne considérer d'abord que le vocabulaire, on constate que αἵρεσις, avant le milieu du IIe siècle, n'est que l'un des nombreux termes utilisés pour évoquer les dissensions[8]. Il peut avoir, certes, une valeur péjorative, dès les écrits qui entreront dans le Nouveau Testament[9], et Ignace d'Antioche fait un pas décisif vers l'hérésiologie en esquissant une description de l'erreur et en la qualifiant de αἵρεσις[10]. Mais la diversité des acceptions du mot (parti, option, doctrine fausse) et sa rareté relative sont loin d'en faire un terme prégnant. On ne peut parler de

5. W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934. G. STRECKER a préparé la deuxième édition allemande (1964), en y ajoutant des réflexions sur la question du judéo-christianisme et une notice sur la réception de l'ouvrage. R. A. KRAFT et G. KRODEL ont dirigé la traduction anglaise de cette réédition (*Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphie, 1971, Londres, 1972).

6. Voir par exemple D. J. HARRINGTON, « The Reception of Walter Bauer's *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* during the Last Decade », dans *HThR* 73, 1980, p. 289-298, et H. J. W. DRIJVERS, « Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum », Symposium Syriacum, 1972, dans *Orientalia Christiana Analecta* 197, Rome, 1974, p. 291-310 ; F. W. NORRIS, « Ignatius, Polycarp and 1er Clement : Walter Bauer reconsidered », *VChr* 30, 1976, p. 23-44 ; C. H. ROBERTS, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, Londres, 1979.

7. W. Bauer, cependant, ne pouvait aller jusque-là, pour deux raisons au moins. Tout d'abord, il devait utiliser le langage de l'historiographie antérieure pour en inverser la perspective. En outre, il avait besoin du concept d'orthodoxie pour désigner une forme de christianisme aussi distincte, à son avis, que l'hérésie de l'authenticité originelle, étant donné qu'il avait lui aussi une idée *a priori* de l'essence du christianisme, assimilée à un certain paulinisme : voir W. BAUER, *Orthodoxy and Heresy...*, p. 233-234, et les remarques de R. WILLIAMS, « Does it make sense to speak of pre-Nicene Orthodoxy ? », dans *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge, 1989, p. 3-5.

8. Voir A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie dans la litérature grecque. IIe-IIIe siècles*, Paris, 1985, p. 21-36.

9. Chez Paul déjà (1 Cor 11, 19 ; Gal 5, 20) et chez Luc (Ac 24, 14).

10. Voir A. LE BOULLUEC, *op. cit.*, p. 29-33.

notion d'« hérésie » qu'à partir du moment où un système de représentations se constitue autour de lui, pour condamner et exclure. Ce moment est celui où Justin compose son *Traité contre toutes les hérésies qui se sont produites*, vers 150, avant ses ouvrages conservés, qui permettent d'en retrouver l'argumentation. L'apologiste, qui a porté le titre de « platonicien », tire parti du sens pris par αἵρεσις dans les traités Περὶ αἱρέσεων, « école de pensée », inscrite, certes, dans une tradition philosophique qui peut se réclamer de maîtres fameux, mais dénuée du caractère institutionnel retenu par le genre plus ancien des Διαδοχαί, *Successions*, et propre aux quatre écoles d'Athènes. L'analogie polémique entre ceux qui sont présentés comme dissidents ou intrus et les αἱρέσεις grecques permet d'ôter aux adversaires le nom de « chrétiens », parce qu'elle renvoie à une autorité humaine et profane ; étant donné, d'autre part, que le concept d'« école de pensée » reste vague, il se prête aux amalgames et aux généalogies doctrinales ; il dirige aussi l'attention sur les croyances, en laissant dans l'ombre les signes sociaux et cultuels de l'appartenance au christianisme. Cette fiction, qui tranforme en instrument d'exclusion un emprunt à l'hérésiographie grecque, reçoit un surcroît de virulence de motifs issus de l'apocalyptique juive et chrétienne, pour attribuer aux « sectes » une origine démoniaque. L'« hérésie », au sens plein, est inventée. Une autre pièce du système est le couple antithétique des deux « successions » ; l'une, authentique, est héritée de l'adaptation déjà faite, en milieu juif, du concept de διαδοχή institutionnelle[11] ; l'autre, viciée, diabolique, celle des « hérétiques », est le reflet perverti d'une « succession » dont le sens s'est affaibli dans l'usage grec au temps de Justin[12]. L'efficacité du système ainsi mis au point par l'apologiste, comme de l'ensemble de son enseignement, tient sans doute au fait qu'il est enté à la fois sur l'héritage juif du christianisme et sur la culture grecque avec laquelle la religion nouvelle entre de plus en plus étroitement en contact. La naissance de la notion d'« hérésie » coïncide avec l'affermissement d'une tendance à l'unification qui commence à conférer à une Église des traits singuliers au sein d'un christianisme comportant au milieu du IIe siècle trois autres courants majeurs : le marcionisme et son insistance sur la nouveauté absolue de l'Évangile, le mouvement inverse du judéo-christianisme, et le gnosticisme. Le combat se fera plus dur chez Irénée, en même temps que l'édifice doctrinal et ecclésiologique prendra ampleur et solidité. À l'époque de Justin, il y a encore des degrés d'acceptation et d'exclusion dans les communautés chrétiennes. Ainsi accueille-t-il les judéo-chrétiens, tant qu'ils n'imposent pas leurs coutumes aux autres ; il est millénariste, tout en admettant qu'un chrétien « de doctrine pure et pieuse » peut ne pas l'être[13]. Il reste que la notion d'« hérésie », forgée pour maîtriser, puis exclure, les résistances et les oppositions au modèle ecclésiastique, dont cet effort même est l'une des manifestations, ne peut être pertinente pour la connaissance du christianisme ni

11. Voir J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978, p. 356-364.

12. Sur le modèle élaboré par Justin, voir A. LE BOULLUEC, *op. cit.*, p. 37-91.

13. *Dialogue avec Tryphon*, 47 et 80.

à une époque où elle était encore ignorée, ni en des temps où elle n'était pas suffisamment implantée dans les consciences pour être un moyen de définition.

Qu'en est-il de l'« orthodoxie » ? Il y aurait de même illusion rétrospective à lire les sources les plus anciennes à la lumière de développements ultérieurs, dont la justesse serait censément contenue en germe dans les premières phases de l'expansion du christianisme. Une telle vision des choses, considérant ce qui passe pour orthodoxe au IIIe siècle comme l'épanouissement d'une forme qui seule aurait été légitime dès le commencement, serait fortement apologétique. Il faut ajouter que le terme « orthodoxie » donne la prépondérance à la doctrine dans l'imposition des normes et que les mots ὀρθοδοξία, ὀρθόδοξος, ὀρθοδοξέω n'acquièrent vraiment qu'au IVe siècle dans les textes chrétiens le sens prégnant qui correspond au concept d'« orthodoxie ». Le thème de la « rectitude », certes, est attesté beaucoup plus tôt : ὀρθός qualifie le λόγος, au sens de discours d'enseignement, chez Hégésippe [14] ; mais il est associé plutôt à des actions dans les mots composés : ὀρθοτομέω, littéralement, « tracer droit [sa route] [15] », ὀρθοποδέω, « marcher droit [16] ».

Éviter de parler d'« orthodoxie » à propos des débuts du christianisme ne revient pas, au demeurant, à nier l'instauration de règles. Ce serait absurde. La régulation est inhérente à la constitution de toute communauté religieuse, à son identité, et elle se manifeste de maintes manières chez les chrétiens des premiers siècles. L'erreur serait de généraliser ou d'affecter d'une priorité irréductible telle forme particulière de régulation et d'y voir l'anticipation des normes qui ont caractérisé plus tard le type ecclésiastique. Autre chose est de chercher à discerner quels processus sociaux (structuration des groupes, conflits entre communautés, changements dans le recrutement, dans les relations avec les autorités politiques, phénomènes d'acculturation) et indissociablement religieux (mémoire des missions fondatrices, représentation des rapports avec le Christ et avec les apôtres, ritualisation des assemblées, du baptême, de la Pâque, de la prière, de la pénitence, en lien avec les formules de foi, formation de la doctrine scripturaire) ont fait émerger ce type. Là est sans doute la tâche de l'historien. Si le recours au concept d'« orthodoxie » risque d'être trompeur, des instruments d'analyse sont nécessaires, qui fournissent des critères pour définir les modalités d'appartenance au christianisme. Ces critères relèvent autant, sinon plus, de la pratique rituelle et morale et de l'organisation des communautés que de la doctrine. S'il faut substituer un concept global au précédent, on pourra préférer celui d'« orthopraxie [17] », ou bien,

14. Cité par EUSÈBE, *HE*, IV, 22, 2.

15. CLÉMENT, *Stromate*, II, 2, 4, 2 (sur Proverbes 3, 6) ; cf. *Strom.*, VII, 16, 104, 1 (emploi du nom ὀρθοτομία, et allusion à 2 Tm 2, 15).

16. Ga 2, 14.

17. Ce terme, invention moderne, n'est pas la transcription d'un mot grec ancien. Les composés en -πραξία sont nombreux, mais c'est le nom ὀρθοπραγία qui est attesté dans l'Antiquité.

en des termes plus traditionnels, distinguer la *lex orandi* de la *lex credendi* [18], en reconnaissant la priorité de la praxis [19].

En renonçant au terme « hérésie », on se garde donc de répéter le geste d'exclusion accompli au IIe siècle et l'on se donne les moyens de percevoir la diversité des identités chrétiennes de l'Antiquité, leurs relations mutuelles, et leur insertion dans le monde ambiant. Des découvertes, comme celle de la bibliothèque de Nag Hammadi, et une étude scientifique plus sûre des littératures dites « apocryphes » ont contribué, avec la thèse de W. Bauer, à cette conversion nécessaire du regard. En adoptant une attitude critique envers le concept d'« orthodoxie », on évite de réduire les normes ecclésiastiques qui apparaissent au IIe siècle, même celle de « règle de vérité » ou « règle de foi », à des énoncés dogmatiques, ce qu'elles ne sont pas ; on les rattache aux constructions institutionnelles qui s'élaborent en ce temps-là, non sans variations selon les régions et les milieux [20]. On ne tombe pas non plus dans un relativisme confus, qui consisterait à reconnaître autant d'« orthodoxies » qu'il y a de courants divers. Sans doute constate-t-on que chrétiens gnostiques, marcionites, judéo-chrétiens se réfèrent à l'autorité apostolique, ont des rituels baptismaux, définissent un canon scripturaire [21]. Les frontières entre ces chrétiens-là et l'Église ne sont pas encore nettement marquées, puisque Marcion et Valentin passent pour avoir brigué la charge d'évêque de Rome, qu'un Justin, de son côté, se montre très compréhensif à l'égard des judéo-chrétiens, et que l'attrait de ces courants est encore puissant dans l'Église au début du IIIe siècle. Mais leurs exigences diffèrent les unes des autres, comme leurs conceptions du christianisme véritable. La forme qui l'a emporté au IIIe siècle a elle aussi sa logique propre. Elle est esquissée au IIe siècle par les résistances à l'anathème jeté par les uns contre les Écritures que les chrétiens se sont appropriées, à la tournure philosophique et élitiste prise par les gnostiques, et à la fidélité exclusive prônée par les autres, à mesure que la religion nouvelle gagne des adeptes dans les milieux les plus divers et que les relations entre les communautés se multiplient et s'affermissent [22]. Selon une vue non théologique de l'histoire, on considérera le fait qu'elle a imposé sa marque à l'Église non comme le signe d'une pureté, d'une fidélité, d'une sainteté plus grande, mais

18. Comme l'a fait H. E. W. TURNER, dans la réplique la plus documentée et la plus sereine, du côté anglican, à la thèse de W. Bauer, *The Pattern of Christian Truth : A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Londres, 1954.

19. Des réflexions pénétrantes sur ce sujet sont proposées par H.-D. ALTENDORF, « Orthodoxie et hérésie : réflexions provisoires », dans *id., et al., Orthodoxie et Hérésie dans l'Église ancienne*, Genève, 1993, p. 125-140.

20. Ainsi la théorie de la « succession » selon Hégésippe est-elle différente de celle d'Irénée (voir L. ABRAMOWSKI, « Διαδοχή und ὀρθὸς λόγος bei Hegesipp », dans *ZKG* 87, 1976, p. 321-327).

21. On sait qu'une partie des lettres de Paul est en quelque sorte pour Marcion le canon dans le canon et qu'au contraire, dans les écrits peudo-clémentins par exemple, témoins du judéo-christianisme, Paul est exclu. Dans le christianisme gnostique lui-même, des « révisions » d'exégèses antérieures sont intervenues, comme l'a montré D. DAWSON, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley, 1992, p. 127-182, à propos de l'herméneutique de Valentin ; cf. J.-D. DUBOIS, « Polémiques, pouvoir et exégèse. L'exemple des gnostiques anciens en monde grec », dans *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, éd. par M. ZERNER, Nice-Paris, 1998, p. 39-55 (52-55).

22. Voir R. WILLIAMS, « Does it make sense to speak of Pre Nicene Orthodoxy ? », dans *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge, 1989, p. 1-23.

comme l'indice de son efficacité, de son aptitude à réunir, à concilier aspirations collectives et individuelles, pour conduire à la « naissance d'une chrétienté[23] ». En analysant les causes qui ont favorisé l'expansion du christianisme, on ne peut négliger la régulation particulière qui a fini par recevoir le nom d'« orthodoxie ».

23. Selon le titre du tome II de cette *Histoire du christianisme*.

A. Courants judéo-chrétiens

par Luigi CIRILLO

Le judéo-christianisme est un sujet complexe et délicat, tant pour l'histoire juive que pour l'histoire chrétienne. Nous allons analyser cette matière d'après le plan suivant : 1. L'histoire juive de la période du second Temple et l'origine de la question judéo-chrétienne ; 2. La définition du judéo-christianisme ancien ; 3. L'Église de Jérusalem ; 4. Les judéo-chrétiens aux alentours de la seconde révolte juive contre Rome ; 5. Les courants judéo-chrétiens d'après la tradition hérésiologique ; 6. Les *Pseudo-Clémentines*.

I. L'HISTOIRE JUIVE DE LA PÉRIODE DU SECOND TEMPLE ET L'ORIGINE DE LA QUESTION JUDÉO-CHRÉTIENNE

Pour saisir l'ampleur de la question, il faut partir de cette période de l'histoire juive (538 avant-70 après J.-C.) d'où le christianisme est issu[1].

1. Du point de vue des événements, on retiendra surtout : la conquête de la Palestine par Alexandre le Grand, en 332 avant J.-C., et l'hellénisation progressive du pays ; les faits du temps des Maccabées et des Asmonéens (163/162-63 avant J.-C.) ; la romanisation de la Palestine, à partir de la prise de Jérusalem par Pompée, en 63 avant J.-C.

La période hellénistique donnera une forte impulsion à la diaspora des Juifs dans les grandes villes du Proche-Orient et du bassin de la Méditerranée, d'où le problème des relations entre le judaïsme de la Diaspora (hellénistique en particulier) et le judaïsme palestinien, et de ses contrecoups sur les relations entre les judéo-chrétiens de la Diaspora et ceux de Jérusalem[2].

1. Le répertoire des publications relatives à cette question fondamentale est vaste, voir P. SACCHI, *Storia del mondo giudaico*, Turin, 1976 ; *Storia del Secondo Tempio ; Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Turin, 1994 ; J. MAIER, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Munich, 1990 ; J. NEUSNER, *Judaism in the Beginning of Christianity*, Philadelphie, 1984 ; G. BOCCACCINI, *Il Medio Giudaismo*, Gênes, 1993.

2. À ce propos, voir M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (cité d'après la traduction en anglais) : *Studies in*

Les conflits politiques et religieux de la période des Maccabées et des Asmonéens donneront naissance à trois sectes – les pharisiens, les sadducéens, les esséniens –, trois écoles de pensée, ou « philosophies » selon la tradition grecque, qui marqueront l'histoire du judaïsme ancien[3]. Il faut accorder une place à part à la communauté de Qumrân, probablement un groupe séparé et extrémiste d'esséniens[4].

La division du peuple en sectes (*haireseis*) comporte des interprétations différentes de la Torah, chaque groupe (*hairesis*) ayant son « halakah » (voie), sa manière de vivre. Dans ce contexte, la communauté chrétienne de Jérusalem, aux origines de l'histoire chrétienne, n'était pas autre chose qu'une « secte » du judaïsme. Elle formait (d'après la source d'Ac 24, 5) l'« hérésie des nazôréens », les disciples de Jésus, le Nazôréen (Mt 2, 23) ; elle représentait le christianisme d'avant 70. Il faut dire que ce christianisme n'est pas distinct du judaïsme tant pour les autorités religieuses juives que pour les autorités politiques romaines.

2. La religion juive se ramène à deux points fondamentaux : la foi en un seul Dieu (unité de Dieu ou « monarchie » divine) ; l'élection d'Israël (peuple du Dieu unique). L'élection comporte essentiellement : la séparation entre les membres du peuple élu et les gentils (les nations païennes) ; l'observance des préceptes de la Loi révélée, la Loi mosaïque (la Torah), en particulier le précepte de la circoncision, signe visible de l'appartenance au peuple d'Abraham ; une vie conforme à la tradition des Pères[5].

Ces différents points représentent ce qu'on appelle, dans les textes en grec, « nomou politeia » ou « ennomos politeia » (conduite de vie conforme à la Loi). Ceux qui se comportent ainsi, sur le plan de la religion et de la morale, sont appelés « ioudaioi » (les juifs). Le verbe correspondant est très souvent « ioudaizein » (judaïser = « *ioudaikôs zên* », vivre en juif). « Ioudaizontes » sont tous ceux qui vivent à la manière juive, n'étant pas eux-mêmes des Juifs. Le terme d'« Hebraioi » (les Hébreux) est à entendre, du moins au début, plutôt au sens éthnique : il indiquait les Juifs par opposition aux peuples païens, les « Hellènes ». Le même terme, en Palestine, s'employait également pour les Juifs parlant l'araméen par opposition à ceux qui parlaient le grec, appelés « Hellénistes » (cf. Ac 6, 1)[6].

their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period, vol. I, Londres, 1974. Voir également H. KOESTER, *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*, vol. I, Fortress Press, Philadelphie, 1982.

3. Voir FLAVIUS JOSÈPHE, *La Guerre juive*, II, 119-166 ; *Les Antiquités juives*, XIII, 171-173 ; XVIII, 11-22 et XVIII, 23-25, en ce qui concerne les zélotes, la « quatrième philosophie ». Il faut rappeler, dans ce contexte, que le mot grec *hairesis* – que nous traduisons par « secte » – indique tout simplement une tendance à l'intérieur du judaïsme, une forme d'interprétation de la Loi mosaïque, voir M. SIMON, *Les Sectes juives au temps de Jésus*, Paris, 1960. Sur l'origine et l'histoire des « sectes », E. SCHÜRER (d'après la traduction en anglais), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, vol. II, revised and edited by G. VERMES, F. MILLAR, M. BLACK, Édimbourg, 1979, pp. 381-403 ; 404-414 ; 555-574 ; 598-606 ; G. STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart, 1991 ; F. SIEGERT, « Le judaïsme au I^er^ siècle et ses ruptures intérieures », in D. MARGUERAT (éd.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au I^er^ siècle*, 1996, pp. 25-65. Pour les textes concernant les esséniens, voir A. ADAM, *Antike Berichte über die Essener*, 1972.

4. Voir Fl. GARCIA MARTINEZ-A. VAN DER WOUDE, « A "Groningen" Hypothesis of Qumran Origins and Early History », *Revue de Qumrân* 14 (1990), p. 521-554 ; Fl. G. MARTINEZ et J. T. BARRERA, *Los Hombres de Qumran. Literatura, estructura social y conceptiones religiosas*, Madrid, 1993.

5. Voir M. SIMON et A. BENOIT, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, Paris, 1968, p. 55 ss.

6. Pour chaque terme, voir le *Dictionnaire* de W. BAUER, traduit et édité par W. F. ARNDT et F. W. GINGRICH,

Le judaïsme n'est pas un bloc monolithique. Une grande variété de formes et d'expressions littéraires font du judaïsme antique une réalité très complexe et diversifiée[7]. Mouvements et tendances multiples se manifestent à l'intérieur de son histoire à partir de l'époque la plus ancienne. Une telle situation entraîne une pluralité de formes et d'expressions à l'intérieur du mouvement judéo-chrétien lui même, dès son origine (voir *infra* : III. 1). Toutefois, il s'agit de diversités qu'on ne peut pas toujours préciser d'après les sources disponibles.

Parmi ces formes, il importe de relever, tout spécialement, celle qui est influencée par le courant apocalyptique, qui remonte à la révélation d'Hénoch. D'après ce courant, la souillure de l'homme n'est pas l'effet de la transgression d'un précepte, quel qu'il soit, de la Loi, mais la conséquence du péché des anges qui ont contaminé le monde entier. Ce péché, dont il est question dans le *Livre des veilleurs*, 6-8 (développant le mythe du péché des anges déchus de Gn 6, 1-4), est une faute commise par concupiscence charnelle. Cela signifie, tout d'abord, que le mal est introduit dans notre monde par des représentants du monde supérieur ; ce mal ne dépend donc pas de la libre volonté de l'homme. Par la suite, la tradition identifiera de plus en plus le « mauvais penchant » qui est dans l'homme avec la « concupiscence » (*epithymia*) et considérera ce penchant non seulement comme cause du péché, mais comme péché lui-même. Conformément à cette conception, le péché est une réalité innée dans l'homme[8]. La doctrine d'origine hénochienne bouleversera les théories des écoles juives sur la purification par l'observance des règles traditionnelles[9].

L'école sacerdotale, représentée principalement par le livre du Lévitique, considérait les lois de la pureté comme un aspect essentiel de l'alliance mosaïque et une condition pour la continuité de la nation juive, en tant que peuple de Dieu. La question présentait un nombre incalculable de facettes. Deux points de cette problématique ont conditionné l'histoire du mouvement judéo-chrétien : les lois alimentaires (aliments purs et impurs, permis et interdits) et la fréquentation des païens (considérés comme des êtres impurs). L'impureté des païens, en particulier, posait aussi des problèmes insurmontables aux communautés juives qui vivaient en milieu étranger[10].

Mais, d'après le courant apocalyptique, la question de l'impureté se pose tout autrement, étant donné que l'impureté de l'homme ne dépend pas de la transgression

A Greek English Lexikon of the New Testament and other Early Christian Literature, 4^e^ édition, Univ. of Chicago Press, 1952 ; voir aussi W. GUTBROD, *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, III, 385 ; M. HENGEL, *op. cit.* n. 25, p. 1 ss ; *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity* (trad. de l'allemand), Fortress Press, Londres, 1983, p. 9 s.

7. Sur cette question essentielle, on peut se rapporter aux sources, citées dans deux ouvrages : *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris 1987 ; M. E. STONE (éd.), *Jewish Writings of the Second Temple Period (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum)*, Assen, 1984.

8. Voir P. SACCHI, « Il libro dei Vigilanti e l'Apocalittica », dans *Henoch* 1 (1979), p. 42-78 ; *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, 1990, pp. 31-78.

9. Voir J. NEUSNER, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leyde, 1973 ; *A History of the Mishnaic Law of Purities* (part XII : *Tohorot, literary and historical Problems*), Leyde, 1976.

10. D'après les juifs de Palestine, de tendance rigoriste, les païens étaient exclus du salut et il fallait éviter tout contact avec eux. Par conséquent, il était interdit aux chrétiens de Jérusalem d'entrer en relation avec les païens

d'une loi, ou d'un précepte. L'homme naît dans le péché [11]. Cette idée caractérise l'idéologie de la communauté de Qumrân, un milieu baptiste [12]. Inévitablement, l'idée de l'impureté conditionne les moyens envisagés pour la purification. L'homme sera purifié par l'eau (les rites baptismaux) et par l'« esprit de vérité » qui sera versé sur lui (1 QS 4, 18-22). Il est important d'observer que la solution apportée par l'école sacerdotale a été suivie par le judaïsme rabbinique ; celle qui s'était concrétisée à Qumrân, par contre, a trouvé son application dans la tradition judéo-chrétienne : voir la doctrine de la chute des anges dans les *Pseudo-Clémentines*, *Homélies* (= *H*), VIII, 12-15 et *Reconnaissances* (= *R*) IV, 26, 3 et la doctrine de la régénération par le baptême (une interprétation de Jn 3, 5) en *H*, XI, 26 et *R*, VI, 9 ; IX, 7.

La romanisation de la Palestine aboutit, en l'an 6 après J.-C., à la constitution de la province de Judée, gouvernée par un procurateur, d'où la naissance des *zélotes*, qui conduiront à la première et à la seconde révolte contre le pouvoir de Rome (66-70 et 132-135 après J.-C.). La catastrophe de l'an 70 après J.-C. vit la fin du judaïsme de la période du second Temple, la naissance du judaïsme rabbinique et la séparation de l'Église et du judaïsme [13]. Ce n'est pas un hasard si le récit de la *Guerre juive* de Flavius Josèphe prend comme point de départ, précisément, le temps des Maccabées.

Désormais, des questions théologiques profondes sépareront les deux religions. Du côté chrétien, on développait les postulats de la théologie de la promesse : Jésus est le Messie et le Sauveur universel. Les païens sont pleinement acceptés par la Grande Église. Du côté juif, en revanche, on développait la théologie de l'élection : le salut est réservé à la race hébraïque ; il se réalise uniquement par l'observance de la Loi.

Au temps de l'Assemblée de Yabneh, vers la fin du I^er^ siècle (80-90 après J.-C.), la « Birkat ha-minim » (la « bénédiction des hérétiques », en réalité une malédiction) fut insérée dans le *Shemoneh Esreh*, dont la rédaction définitive remonte à Gamaliel II. La Birkat ha-minim signifiait l'excommunication des nazôréens qui, avec d'autres catégories d'hérétiques de la Loi, sont donc classés sous la même étiquette des « minim » [14]. La malédiction des nazôréens devait se

(voir *infra*). Mais, d'après une vision plus universaliste (en particulier celle du judaïsme de la Diaspora hellénistique), les païens pouvaient être admis dans la communauté juive, en tant que « prosélytes », ou en tant que « craignant-Dieu » (ceux qui n'étaient pas circoncis mais croyaient en Dieu et observaient les préceptes appelés « nohachiques », les commandements donnés par Dieu à l'humanité par l'intermédiaire de Noé (Gn 9,3 ss). Voir W. BOUSSET et U. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im Spathellenistischen Zeitalter*, Tübingen, 1966, pp. 53-96. Pour la question des prosélytes et des craignant-Dieu, voir E. SCHÜRER, *op. cit.*, vol. III, pp. 150-176 n. 3.

11. Voir P. SACCHI, « Da Qohelet al tempo di Gesù. Alcune linee del pensiero giudaico », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (sigle : *ANRW*), II, 19/1. Principat, Berlin-New York, 1979, p. 26 s.

12. Voir, par exemple, les *Hymnes*, Col. XII (= IV), 29-31 : l'homme est dans l'iniquité (le péché) depuis le sein maternel ; même idée dans le *Psaume* 51, 7. À ce sujet, voir Fl. GARCIA MARTINEZ : « Le problème de la pureté et la solution qumranienne », dans Fl. G. MARTINEZ, J. T. BARRERA, *Los hombres de Qumràn* (cité n. 27).

13. Voir E. SCHURER, *op. cit.*, vol. I, p. 357-398, n. 3 ; J. NEUSNER, « The Formation of Rabbinic Judaism : Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100 » dans *ANRW* II, 19/2, 1979, pp. 3-42 ; J. MAIER, *Geschichte des Judentums im Altertum. Grundzüge*, Darmstadt, 1989, les chap. II et III.

14. Sur la question, voir S. C. MIMOUNI, « La "Birkat ha-minim". Une prière juive contre les judéo-chrétiens », dans *Revue des sciences religieuses* 71, 1997, p. 275-298. P. W. VAN DER HORST, « The Birkat ha-Mimim in recent

manifester par leur exclusion de la synagogue (voir Jn 9, 22 ; 12, 42 ; 16, 2), d'où un argument pour dater la rédaction de l'Évangile johannique dans ces mêmes circonstances historiques [15]. L'exclusion des nazôréens représentait la séparation entre le judaïsme et la forme la plus ancienne du christianisme. Ce rejet coïncide, d'ailleurs, d'après les sources hérésiologiques, avec le début d'un processus qui aboutira également à la marginalisation des nazôréens par l'Église chrétienne et à la formation des grands courants de l'histoire judéo-chrétienne.

II. DÉFINITION DU JUDÉO-CHRISTIANISME ANCIEN

Le célèbre traité de F. C. Baur, *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde*, publié en 1831, a ouvert la discussion scientifique sur le judéo-christianisme [16]. Sur la base des Épîtres pauliniennes aux Corinthiens, l'auteur relève l'existence, à Corinthe, de deux factions radicalement opposées : le parti de Céphas (appelé le « parti du Christ ») et le parti de Paul et d'Apollos (1 Cor 1, 12). Le premier regroupait les chrétiens de tendance judaïsante. Au second adhéraient les chrétiens de mentalité hellénistique, les partisans de Paul et d'Apollos. Le parti de Céphas (Pierre) était hostile au message de Paul, car il provenait d'un faux apôtre, de celui qui n'avait pas vécu avec le Christ, qui n'avait pas été son disciple.

L'interprétation des origines chrétiennes, donnée par Baur, est dépassée. Son traité, néanmoins, présente un avantage immédiat : il nous met en présence de deux éléments constitutifs de la question judéo-chrétienne : ce sont *l'idée de la continuité entre le judaïsme et le christianisme et l'antipaulinisme*, l'opposition contre l'apôtre Paul. Ces deux éléments sont strictement liés entre eux. En effet, la continuité entre le judaïsme et le christianisme, idée fondamentale des adversaires de Paul, s'oppose à la conception paulinienne du christianisme, en tant qu'« une nouvelle création » (Ga 6, 15). Il faut noter, à ce sujet, que l'antipaulinisme ne se manifeste pas toujours ouvertement dans les divers courants judéo-chrétiens ; cet élément, cependant, est implicitement attesté chaque fois qu'il est question de la pratique des observances juives dans le christianisme.

Depuis la publication du traité de Baur, les efforts des chercheurs en vue d'une définition du phénomène judéo-chrétien se sont multipliés, mais aucun accord [17] n'a pu être trouvé. La terminologie elle-même, employée dans la présentation du

research », dans *Hellenism, Judaism-Christianity. Essays on their Interaction*, Kampen, 1994, p. 99-111. Également, voir F. MANNS, *Essais sur le judéo-christianisme* (*Studium Biblicum Franciscanum, Analecta* 12), p. 165-193.

15. F. MANNS, « L'Évangile de Jean, réponse chrétienne aux décisions de Yabné », dans *Liber annuus* 30, 1980, p. 42-92 et *Liber annuus* 32, 1982, p. 85-108.

16. F. C. BAUR, « Die Christuspartei dans der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums dans der ältesten Kirche, der Apostel Petrus dans Rom », dans *Tübinger Zeitschrift fur Theologie*, 1831, fasc. 4, pp. 61-206.

17. À ce sujet, voir A. von HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I, Tübingen, 1990 (réédition), pp. 310-334.

phénomène, change d'un auteur à l'autre[18]. Récemment, J. D. Kaestli a résumé les critères qui sont à la base des différentes définitions dans l'histoire de la recherche : l'origine ethnique, l'observance juive, les catégories de pensée et les doctrines[19].

1. Le critère basé sur l'origine ethnique

C'est le plus ancien et le plus naturel. D'après ce critère, les judéo-chrétiens sont les chrétiens d'origine juive. La première attestation de ce critère se trouve dans le Nouveau Testament. Saint Paul, en Ga, 2, 12, appelle les judéo-chrétiens : οἱ ἐκ περιτομῆς (les fidèles provenant de la circoncision [voir aussi Col 4, 11 ; Ac 10, 45 et 11, 2]). Cette définition s'applique, avant tout, aux membres de l'Église de Jérusalem (voir *infra*, III). D'après la tradition qui est citée par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiatique*, IV, 5, 2, et qui remonte, très probablement, aux « Mémoires » d'Hégésippe, l'Église de Jérusalem, au temps de la seconde guerre juive, sous Hadrien, était composée « d'Hébreux fidèles » (*ex Hebraiôn pistôn*). L'auteur de la *Lettre de Clément*, placée en tête des *Homélies* pseudo-clémentines, s'adresse à Jacques, « seigneur et évêque des évêques, qui dirige la sainte Église des Hébreux à Jérusalem ». Les Hébreux devenus chrétiens utilisaient, d'ailleurs, un évangile appelé « évangile selon les Hébreux » (voir *HE*, III, 25, 4). D'après Origène, *Contra Celsum*, II, 1 (voir *infra*, V), Celse aussi parlait de ceux d'entre les Juifs qui avaient cru en Jésus et qui étaient passés de la Loi ancestrale à un autre genre de vie. Mais Celse, justement, ne s'était pas aperçu que ces Juifs croyants n'avaient pas abandonné la Loi. Se basant sur la documentation de cet ordre, du point de vue de S. C. Mimouni, le judéo-christianisme ancien est représenté par des Juifs qui ont reconnu la messianité de Jésus, mais qui continuent à observer la Loi[20].

Il faut relever, toutefois, comme l'a déjà fait M. Simon, que le critère de l'origine juive, à lui seul, induit en erreur. D'une part, en effet, un personnage comme l'apôtre Paul, « Hébreu, fils d'Hébreux » (Ph 3, 5), serait un judéo-chrétien, bien qu'il soit, historiquement, l'« ennemi » des judéo-chrétiens, dénoncé comme « un apostat de la Loi » (voir *infra*, V). D'autre part, il faut tenir compte du nombre des païens qui furent convertis au christianisme par des missionnaires judéo-chrétiens et qui, en régime chrétien, « judaïsaient » suivant la « nomou politeia » (voir spécialement le témoignage de l'Épître aux Galates, *infra*, III et celui de Justin, IV). Étant donné le succès de la mission juive dans le recrutement des prosélytes[21], la notion de « judéo-christianisme » recouvre un domaine plus

18. Voir S. K. Riegel, « Jewish Christianity : Definition and Terminology », dans *New Testament Studies* (NTS), 24 (1978) p. 410-415.

19. J. D. Kaestli, « Où en est le débat sur le judéo-christianisme ? », dans D. Marguerat (éd.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au I^er^ siècle*, Genève, 1996, p. 243-272.

20. S. C. Mimouni, « Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien », dans *NTS* 38 (1992) p. 161-186. L'idée fondamentale de cette définition se trouve déjà dans la source judéo-chrétienne, citée en *R* I, 43, 2.

21. Voir E. Schürer, *op. cit.*, vol. III, p. 150-176, n. 3.

étendu que le sens éthnique : elle s'applique également à tous ceux qui vivaient d'après les coutumes des Juifs.

2. Le critère basé sur l'observance juive

D'après ce critère, les judéo-chrétiens sont tous ceux qui, dans le christianisme, observent les prescriptions de la Loi mosaïque, qu'ils soient d'origine juive ou d'origine païenne. Cette définition a été proposée notamment par M. Simon et par d'autres auteurs[22]. Concrètement, le critère de l'observance nous permet de distinguer, d'une part, les chrétiens d'origine juive (comme saint Paul), qui se sont éloignés de l'observance des préceptes de la Loi et, d'autre part, les païens convertis qui ont judaïsé. Ce critère découle de la nature même du judaïsme, qui se définit avant tout par l'« orthopraxis ». À cela, on peut ajouter le principe qui est cité dans les *Homélies* pseudo-clémentines, *H* VIII, 6, 1-2 : il n'y a aucune différence entre l'enseignement transmis par Moïse et par Jésus (d'où la continuité entre la Loi et l'Évangile). En fait, on verra que l'observance juive caractérise tous les courants judéo-chrétiens de l'histoire. D'après M. Simon, parler de judéo-christianisme sans faire référence à l'observance juive crée des confusions.

La question qui se pose à ce sujet est celle de la dose d'observances requise pour qu'un chrétien puisse être appelé un judéo-chrétien. On peut à ce sujet se rapporter au critère qui a été indiqué par M. Simon, celui d'un minimum d'observances juives imposées aux pagano-chrétiens par le décret apostolique, cité en Ac 15, 29 (interdiction des viandes des sacrifices païens, du sang, des animaux étouffés et de la « porneia », c'est-à-dire, probablement, des unions illégitimes, voir *infra*, III). Or, le judéo-chrétien est celui qui ira au-delà de ce minimum d'observances et se soumettra à d'autres préceptes de la Loi rituelle[23]. On pourrait se rapporter également au critère indiqué implicitement dans la *Didascalie syriaque des Apôtres*, chap. XXVI, vers le milieu du III^e^ siècle : les judéo-chrétiens sont ceux qui observent les préceptes de la Loi (« deuterosis », la seconde Législation) en plus des préceptes du Décalogue[24].

3. Le critère des catégories de la pensée juive et des doctrines

Il est proposé par J. Daniélou, dans sa *Théologie du judéo-christianisme*, publiée à Paris en 1958. D'après l'auteur, l'expression « judéo-christianisme » peut s'entendre de trois façons différentes : a) l'expression peut désigner la pensée des ébionites ;

22. Voir surtout les travaux de M. Simon, *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, 1964, pp. 277-314 ; « Problèmes du judéo-christianisme » dans *Aspects du judéo-christianisme* (Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964), Paris, 1965, pp. 1-17 ; « Réflexions sur le judéo-christianisme » dans J. Neusner (éd.), *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults*, vol. II, Leyde, 1975, pp. 53-76. M. Simon et A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, Paris, 1968, p. 260 s. Voir également F. J. A. Hort, *Judaistic Christianity. A Course of Lectures*, Cambridge-Londres, 1894, p. 5 s. G. Hoennicke, *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlin, 1908, p. 18.

23. Voir M. Simon, art. cit., « Réflexions sur le judéo-christianisme », p. 57.

24. Voir R. H. Connolly, *Didasclia Apostolorum*, Oxford, 1929, p. 216 ss.

b) le christianisme de la communauté de Jérusalem, présidée par Jacques, le frère du Seigneur ; c) « une forme de pensée chrétienne qui n'implique pas de lien avec la communauté juive, mais qui s'exprime dans des cadres de pensée empruntés au judaïsme ». Cette forme de pensée, poursuit l'auteur, est à l'origine d'« une première théologie chrétienne d'expression juive, sémitique (...), elle couvre la période que l'on appelle d'ordinaire celle des Pères apostoliques, sinon toujours chronologiquement, du moins morphologiquement » (voir pp. 17-20).

J. Daniélou cite, d'abord, le cas des ébionites, les judéo-chrétiens hétérodoxes, dont avait parlé H. J. Schoeps, dans son œuvre, *Theologie und Geschichte des Judenchristentum*, publiée en 1949. D'après Schoeps, on connaît la pensée des ébionites par les écrits pseudo-clémentins, qui transmettent le visage authentique du judéo-christianisme, « la vérité ébionite du christianisme ». Ces ébionites ne croyaient pas à la naissance surnaturelle de Jésus et à sa divinité, mais ils acceptaient son titre messianique. Schoeps pense que la communauté chrétienne de Jérusalem et son chef, Jacques, le frère du Seigneur, professaient un type de christianisme « ébionite ». Or, Daniélou repousse, à juste titre, la filiation directe entre les ébionites pseudo-clémentins et la communauté de Jérusalem et rejette la thèse d'après laquelle le corpus des textes pseudo-clémentins serait la forme unique du judéo-christianisme.

J. Daniélou décrit, ensuite, la communauté de Jérusalem. L'auteur affirme, contre Schoeps, que la pensée de cette communauté est « parfaitement orthodoxe », mais il ne donne pas le sens de cette dernière expression qui, prise en soi, ne peut pas s'appliquer à la communauté de Jérusalem d'avant 70. À ce propos, il faut noter, d'une part, que la période néotestamentaire ne joue, de fait, aucun rôle dans la « théologie du judéo-christianisme » et, d'autre part, que les grandes questions de la tradition judéo-chrétienne, y compris une certaine forme d'anti-paulinisme, naissent dans l'Église de Jacques.

Le troisième sens de « judéo-christianisme » correspond à un système doctrinal chrétien, structuré selon les idées et les formes de la pensée sémitique. Cette notion de judéo-christianisme n'implique pas nécessairement un lien avec le peuple juif ; elle est renfermée dans les sources suivantes : les Apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, les écrits liturgiques, les Pères apostoliques, les traditions des « presbytres » (voir pp. 21-64), ainsi que par l'exégèse biblique et l'apocalyptique (voir pp. 101-164). Il s'agit d'une « théologie archaïque » qui est représentée à la fois par des doctrines – trinité et angélologie, christologie, incarnation, rédemption, mystère de la croix, Église, millénarisme – et par les institutions ecclésiatiques telles que le baptême, l'eucharistie, la prière et l'ascèse (p. 167 ss). On est en présence de « la première théologie chrétienne », qui couvre la période des Pères apostoliques et se développe entre les écrits du Nouveau Testament et les apologètes (ou les débuts de la théologie hellénistique).

Cette présentation du judéo-christianisme a été critiquée par les historiens du

christianisme ancien, pour de multiples raisons[25]. **A.** Étant donné qu'à l'origine, le christianisme s'exprimait en catégories juives, le judéo-christianisme s'identifierait au « christianisme primitif » tel quel. **B.** On ne comprend pas pourquoi les catégories de la pensée juive s'arrêteraient au milieu du IIe siècle. Il faut rappeler aussi que la distinction faite habituellement entre le corpus des livres néotestamentaires et le recueil des textes des Pères apostoliques est d'ordre conventionnel ; certains textes (voir, par exemple, la *Lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome) sont plus anciens que les derniers livres du canon du Nouveau Testament. **C.** L'apocalyptique n'était pas la catégorie fondamentale du « judaïsme tardif » (*Spaetjudentum*, notion qui devrait correspondre à celle du judaïsme de la période du second Temple), mais l'une de ses catégories. **D.** On ne peut pas parler d'un judéo-christianisme orthodoxe, séparé d'un judéo-christianisme hétérodoxe ; cette distinction est faite d'après la conception hérésiologique ; on ne peut pas dire non plus que la théologie de l'Église de Jérusalem ait été « parfaitement orthodoxe », selon le dogme des grands conciles. En conclusion, le judéo-christianisme tel qu'il nous est proposé par Daniélou n'est pas une réalité historique : il s'agit plutôt d'un produit qui a été construit artificiellement[26]. Il faut admettre, toutefois, que J. Daniélou a élargi le champ de la recherche sur le judéo-christianisme, grâce aux sources nouvelles qu'il a indiquées. Ce qui manque précisément est la démonstration que ces sources tirent leur origine d'un milieu judéo-chrétien historiquement identifiable.

III. L'ÉGLISE DE JÉRUSALEM

Les questions fondamentales du mouvement judéo-chrétien sont nées à l'époque néotestamentaire, dans l'Église de Jérusalem. Il faut donc, au départ de notre enquête, rappeler les faits essentiels de son développement historique.

En ce qui concerne les sources littéraires, on se rapportera surtout à la lettre paulinienne aux Galates et au livre des Actes des Apôtres, mais il ne s'agit pas d'une suite uniforme de faits[27]. Le milieu culturel, exégétique de l'Église de Jérusalem est mis en évidence par certains textes découverts à Qumrân, spécialement par les *Commentaires bibliques*[28].

25. Voir R. A. KRAFT, « In Search of "Jewish Christianity" and its "Theology". Problems of definition and methodology », dans *Recherches de science religieuse* (*RScR*) 60 (1972), p. 81-92.

26. G. LÜDEMANN, *Opposition to Paul dans Jewish Christianity* (trad. de l'allemand), Fortress Press, Minneapolis, 1983, p. 26.

27. Voir J. DUPONT, *Les Sources du livre des Actes*, Bruges, 1960 ; M. HENGEL, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart, 1979, en particulier, chap. I, par. 5 et chap. II. Une source complémentaire des Actes de Luc sont les *Antiquités juives* et la *Guerre juive* de FLAVIUS JOSÈPHE. Voir, par exemple, Hérode Agrippa Ier, en Ac 12, et *Antiquitates* XIX, p. 346-350.

28. Voir Fl. GARCIA MARTINEZ, *Testi di Qumran* (trad. de l'espagnol), Paideia Editrice, Brescia, 1996, p. 259 ss.

1. Les membres de l'Église de Jérusalem

Ils sont tous issus de la nation hébraïque. Vivant à l'intérieur de la société juive, ils sont soumis à la juridiction du Sanhédrin. Le petit nombre des premiers jours (Ac 1, 13-14) s'agrandit grâce aux premières conversions (Ac 2, 41 ; 4, 4, etc.). Des prêtres aussi (les sadducéens) et des pharisiens s'unissent à la communauté (Ac 6, 7 et 15, 5). Il est possible que des membres d'autres sectes de la société juive aient pu s'y joindre. Cette pluralité de groupes comporte inévitablement des frictions, ce qui met en question la présentation de Luc, en Ac 4, 32, en ce qui concerne l'unité de la communauté.

La première manifestation de sa division interne est le contraste qui opposait les « Hellénistes » aux « Hébreux » (Ac 6, 1 ss.). Le texte des Actes (6, 1 : *En ce temps-là*) nous amène à penser que cette situation remonte à l'origine même de la communauté, avant l'arrivée de saint Paul.

Hellénistes et Hébreux ne formaient pas seulement deux goupes linguistiques différents dans la communauté chrétienne, et deux réalités culturellement distinctes, ils représentaient aussi deux attitudes religieuses divergentes[29]. Les Hellénistes du groupe d'Étienne, solidaires des idées de leur chef, représentaient une forme de judéo-christianisme très particulière : malgré leur origine juive, ils se sentaient libres par rapport aux institutions (à la liturgie du Temple) et aux « coutumes » que l'on faisait remonter jusqu'à Moïse, c'est-à-dire les parties cultuelles et rituelles de la Loi mosaïque (Ac 6, 13 s). Ainsi, ils professaient des idées radicalement opposées à celles des Hébreux, des judéo-chrétiens conservateurs[30]. C'est pourquoi, les « récriminations » des Hellénistes contre les Hébreux (Ac 6, 1) ne devaient pas se limiter au service quotidien des tables.

Dans ce contexte, on peut relever que l'idée centrale de la doctrine d'Étienne, son opposition au temple de Jérusalem, ne dépend pas nécessairement de l'idéologie

Fl. Garcia Martinez et J. Trebolle Barrera, *Gli uomini di Qumran* (trad. de l'espagnol), Paideia Editrice, Brescia, 1996, p. 165 ss.

29. Les Hellénistes sont des Juifs de langue grecque, provenant des lieux les plus divers de la Diaspora. Les Hébreux sont des Juifs, nés en Palestine, qui parlent normalement l'araméen. Les Hellénistes (cf. aussi Ac 6, 9 et 9, 29) s'étaient établis à Jérusalem, où ils avaient leur propre synagogue et leur culte en grec, basé, évidemment, sur le texte grec de la Bible. Ces Hellénistes se partagent en différents groupes, dont celui d'Étienne (Ac 6, 5). Les Hellénistes d'Étienne ont tous un nom grec. Les plus importants de ce groupe sont Étienne et Philippe, appelé « l'évangéliste » (Ac 21, 8). Voir M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, cité n. 29, pp. 1-29.

30. Bien qu'il ne soit pas exclu que les Hébreux connaissaient le grec (voir M. Hengel, *op. cit.* n. 25), la diversité entre les deux groupes est très nette et se manifeste dans l'interprétation du message chrétien, voir M. Simon et A. Benoit, *op. cit.* n. 28, p. 93 s. M. Simon, *St Stephen and the Hellenists dans the Primitive Church*, Londres, 1958. D'après Ac 6, 13, Étienne tenait des propos hostiles au « lieu saint et à la Loi » (voir aussi 6, 11). Il disait que Jésus détruirait le Temple et changerait les « règles » que Moïse avait transmises (6, 14). Accusé d'hérésie et conduit devant le Sanhédrin, il prononça un discours remarquable sur l'histoire ancienne d'Israël (Ac 7) ; il s'est arrêté à la construction du Temple par Salomon, dont il affirme l'inutilité : « Dieu n'habite pas des demeures construites par la main des hommes » (7, 48).

de Qumrân ; il s'agit plutôt d'une doctrine caractéristique de la révélation chrétienne. L'opposition de Qumrân au Temple était temporaire[31].

Expulsés de Jérusalem par les autorités juives, à cause de leurs idées, les Hellénistes devinrent les premiers missionnaires de la tradition chrétienne[32]. Ils prêchaient, conformément à leurs idées, un message dégagé des observances juives.

En même temps que la persécution contre les Hellénistes, devait se dérouler l'activité de Saul (Paul) contre les chrétiens (« les disciples du Seigneur ») des synagogues de Damas (Ac 8, 1 et 9, 1-2). Cette activité, qui est à l'origine de la conversion et de l'entrée de saint Paul dans l'histoire de l'Église, doit se situer à une date très reculée.

En Ac 9, 32-10, 48, il est question de la naissance d'un christianisme dégagé des observances juives. Ce sujet est rattaché à une mission non datée de Pierre à Lydda, à Joppé et à Césarée de Palestine. À cet endroit est mis en évidence le baptême de Corneille, un païen « craignant-Dieu ». Ce baptême représente la naissance de la communauté pagano-chrétienne de Césarée.

Or, les préjugés de Pierre et de la communauté de Jérusalem envers les païens empêchaient le baptême de Corneille. Pour qu'il puisse avoir lieu, il fallait que l'interdiction de la souillure rituelle des païens soit éliminée. À cette question se rapporte la vision de Pierre à Joppé (Ac 10, 9-16), qui lui révéla que Dieu avait annulé la distinction entre animaux purs et impurs[33]. Les lois juives sur les différentes classes d'aliments étaient éliminées, ainsi que la distinction entre les circoncis et les incirconcis. Dieu lui-même a purifié la souillure des païens. Corneille et les siens sont donc baptisés sans conditions préalables (Ac 10, 44-48). De toute évidence, il s'agit d'un tournant historique dans l'histoire de l'Église.

Mais, à son retour à Jérusalem, « les circoncis » (les apôtres et les frères) reprochent à Pierre d'être entré chez des incirconcis et d'avoir mangé avec eux (Ac 11, 1-3). Après les explications de Pierre, la communauté reconnaît ce qui s'est passé à Césarée et la validité du baptême des païens (Ac 11, 18). Pourtant, à Jérusalem, aucune décision n'est prise en ce qui concerne les conditions qui doivent permettre l'accès des païens dans l'Église.

En Ac 12, 1-4, il est question d'une nouvelle persécution qui, cependant, ne vise pas la communauté elle-même de Jérusalem, mais ses dirigeants responsables. Hérode Agrippa I[er] (41-44 après J.-C.), peu avant sa mort, pour faire plaisir aux Juifs (Ac 11, 3), fait supprimer l'apôtre Jacques, le frère de Jean, et emprisonner Pierre. Mais

31. Sur la question, voir O. Cullmann, « L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant », dans *NTS* 5 (1958/1959), p. 157-173. En ce qui concerne l'idéologie de Qumrân, voir G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus dans der Qumrangemeinde und im Neuen Testament*, Göttingen, 1971, p. 45 ss. ; 88 ss.

32. Les Hellénistes arrivèrent jusqu'à Antioche, en Syrie, où certains d'entre eux n'adressaient leur message qu'aux Juifs. Mais d'autres, originaires de Chypre et de Cyrène, annoncèrent le message aussi aux Grecs (Ac 11, 19 s.). D'où la naissance, dans la même ville, de deux groupes, la communauté judéo-chrétienne et la communauté pagano-chrétienne.

33. Voir Lév 11 et Ac 10, 15 : « Ce que Dieu a rendu pur, toi, ne va pas le déclarer immonde ». Sur cette question brûlante, aux origines du christianisme, voir R. Booth, *Jesus and Laws of Purity. Tradition history and Legal History in Mark 7*, dans *Journal for the Study of the New Testament*, Supplement Series 13, 1986.

les historiens discernent mal la raison véritable de ces faits. Probablement, l'action menée contre les chefs de la communauté chrétienne était-elle destinée à montrer l'attachement d'Agrippa envers la Loi juive, attachement qu'il exhibait de façon habituelle [34]. Les pharisiens surtout devaient s'inquiéter de l'agrandissement de la communauté chrétienne et de son attitude plus libérale envers les païens.

Cette persécution marque un tournant dans la direction de l'Église de Jérusalem. Pierre, à sa sortie de prison, fait annoncer à Jacques et à toute la communauté sa libération, puis quitte Jérusalem. Il semble qu'à ce moment-là Jacques, le frère du Seigneur, second après Pierre (Ga 1, 18), s'est engagé, en l'absence de Pierre, à prendre la direction de la communauté [35].

Entre-temps, dans les provinces romaines de Syrie et Cilicie (d'après Ga 1, 21 ; cf. Ac 13-14), se déroulait la première activité missionnaire de Paul en compagnie de Barnabas, comme envoyés d'Antioche. Il est probable qu'au début Paul ne se considérait pas exclusivement comme un missionnaire des non-juifs. De toute façon, dans son compte-rendu à l'Église d'Antioche, il insiste sur la conversion des païens (Ac 14, 27). À Jérusalem, cependant, l'aile intransigeante de la communauté chrétienne, proche des pharisiens, n'approuvait pas l'attitude d'Antioche envers les païens. Ce différend entre les deux Églises est à l'origine de l'Assemblée des apôtres, qui aura lieu à Jérusalem.

2. L'Assemblée de Jérusalem et la dispute d'Antioche entre Paul et Pierre

Trois textes nous renseignent sur ces événements : Ga 2, 1-10 et 2, 11-14 ; Ac 15, 1-35 ; le premier et le troisième se rapportent à l'Assemblée des apôtres, dont ils donnent deux versions différentes.

Paul écrit « aux Églises de Galatie » (Ga 1, 2), probablement d'Éphèse, dans les années 54-55, peu après le déroulement de l'Assemblée. En revanche, le texte de Luc est postérieur à l'événement d'environ une trentaine d'années [36].

Certains missionnaires, anonymes, s'étaient rendus en Galatie dans le but de « renverser l'évangile » que Paul avait prêché. Ce but était atteint : les Galates étaient

34. Voir E. Schürer, *op. cit.*, n. 26, vol. I, p. 446 ss.

35. Jacques était le second après Pierre (Ga I, 19). Mais, au temps de l'Assemblée apostolique (voir *infra*), Jacques est indiqué par Paul (Ga 2, 9) comme la première autorité de Jérusalem, avant les apôtres, Pierre et Jean. Cependant, d'après le récit correspondant des Actes 15, 7 ss. Pierre précède Jacques. À ce sujet, voir M. Hengel, « Jakobus der Herrenbruder - der erste "Papst" ? », dans *Glaube und Eschatologie* (Festschrift fur Georg Kümmel zum 80. Geburtstag), E. Grasser und O. Merk (ed.), Tübingen 1985, p. 99 s.

36. On peut reconstituer une date approximative de l'Assemblée, en partant des deux données chronologiques, en Ga 1, 18 et 2, 1 (avec l'écart de deux ans, selon la manière ancienne de compter). Paul s'est rendu deux fois à Jérusalem, une première fois, trois ans après sa conversion et une seconde, pour l'Assemblée, quatorze ans après son premier voyage dans la ville. Par conséquent, l'Assemblée apostolique dut avoir lieu dix-sept ans, environ, après la conversion de Paul. Après l'Assemblée, Paul part pour un nouveau voyage missionnaire. À Corinthe, il rencontre Aquila, un Juif qui avait été expulsé de Rome à la suite du décret de l'empereur Claude, en 49. Ainsi, la rencontre à Corinthe n'a pu avoir lieu qu'avant la fin 49, ou début 50, compte tenu du temps qu'il fallait à Paul pour préparer le voyage. Cela devrait nous permettre de dater approximativement l'Assemblée en 48-49 après J.-C. Ces indications sont confirmées par la suite du récit des Actes. Paul a passé un an et demi à Corinthe (Ac 18, 11). Durant cette période, il a été emmené au tribunal de Gallion, proconsul en Grèce du mois de mai 51 au mois

passés à « un autre évangile [37] ». Dans sa lettre, Paul est obligé de rappeler que son « évangile » a été officiellement approuvé par les « personnes les plus considérées » de Jérusalem (les trois « colonnes », Ga 2, 9). Les Galates ne peuvent pas en douter (Ga 1, 20). En cas de mensonge, en effet, Paul aurait été blâmé par ses adversaires, les missionnaires de Galatie, bien renseignés sur les décisions de l'Assemblée.

La version de Paul : Ga 2, 1-10

Paul en compagnie de Barnabas monte à Jérusalem ; il emmène aussi Tite avec lui. « Au cours d'un entretien particulier » (2, 2b : κατ'ἰδίαν), Paul expose aux autorités de Jérusalem « son évangile » (l'évangile qu'il a prêché aux païens). Les trois colonnes – Jacques, Céphas et Jean (2, 2.6.9) –, malgré les instances des « faux frères intrus » (qui s'étaient rendus à Antioche et auxquels Paul ne s'était jamais soumis, 2, 4), n'imposent pas la circoncision à Tite, qui est un Grec (un pagano-chrétien, 2, 3). Cette attitude manifeste leur intention de ne pas prescrire la circoncision aux chrétiens provenant du paganisme. Les trois autorités n'ajoutent rien de plus (2, 6) : la validité de l'accord n'est pas subordonnée à des conditions particulières. La mission de Paul auprès des païens ne sera donc, en aucune manière, conditionnée par l'observance des préceptes de la Loi juive. Les trois autorités admettent officiellement « l'apostolat » de Paul et la légitimité de sa mission [38], reconnaissant ainsi la même dignité aux deux missions : auprès des Juifs et auprès des païens. Pour ratifier officiellement leur décision, et en signe de communion, les trois autorités serrent la main de Paul et de Barnabas. Enfin, elles répartissent les deux domaines de la mission, la mission judéo-chrétienne et la mission pagano-chrétienne (2, 9c). La prédication aux païens sera dégagée de la Loi juive, tandis que la prédication aux Juifs ne renoncera pas aux exigences de la Loi. Les mêmes autorités demandent seulement qu'au cours de leurs missions dans des régions plus riches que la Palestine, Paul et Barnabas se souviennent des pauvres de Jérusalem (2, 10) [39].

La dispute d'Antioche : Ga 2, 11-14

Ce texte est rattaché au récit précédent. La construction de la phrase : « Et lorsque Céphas vint à Antioche : ~ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς... », montre que l'auteur du récit poursuit l'exposé qu'il est en train de faire sur la liberté de son évangile.

de mai 52, voir A. Plassart, « L'inscription de Delphes mentionnant le proconsul Gallion », dans *Revue des études grecques* 80 (1967), p. 372-378. Malheureusement, Luc ne dit pas dans quelle mesure le séjour de Paul à Corinthe coïncide avec le proconsulat de Gallion. Pour l'interprétation de ces données, voir M. Hengel, « Christology and New Testament Chronology. A problem in the History of Earliest Christianity », dans *Between Jesus and Paul* (cité n. 29), p. 30 ss. La date de la rédaction des Actes des Apôtres est incertaine. Elle ne peut, cependant, être fixée avant les années 80.

37. L'expression « heteron euangelion » renvoie à une forme de christianisme très différente de celle que Paul avait prêchée, un christianisme libre des observances juives.

38. À ce sujet, voir B. H. McLean, « Galatians 2, 7-9 and the Recognition of Paul's Apostolic Status at the Jerusalem Conference : A Critique of G. Lüdemann's Solution », dans *NTS* 37 (1991), p. 67-76.

39. Pour la collecte en faveur de l'Église de Jérusalem, 1 Cor 16, 1-3 ; 2 Cor 8 et 9 ; Rom 15, 26-28.

Ainsi, il est plus probable que la venue de Pierre à Antioche se situe après l'Assemblée de Jérusalem[40].

Antioche est une communauté mixte (voir *supra*, la mission des Hellénistes). Pierre, suivi par Barnabas et par les judéo-chrétiens de la communauté, « mangeait » avec les païens[41]. Mais, à l'arrivée des gens de l'entourage de Jacques, Pierre, gêné, s'est tenu à l'écart « par crainte des circoncis[42] ». Barnabas et les autres judéo-chrétiens de la communauté l'ont suivi.

Très probablement, le but des envoyés de Jacques était de contrôler le comportement des judéo-chrétiens en ce qui concernait la communauté de table avec les pagano-chrétiens. On sait l'importance que l'Église de Jacques attachait à la question (voir *supra*, Ac 11, 1-3). Or, ce contrôle ne se comprend que si l'on admet que l'Assemblée de Jérusalem n'avait encore rien décidé à propos de la communauté de table[43]. On ne sait pas ce que les gens de Jacques ont dit, à Antioche. Probablement ont-ils exigé des Juifs qu'ils se gardent de la contamination des aliments interdits, et des païens qu'ils respectent les normes juives. En se séparant des païens, Pierre, Barnabas et les autres judéo-chrétiens montrent qu'ils approuvent la demande des « circoncis » venus de Jérusalem. C'est ce que Paul reproche justement à Pierre, c'est-à-dire de « contraindre » les païens à vivre selon la Loi juive (2, 14)[44]. Les envoyés de Jacques ont compris tout le sens de ce reproche. De la part de Paul, il ne s'agissait pas uniquement de soutenir la liberté des païens vis-à-vis de la circoncision, mais aussi d'admettre que la Loi, avec tous ses préceptes, n'était plus en vigueur. Ce qui allait évidemment au-delà de l'accord convenu à Jérusalem. Cette querelle marque vraisemblablement le début d'une certaine froideur de Jérusalem envers Paul, que l'on constatera lors de sa venue dans la ville, au retour de sa mission (Ac 21, 18 ss.)[45].

40. Le début du récit : « Mais quand Céphas vint à Antioche » (Ga 2, 11), mis en relation avec l'indication de la date de l'Assemblée : *epeita dià dekatessarôn etôn* (Ga 2, 1), semble indiquer que l'épisode d'Antioche s'est passé après l'Assemblée. Noter, en outre, que Barnabas est à Antioche, il ne s'est pas encore séparé de Paul (Ac 15, 39) et que Pierre, vraisemblablement, était à Jérusalem, d'où il est venu à Antioche.

41. On se demande, à propos de la forme verbale « synêsthien » s'il ne s'agirait pas d'un repas sacré, de la célébration de l'Eucharistie.

42. Voir Bo Reicke, « Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzil und der Antiochia-Episode, Gal 2, 1-14 », dans *Studia Paulina dans honorem J. De Zwaan*, Harlem, 1953, p. 172-187. L'influence du zélotisme, actif partout dans les quinze années après l'Assemblée apostolique, serait à l'origine d'un revirement de Jacques de Jérusalem en faveur de la thèse juive et de la « crainte » de Pierre en face des envoyés de Jacques.

43. L'Assemblée apostolique s'était occupée de la circoncision des païens et avait décidé en faveur de leur liberté. Si Jérusalem avait légiféré en matière de communauté de table, en ce qui concerne la vie des judéo-chrétiens dans les communautés mixtes, que Pierre se dérobe et se mette à l'écart en présence des gens de Jacques serait inexplicable.

44. Voir M. Goguel, *La Naissance du christianisme*, Paris 1946, p. 330. Voir aussi l'interprétation de P. C. Boettger, « Paulus und Petrus dans Antiochien. Zum Verständnis von Galater 2, 11-21 », dans *NTS* 37 (1991), p. 77-100.

45. Sans doute le conflit d'Antioche est-il aussi à l'origine de la séparation entre Paul et Barnabas (Ac 15, 36-40). D'après le récit des Actes des Apôtres, la cause de leur séparation aurait été une divergence de vue au sujet de Jean-Marc. Barnabas, en outre, ne devait pas approuver la solution paulinienne des problèmes concernant les rapports entre judaïsme et christianisme, voir M. Goguel, *op. cit.*, p. 331.

La version de Luc : Ac 15, 1-15

D'après les versets 1-4, la question de la circoncision des païens, posée à l'Église d'Antioche, est née à Jérusalem. Mais les gens qui s'étaient rendus à Antioche n'étaient pas de l'entourage de Jacques ; il s'agissait de pharisiens convertis (15, 5). Pour Paul, ce sont des « intrus » dans les affaires de l'Église d'Antioche. Le contenu de ces premiers versets de Luc correspond à celui de Ga 2, 1-4[46]. Cela montre que Luc avait des sources sur l'Assemblée qui s'était déroulée à Jérusalem[47], mais, malheureusement, il n'est pas possible de les préciser.

Pour résoudre la question de l'Église d'Antioche, une délégation, guidée par Paul et Barnabas, est envoyée à Jérusalem. Le déroulement de l'Assemblée est présenté en Ac 15, 5-12a. La question de la circoncision est posée par les pharisiens devenus membres de la communauté chrétienne. Elle est examinée par les apôtres et les presbytres (15, 6) ; Ac 15, 12a, cependant, fait penser que la question est examinée en présence de la communauté. Le problème est résolu par Pierre (Ac 15, 7b-11), qui adopte le principe qu'il avait suivi à Césarée (voir *supra*) : Dieu a purifié le cœur des païens par la foi, leur impureté (qui faisait obstacle à leur baptême) a été éliminée ; il ne faut pas imposer aux païens le « joug » de l'observance de la Loi. L'Assemblée approuve la décision de Pierre[48].

Après l'intervention de Pierre, l'Assemblée écoute la relation de Barnabas et de Paul (Ac 15, 12b)[49].

Ac 15, 13-21 contient la décision de Jacques. Il accepte la thèse de Pierre, mais les problèmes pratiques, qui naîtront dans les communautés mixtes, l'inquiètent. Il ne faut pas que les judéo-chrétiens aient à craindre de souillure légale, lorsqu'ils fréquentent les pagano-chrétiens. Il s'agit, en effet, d'une prescription de la Loi sur la pureté, que tout le monde connaît, puisque, dans les synagogues de chaque ville, on lit la Loi de Moïse[50]. Jacques propose donc à l'Assemblée sa décision (un compromis, en fait) et enjoint qu'elle soit notifiée aux païens par lettre (Ac 15, 20 : ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς). Il faut que les païens observent un minimum de préceptes juifs, qu'ils s'abstiennent donc des souillures des idoles, de la

46. D'après un certain nombre d'exégètes, le récit des faits de l'Assemblée de Jérusalem serait un texte construit par Luc. Ainsi, E. Henchen, *The Acts of Apostles. A Commentary* (traduction de l'allemand), Oxford, 1971, p. 462 ss., exclut l'hypothèse de l'utilisation de sources tant pour l'Assemblée que pour le décret émis par l'Assemblée (voir *infra*).

47. Relever les deux correspondances principales : a) l'Assemblée apostolique a lieu à cause de « certaines gens » qui venaient de Judée (de Jérusalem) et qui, à Antioche avaient soutenu la nécessité de la circoncision pour les pagano-chrétiens ; b) Paul et Barnabas sont les délégués d'Antioche. Toutefois, Paul dit qu'il s'est rendu à Jérusalem à la suite d'une révélation.

48. L'Assemblée se tait (*esigêsen*, Ac 15, 12a), donc elle approuve. La décision correspond à l'essentiel du récit de Paul en Ga 2. Il semble que les deux discours, celui de Pierre et celui de Jacques, soient des textes construits par Luc.

49. Luc suivait sans doute deux sources différentes : en 15, 2, il est question de « Paul et Barnabas », mais en 15, 12 on trouve « Barnabas et Paul » ; en 15, 6 il semble s'agir d'une réunion des apôtres et des presbytres ; tandis que, d'après le verset 15, 12, la communauté aurait aussi participé.

50. Voir Ac 15, 21 : « Moïse dispose de prédicateurs dans chaque ville. »

« porneia », les unions illégitimes, de la viande étouffée et du sang [51]. L'observance de ces clauses est demandée aux pagano-chrétiens pour des raisons de prudence : d'une part il faut éviter d'offenser les judéo-chrétiens dans leurs pratiques et, d'autre part, il faut favoriser les relations sociales entre les deux groupes et la participation aux repas sacrés (la célébration de l'Eucharistie), notamment dans les communautés mixtes.

La lettre des apôtres, des presbytres et de la communauté

Elle concerne la décision de l'Assemblée, et est citée en Ac 15, 22-29. Elle est adressée aux chrétiens d'Antioche et des Églises de Syrie et de Cilicie [52]. Les auteurs désavouent ceux qui ont troublé les fidèles d'Antioche (15, 24) [53]. Ils demandent aux destinataires d'observer les quatre clauses du compromis de Jacques, ce que l'on appelle le « décret apostolique » (15, 29) [54].

Or, si l'on s'en tient aux mots de Paul aux Galates : « Ils ne m'ont rien imposé de plus », le décret est inadmissible en tant que décision de l'Assemblée elle-même [55]. En fait, Paul ignore l'existence du décret (1 Co 8-10), il l'apprend par Jacques, lorsqu'il se rend à Jérusalem (Ac 21, 17 ss.). Si l'Assemblée apostolique avait émis le décret en question, Paul aurait menti aux Galates (Ga 2, 6) et il aurait été désavoué par ses adversaires. Dire que Paul aurait négligé le décret parce qu'il ne touchait pas à l'essentiel de sa thèse sur la liberté de l'évangile, serait l'accuser d'un double jeu. En outre, s'il y avait eu un décret sur la question, Pierre, à l'arrivée des envoyés de Jacques à Antioche, ne serait pas indécis.

Il semble que l'observance des quatre clauses du décret devait résoudre la question de la communauté de table entre les judéo- et les pagano-chrétiens, même si cette question n'est pas mentionnée explicitement dans la lettre. On peut donc admettre que le décret a été émis après l'Assemblée [56], en l'absence de Paul et à la suite du conflit d'Antioche, pour empêcher justement que des conflits de ce genre se répètent dans le futur. Très probablement, Luc a incorporé le décret dans le récit de l'Assemblée apostolique et l'a présenté comme une décision de celle-ci [57].

51. Ac 15, 20 contient, par anticipation, le « décret apostolique », cité en 15, 29 ; ce décret sera rappelé en 21, 25. Il faut s'abstenir de quatre « souillures », de quatre genres de souillure (*alisgêma*, hapax néotestamentaire) : 1. La souillure des idoles (les viandes souillées en tant qu'elles proviennent des sacrifices païens, appelées, en 15, 29, idolothytes) ; 2. La souillure de l'immoralité (les unions illégitimes, d'après la Loi, voir Lév 18, 6-18) ; 3. La souillure qui provient de la manducation de viandes d'animaux non saignés ; 4. La manducation du sang (très probablement). Voir B. M. METZGER, *A textual Commentary on the Greek New Testament*, 1971, p. 429 ss.

52. La lettre est remise à Jude, appelé Barsabbas, et à Silas, qui accompagnent Paul et Barnabas lorsqu'ils reviennent à Antioche.

53. La forme verbale « tarassontes », en 15, 24, se rapporte à l'activité des « faux frères » qui s'étaient rendus à Antioche (Ga 2, 4 ; et Ac 15, 1). Pour la gravité de leur action, Ga 1, 7.

54. Les clauses y sont citées en ordre différent que dans le verset de Ac 15, 20 : s'abstenir des idolothytes, du sang, des chairs étouffées et des unions illégitimes.

55. D'autre part, on ne peut admettre que la décision de ne « rien imposer » aux pagano-chrétiens ait été prise en privé, entre les trois « colonnes » et Paul.

56. Voir F. MUSSNER, *Galaterbrief*, Fribourg-en-Brisgau, 1981, p. 130.

57. Voir G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, vol. II, Fribourg-en-Brisgau, 1982, le n. 35 : commentaire de la section Ac 15, 1-35.

La liaison entre le texte concernant l'Assemblée et celui du décret serait établie précisément par l'expression ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς, par laquelle Jacques propose de notifier les quatre clauses.

Il n'est pas exclu que la lettre provienne de Jérusalem. Elle est adressée, en premier lieu, à la communauté d'Antioche et aux communautés fondées par Paul et Barnabas pendant leur premier voyage missionnaire.

3. L'ACCORD DE JÉRUSALEM ET LA TENDANCE ANTIPAULINIENNE

Les autorités de Jérusalem avaient officiellement reconnu Paul en sa qualité d'apôtre des païens et dégagé les chrétiens issus du paganisme de l'obligation de la circoncision. Cette décision ne fut pas respectée par les judéo-chrétiens intransigeants ; ils demandaient une stricte observance de la Loi de la part des pagano-chrétiens. Ils menèrent donc une contre-mission dans les Églises fondées par Paul, dans le but de les « judaïser [58] ». Mais, à la suite de l'incident d'Antioche, l'aile modérée, sous la direction de Jacques, ne dut pas approuver, à son tour, le principe paulinien d'un désengagement total des œuvres de la Loi. Les deux positions, celle des intransigeants et celle des modérés, engendrèrent un esprit antipaulinien qui caractérisa la communauté de Jérusalem au cours des années qui suivirent l'Assemblée apostolique.

L'activité des adversaires de Paul est attestée en Galatie. Ils jettent le trouble parmi les chrétiens de la région. Ces missionnaires prêchent la nécessité de la circoncision en tant que moyen du salut (Ga 5, 2 s. ; 6, 12 s.). Ils annoncent « un autre évangile » par rapport à celui qui est prêché par Paul aux Galates (1, 8) et, vraisemblablement, ils contestent à Paul son mandat apostolique. Ils sont l'expression de l'aile intransigeante de l'Église de Jérusalem. Mais il n'y a pas de preuves certaines qu'ils aient le soutien des autorités de cette Église. L'attaque portée contre lui explique la raison pour laquelle Paul, en écrivant aux Galates, défend l'origine divine de son titre d'apôtre et la validité de sa mission (Ga 1, 1.12). L'antipaulinisme du IIe siècle et au-delà naît dans ce contexte.

Les missionnaires de Galatie ne prêchaient pas seulement la soumission à la Loi juive, mais aussi un calendrier spécial, l'observance des jours, des mois, des saisons et des années (Ga 4, 10), ainsi que la vénération des éléments du monde : τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Ga 4, 3.9). Une prédication de ce genre rappelle celle des judaïsants de Colosses (Col 2, 8.20 et 2, 16), d'où un rapport possible entre les missionnaires de Galatie et les hérétiques de l'Asie Mineure [59].

Une autre mission antipaulinienne opérait en Grèce, dans la communauté de Philippes (Ph 3, 2-6). Elle présente des analogies avec la contre-mission de Galatie.

58. Voir M. GOGUEL, *op. cit.* en n. 67, p. 333.

59. Voir G. BORNKAMM, « Die Häresie des Kolosserbriefes », dans *Theologische Literaturzeitung* 1 (1948), p. 11-20 ; J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres, 1892, p. 81 ss.

Une opposition radicale à la prédication de Paul est localisée à Corinthe, mais l'identification de ces adversaires demeure incertaine[60].

4. La rencontre de Paul et de Jacques à Jérusalem : Ac 21, 18 ss.

À son retour à Jérusalem (Ac 21, 17-26), Jacques, devenu entre-temps le chef de l'Église, et les presbytres accueillent Paul très froidement et lui font savoir que des bruits courent dans la ville à son sujet, dont la communauté est informée[61]. Paul, dit-on, a enseigné aux Juifs de la Diaspora l'« apostasie » vis-à-vis de « Moïse » (la Loi mosaïque), c'est-à-dire le refus de la circoncision de leurs enfants et l'abandon des coutumes juives (Ac 21, 21)[62]. Jacques et les presbytres suggèrent à Paul un expédient qui devrait montrer aux fidèles son attachement à la Loi. Puis ils lui citent les clauses du décret apostolique (21, 25, voir *supra*) émis pour les pagano-chrétiens, conditions que Paul n'a pas remplies. Le texte de Luc semble confirmer que c'est seulement à cette occasion que Paul apprend l'existence du décret. Les événements qui suivent annoncent la fin de Paul. La révolte soulevée par les Juifs d'Asie entraîna son arrestation alors qu'il se trouvait dans le Temple. Le procurateur de Jérusalem était à cette époque Antonius Felix[63]. Apparemment, Jacques et les presbytres ne font rien pour lui. Le durcissement des autorités de Jérusalem en matière d'observance est probablement lié à la crise provoquée par les zélotes[64].

5. La mort de Jacques et la migration de la communauté à Pella

Jacques fut condamné à mort par le grand prêtre, le sadducéen Ananus, pendant la période d'anarchie qui régnait à Jérusalem après la mort de Festus, en 62, et avant l'arrivée de son successeur, Albinus. L'unique source historique à ce sujet

60. Voir la n. 39. Trois thèses ont été avancées : 1. Les missionnaires corinthiens sont des judéo-chrétiens venant de Jérusalem ; 2. Ces missionnaires n'ont pas de lien avec Jérusalem ; 3. Les adversaires de Paul à Corinthe sont des disciples d'Apollos. Pour la première thèse, voir G. Lüdemann, *Opposition to Paul* (cité n. 49), p. 65 ss. L'auteur soutient l'origine judéo-chrétienne jérusalémite des antipauliniens de Corinthe. Mais, comme on ne trouve aucune mention de l'observance de la Loi et de la circoncision, ils ne se rattacheraient pas à Jacques, mais à Pierre (voir *supra* : la mission de Pierre libre des observances de la Loi). En ce qui concerne la deuxième thèse, voir W. Schmithals, *Die Gnosis dans Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen, 1956. Les « super-apôtres » de Corinthe n'appartiennent pas à la faction pétrinienne (le parti de Céphas), ils n'auraient pas de liens non plus avec la communauté de Jérusalem. Ce sont des représentants du « parti du Christ », des précurseurs de la gnose. D'après la troisième hypothèse, le mouvement antipaulinien de Corinthe serait fomenté par les disciples d'Apollos (Ac 18, 24-28), voir P. F. Beatrice, « Gli avversari di Paolo e il problema della Gnosi a Corinto », dans *Cristianesimo nella Storia* 6 (1985), p. 1-25.

61. Relever, en Ac 21, 20, les deux expressions : les « milliers de croyants parmi les juifs » et les « zélés partisans de la loi [*zêlôtai tou nomou*] ».

62. On ne sait pas qui a pu donner ces informations à la communauté, peut-être les Juifs de la Diaspora qui sont à Jérusalem ? (Ac 21, 28).

63. En ce qui concerne le personnage de Felix (52-60 après J.-C.), voir E. Schürer, *op. cit.* n. 26, vol. I, pp. 460-65.

64. Voir Bo Reicke, article cité en n. 42, p. 182 s.

est Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, XX, 199-203[65]. Le grand prêtre Ananus, en supprimant Jacques, entendait sans doute rendre service à Rome ; il devait estimer que Jacques cédait à l'influence zélote[66].

Après la mort de Jacques et avant le déclenchement de la guerre juive contre Rome, en 66 après J.-C., la communauté de Jérusalem quitta la ville pour s'installer à Pella. La notice est basée sur ce texte d'Eusèbe, *HE*, III, 5, 3 : « (...) le peuple de l'Église de Jérusalem reçut, grâce à une révélation transmise aux notables de l'endroit, l'ordre de quitter la ville avant la guerre et d'habiter une ville de Pérée, nommée Pella[67]. »

La valeur historique de l'événement n'est cependant pas reconnue par tous les historiens. Pour certains, la migration à Pella serait une construction d'Eusèbe ; son contexte est de nature théologique. La conjoncture de la guerre en cours ne permettant pas à la communauté de se déplacer au-delà du Jourdain, l'Église de Jérusalem n'aurait pas survécu à la catastrophe de l'an 70[68]. D'autres auteurs, en revanche, soutiennent l'authenticité de l'événement sur la base de trois considérations principales. La migration a eu lieu avant l'éclatement des hostilités, lorsque le déplacement au-delà du Jourdain était encore possible. En éliminant l'historicité de la migration à Pella, la présence des judéo-chrétiens dans les régions transjordaniennes, à une époque très ancienne, resterait sans explication (voir *infra*, Épiphane, *Panarion*, XXIX, 7, 7-8 et XXX, 2, 7-8).

En ce qui concerne l'insurrection juive et la ruine de Jérusalem, voir Flavius Josèphe, *La Guerre des Juifs*, livres VI et VII.

D'après Eusèbe, *HE*, IV, 5, 2, la communauté de Jérusalem n'a pas péri au cours de la guerre. En effet, l'historien avait appris par des « documents écrits » (probablement les « Mémoires » d'Hégésippe) que « jusqu'au siège des Juifs sous Hadrien » (en 135), quinze évêques s'étaient succédé à Jérusalem, « tous hébreux de vieille souche[69] ». Ces données nous permettent de retenir qu'Eusèbe, dans son récit sur la migration de l'Église de Jérusalem à Pella, a cité l'essentiel d'une tradition historique bien fondée[70].

65. En ce qui concerne la tradition du martyre de Jacques, voir Clément d'Alexandrie, cité par Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* (*HE*) II, 1, 5 ; Hégésippe, d'après Eusèbe, *HE*, II, 23, 4-18 (dans la suite du chapitre, 23, 19-24, Eusèbe cite le texte des *Antiquités* de Josèphe, livre XX).

66. Bo Reicke, article cité en n. 42, p. 186 s.

67. Trad. G. Bardy (*SC* 31, p. 102 s.). Voir aussi *Pseudo-Clémentines*, *R* I, 37, 2 texte syriaque) ; *R* I, 39, 3 texte latin) ; Épiphane, *Panarion*, *haer.* XXIX, 7, 7 s et XXX, 2. On pense que la notice était transmise par Ariston, étant donné qu'il parlait des événements concernant la seconde révolte juive, au temps d'Hadrien : Eusèbe, *HE*, IV, 6, 3. Voir E. Schürer, *op. cit.* n. 26, vol. I, 37-39 et la bibliographie.

68. Voir S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A Study of the Effects of the Jewish Owerthrow of A.D. 70 on Christianity*, Londres, 1951. J. Munck, « Primitive Christianity and Later Jewish Christianity : Continuation or Rupture ? » dans *Aspects du judéo-christianisme* (cité n. 45), pp. 77-93.

69. Voir également la notice d'Hégésippe concernant la succession de Jacques, citée par Eusèbe, *HE*, III, 11. Le nom de Siméon, fils de Clopas et successeur de Jacques, se lit aussi dans le récit d'Hégésippe sur l'origine des hérésies dans l'Église : Eusèbe, *HE*, IV, 22, 4.

70. Voir M. Simon, « La migration à Pella, légende ou réalité ? », dans *RScR* 60 (1971), p. 37-54 ; J.-D. Kaestli, étude citée en n. 42, pp. 259-261.

IV. LES JUDÉO-CHRÉTIENS AUX ALENTOURS DE LA SECONDE RÉVOLTE JUIVE CONTRE ROME

La source littéraire relative à cette période est Justin, *Dialogue avec Tryphon*[71]. L'auteur témoigne d'une grande activité des judéo-chrétiens au temps de la révolte menée par Bar Kochéba (132-135 après J.-C.). Ce contexte est traité lorsque Tryphon, au chap. 45, 2, soulève la question du salut des Juifs. Justin soutient que les Juifs, qui auront vécu selon la Loi instituée par Moïse et auront fait le bien, seront sauvés tout comme les chrétiens (45, 3-4). Ensuite, en 46, 1, la discussion porte sur le salut des judéo-chrétiens : ceux qui « encore maintenant » vivent en observant les institutions de Moïse[72] et, cependant, croient que Jésus est le Christ de Dieu. Puis, au chap. 47, Justin parle de l'activité des judéo-chrétiens de son temps dans l'œuvre de prosélytisme envers les pagano-chrétiens et distingue, à ce sujet, deux classes de judéo-chrétiens. Il y a ceux qui croient que Jésus est le Messie et observent, par faiblesse d'esprit, tout ce qu'ils peuvent, présentement, des préceptes, mais sans chercher à les imposer aux chrétiens provenant du paganisme, en tant que conditions essentielles du salut. Ces judéo-chrétiens seront sauvés, d'après l'opinion personnelle de Justin (« à ce qu'il me semble »), même si certains chrétiens voudraient couper toute relation avec eux (47, 1-2)[73]. Mais d'autres encore disent qu'ils croient au Christ, mais recourent à tous les moyens pour contraindre les chrétiens provenant du paganisme à vivre selon la Loi mosaïque et, en fait, vivent séparés d'eux quand il s'agit de la vie religieuse de la communauté. Ces judéo-chrétiens qui poussent les pagano-chrétiens à judaïser sont condamnés par Justin (47, 3).

Chez les pagano-chrétiens qui se laissent entraîner par la propagande, Justin distingue aussi deux groupes. D'abord ceux qui se laissent convaincre de vivre selon la Loi et qui, en même temps, continuent à proclamer que Jésus est le Messie. Justin dit que ces chrétiens peuvent être sauvés. Il n'existe pas d'incompatibilité entre l'observance juive et la foi christologique. Ensuite, il évoque « ceux qui, après avoir confessé le Christ, se mettent à vivre selon la Loi et en viennent à nier qu'il est le Christ » (tombant ainsi dans le judaïsme). Or, ces gens, dit Justin, ne seront pas sauvés, à moins qu'ils ne se repentent avant de mourir (47, 4).

Une dernière remarque de l'auteur concerne les Juifs de son temps, ceux qui

71. Le *Dialogue* est cité d'après l'édition de G. ARCHAMBAULT, *Justin, Dialogue avec Tryphon*, Paris, 1909. Dans la notice d'EUSÈBE, *HE*, IV, 18, 6, la rencontre eut lieu à Éphèse. Justin lui-même, chap. I, 3, parle de la révolte juive contre Rome comme d'une « guerre actuelle ». Tryphon serait rabbi Tarphon, cité dans la Mishna.

72. Les institutions que l'on peut observer après la ruine du Temple sont citées au chap. 46, 2 : le sabbat, la circoncision, l'observation des mois, les purifications, lorsqu'on a touché quelques-uns des objets défendus par Moïse, ou après les relations sexuelles.

73. Voir les mots de Justin : « Je déclare qu'il faut les accueillir et frayer avec eux en toutes choses, comme avec des frères nés des mêmes entrailles. » Il s'agit de judéo-chrétiens « qui consentent à vivre avec les chrétiens et les fidèles ».

vivent selon la Loi. Ils ne seront pas sauvés si, avant la fin de leur vie, ils ne croient pas au Christ : il vise surtout « ceux qui dans les synagogues ont anathématisé et anathématisent encore » ceux qui croient au Christ (47, 5)[74].

Au chapitre 48, enfin, Justin soulève la question christologique. Tryphon rejette l'idée d'après laquelle le Christ est Dieu, pré-existant et incarné (48, 1). Or, Justin ne démontre pas que Jésus est le Fils de Dieu, il se limite à parler de son titre messianique. On ne peut pas nier que Jésus soit le Christ, étant donné qu'il « en est de votre race qui reconnaissent qu'il est Christ tout en déclarant qu'il fut homme entre les hommes » (48, 4). Ceux qui pensent ainsi sont évidemment les judéo-chrétiens que Justin avait connus. Ils croient que Jésus est le Messie, mais qu'il fut un homme entre les hommes. D'après Tryphon, la position des ceux qui admettent seulement le titre messianique de Jésus est plus admissible que la position des chrétiens, comme Justin, qui admettent la divinité de Jésus (49, 1).

Dans ces textes de Justin, on voit clairement la variété des groupes de judéo-chrétiens, leur activité et le fait que ces judéo-chrétiens n'étaient pas exclus, officiellement, de la communauté chrétienne. On en déduit qu'avant le milieu du IIe siècle, aucun jugement d'hérésie n'est intervenu à leur sujet. Ce jugement a dû se faire au cours de la seconde moitié de ce siècle, avant la rédaction du premier livre de l'*Adversus haereses* d'Irénée. C'est dans cet ouvrage, en effet, que les judéo-chrétiens, sous le nom d'« ébionites », sont recensés, pour la première fois, parmi les hérétiques, en tant qu'une secte gnostique : après Carpocrate et Cérinthe (cf. I, 25, 1-6 et 26, 1), et avant les Nicolaïtes (I, 26, 3). Irénée n'indique pas la raison de cette association des judéo-chrétiens, ébionites, aux gnostiques. Cela doit s'expliquer par la tradition de l'Asie Mineure, où enseignait Cérinthe et d'où provenait Irénée[75]. La position commune aux ébionites et à Cérinthe était le rejet de la doctrine christologique concernant la conception virginale de Jésus[76]. Mais il se peut qu'effectivement les ébionites aient évolué en sens gnostique, d'où leur classement parmi les hérétiques. Il devait y avoir aussi une autre raison : le « canon de la foi », que l'Église était en train de se donner et qui était centré sur l'idée du salut réalisé par le Christ, ne se conciliait pas avec la doctrine judéo-chrétienne centrée sur l'observance de la Loi juive, condition essentielle du salut.

74. Voir *supra*, n. 14.

75. Voir *Adversus haereses*, III, 3,4.

76. Les ébionites rejetaient la doctrine de la conception virginale de Jésus, *Adversus haereses*, III, 21, 1, comme Carpocrate, I, 25, 1 et Cérinthe, 26, 1. Cérinthe enseignait que Jésus, né de Joseph et de Marie, était descendu, sous la forme d'une colombe, le « Christ » venant d'auprès de la Suprême Puissance qui est au-dessus de toutes choses. Sur cette idée, cf. également ÉPIPHANE, *Panarion*, *haer.* XXX, 3, 6.

V. LES COURANTS JUDÉO-CHRÉTIENS D'APRÈS LA TRADITION HÉRÉSIOLOGIQUE

À partir de la fin du IIe siècle, les judéo-chrétiens sont cités au rang des hérétiques sous ces noms : ébionites, hébreux, nazôréens (nazaréens), elkasaïtes, symmachiens. Normalement, les textes seront cités d'après l'ouvrage de A. F. J. Klijn et G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, 1973.

1. Les ébionites

La première attestation de la secte

On la trouve dans l'*Adversus haereses*, I, 26, 2. Il semble qu'Irénée lui-même n'avait pas une connaissance directe des ébionites, d'après la présentation schématique qu'il en fait :

> Ceux qu'on appelle ébionites ['Εβιωναῖοι] admettent que le monde a été fait par le vrai Dieu, mais, pour ce qui concerne le Seigneur, ils professent les mêmes opinions que Cérinthe et Carpocrate. Ils n'utilisent que l'Évangile selon Matthieu, rejettent l'apôtre Paul qu'ils accusent d'apostasie à l'égard de la Loi. Ils s'appliquent à commenter les prophéties avec une minutie excessive. Ils pratiquent la circoncision et persévèrent dans les coutumes légales et dans les pratiques juives, au point d'aller jusqu'à adorer Jérusalem, comme étant la maison de Dieu[77].

Le nom de la secte devait être courant vers la fin du IIe siècle. 'Εβιωναῖοι, une forme grecque tirée de l'hébreu « ebyonîm », signifie, étymologiquement, les « pauvres » (au sens religieux) ; c'était un titre d'honneur dont on ne connaît pas l'origine[78]. La relation avec « les pauvres » de Jérusalem, en Ga 2, 10, paraît improbable ; en effet, on ne peut pas démontrer que les premiers chrétiens s'appelaient « les pauvres »[79]. Le titre d'« ébionites » pourrait avoir une relation avec les disciples du Christ, appelés « les pauvres », en Mt 5, 3 et Lc 6, 20. Probablement, lorsque les chrétiens vivaient à l'intérieur de la société juive, ceux qui observaient les prescriptions de la Loi mosaïque s'appelaient eux-mêmes « les pauvres », en tant que les vrais disciples du Christ. Le titre, disparu au moment de la séparation du judaïsme et du christianisme, fut repris au cours du IIe siècle par ces chrétiens désireux de mettre en évidence leur origine juive. Malheureusement, pour les pagano-chrétiens, « les pauvres » ne fut que l'un des sobriquets de ceux qui continuaient à observer la Loi, ou, d'après les mots d'Irénée, en V, 1, 3, de ceux qui « persévèrent dans le vieux levain de [leur] naissance ».

77. L'ouvrage d'Irénée est cité d'après l'édition de A. Rousseau et L. Dutreleau, *Irénée de Lyon, Contre les hérésies*, tome I (*SC* 264), p. 246 s.

78. La tradition d'Épiphane, *Panarion haer.* XXX, 3, 2 s., concernant l'origine des ébionites en Transjordanie, après la destruction de Jérusalem, est la plus solide, voir *infra*.

79. Voir L. E. Keck, « The Poor among the Saints dans the Jewish Christianity and Qumran », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* (= *ZNW*) 1965, p. 54-78. D'après Ga 2,10, Paul doit se souvenir de ceux qui se trouvent en état de pauvreté matérielle. Il n'y a pas lieu de recourir aux textes de Qumrân, car la terminologie de la pauvreté n'est pas employée pour définir la nature de la communauté.

D'après la tradition biblique, les ébionites admettaient que le monde avait été créé « par le vrai Dieu ». La relation avec Cérinthe s'établissait seulement à propos de la doctrine christologique.

Les ébionites rejetaient la doctrine de la conception virginale du Christ sur la base de la traduction grecque du verset d'Isaïe 7, 14, faite par Théodotion et Aquila, et également par Symmaque : les ébionites croyaient que Jésus était né d'« une [jeune] fille » (= νεᾶνις) et non d'une « vierge » (= παρθένος), comme dit Mt 1, 23a (selon la traduction LXX)[80]. Ce qui devient, dans la tradition hérésiologique, la marque distinctive des ébionites.

La secte des ébionites avait son propre évangile, qu'on appelait « selon Matthieu », comme l'Évangile canonique. À ce sujet, voir également *Adversus haereses*, III, 11, 7.

L'antipaulinisme était l'une des caractéristiques principales des ébionites. Ils appelaient l'apôtre Paul, un « apostat » de la Loi : un jugement qui devait remonter très haut, à la tradition née du vivant même de Paul.

Le premier texte d'Irénée mentionne aussi l'exégèse ébionite des écrits prophétiques et la vénération de la ville de Jérusalem, en tant que maison de Dieu. Les prophètes étaient interprétés avec minutie, ce dont justement l'exégèse d'Is 7, 14 déjà citée pourrait être un exemple.

Élenchos VII, 7-9 et 34, 1-2

En VII, 7-9, l'auteur rattache la doctrine des ébionites à celle de Cérinthe et de Théodote.

Le texte de VII, 34, correspond à ce sujet aux informations données par Irénée sur les ébionites, en ce qui concerne leur doctrine sur la création et sur la christologie.

Le texte de VII, 34, 1b-2 met en évidence la pratique juive des ébionites, en tant que leur caractéristique principale. Voici le texte de VII, 34, 1-2 :

> Les ébionites reconnaissent que le monde est l'œuvre du vrai Dieu ; mais, au sujet du Christ, ils débitent les mêmes fables que Cérinthe et Carpocrate. Ils vivent à la manière des Juifs, prétendant être justifiés par la Loi. D'après eux, c'est en pratiquant les œuvres de la Loi que Jésus est devenu juste. C'est pour cela que Jésus lui-même a mérité le nom de Christ de Dieu, personne [d'autre] n'ayant accompli la Loi. Car si quelqu'un d'autre avait observé les prescriptions de la Loi, il aurait été le christ. D'ailleurs, en suivant l'exemple de Jésus, ils peuvent devenir eux-mêmes des christs. Car Jésus, disent-ils, est un homme pareil à tous les autres[81].

80. Voir *Adversus haereses*, III, 21, 1 = V, 8, 10.

81. Texte grec : P. Wendland, *Hippolytus Werke*, vol. III, dans *GCS* 26, Leipzig, 1916, p. 221, 8-16. Trad. : A. Siouville, *Hippolyte de Rome*, Philosophoumena *ou* Réfutation de toutes les hérésies, II, Paris, 1928, p. 142 ; voir aussi n. 2 : « C'est pour cela qu'il a mérité le nom de Christ de Dieu et celui de Jésus. »

La seconde partie de ce texte est importante pour l'histoire de la doctrine christologique. Jésus lui-même s'est distingué par la pratique juive. L'observance de la Loi lui a mérité le titre de « Christ », un élu de Dieu[82], un titre qui n'est pas réservé à Jésus, mais sera donné à chaque homme qui suivra son exemple.

Origène

Dans ses œuvres, Origène mentionne souvent les ébionites. Dans le *Commentaire de Matthieu*, XVI, 12, l'auteur les présente comme des juifs qui croient en Jésus. Ce qui, fondamentalement, correspond à notre définition des judéo-chrétiens. Mais en ce qui concerne la foi christologique, certains d'entre eux pensent que Jésus est né de Marie et de Joseph, tandis que d'autres admettent qu'il est né de Marie et de l'Esprit de Dieu ; en tout cas, ils ne croient pas selon la doctrine (de l'Église).

Dans le *Contra Celsum*, V, 61, Origène répartit les ébionites en deux classes (cf. « hoi dittoì Ebionaîoi »), sur la base de leur doctrine christologique : ceux qui professent que Jésus est né d'une vierge et ceux qui le nient en disant qu'il est né comme tous les autres hommes. Dans le *Commentaire de l'Épître à Tite*, Origène distingue, d'une part, les ébionites et les valentiniens, d'après lesquels Jésus est né de Joseph et de Marie, et, d'autre part, ceux qui ne croient pas que Jésus-Christ soit le premier-né, Dieu de toute la création, Verbe et Sagesse divine (Pr 8, 22-26), parce qu'il n'est qu'un homme. Vraisemblablement, la seconde catégorie concerne aussi les ébionites : ceux qui admettent la conception virginale de Jésus, mais ne croient pas qu'il soit le Logos incarné. Ce serait précisément la raison pour laquelle une partie des ébionites s'éloignait de la doctrine de l'Église (voir *supra*).

Les ébionites vivent selon la Loi juive, ils pensent qu'il faut garder la circoncision, ils interprètent, à la manière des juifs, les lois du Lévitique et du Deutéronome au sujet des aliments purs et impurs (*Homélie sur la Genèse*, III, 5 et *Commentaire de Matthieu*, XI, 12). Ils célébrent la fête de Pâque d'après le calendrier juif (c'est-à-dire le 14 du mois de nisan), selon l'exemple du Christ (*Commentaire de Matthieu, séries* 79).

Dans le *De principiis*, IV, 3, 8, Origène indique l'étymologie correcte du nom « ébionites » : en hébreu, « ebyon » signifie « pauvre ». Probablement, il y a une relation entre l'appellatif de « pauvres » que portent les ébionites et le titre du Christ, appelé « pauvre » (*ptôchos*), en Zaccharie, 9, 9, d'après la traduction de Symmaque (voir *Commentaire de Matthieu*, XVI, 16[83]). Mais ce qui devait être un titre d'honneur pour les ébionites reçoit ici une connotation méprisante. En effet, ce titre de « pauvre » devient pour Origène le synonyme de pauvreté intellectuelle : les ébionites sont « les pauvres d'intelligence », car ils s'en tiennent au sens matériel de la Loi juive.

82. Christologie « adoptianiste », voir aussi la cinquième *Parabole* du *Pasteur* d'Hermas (R. JOLY, *Hermas, le Pasteur*, *SC* 53 bis, Paris, 1968, p. 224ss).

83. Dans le texte canonique de Mt 21, 5, Za 9, 9 est cité d'après les Septante.

On trouve un résumé des caractéristiques des ébionites, d'après Origène, dans le *Contra Celsum*, II, 1.

Tous les ébionites professent l'antipaulinisme. « Jusqu'à présent », ils calomnient l'apôtre Paul (*Homélie sur Jérémie*, XIX, 12). L'une et l'autre catégorie d'ébionites (« Ebionaioi amphoteroi ») n'acceptent pas ses lettres (*Contra Celsum*, V, 65).

Origène cite deux fois un évangile, appelé « évangile selon les Hébreux » (*Commentaire de Jean*, II, 12 et *Homélie sur Jérémie*, XV, 4). Voir aussi dans la version latine du *Commentaire de Matthieu*, XV, 14 : un certain évangile, appelé « selon les Hébreux ». Notons cependant qu'Origène ne dit nulle part que cet évangile ait été l'évangile des ébionites.

Dans l'*Homélie sur l'Évangile de Luc*, I, 2, Origène mentionne un évangile qui est employé par les hérétiques et appelé « selon les douze Apôtres ».

Eusèbe de Césarée

Eusèbe parle trois fois des ébionites : *Histoire ecclésiastique*, III, 27, 1-6 ; *Onomasticon* ; *De ecclesiastica theologia*, I, 14. Ce dernier texte ne contient qu'une simple mention des ébionites.

Dans l'*Histoire ecclésiastique*, III, 27, 1-6, Eusèbe, suivant la tradition d'Origène, répartit les ébionites en deux catégories (III, 27, 3). La première admettait que le Christ était né à la manière de tous les autres hommes et qu'il était devenu juste par le progrès de sa vertu (III, 27, 1-2 ; voir aussi l'*Élenchos*, *supra*). Mais d'autres ébionites ne partageaient pas les sottises du premier groupe et croyaient à la naissance virginale du Christ. Cependant, même en admettant la conception virginale, ils se refusaient de croire que le Christ fût préexistant, « en étant Dieu, Verbe et Sagesse », et ainsi, « ils revenaient à l'impiété des premiers » (III, 27, 3a). Ce dernier point, le rejet de la doctrine de la préexistence du Christ, dépend clairement d'Origène.

Les deux groupes d'ébionites, d'après Eusèbe, avaient les mêmes caractéristiques suivantes : l'observance des prescriptions de la Loi (III, 27, 2b et 3b), le rejet de l'apôtre Paul et de ses lettres, l'observance du sabbat, d'après l'usage des juifs, et la célébration des dimanches, selon la tradition chrétienne (III, 27, 5).

Les ébionites se servaient uniquement de l'évangile appelé « selon les Hébreux » (III, 27, 4).

Mais l'attribution de cet évangile aux ébionites demeure problématique. En effet, dans le texte, *HE*, III, 25, 5, Eusèbe avait dit que certains avaient placé « parmi les livres reçus l'évangile selon les Hébreux, qui plaît surtout à ceux des Hébreux qui ont reçu le Christ » (aux judéo-chrétiens). Cet évangile, donc, n'était pas unanimement rangé au rang des apocryphes. Ce qui se comprendrait difficilement si l'*Évangile selon les Hébreux* était l'évangile des ébionites. En effet, d'après le témoignage d'Épiphane (*Panarion*, *haer.* XXX, 13, 2), l'évangile des ébionites était un évangile falsifié. On peut ajouter qu'Hégésippe citait aussi

l'*Évangile selon les Hébreux* (Eusèbe, *HE*, IV, 22, 8). Or, Hégésippe n'aurait pas accepté un évangile falsifié. Sans doute l'attribution de l'*Évangile selon les Hébreux* aux ébionites dépend-elle d'une fausse interprétation de l'expression « selon les Hébreux », de la part d'Eusèbe. Il faut dire avant tout que l'historien ne devait connaître de l'*Évangile selon les Hébreux* que le titre, qu'il avait pu rencontrer, très probablement, dans les œuvres d'Origène. Le seul évangile judéo-chrétien qu'Eusèbe connaissait directement, c'était l'évangile écrit en langue hébraïque, qui se trouvait dans la bibliothèque de Césarée, c'est-à-dire l'*Évangile des nazaréens* (nazôréens) (voir *infra*). Il se peut que l'historien ait rapproché cet évangile, écrit en langue hébraïque, de l'« évangile selon les Hébreux », parce qu'il pensait que l'expression « selon les Hébreux » se rapportait à la langue du texte (et non pas à la nationalité de ses lecteurs). En outre, Eusèbe pensait très probablement que l'évangile de la bibliothèque de Césarée était le seul évangile judéo-chrétien et qu'il correspondait à l'évangile rédigé par l'apôtre Matthieu en langue hébraïque, d'après la tradition instaurée par Papias (*HE*, III, 39, 16).

Dans l'*Onomasticon*, Eusèbe localise les ébionites, « ceux des Hébreux qui ont cru au Christ », dans un village, appelé « Choba », situé dans les régions à l'est de Damas[84]. Voir, à ce propos, « Kochaba » (Κωχαβα), mentionné par Jules l'Africain (*lettre à Aristide sur la généalogie du Christ*, citée par Eusèbe, *HE*, I, 7, 14) comme le lieu d'origine, ainsi que Nazareth, des parents du Christ. Mais Épiphane, *Panarion*, *haer.* XXIX, 7, 7 et XXX, 2, 8, localise le village de Kochaba (Chochabé) en Transjordanie, dans la région de Basanitide[85].

2. Les Hébreux

Non seulement Origène, mais aussi deux autres auteurs du milieu alexandrin, Clément et Didyme, citent, d'après son titre en grec, l'« évangile selon les Hébreux ». Cet évangile donc était rédigé en grec ; il devait être l'expression de la foi d'un groupe de judéo-chrétiens des environs d'Alexandrie, appelés les « hébreux ». Or, l'expression « selon les Hébreux » avait un sens ethnique et non pas linguistique. Il s'agissait justement de l'évangile d'une communauté judéo-chrétienne parlant le grec[86].

Eusèbe, *HE*, III, 25, 5, dit que certains ont placé l'*Évangile selon les Hébreux* parmi les livres « reçus » (*homologoumenoi*). Ce texte ne devait donc pas contenir de doctrines hétérodoxes. Ce qui est confirmé par le fait qu'Hégésippe le citait (voir *supra*) et aussi par le contenu des fragments qui nous ont été transmis (*infra*).

En partant de l'existence dans la même région, en Égypte, de deux évangiles,

84. Voir E. Klostermann, *Das Onomasticon der Biblischen Ortsnamen*, Leipzig, 1904, p. 172.

85. Voir, à ce propos, A. von Harnack, *Missione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, Lionello Giordano Editore, Cosenza, 1986, p. 428.

86. On se demande quelle était la relation entre la communauté des Hébreux de l'*Évangile selon les Hébreux* et les Hébreux de la *Lettre* néo-testamentaire *aux Hébreux*.

l'*Évangile selon les Hébreux* et l'*Évangile des Égyptiens*, dont parle notamment Clément d'Alexandrie[87], W. Bauer admet la présence de deux différentes collectivités dans les environs d'Alexandrie : une communauté judéo-chrétienne, appelée « des hébreux », et une communauté pagano-chrétienne de tendance encratite, vivant justement selon les principes de l'*Évangile des Égyptiens*[88].

3. L'hérésie des nazôréens : un tournant de l'hérésiologie judéo-chrétienne

Épiphane, moine palestinien devenu évêque de Constantia dans l'île de Chypre et auteur d'un grand ouvrage contre les hérésies, le *Panarion*, rédigé entre 374 et 376, parle pour la première fois d'une secte judéo-chrétienne, appelée des nazôréens (= *hérésie* XXIX) et distincte de la secte des ébionites (= *hérésie* XXX). Épiphane, cependant, ne donnait pas d'éléments spécifiques constituant l'hérésie des nazôréens. Comme on verra, leur unique défaut, d'après Épiphane, était leur origine juive, l'observance de la Loi rituelle et la pratique de la circoncision (*haer.* XXIX, 5, 4b ; 7, 5). C'est pourquoi la mise en place de l'hérésie des nazôréens apparaît artificielle[89].

Pour comprendre l'origine des nazôréens d'après Épiphane, il faut partir des « thérapeutes », les ascètes juifs décrits par Philon dans son traité *De vita contemplativa*. Or, d'après l'interprétation qu'en avait donné Eusèbe, *HE*, II, 17, 2-24, les thérapeutes étaient des chrétiens (*haer.* XXIX, 5, 1)[90]. La conversion de ces ascètes au christianisme était l'œuvre de Marc, le premier qui ait prêché l'Évangile à Alexandrie (*HE*, II, 16, 1)[91]. Mais, après la prédication de Marc, « certains », bien que disciples des apôtres, « se retirèrent » (c'est-à-dire de la communauté chrétienne) parce qu'ils étaient des juifs, attachés à la Loi et à la pratique de la circoncision (*haer.* XXIX, 5, 4). Ils s'appelèrent eux-mêmes « nazôréens », d'après le nom de la ville où était né Jésus (XXIX, 5, 6 ; 7, 1)[92]. Ils se différenciaient, à la fois des naziréens et des nasaréens (*Nasaraioi*, cf. *haer.* XVIII) (XXIX, 5, 7-6, 1).

87. *Stromates*, III, 9, 63, 1-2 ; 64, 1 (voir 6, 45, 3) ; 66, 1-2 ; 13, 92, 2-93, 1.

88. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Aeltesten Christentum*, Tübingen, 1963, p. 55-56.

89. Voir Aline Pourkier, *L'Hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris, 1992, le chapitre : « La notice contre les nazôréens », p. 415-475. Les nazôréens sont assimilés à l'hérésie des ébionites, ils prennent la place qu'avaient les ébionites dans l'ouvrage d'Irénée contre les hérésies. Par la tradition antérieure à Épiphane, les ébionites étaient cités en tant que l'unique secte judéo-chrétienne. Épiphane situe les nazôréens après les gnostiques Carpocrate et Cérinthe (*Panarion*, *haer.* XXVII et XXVIII) et avant les ébionites. Mais il se peut aussi que les deux hérésies, les nazôréens et les ébionites, correspondent aux deux classes d'ébionites, d'après Origène suivi par Eusèbe (voir *supra*, p. 296 et 297).

90. Ils s'appelaient « jesséens ». Pour l'origine de ce titre, voir A. Pourkier, *op. cit.*, p. 441 ss.

91. On ne connaît pas l'origine de la tradition concernant l'évangélisation de l'Égypte et d'Alexandrie par Marc. La *Chronique* de Jérôme situe la prédication de Marc en l'an 45 ; voir R. Helm, *Die Chronik des Hieronymus*, Berlin, 1956, p. 179.

92. En XXIX, 7, 1, Épiphane dit que les nazôréens prennent leur nom de la ville de Nazareth. S'agit-il de la tradition déjà citée par Jules l'Africain au sujet des parents du Christ, originaires des villages juifs de Nazareth et de Chochaba ?

Jérôme identifie l'hérésie des minim (*haeresis minaeorum*) avec les nazaréens et dit qu'ils sont condamnés par les pharisiens. Ici se trouve rappelée la « bénédiction des hérétiques » (la « Birkat ha-minim »). Or, cette « bénédiction » ne concerne pas seulement et spécifiquement les nazaréens et, à l'origine, elle ne fut pas rédigée contre eux ; la Birkat ha-minim concerne différentes espèces d'hérétiques du judaïsme, dont les nazaréens (les judéo-chrétiens). La Birkat ha-minim fut insérée dans le *Shemoneh Esreh*, dont la rédaction définitive remonte à Gamaliel II, au temps de l'Assemblée de Yabneh (80-90 après J.-C.) et, à cette occasion, probablement, fut ajoutée la mention des nazaréens (voir *supra*). Rappelons que Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 47, 5, et Épiphane, *Panarion*, *haer.* XXIX, 9, 2, avaient déjà parlé de la malédiction des judéo-chrétiens par les juifs.

5. Les ébionites d'Épiphane, *Panarion, hérésie* XXX

Les ébionites d'Épiphane sont des judéo-chrétiens de Transjordanie, où ils se sont implantés au temps de la migration de l'Église de Jérusalem à Pella (*supra*). Épiphane reconstruit l'origine des ébionites à partir d'un éponyme légendaire, appelé « Ébion » (*haer.* XXX, 1, 1)[98] et localise sa demeure primitive à Kokaba, près de Karnaim et Ashtarot, dans la Basanitide (XXX, 2, 7-8 ; XXIX, 7, 7). La source des informations d'Épiphane sur les ébionites était très certainement Joseph de Tibériade, auquel Épiphane réserve la section des chap. 4-12. Ces informations concernent notamment les ouvrages des ébionites, qui mettent en évidence un milieu culturel très différent par rapport à celui des ébionites présentés par les hérésiologues précédents.

L'*hérésie* XXX montre deux caractéristiques de la communauté ébionite : l'évolution de sa pensée sous l'influence des elkasaïtes et certains de ses ouvrages.

Au chap. 3, 1-3, Épiphane parle de l'évolution de la doctrine christologique des ébionites :

> Au début, cet Ebion (...) affirmait que le Christ est né de la semence d'un homme, de Joseph (2, 2), mais, depuis un certain temps et jusqu'à présent, ses disciples, comme s'ils avaient tourné leur esprit vers l'incohérent et l'inconcevable, parlent du Christ différemment les uns des autres. Vraisemblablement, je crois que c'est à cause du fait qu'Elxaï, le faux prophète – que j'ai mentionné à propos de ceux qu'on appelle sampséens, osséens, elkéséens –, s'est uni à eux qu'ils racontent comme lui des choses imaginaires au sujet du Christ et de l'Esprit saint. Certains parmi eux, en effet, disent aussi qu'Adam est le Christ, le premier homme qui fut façonné par Dieu et dans lequel Dieu insuffla son souffle. Mais d'autres parmi eux disent que le Christ est d'en haut, qu'il fut créé avant toute chose, qu'il est un esprit, qu'il est supérieur aux anges et qu'il est leur seigneur à tous, qu'il s'appelle Christ et qu'il a reçu en héritage le siècle à venir, mais il vient ici-bas quand il veut, comme il vint en Adam et se manifesta aux Patriarches revêtu du corps d'Adam. Après être venu vers Abraham, Isaac et Jacob, c'est le même qui vint à la fin des jours, revêtit le corps d'Adam, apparut aux hommes, fut crucifié, ressuscita et monta au ciel. Et de nouveau, quand c'est leur bon plaisir, ils disent : « Ce n'est pas ainsi, mais l'Esprit qui est le Christ vint en lui et se revêtit de celui qui est appelé Jésus »[99].

98. Voir aussi la tradition de Tertullien, *De praescriptione haereticorum*, 10 ; *De carne Christi*, 14 ; 18 ; 24.

En ce qui concerne Elxaï, ainsi que les sampséens, osséens, elkéséens, voir *infra*.

Le contenu de l'*hérésie* XXX, 3, 1-6 est le résumé de différentes conceptions christologiques qui correspondent à celles qu'on trouve dans les *Homélies* et les *Reconnaissances* pseudo-clémentines, dont la plus connue concerne le Prophète de la vérité, Adam-Jésus (voir, en particulier, *H*III, 17-21).

Épiphane fournit une documentation indispensable pour la connaissance des ébionites, en citant leurs écrits : **(a)** l'évangile « selon Matthieu » (*haer.* XXX, 3, 7a) ; **(b)** les « Voyages de Pierre écrits par Clément » (XXX, 15, 1) ; **(c)** des Actes apocryphes des Apôtres et les *Montées de Jacques* (XXX, 16, 7-9) ; **(d)** des livres publiés sous le nom de Jacques, Matthieu, Jean et d'autres disciples (XXX, 23, 1-2).

(a) L'évangile « selon Matthieu » est le même texte que celui cité par Irénée (*supra*). L'*Évangile des ébionites* était rédigé en grec, comme on le voit clairement par le fragment transmis en XXX, 13, 4 (*infra*, p. 307). L'*Évangile des ébionites* se distinguait de l'*Évangile des nazôréens*, parce qu'il était abrégé (mutilé) et corrompu. Les ébionites appelaient leur évangile « selon les Hébreux » (XXX, 3, 7b), un titre qui est correct d'après Épiphane, parce que Matthieu seul écrivit un évangile en hébreu et en lettres hébraïques. D'une part, Épiphane entend l'expression « selon les Hébreux » au sens linguistique (voir également XXX, 13, 3 : « Évangile hébraïque ») et, d'autre part, il interprète la même expression à la lumière de la fausse tradition, instaurée par Papias (Eusèbe, *HE*, III, 39, 16), à propos de l'original de l'Évangile de Matthieu.

L'*Évangile des ébionites* mettait en évidence la collégialité des douze apôtres et le rôle particulier qu'avait Matthieu dans le groupe. La première de ces deux caractéristiques explique vraisemblablement le titre de l'évangile qui est cité par Origène : « Selon les douze apôtres » (*supra*).

Le texte de l'*Évangile des ébionites* était basé essentiellement sur les trois Évangiles synoptiques de la tradition canonique. D. A. Bertrand a montré que de petits éléments, pris aux Synoptiques, étaient enchaînés entre eux selon la structure d'une « harmonie évangélique » qui sera réalisée dans sa forme accomplie par Tatien. Ce fait nous permet de dater la composition de l'*Évangile des ébionites* vers la moitié du IIe siècle : avant Tatien, à une époque à laquelle les trois Synoptiques étaient reçus en tant que textes canoniques[100].

(b) Les « Voyages de Pierre écrits par Clément » sont une œuvre qui a une relation étroite avec les écrits du *corpus* pseudo-clémentin, les *Homélies* et les

99. Voir L. Cirillo, « Livre de la révélation d'Elkasaï », dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1997, p. 859.

100. D. A. Bertrand, « L'évangile des ébionites : une harmonie évangélique antérieure au *Diatessaron* », dans *New Testament Studies* (= *NTS*) 26, 1980, p. 548-563 ; « Évangile des ébionites », dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 447 s.

Reconnaissances (*infra*). En *haer.* XXX, 15-18 (cf. aussi chap. 2, 3-3-5), Épiphane donne des références indirectes des « Voyages de Pierre », pour montrer que les ébionites avaient falsifié ce que Clément avait écrit. Or, ces citations ne correspondent pas toujours aux textes des *Homélies* et des *Reconnaissances*, pris séparément ; elles dépendent plutôt d'un texte originel, d'où furent tirées les deux rédactions (*Homélies* et *Reconnaissances*) et qui est appelé justement « Écrit de base » (*Grundschrift*).

(**c**) Les *Anabathmoi Jakobou* (les *Montées de Jacques*) représentent un sujet particulier de l'histoire des apôtres selon les ébionites, voir XXX, 16, 6 : « Ils appellent [en témoignage] d'autres Actes des Apôtres[101] ». D'après le résumé des versets 7-9, les *Anabathmoi Jakobou* parlaient des montées de Jacques au temple de Jérusalem et de ses exposés contre la liturgie sacrificielle ; Jacques prêchait notamment contre le feu et l'autel. Une autre partie de ce même ouvrage était marquée par l'antipaulinisme : des accusations étaient portées contre saint Paul, en ce qui concernait son origine (il n'était pas un Juif, mais un Grec de Tarse, converti au judaïsme) et sa vie privée. Pour la question des *Anabathmoi Jakobou* dans les *Pseudo-Clémentines*, voir *infra*).

(**d**) Au chap. 23, 1-2, Épiphane indique une quatrième classe de textes ébionites : des livres publiés sous le nom de Jacques, Matthieu, Jean et d'autres disciples, dont on ignore cependant l'identité exacte[102].

6. Les évangiles judéo-chrétiens

L'*Évangile des nazaréens*

L'existence de cet évangile est fondée sur le témoignage d'Hégésippe (voir *HE*, IV, 22, 8 : l'évangile selon les Hébreux *et (kaì)* l'évangile syriaque, évangile écrit en araméen), sur celui d'Origène, version latine du *Commentaire de Mt. XV, 14*, d'Eusèbe de Césarée, d'Épiphane et de Jérôme (voir *supra*).

Jérôme, *Contre les pélagiens*, III, 2, dit clairement que l'évangile était écrit « en langue araméenne et syriaque mais avec des lettres hébraïques ». Voir également Eusèbe, *Sur la théophanie* (version syriaque), IV, 12[103].

D'après Jérôme, le texte qu'il avait découvert chez les nazaréens de Bérée correspondait à l'évangile authentique écrit par Matthieu[104]. Jérôme, cependant, confond l'*Évangile des nazaréens* avec l'*Évangile des ébionites* (cf. *Commentaire*

101. Étant donné le contenu de ce texte, Épiphane a dû penser qu'il s'agissait d'un ouvrage opposé aux Actes canoniques.

102. Pour plus d'informations sur la littérature ébionite, voir G. A. Koch, *A critical Investigation of Epiphanius' Knowledge of the Ebionites : A Translation and Critical Discussion of « Panarion » 30*, University Microfilms International, Ann Arbor Michigan, USA, 1983.

103. Voir « [...] comme nous l'avons trouvé quelque part dans l'évangile en langue hébraïque qui est répandu chez les Juifs (...) », texte publié par D. A. Bertrand, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, p. 445.

104. Voir Papias dans le fragment préservé par Eusèbe, *HE*, III, 39, 16 : « Matthieu réunit donc en langue hébraïque le logia ». Voir également les mots d'Eusèbe lui-même, *HE*, V, 10, à propos de Pantène qui trouva chez

de Mt., sur 12, 13), avec l'« évangile selon les apôtres » (*Contre les pélagiens*, III, 2 (voir également Origène, *Homélie sur Luc*, I, 2) et, souvent, avec l'« évangile selon les Hébreux » (cf. les *Hommes illustres*, II ; en particulier, *Commentaire de Michée* (sur 7, 6). On voit, dans ces textes, que Jérôme a confondu les souvenirs de ses lectures patristiques. L'auteur induit en erreur notamment en ce qui concerne l'identification de l'*Évangile des nazaréens* avec l'*Évangile selon les Hébreux*[105].

Ce qu'il nous reste de l'Évangile des nazaréens se réduit à de petits fragments, cités par Eusèbe de Césarée et surtout par Jérôme, à des renvois que cinq manuscrits en minuscule de l'Évangile de Matthieu font à l'*Évangile des nazaréens*, en l'appelant τὸ Ἰουδαϊκόν[106], et à un grand nombre de fragments transmis par la tradition latine médiévale[107].

Sur la base des fragments transmis, l'*Évangile des nazaréens* n'avait rien qui fut contre la doctrine de la Grande Église. Ce texte était une sorte de *targum* araméen de l'Évangile grec, canonique, de Matthieu. L'araméen était la langue des nazaréens de Célésyrie. Les fragments qui nous sont parvenus révèlent le milieu religieux et culturel des nazaréens.

L'*Évangile des nazaréens* présuppose donc l'Évangile de Matthieu. Certains textes de l'*Évangile des nazaréens* sont une réécriture de l'Évangile de Matthieu dans le style des contes populaires. Ce qui nous fait exclure qu'il s'agissait d'un proto-Matthieu, c'est-à-dire de la forme primitive de l'Évangile canonique de Matthieu.

La rédaction de l'*Évangile des nazaréens* remonte à une date très reculée. Eusèbe, *HE*, IV, 22, 8, dit qu'Hégésippe le citait. Donc le texte existait, vraisemblablement, déjà vers le milieu du IIe siècle. Un autre argument en faveur de la haute antiquité de la rédaction de cet évangile vient de la tradition même de Papias, qui sans doute devait confondre la rédaction de l'Évangile de Matthieu « en langue hébraïque » avec la version araméenne de l'Évangile de Matthieu, réalisée par les nazaréens. Il dut penser que Matthieu lui-même (un Hébreu) avait écrit ce texte. S'il est vrai que Papias se rapportait à l'*Évangile des nazaréens*, ce texte serait antérieur à la rédaction de l'ouvrage de Papias, *Interprétation des paroles du Seigneur*, écrit vers 130-140 après J.-C.

L'*Évangile selon les Hébreux*

L'existence d'un évangile, appelé en grec : τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, se fonde sur le témoignage concordant de Clément d'Alexandrie, Origène et

certains indigènes des Indes l'Évangile de Matthieu, que l'apôtre Barthélemy leur avait laissé. Toutefois, contre la tradition instaurée par Papias, il faut dire que, dans l'Antiquité chrétienne, il n'y a aucun témoin garant de l'existence d'un proto-Matthieu en hébreu. Il n'y a aucune preuve que Papias aurait connu un évangile de Matthieu « en langue hébraïque ». On ne peut pas démontrer que le Matthieu grec est une traduction d'un texte antérieur, en hébreu. Voir, à ce propos, P. Nepper-Christensen, *Das Matthäus Evangelium, ein judenchristlisches Evangelium ?*, Aahrus, 1958.

105. Voir l'article de G. Bardy, cité en n. 96.

106. Voir D. A. Bertrand dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 438-445.

107. Voir B. Bischoff, « Wendepunkte dans der Geschichte der lateinischen Exegese im Fruehmittelalter », dans *Sacris Erudiri* 6, 1954, p. 189-281.

Didyme[108]. Il est évident qu'il s'agit d'un évangile d'une communauté d'Hébreux devenus chrétiens, localisée vraisemblablement dans les environs d'Alexandrie (voir *supra*). Ce texte était rédigé en grec, la langue de tous les Hébreux qui vivaient en Égypte. Rappelons que « Hébreux » a ici un sens ethnique et non pas linguistique.

D'après le témoignage d'Eusèbe, *HE*, IV, 22, 8, Hégésippe se référait à l'*Évangile selon les Hébreux*, d'où l'existence de ce texte sûrement dans la seconde moitié du IIe siècle.

Clément cite deux fois le même logion de l'*Évangile selon les Hébreux* : en *Stromates*, II, 9, 45, 5, sous forme abrégée : « Qui se sera étonné deviendra roi, et qui sera devenu roi aura le repos », en *Stromates*, V, 14, 96, 3, sous une forme plus complète : « Qui cherche n'aura pas de cesse [...] qu'il ne trouve ; quand il aura trouvé, il sera émerveillé ; une fois émerveillé, il deviendra roi ; devenu roi, il aura le repos ». Il s'agit, sans doute, d'une parole de Jésus, qui se trouve aussi dans le Papyrus Oxyrhynchos 654 et qui est identifiée au logion 2 de l'*Évangile de Thomas* de Nag Hammadi. Il est probable que l'*Évangile selon les Hébreux* et l'*Évangile de Thomas* dépendent d'une source commune.

Un autre fragment de l'*Évangile selon les Hébreux* est cité par Origène deux fois, dans *Commentaire de Jean*, II, 12, 87, et *Homélies sur Jérémie*, XV, 4 : « Tout à l'heure ma Mère, le Saint-Esprit, m'a pris par un de mes cheveux et m'a transporté sur la grande montagne, le Thabor ». Ce même fragment est cité trois fois par Jérôme : *Commentaire de Michée* (sur Mi 7, 5-7), *Commentaire d'Isaïe* (sur Is 40, 9-11), *Commentaire d'Ézéchiel* (sur Ez 16, 13). Dans ces textes, l'Esprit est une hypostase féminine, d'après le genre féminin du mot « esprit » (*ruah*) en sémitique. Le Saint-Esprit est appelé « Mère du Christ ». D'où la foi de la communauté des Hébreux en la conception virginale du Christ et en sa divinité.

En revanche, le fragment qui, d'après Origène, version latine du *Commentaire de Matthieu*, XV, 14, se trouvait dans l'*Évangile selon les Hébreux*, ressemble plutôt à un texte de l'*Évangile des nazaréens*, étant donné son contenu (= Mt 19, 19-26) et son style populaire, targumique.

Jérôme, dans son *Commentaire d'Isaïe* (sur Is 11, 2), cite un fragment qui se rapporte au baptême de Jésus : « Et il arriva que, lorsque le Seigneur fut remonté de l'eau, toute source de l'Esprit saint descendit, se reposa sur lui et lui dit : "Mon Fils, dans tous les prophètes j'attendais que tu viennes pour me reposer en toi. Car tu es mon repos, tu es mon Fils premier-né qui règne pour l'éternité." » Dans ce texte, tous les prophètes qui se sont succédé au cours de l'histoire forment la chaîne des révélateurs de la vérité, qui s'accomplit en Jésus-Christ, sceau des prophètes et « repos » de l'Esprit. On a ici la représentation la plus courante de la révélation dans les milieux judéo-chrétiens.

Un quatrième fragment est cité par Jérôme, dans les *Hommes illustres*, II. La

108. Voir D. A. BERTRAND, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 455-462.

première apparition du Christ, après sa résurrection, est réservée à Jacques, le chef de l'Église de Jérusalem, et non à Pierre (d'après 1 Cor 15, 7) : « Quand le Seigneur eut donné le linceul au serviteur du prêtre, il alla vers Jacques et lui apparut. » Par le contexte, on apprend que Jacques a participé à la dernière Cène et qu'à cette occasion, il a juré qu'il ne mangerait plus de pain depuis l'heure où il a bu la coupe du Seigneur jusqu'à ce qu'il le voie ressuscité de ceux qui dorment. Jésus ordonna donc de préparer une table et d'apporter du pain. « Il prit le pain, le bénit, le rompit et le donna à Jacques le Juste en disant : "Mon frère, mange ton pain, puisque le Fils de l'homme est réssuscité de ceux qui dorment." » Par ce texte, les « Hébreux » établissaient la primauté de Jacques sur Pierre et certifiaient que le Christ lui-même avait désigné Jacques en tant qu'évêque de la sainte Église des Hébreux qui est à Jérusalem. En outre, la rupture du jeûne de la part de Jacques, après la résurrection, a sûrement un rapport avec la pratique liturgique de la communauté des Hébreux.

L'*Évangile des ébionites*

On connaît sept fragments de cet évangile cités par Épiphane, en *haer.* XXX. Cet auteur est – en l'état actuel de la recherche – le seul témoin de l'*Évangile des ébionites*.

En analysant le contenu des fragments, on verra en quel sens cet évangile était, ainsi que le dit Épiphane, une rédaction mutilée et falsifiée de l'Évangile canonique de Matthieu.

Les fragments seront cités dans l'ordre choisi par Épiphane[109].

Observons, tout d'abord, que cet évangile ne contenait pas le récit de l'enfance de Jésus. Le récit évangélique commençait par la présentation de Jean-Baptiste (voir le troisième fragment qui correspond au début de la composition).

Haer. XXX, 13, 2-3 : l'élection des apôtres. Matthieu parle au nom des Douze. Ceux-ci furent choisis par « un homme du nom de Jésus » qui avait environ trente ans. Noter cette présentation de Jésus comme d'un simple homme. La liste des apôtres (qui est donnée ici) n'est pas complète ; Matthieu est mis en évidence (ce qui expliquerait l'intitulé de l'évangile). Les apôtres sont au nombre de douze « afin qu'ils témoignent auprès d'Israël ».

Haer. XXX, 13, 4 : l'activité baptismale de Jean. On parle de son habit (un vêtement de poil de chameau et une ceinture de cuir autour des reins) et de sa nourriture végétarienne (d'après les coutumes ébionites, XXX, 15, 3) : « Il se nourrissait de miel sauvage – dont le goût était celui de la manne – comme un gâteau à l'huile ». Noter ici le jeu de mot entre ἀκρίδες (« sauterelles », Mt 3, 4) et ἐγκρίς (un gâteau à l'huile), qui n'est possible qu'en grec.

Haer. XXX, 13, 6 : le début de l'évangile ; la présentation de Jean-Baptiste, de sa famille et de son contexte historique.

109. *Ibidem*, p. 447-453.

Haer. XXX, 13, 7-8 : Jésus se fait baptiser par Jean. L'Esprit saint, sous la forme d'une colombe, descend et entre en Jésus. Une voix venant du ciel déclare trois fois sa divinité (d'après Mt 1, 11 ; Lc 3, 22, leçon du codex de Bèze ; Mt 3, 17). D'après la christologie ébionite, c'est au moment du baptême que Jésus devient Fils de Dieu.

Haer. XXX, 14, 5 : le contenu concerne la matière de Mt 12, 47-50. Jésus dit : « Qui est ma mère et qui sont mes frères ? » Il tendit la main vers ses disciples et dit : « Mes frères, ma mère et mes sœurs, ce sont ceux qui font les volontés de mon Père. » Sur cette base, dans l'introduction à ce fragment, Épiphane pense que les ébionites niaient que Jésus fût un homme.

Haer. XXX, 16, 5 : citation d'un logion de Jésus concernant la polémique antisacrificielle : « Je suis venu abolir les sacrifices, et si vous ne vous détournez pas du sacrifice, la colère [de Dieu] ne se détournera pas de vous. »

Haer. XXX, 22, 4 : le végétarisme de Jésus à la dernière Cène (cf. *supra* : XXX, 13, 4). À la question des disciples : « Où veux-tu que nous te fassions les préparatifs pour manger la Pâque ? », Jésus répond : « Ce n'est pas que j'aie tellement de désir de manger cette Pâque, de la viande, avec vous. »

7. Les elkasaïtes

Les elkasaïtes représentent une branche particulière du judéo-christianisme, la branche baptiste syncrétiste[110]. Ils sont appelés ainsi d'après le livre perdu de la révélation d'Elchasaï, qui est à l'origine de leur courant.

On remonte au milieu des elkasaïtes par deux différentes traditions.

– La tradition chrétienne, représentée principalement par l'*Élenchos*, IX, 13-17 et X, 29 ; un passage de l'*Homélie* d'Origène sur le *Psaume LXXXII*, cité par Eusèbe de Césarée, *HE*, VI, 38 ; trois *hérésies*, XIX, XXX et LIII, du *Panarion* d'Épiphane.

– La tradition manichéenne, transmise en arabe, par Ibn al-Nadim, dans deux textes de son ouvrage, *al-Fihrist*[111] ; en grec, par une biographie du fondateur du manichéisme, contenue dans le *Codex manichéen de Cologne* (= *CMC*), publié récemment[112].

Ces deux traditions présupposent une source commune, une historiographie manichéenne, basée souvent sur des données autobiographiques fournies par Mani lui-même.

110. En ce qui concerne les baptistes, voir K. Rudolph, « Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische u.-christl. Taufsekten », dans *Sitzungsberichte der Sächsichen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Klasse* 121/4, Berlin, 1981, pp. 1-37.

111. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, en 2 vol., New York-Londres, 1970, voir vol. II, p. 773 ss et p. 811.

112. L. Koenen et C. Roemer, *Der Kolner Mani-Kodex* (*Papyrologica Coloniensia*, vol. XIV), Opladen, 1988. Voir L. Cirillo, « Livre de la révélation d'Elkasaï », cité en n. 99, p. 843-872.

La tradition chrétienne

L'Élenchos, IX, 13-17

L'*Élenchos* contient le plus ancien et le plus important témoignage sur les elkasaïtes. Le point de départ de la notice est la doctrine du pape Callixte (217-222) qui avait permis aux pécheurs d'être ré-introduits dans l'Église. Callixte est accusé de laxisme. Il est, d'après l'auteur de l'*Élenchos* (qui est un rigoriste), le précurseur de l'hérésie elkasaïte qu'un missionnaire, appelé Alcibiade et venant de la ville d'Apamée en Célésyrie, est venu prêcher à Rome[113].

Alcibiade annonçait « une nouvelle rémission des péchés, qui avait été proclamée la troisième année du règne de Trajan[114] » et qui s'obtenait par un baptême spécial (IX, 13, 4b). Ce message constituait l'objet essentiel d'un livre qu'Alcibiade avait apporté à Rome et dont l'original avait été révélé par un ange d'une taille immense, accompagné d'une femme ayant les mêmes dimensions[115]. L'ange était le Fils de Dieu, et la femme l'Esprit saint[116]. Ces représentations sont l'expression d'un milieu judéo-chrétien apocalyptique.

Un homme juste, Elkasaï, avait reçu « des Sères » de la Parthie le livre saint et l'avait transmis à « un certain Sobiaï[117] » (IX, 13, 1b). Le mot « Sobiaï » signifie « baptistes ». D'après ce passage, Elkasaï ne serait pas le destinataire de la révélation, car il reçoit le livre et le transmet à une communauté de baptistes. Mais ici le texte est corrompu et le sens demeure incertain. En tout cas, la révélation a eu lieu dans le royaume des Parthes, en Mésopotamie, un territoire caractérisé par une forte présence de communautés juives[118]. Étant donné ce contexte culturel, le livre de la révélation était rédigé en araméen, comme on le verra plus clairement par la suite. Mais l'exemplaire qu'Alcibiade d'Apamée avait

113. Il serait faux d'admettre que Callixte avait administré aux pécheurs un second baptême, dont il est question cependant dans la prédication d'Alcibiade (voir *infra*). Sur cette question, A. d'Ales, *L'Édit de Callixte. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne*, Paris, 1914, p. 226.

114. Il faut comparer l'expression : « La troisième année du règne de Trajan » avec la chronologie qui est indiquée dans le fragment, en *Élenchos* IX, 16, 4. Les deux textes pourraient renvoyer à la même date, c'est-à-dire à la troisième année depuis la prise du pouvoir par Trajan aux pays des Parthes (116-117 ap. J.-C., d'après la chronologie de la guerre parthique : 114-117), et non pas à la troisième année de Trajan en tant qu'empereur (100-101 ap. J.-C.). Voir *infra*.

115. Les dimensions sont indiquées en *schènes*, mesure iranienne, et en *milles*, mesure romaine : la hauteur était de 24 schènes – ce qui fait 96 milles –, la largeur de 4 schènes et la distance d'une épaule à l'autre était de 6 schènes, etc. Pour la symbolique judéo-chrétienne du couple d'anges, voir G. G. Stroumsa, « Le couple de l'ange et de l'esprit », dans *Revue biblique* 88 (1981), p. 42-61.

116. En ce qui concerne l'hypostase féminine de l'Esprit saint, voir *supra*, la citation de l'*Évangile des Hébreux* faite par Origène, *Commentaire à l'Évangile de Jean*, II, 12, 87, et *Homélies sur Jérémie*, XV, 4.

117. « Des Sères » : manuscrit = *aposerôn*. Il peut s'agir du peuple des Sères, mais aussi d'une ville de Parthie. « Un certain Sobiaï » : dans le texte, il s'agit d'une personne, mais le nom peut aussi bien désigner une communauté. « Sobiaï », en effet, semble être la transcription grecque d'un participe passif pluriel du verbe araméen *s b'* (« laver », « immerger », « baptiser ») et peut donc signifier « les baptisés ».

118. Voir, à ce sujet, l'excellent volume de Aharon Oppenheimer, *Babylonia Judaica dans the Talmudic Period*, Wiesbaden, 1983. Voir J. Maier, « Zum Problem der jüdischen Gemeinden Mesopotamiens im 2. und 3. Jh. n. Chr. im Blick auf den CMC », dans L. Cirillo (éd.), *Codex Manichaicus Coloniensis*, Cosenza, 1986, pp. 37-57 ; K. Rudolph, « Jüdische und christlische Taufertraditionen im Spiegel des CMC », *ibidem*, pp. 69-80.

apporté à Rome était en grec. Il s'agissait évidemment d'une traduction préparée à Apamée, en Célésyrie, dans le groupe qui devait entourer Alcibiade, et destinée aux missionnaires elkasaïtes.

En IX, 14, 1-3a, l'auteur de l'*Élenchos* résume les doctrines (*ta dogmata*) d'Alcibiade, les points fondamentaux de sa prédication romaine. En 14, 1a, il mentionne la conduite morale conforme à la Loi (*nomou politeia*) et la circoncision des croyants[119]. En 14, 1b, il cite la christologie basée essentiellement sur le retour cyclique du Christ dans le monde, d'après les mots : « Il [= Alcibiade] dit que le Christ fut un homme comme tous les autres, que ce n'est pas la première fois qu'il est né d'une vierge, mais qu'il est né aussi dans le passé ; c'est bien des fois qu'il est né et qu'il naît, qu'il s'est manifesté et qu'il a grandi, allant d'une naissance à l'autre et passant d'un corps à l'autre ». Cette doctrine d'Alcibiade rappelle le texte déjà cité d'Épiphane au sujet des ébionites, *Panarion*, *haer.* XXX, 3, 4-5. Enfin, en 14, 2a-3a, l'auteur rappelle la possibilité de connaître le futur par l'astrologie, la pratique de la magie, des incantations et des formules magiques pour ceux qui ont été mordus par un chien, pour les possédés et autres malades.

En IX, 15, 1-17, 1, est cité un choix de textes des « écrits » d'Alcibiade (13, 6b et 14, 3b), autrement dit, du livre de la révélation d'Elkasaï, qu'Alcibiade avait apporté à Rome (13, 1). Les citations concernent certains rites baptismaux pour le pardon des péchés (15, 1-3 et 4-6), d'autres baptêmes, accompagnés de formules magiques, pour les tuberculeux et les possédés (16, 1), l'astrologie (16, 2-3) et une prophétie d'un bouleversement cosmique (16, 4), l'exhortation à garder le secret au sujet des « mystères ineffables » du livre révélé (17, 1).

Un baptême est prévu pour le pardon des péchés sexuels, tels l'homosexualité, l'inceste, l'adultère et la fornication. Ce rite est un second baptême, administré « au nom du Dieu grand et très-haut, et au nom de son Fils, le Grand Roi ». Le baptême est scellé par le témoignage des Sept Témoins sacrés, dont les noms sont écrits dans le livre : le Ciel, l'Eau, les Esprits saints, les Anges de la prière, l'Huile, le Sel, la Terre (15, 1-3).

Un autre rite baptismal est prévu contre la morsure d'« un chien enragé et furieux, possédé par un esprit de destruction » (15, 4-6). Ce chien a, très probablement, une valeur symbolique. Il ne s'agit pas de la morsure de l'animal, mais de la morsure de la concupiscence, appelée dans ce contexte « chien enragé et furieux » ; c'est, en fait, un baptême contre la rage de la concupiscence[120]. Le rite est administré « au nom du Dieu grand et très-haut », Iahvé, appelé « Theos ypsistos », dans la Diaspora hellénistique. Celui qui s'immerge dans l'eau garde ses vêtements, invoque en son témoignage les noms des Sept Témoins et jure de ne plus pécher.

119. Voir *supra*, les doctrines attribuées aux ébionites, dans l'*Élenchos*, VII, 34, 1-2.

120. Voir E. PETERSON, « Die Behandlung der Tollwut bei den Elchasaiten nach Hippolyt », dans *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, pp. 221-253. Voir les textes pseudo-clémentins, *Homélies*, IV, 21, 4 ; XI, 26, 4.

Aux tuberculeux et aux possédés par un démon, il est ordonné de s'immerger dans l'eau froide, quarante fois pendant sept jours (16, 1).

Le contexte astrologique traite des prescriptions à suivre pendant les jours néfastes, les jours où les astres mauvais exercent leur influence. Durant ces jours-là, il ne faut rien entreprendre, il ne faut pas baptiser. Au nombre des jours néfastes sont comptés aussi le sabbat et le troisième jour après le sabbat, le mardi. Ce sont les jours de Saturne et de Mars.

Dans ce contexte, apparemment sans rapport logique, l'auteur de l'*Élenchos* IX, 16, 3b-4 cite un fragment très important concernant les événements en cours, la guerre de Trajan contre les Parthes (114-117 après J.-C.) et la prophétie d'un bouleversement apocalyptique. Voici le texte :

> Mais faites attention aussi à ne rien entreprendre le troisième jour après le sabbat, car lorsque de nouveau se seront accomplis trois ans du règne de l'empereur Trajan, à partir du moment où il soumit les Parthes à son pouvoir, lorsque trois ans se seront accomplis, la guerre éclatera entre les anges de l'impiété du Nord ; à cause de cela tous les royaumes de l'impiété seront agités.

Les trois ans – qui doivent s'accomplir – sont comptés à partir de la victoire de Trajan sur les Parthes, à Ctésiphon, en 116 (en automne). À partir de cette date, l'auteur du fragment prévoit un second triennat de Trajan dans la région. À la fin de ce triennat éclatera une guerre apocalyptique ; elle sera déclenchée par les anges qui résident au Nord (des anges mauvais) et s'étendra aux royaumes païens (les royaumes de l'impiété), parmi lesquels se trouve l'Empire romain, responsable des maux actuels de la Parthie. Le bouleversement cosmique annoncé sera une vengeance divine contre les royaumes impies. On reconnaît ici l'esprit antiromain de celui qui écrit, lui-même un Parthe. Or, la catastrophe cosmique ne se réalisa pas et il n'y eut pas de second triennat de Trajan dans la Parthie, car l'empereur mourut en août 117 (ou 118) en Cilicie. Ce fragment contient donc une prophétie inaccomplie. Sur ces données, la rédaction du livre d'Elkasaï doit être fixée avant la mort de Trajan et aux alentours de la bataille de Ctésiphon, qui mit pratiquement fin à la guerre parthique. C'est à cette date, vraisemblablement, que se rapportent aussi les mots d'Alcibiade, en IX, 13, 4 (la proclamation d'une nouvelle rémission des péchés).

Le dernier fragment, cité au chap. XVII, 1, est une exhortation à garder le secret sur le contenu du livre révélé : « Ne lisez pas ce traité au tout-venant, dit-il, et gardez ces préceptes jalousement, car tous les hommes ne sont pas fidèles ni toutes femmes droites. »

En *Élenchos* X, 29, 1-3, se trouve un résumé des doctrines des elkasaïtes (« d'autres » hérétiques). On relève ici trois points :

1. Le titre du livre : ils ont fabriqué « un livre étrange », « appelé d'après un certain Elkasaï » ;

2. L'origine des « principes de l'univers : ἀρχαί τοῦ παντός », ils ont été créés par Dieu ;

3. La distinction entre le Christ d'en haut – qui est un esprit (un Ange) – et

celui d'en bas. Le Christ a souvent transmigré dans plusieurs corps[121] ; dernièrement (« maintenant »), il s'est manifesté en Jésus.

D'après ce résumé, l'origine du Christ est envisagée de plusieurs façons : « Une fois ils disent qu'il a été engendré par Dieu, une autre fois qu'il est un esprit, une fois qu'il est né d'une vierge, une autre fois qu'il n'est pas né d'une vierge, et qu'il a transmigré depuis toujours dans des corps et qu'il s'est manifesté de plusieurs manières, selon les temps. » Cette matière provient, probablement, de contextes différents des « écrits » d'Alcibiade. L'hypostase céleste du Christ a transmigré d'un corps à l'autre, jusqu'à sa dernière manifestation en Jésus, pour assurer la révélation de la vérité à chaque génération de l'humanité. Il s'agit de ce que les *Pseudo-Clémentines* appellent « le Prophète de la vérité ».

Origène

Quelques décennies plus tard, probablement sous l'empereur romain Philippe l'Arabe (244-249 après J.-C.), ou Dèce (249-251), un autre missionnaire, resté anonyme, arrivait dans la région de Césarée de Palestine, pour prêcher le message d'Elkasaï. Origène en témoigne dans un fragment de son *Homélie sur le psaume LXXXII*, cité par Eusèbe de Césarée, *HE*, VI, 38 :

> Dans le temps présent, il est venu quelqu'un qui s'enorgueillissait de pouvoir enseigner une doctrine athée et tout à fait impie, dite des elkésaïtes, qui s'est récemment opposée aux Églises. Les erreurs qu'elle enseigne, je vous les exposerai, afin que vous n'y soyez pas entraînés. Elle rejette certains passages de toute l'Écriture, elle se sert encore de paroles tirées de tout l'Ancien Testament et des Évangiles, elle rejette complètement l'Apôtre. Elle dit qu'il est indifférent d'apostasier, et que celui qui réfléchit renie de bouche dans les nécessités, mais non de cœur. Ils présentent encore un livre qu'ils disent être tombé du ciel : celui qui l'entend et y croit recevra la rémission de ses péchés, rémission autre que celle qu'a donnée Jésus-Christ[122].

Origène met en évidence quatre points de la doctrine elkasaïte :

a) le rejet de certains passages de l'Écriture, de ce que l'on appelle habituellement les fausses péricopes, les faux textes, introduits subrepticement dans la Bible ;

b) l'antipaulinisme, le rejet total de l'Apôtre (de Paul et de ses épîtres) ;

c) la permission d'apostasier en temps de persécution, mais par un reniement feint qui venait de la bouche et non du cœur (probablement une persécution était en cours lorsque le missionnaire prêchait à Césarée) ;

d) un livre qu'ils croient être tombé du ciel (le livre révélé au cours de la vision, voir *Élenchos*, IX, 13, 2-3)[123] et la foi en ce livre, en tant que condition essentielle pour recevoir la rémission de ses péchés.

121. En X, 29, 2, on trouve *metangizomenon en sômasi pollois, il a transmigré dans plusieurs corps* ; mais, en IX, 14, 1, l'auteur utilise l'expression *metensomatoumenon, il est passé d'un corps à l'autre*, et attribue la doctrine évoquée à Pythagore.

122. Trad. G. BARDY (*SC* 41, p. 140).

123. Sur la question, voir L. KOEP, *Das himmlische Buch dans Antike und Christentum*, Bonn, 1952.

Épiphane

Épiphane parle des elkasaïtes dans trois contextes différents du *Panarion* : à propos des osséens (Ὀσσαῖοι, *haer.* XIX), une secte juive, à laquelle se serait joint Elxaï (cette forme du nom est exclusive de la tradition d'Épiphane, voir *infra*) ; à propos de l'hérésie des ébionites (*haer.* XXX, 3 et 17) ; lorsqu'il présente les sampséens (*haer.* LIII).

D'après la tradition d'Épiphane, la secte des osséens provenait des régions de Nabatée, Iturée, Moabitide, Ariélitide, situées au-delà de la mer Morte (XIX, 1, 1). Ce sont approximativement les mêmes régions qui sont mentionnées à propos des disciples d'Elxaï (XIX, 2, 1) et des sampséens (LIII, 1, 1).

La secte des osséens recoupait la secte des *nasaréens* (= Ναζαραῖοι, *haer.* XVIII) ; ensemble elles constituaient un schisme par rapport aux autres sectes juives (XIX, 1, 1), car elles ne se conformaient pas à la conduite juive (XX, 3, 3). *Anakephalaiosis* de l'*haer.* XIX appelle les *nasaréens* « aphêniastai », les rebelles.

Le terme de « nasaraioi » est interprété normalement au sens d'« observants[124] » : ceux qui suivaient des traditions particulières par rapport à la conduite juive officielle.

Or, il n'est pas certain que les nasaréens aient réellement jamais existé. En revanche, leurs caractéristiques (*haer.* XVIII, 1, 3-4 : le rejet des livres du Pentateuque, dans la mesure où ces livres ne contiennent plus la législation primitive donnée par Moïse ; le rejet des sacrifices sanglants et l'abstention de la viande d'animaux) correspondent à celles des osséens (*haer.* XIX, 5, 1 : le rejet des livres de Moïse) et des sampséens (*haer.* LIII, 1, 4 : abstention de la viande) ; elles se trouvent également dans le livre d'Elxaï (*haer.* XIX, 3, 6 : le refus de la liturgie sacrificielle du Temple et l'abstention de la viande). Noter, en outre, que dans l'*hérésie* XVIII, 1, 1 les « hémérobaptistes » (les baptistes se purifiant chaque jour) sont appelés « nasaréens ».

Cela nous permet de penser que les elkasaïtes de la tradition d'Épiphane relèvent d'un milieu juif transjordanien, appelé les « observants », un milieu elkasaïte différent de celui où prend origine la tradition transmise dans l'*Élenchos*.

Épiphane disposait de deux sources :

– *une source orale* : des informations sur les sampséens (une communauté baptiste de Transjordanie, de la première moitié du IVe siècle, en relation étroite avec les anciens elkasaïtes) ;

– *une source écrite* : un livre « apocalyptique » appelé « Elxaï » (*haer.* XIX, 1, 7 et 6, 4 ; *haer.* XXX, 17, 4).

Épiphane a utilisé la tradition orale dans la rédaction de l'*hérésie* LIII et de l'*hérésie* XIX, 2, 2b-5a. Il s'est servi de la source écrite dans les chap. 1, 6-4, 3

124. Sens du mot « nasaréens » (en grec *nasaraioi*) sur la base de la racine sémitique *n s r* : « observer ».

de l'*hérésie* XIX et il cite littéralement cette source dans l'*haer.* XIX, 3,7 ; 4, 3a ; 4, 3c et dans l'*hérésie des ébionites*, XXX, 17, 4 et 7.

La tradition orale. Pour la recherche sur les elkasaïtes d'Épiphane, il faut partir de la tradition des sampséens, ses contemporains (*haer.* LIII, 1, 1). Les sampséens sont un reste des osséens (*haer.* XIX, 2, 2), auxquels, d'après Épiphane, se serait joint Elxaï (XIX, 1, 4). Les sampséens utilisaient le livre d'Elxaï. Ce sont des renseignements provenant de la tradition des lieux mêmes (XIX, 1, 1), et non d'une invention d'Épiphane. L'hérésiologue a dû en entendre parler d'abord lorsqu'il était moine à Éleuthéropolis, en Judée méridionale et, quand il se rendit à Scytopolis, pour rendre visite à Eusèbe de Verceil (*haer.* XXX, 5, 1-2), où, là aussi, il pouvait avoir des échos de la vie des communautés d'au-delà du Jourdain. En effet, seule une connaissance directe des sampséens explique l'étymologie du nom « Elxaï » (XIX, 2, 2), et les informations concernant les deux sœurs, Marthus et Marthana (XIX, 2, 4).

Épiphane nous donne la signification du mot « Elxaï » : « Ils imaginent d'appeler cet homme "puissance cachée", parce que *El* signifie "puissance", et *xaï* "caché". » Il s'agit d'une transcription grecque des deux mots araméens : d'un nom *hyl* (puissance) et d'un participe *ksy* (caché).

En ce qui concerne les deux femmes, l'auteur dit qu'elles étaient vénérées parce qu'elles provenaient de la « semence » d'Elxaï[125].

Il apparaît ainsi que les sampséens, parmi lesquels se trouvaient les membres de la famille d'Elxaï, formaient, en Transjordanie, le centre de la diffusion des doctrines elkasaïtes.

On ne connaît pas la signification de Σαμψαῖοι « les sampséens ». Deux interprétations de ce nom ont été proposées : « baptistes » et « serviteurs de Dieu ». Or les sampséens, qui étaient un reste des osséens (XIX, 2, 2), constituaient un schisme avec les nasaréens (ci-dessus), ils ne se conformaient pas à la Loi juive officielle et, en outre, ils observaient d'autres prescriptions en dehors de celles qui étaient dans la Loi[126]. L'observance de ces prescriptions était pour eux un « service » sacré en l'honneur de Dieu, comme dans le cas des esséniens.

La source écrite. Dans l'*hérésie* XIX, on trouve des citations plus nombreuses et plus variées que dans l'*Élenchos*. Elles concernent :

– les Témoins sacrés du baptême (XIX, 1, 6 ; cf. aussi 6, 4 et *haer.* XXX, 17, 4) ;

– l'exhortation au mariage et le rejet du célibat (XIX, 1, 7) ;

125. Épiphane dit que Marthus et Marthana étaient vénérées au temps de l'empereur Constance (337-362 après J.-C.). Puis, l'auteur observe que Marthus est morte, il y a peu de temps, et que Marthana vit encore.

126. D'après D. CHWOLSOHN, *Die Ssabier und der Ssabeismus*, vol. I, Saint-Pétersbourg, 1836, p. 121, le nom grec « Sampsaioi » serait une forme corrompue de « Sabaioi » : un nom formé à partir de la racine du verbe *s b* ' « laver, immerger, baptiser » (voir *supra*, le nom « Sobiaï »). Les sampséens sont donc des baptistes. W. BRANDT, de son côté, *Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk. Beiträge zur jüdischen,christlichen und allgemeinen Religionsgeschichte*, Leipzig, 1912, p. 120, considère le mot « sampséen » comme une transcription d'une locution, en araméen de Palestine, qui signifiait « serviteur de Dieu », avec un sens analogue au nom de « thérapeutes », employé par PHILON pour les esséniens, dans *Quod omnis probus liber sit*, 75.

le comportement en temps de persécution : il est permis de renier extérieurement sa foi (XIX, 1, 8-2, 9) ;

quelques notes de christologie (XIX, 3, 4) ;

l'orientation de la prière (*Qibla*) vers Jérusalem, ainsi que le refus de la liturgie du Temple (XIX, 3, 5 et 6a) ;

le refus de la viande dans l'alimentation (l'usage végétarien, XIX, 3, 6c) ;

les dimensions apocalyptiques du Christ et de l'Esprit (XIX, 4, 1 ; *supra*, *Elenchos* IX, 13, 2-3).

D'autres citations contiennent des fragments du livre :

haer. XIX, 3, 7 oppose l'eau au feu : « Enfants, ne vous tournez pas vers l'aspect du feu, parce que vous vous trompez, car pareille chose est une tromperie ; en effet, dit-il, tu le vois tout près, et il est très loin ; ne vous approchez pas de son aspect, approchez-vous plutôt de la voix de l'eau. »

haer. XIX, 4, 3 transcrit l'ordre de réciter, dans la prière, la promesse solennelle du fondateur : « Que personne ne cherche le sens, mais qu'il dise seulement ces paroles dans la prière : "Je serai votre témoin au jour du jugement." »

haer. XXX,17, 4 contient une prière magique aux Témoins sacrés du baptême : « Aidez-moi et éloignez de moi cette douleur. »

haer. XXX, 17, 7 fait connaître les paroles du voyant de la vision du Christ et de l'Esprit : « Et d'où, dit-il, est-ce que j'ai connu [leurs] dimensions ? Du fait que j'ai vu depuis les montagnes que leurs têtes en atteignaient les sommets et ayant appris la hauteur des montagnes, j'ai connu les dimensions du Christ et de l'Esprit saint. »

La tradition manichéenne : les baptistes de Mani

Dans le chapitre « les doctrines des manichéens », le premier des deux textes de Ibn al-Nadim, cités plus haut, il faut relever, en particulier, le récit concernant la vocation de Pattek, le père de Mani. Il fut appelé à suivre un autre genre de vie. Pattek s'était rendu de Hamadan en Babylonie, où il séjournait, à al-Madaïn, dans un quartier de Ctésiphon. Là, un jour, dans le temple des idoles, qu'il avait l'habitude de fréquenter, il entendit une voix qui lui disait : « Pattek, ne mange pas de viande, ne bois pas de vin, tiens-toi loin des femmes [abstiens-toi de tout rapport sexuel]. » La même voix se fit entendre pendant trois jours, à diverses reprises. Pour réaliser cet appel, Pattek se joignit à un groupe, appelé « al-mughtasila[127] », localisé dans la Mésène. Il est clair par là que les mughtasila observaient une règle de vie, qui était marquée par l'ascétisme de tendance encratite et qui sera désormais suivie par Pattek. L'entrée de Pattek parmi les mughtasila eut lieu lorsque sa femme était enceinte de Mani. Et quand l'enfant vit le jour,

127. Littéralement, « ceux qui se lavent » en vue de la purification ; le mot, en arabe, est l'équivalent du grec *baptistai*.

son père l'emmena encore tout petit dans cette même communauté, si bien qu'il fut élevé selon la religion des mughtasila.

D'après la notice séparée[128], ces derniers sont appelés les « Sabéens des marécages[129] », ceux qui se trouvent entre Wasit et al-Basra, en Babylonie méridionale. Ils pratiquent l'ablution comme un rite et lavent tout ce qu'ils mangent. Leur chef est appelé « al-Khasayh » (mss. : al-Hasayh), le fondateur de la secte, identifié par D. Chwolsohn, en 1856, avec Elkasaï[130]. Ils pratiquent une religion inspirée d'une forme de dualisme d'ordre moral ; ils séparent les êtres en deux catégories, les bons et les mauvais, qui sont représentés respectivement par un principe « mâle » et un principe « femelle ». Il s'agit d'un dualisme dont on trouve trace aussi dans le *corpus* pseudo-clémentin (*H*III, 27, 1).

Les données du *Fihrist* sont essentiellement confirmées par la biographie de Mani, dans le *Codex manichéen de Cologne* (*CMC*). À la communauté des mughtasila correspond celle des baptistes, établis dans les environs de Séleucie-Ctésiphon[131]. Le chef des mughtasila, al-Khasayh, correspond à Alkasaios, ἀρχηγός, fondateur ou père charismatique de la communauté (*CMC* 94, 10 s.). Les éducateurs de Mani sont donc des baptistes de la branche elkasaïte. Le *Codex* précise que Mani entra dans la communauté à l'âge de quatre ans et qu'il y resta jusqu'à vingt-quatre ans[132].

Les baptistes de Mani sont des judéo-chrétiens de la tradition syro-mésopotamienne[133]. Pour connaître leur vie et leurs doctrines, il faut s'en tenir à deux extraits du *Codex*, l'extrait de Baraies (*CMC* 79, 13-93, 23) et celui de Za(cheas) (94, 1-99, 9). Il s'agit d'une communauté de « héméro-baptistes », parce qu'ils lavent (purifient) chaque jour leur corps et les aliments qu'ils mangent (*CMC* 80, 20 ss. ; 83, 1 ss.). Ils croient que le corps de l'homme (ou l'homme en tant que tel) est impur et ils prétendent le purifier par l'eau[134]. Ils pratiquent sans doute le baptême chrétien (*CMC* 83, 3 s.), ils suivent « les préceptes du Sauveur » (= le Christ, *CMC* 79, 19-21) et connaissent les textes de la tradition évangélique (*CMC* 92, 4 ss.).

Avec les baptêmes, ils suivent l'ascèse encratite[135]. En cela, ils se rapprochent de la tradition ascétique de Marcion, de Tatien et des *Actes* de Thomas.

128. Dans B. Dodge, *op. cit.*, p. 811.
129. Les sabéens sont les baptistes, on a ici la même racine du mot *sobiaï*, voir n. 118.
130. D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabeismus* (cité n. 126), p. 112 ss.
131. Voir *CMC* 111, 4 : « Les villes ».
132. Voir *CMC* 11, 2 et 12, 7 ; 17, 23-18, 1 ; c'est-à-dire de l'an 219/220 à l'an 220/21 après J.-C. (Mani est né en 216 après J.-C).
133. Cependant, voir J. K. Coyle, « The *Cologne Mani Codex* und Mani's Christian Connections », dans *Église et Théologie*, 10 (1979), p. 179-193 : le judéo-christianisme des baptistes de Mani ne serait pas évident, car les connexions chrétiennes de Mani sont fragiles.
134. Le corps est impur à cause de la génération charnelle ; cette impureté est purifiée par le baptême. C'est une analogie avec la pensée des judéo-chrétiens des *Pseudo-Clémentines*, voir les *Homélies*, XI, 26 ; *Reconnaissances*, VI, 9 ; IX, 7.
135. Voir, en *CMC* 102, 12-16, les trois éléments constitutifs de leur vie : le baptême (*agneia*, purification), la flagellation de la chair (*sarkoderia*), le repos des mains (le repos sabbatique). La flagellation de la chair inclut le célibat et renvoie au texte de la vocation de Pattek, cité par Ibn al-Nadim. Ainsi, les baptistes elkasaïtes ne suivent pas l'exhortation au mariage, dont il est question dans le livre d'Elkasaï (*supra*, Épiphane, *Panarion, haer.* XIX, 1, 7).

Ces baptistes ont une origine juive. Leur communauté est appelée « nomos », car elle est établie sur la Loi (*CMC* 79, 16 ; 87, 17, etc.) et la tradition des Pères (*CMC* 87, 4 ; 88, 5 ; 91, 5). Chez eux, l'apocalyptique joue un rôle important. D'après une prophétie de leurs maîtres, ils attendent la venue d'un faux prophète, qui précède celle du Prophète de vérité de la fin des temps[136]. Les baptistes de la Mésène sont organisés en communautés agricoles (les « synodes », *CMC* 110, 7), placées sous la direction des presbytres (*CMC* 89, 6 ss.). L'organisation presbytérale de la communauté correspond à la tradition juive et chrétienne ancienne. Organisation presbytérale et travail agricole rapprochent ces baptistes de la tradition essénо-qumranienne[137].

Bien que ces baptistes soient de la tradition elkasaïte, le livre d'Elkasaï n'est pas attesté explicitement chez eux. Cependant, certaines expressions du *Codex* rappellent celles du *livre*[138]. Par contre, des doctrines attestées dans le *Codex :* les lois de la pureté des aliments ; les prescriptions alimentaires (concernant le pain, les légumes et les fruits, 87, 19-88, 9), et surtout la question du célibat manquent dans les textes de la tradition hérésiologique au sujet des elkasaïtes. Le célibat est rejeté par la tradition d'Épiphane (*Panarion*, *haer.* XIX, 1, 7). Mais la comparaison entre les sources hérésiologiques sur les elkasaïtes d'une part, et le *Codex* sur les baptistes de Mani d'autre part, est impossible, car il nous manque un texte complet sur l'organisation de la vie des elkasaïtes (nous n'avons que des fragments).

8. Les symmachiens

Les symmachiens sont attestés, en Afrique et en Italie, par des auteurs latins des IV^e^ et V^e^ siècles. Nous pouvons donc aborder la question de la continuité du mouvement judéo-chrétien, à une époque tardive et dans des endroits différents de ceux dont nous avons parlé jusqu'ici.

L'appellation de « symmachiens » vient de Symmaque, l'un des traducteurs avec Aquila et Théodotion de la Bible hébraïque en grec, en dehors des Septante

136. La prophétie concernait le « repos du vêtement » (le repos du corps du Prophète de la vérité, à la fin de ses manifestations dans le monde). La venue eschatologique du Prophète marquera la fin de l'erreur. En voici le texte : « Cet homme [Mani] ne serait-il pas celui au sujet duquel nos maîtres ont prophétisé, en disant : Un jeune homme [se lèvera] au milieu de nous et un nouveau [maître] viendra, si bien qu'il bouleversera notre doctrine tout entière, ainsi que nos pères et ancêtres l'ont annoncé au sujet du repos du vêtement » (*CMC* 86, 17-87, 6.). Voir *supra*, le fragment de l'*Évangile des Hébreux*, d'après Jérôme, *Commentaire sur Isaïe*, IV (Is 11, 2) et les textes pseudo-clémentins, *Homélies*, III, 20, 2 ; *Reconnaissances*, II, 22, 4.
137. Voir les textes esséniens chez Flavius Josèphe, *La Guerre juive*, II, 124 (ils forment à plusieurs une colonie) ; *Antiquités juives*, XVIII, 19 vers la fin (ils sont adonnés aux labeurs de l'agriculture) ; voir Philon, *Apologie des Juifs*, par. 8. En ce qui concerne la direction presbytérale, Flavius Josèphe, *La Guerre juive*, II, 131 ; les textes de Qumrân, 1 *QS* VI, 4.8, etc.
138. Voir « porneia », *CMC* 95, 1 s. ; *Élenchos* IX, 15, 1 ; « mystères », *CMC* 80, 8 ; *Élenchos* IX, 15, 2 ; 17, 2 ; l'expression « les eaux profondes » pour les purifications, *CMC* 94, 13 ; *Élenchos* IX, 15, 4. Trois noms de Témoins sacrés du baptême se trouvent dans le *CMC* : l'Eau, 94, 13-15 ; la Terre, 96, 21-97, 10 ; le Pain, 97, 15-17.

(voir Eusèbe, *HE*, VI, 16)[139]. Mais il ne semble pas que Symmaque ait fondé sa propre secte.

Symmaque vivait à la fin du IIe siècle. Épiphane en fait un contemporain de Septime Sévère (193-211)[140]. D'après la notice d'Eusèbe, *HE*, VI, 17, Symmaque était un ébionite. Dans ce même contexte, Eusèbe parle des « commentaires » (*hypomnêmata*) de Symmaque, qui « sont conservés encore jusqu'à présent », et dans lesquels il semble s'efforcer d'appuyer l'hérésie ébionite sur l'Évangile selon Matthieu. Ici, Origène, cité par Eusèbe, dit qu'il a reçu ces ouvrages, avec d'autres interprétations de Symmaque sur les Écritures, d'une certaine Julienne qui avait hérité ces livres de Symmaque lui-même[141]. En effet, d'après l'*Histoire lausiaque*, LXIV, de Pallade, la vierge Julienne, qui vivait à Césarée de Cappadoce, avait accueilli Origène pendant deux ans, durant la persécution de Maximin le Thrace (235-238)[142]. On ne connaît pas la nature exacte des « commentaires » de Symmaque. Selon H. J. Schoeps, il pourrait s'agir ou d'une interprétation polémique de l'Évangile de Matthieu, pour soutenir les doctrines ébionites, ou bien d'un écrit dirigé contre l'Évangile canonique de Matthieu, sur la base de l'évangile ébionite selon Matthieu[143]. D'autres textes bibliques provenant de la traduction de Symmaque sont cités par Origène, *Commentaire de Matthieu*, XVI, 16 (= Za 9, 9) et par Eusèbe, *Démonstration évangélique*, VII, 1 (= Is 7, 13-14)[144].

Les symmachiens sont attestés principalement par Marius Victorinus, l'Ambrosiaster, saint Augustin dans le *Contra Faustum* et le *Contra Cresconium*. Ces auteurs ne font aucune allusion à Symmaque. Probablement les symmachiens furent-ils appelés ainsi parce qu'ils professaient les principes de l'hérésie ébionite, surtout en matière de christologie, en se fondant sur certains textes de la traduction de la Bible faite par Symmaque.

– Marius Victorinus parle des symmachiens en deux textes du *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, 1, 19 et 2, 12 (Klijn-Reinink, p. 232 s.).

D'après le premier texte, Jacques, le frère du Seigneur, est considéré par les symmachiens comme le douzième apôtre. C'est lui que suivent ceux qui ajoutent l'observance juive à la foi en Jésus-Christ. D'après le deuxième texte, Jacques

139. Sur Symmaque, voir A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, vol. I, p. 209-212 et 836 ss. ; vol. II/2, p. 164-167. Les versions grecques d'Aquila, de Symmaque, des LXX et de Théodotion furent utilisées par Origène dans les *Exaples*.

140. ÉPIPHANE, *De mensura et de pondere*, 16, MIGNE, *Patrologia graeca*, 43, 264.

141. Trad. G. BARDY, *SC* 41, p. 111. Les données d'Eusèbe sur Symmaque sont passées dans la notice de JÉRÔME, les *Hommes illustres*, LIV. D'après Jérôme, les *hypomnêmata* de Symmaque seraient des commentaires à l'Évangile selon Matthieu.

142. G. J. M. BARTELINK, *La Storia Lausiaca*, A. Mondadori Editore, 1974, p. 272. Voir, cependant, H. CROUZEL, « Origène s'est-il retiré en Cappadoce pendant la persécution de Maximin le Thrace ? », dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* 64 (1963), p. 195-203.

143. H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949, p. 369 s. Ce même auteur, *op. cit.*, p. 370, suivant l'opinion de A. HARNACK, *op. cit.* n. 162, vol. II/2, p. 166, identifie les « commentaires » avec un ouvrage de Symmaque, en syriaque, qu'avait le métropolite nestorien de Nysibe, au XIVe siècle, intitulé : *De distinctione praeceptorum*.

144. Sur l'importance de la traduction d'Is 7, 14 en Mt 1, 23, voir *supra*, p. 295, Irénée I, 26, 2 ; voir également III, 21, 1 et V, 8, 10.

est le fondateur (« auctor ») des symmachiens, lui qui, à Jérusalem, fut le premier à assumer pleinement la prédication du Christ et la conduite juive.

Mais il faut bien relever, dans la dernière partie du texte, la fusion, probablement, de la tradition judéo-chrétienne et de la doctrine gnostique. En effet, les symmachiens admettent que le Christ est Adam et l'âme universelle (« anima generalis »).

L'identification du Christ avec Adam est une doctrine que nous avons trouvée chez les elkasaïtes (*Élenchos*, IX,14,1 ; X,29,2), les ébionites et les sampséens (Épiphane, *Panarion*, XXX, 3, 3 et LIII, 1, 8). Dans les *Pseudo-Clémentines*, cette doctrine est à l'origine du discours de Pierre sur le Prophète de la vérité (voir, en particulier, *H*, III, 20, 2 et *R* II, 22, 4).

La doctrine identifiant le Christ à l'âme universelle rejoint sans doute la conception gnostique, dont il est question dans l'« Écrit des naassènes » (*Élenchos*, V, 7, 2 ss.)[145]. Le principe de l'univers, l'Être préexistant, l'Homme primordial, engendre son fils, Adamas, qu'il porte dans son propre sein (V, 9, 1), et par lui il fait tout ce qui existe. Adamas, l'âme du Père préexistant, est descendue d'en haut dans le monde inférieur et a été introduite en Adam et dans ses descendants (V, 7, 7). De même, elle est le principe vivificateur de tous les êtres de l'univers. Elle est l'âme du monde, principe immanent et cause de son devenir (V, 8, 28 s.). L'Être primordial est sans forme (« amorphos », *Élenchos*, V, 7, 23) ; le Logos, puissance infinie, n'a aucune figure (« acharaktêristos, V, 7, 33). Or, d'après les naassènes, c'est le Christ, justement « celui qui, parmi tous ceux qui ont eté engendrés, a reçu la forme de Fils de l'homme, du Logos qui lui-même n'a aucune forme ». La doctrine ainsi présentée correspond à celle des stoïciens au sujet du Logos, en tant que « semence » de tout ce qui naît et devient ; c'est par elle que le monde est amené à son achèvement[146].

L'Ambrosiaster, dans le prologue à son *Commentaire sur l'Épître aux Galates* (Klijn-Reinink, p. 196) rattache les symmachiens aux pharisiens[147]. Les symmachiens observent la Loi juive et croient, comme Photinus, que le Christ est un homme ordinaire[148].

D'après saint Augustin, *Contra Faustum*, XIX, 4 et XIX, 17 (Klijn-Reinink, p. 236), les symmachiens, appelés aussi nazaréens, affirment que Jésus n'est pas venu abroger la Loi (Mt 5, 17). En conséquence, ils observent les préceptes de

145. P. WENDLAND, *Hippolytus Werke*, III, p. 79 ss ; trad. : A. SIOUVILLE, *Hippolyte de Rome*, Philosophoumena *ou* Réfutation de toutes les hérésies, Paris, 1928, p. 127ss.

146. D'après cette doctrine, qui a son fondement dans le *Timée* de Platon, 36 bc, Dieu (ou la nature divine) est une force (une puissance) immanente au Cosmos (considéré comme un organisme vivant), en tant que principe de son évolution. Dans le traité gnostique *La Grande Révélation*, Dieu, la puissance infinie, cachée dans les éléments du monde, est la « racine » du Tout. Voir *Élenchos*, VI, 9, 4-5 ; texte complet : *Élenchos*, VI, 9-18 : P. WENDLAND, *Hippolytus Werke* III, p. 136 ss ; trad. : A. SIOUVILLE, *Hippolyte de Rome*, Philosophoumena *ou* Réfutation de toutes les hérésies, p. 16 ss.

147. À propos de la liaison des symmachiens aves les pharisiens, A. SCHMIDTKE, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den jüdenchristlichen Evangelien*, 1911, p. 238, renvoie aux chrétiens de Jérusalem provenant de la secte des pharisiens (Ac 15, 5).

148. Sur Photinus, voir *Dictionnaire de théologie catholique*, XII, 1532-1536.

la Loi, tels la circoncision, le repos du samedi, l'interdiction de la viande de porc et d'autres choses, ainsi que l'ordonne la Loi juive. En XIX, 17, les symmachiens que Faustus a appelés aussi nazaréens, imposent les observances juives même aux païens. Saint Augustin dit qu'en petit nombre ils existent encore de son temps.

Épiphane évoque aussi le petit nombre des symmachiens en *Panarion*, *haer.* XX, 3, 3.

D'après le *Contra Cresconium*, I, 31, 36 (Klijn-Reinink, p. 238), certains hérétiques, qui s'appellent eux-mêmes nazaréens et que d'autres appellent symmachiens, pratiquent la circoncision des juifs et le baptême des chrétiens.

VI. LES *PSEUDO-CLÉMENTINES*

Au sens strict, on désigne par cette appellation un *corpus* d'écrits apocryphes, anonymes qui contiennent un récit fictif de la vie de Clément de Rome et de ses voyages à la suite de l'apôtre Pierre. La matière pseudo-clémentine ne peut pas être omise ici, étant donné qu'elle contient un nombre considérable de doctrines qui proviennent du patrimoine culturel et religieux des courants judéo-chrétiens, dont nous avons parlé. Mais le sujet est trop vaste. Nous nous limiterons à trois questions : la composition et les sources judéo-chrétiennes ; la réfutation de Simon le Magicien par Pierre ; l'antipaulinisme.

1. La composition et la question des sources

Les *Pseudo-Clémentines* nous sont parvenues en deux rédactions différentes : les *Homélies*, en grec, divisées en vingt livres (*H*), et les *Reconnaissances*, divisées en dix livres, conservées en latin dans une traduction de Rufin d'Aquilée (*R*).

Dans les manuscrits, les *Homélies* sont précédées de trois documents : une *Lettre de Pierre* à Jacques, l'évêque de Jérusalem, à qui Pierre fait parvenir les livres de ses prédications ; la réponse de Jacques, un engagement solennel (*Diamartyria*) de ne pas divulguer les livres des prédications de Pierre ; une *Lettre de Clément* à Jacques, qui informe Jacques de la mort de Pierre et de l'ordination de Clément comme évêque de Rome ; Clément communique à Jacques un résumé des prédications de Pierre et il rappelle que Pierre lui-même avait déjà mis par écrit ses propres discours et les avait envoyés à Jacques. Ces trois textes doivent être attribués à l'auteur de *H*.

D'après la préface, mise par Rufin en tête de sa traduction de *R*, son travail fut exécuté peu de temps avant l'an 406, sur la base d'un texte original en grec. Ce texte est perdu, et il n'en reste que quelques maigres fragments.

La rédaction de *H* remonte sans doute à la fin du IIIe siècle, sinon aux débuts du IVe, celle de *R*, en grec, au milieu de ce même siècle.

Il existait aussi une version syriaque de *H* et de *R*, faite à partir du texte grec des deux rédactions. Il n'en subsiste que certaines sections : *H* X, 1-XII, 24 ; XIII, 1-XIV, 12 ; *R* I, 1, 1-IV, 1, 4. Elles sont transmises dans un manuscrit du British Museum, Add. 12. 150, copié à Édesse en l'an 411[149].

Actuellement, la plupart des chercheurs se rallient à la thèse selon laquelle les deux éditions, *H* et *R*, dépendent d'un même texte primitif, appelé « Écrit de base » (*Grundschrift* = *G*). Ce texte est cité dans le *Commentaire sur la Genèse*, I, 14, d'Origène : « Clément dit dans l'Itinéraire » (de Pierre) et par Épiphane, *Panarion*, XXX, 15, 1 (*supra* p. 303).

Pour la rédaction de *G*, le *terminus a quo* peut être fixé après 222, date de la mort de Bardesane, dont *Le Livre des lois des pays* (le *Dialogue sur le destin*, voir Eusèbe, *HE*, IV, 30, 2) est cité en *R* IX, 19-29. Le *terminus ad quem* est plus problématique. Si la citation de *R* X, 10, 7-13, 1 dans le *Commentaire sur la Genèse* remonte à Origène lui-même, la composition de *G* est à placer avant l'an 232. Si la citation en question ne remonte pas à Origène, mais à un copiste de l'ouvrage d'Origène, d'où la citation serait passée dans la *Philocalie*[150], l'on dira que *G* a été composé après 222 et avant la rédaction des *Homélies*. On peut retenir, en tout cas, que *G* existait à la fin du IIIe siècle.

L'activité des auteurs des trois textes (*G*, *H*, *R*) se situe probablement en Syrie (Célésyrie), où les traditions des judéo-chrétiens devaient être bien connues[151].

Le texte de *G* contenait notamment l'itinéraire de Pierre dans les villes côtières de Phénicie et de Syrie et la réfutation de Simon le Magicien par Pierre.

Pour la composition de *G*, l'auteur a utilisé un certain nombre de sources littéraires de son propre milieu, ainsi que le *Dialogue* de Bardesane, dont nous avons parlé.

Un débat scientifique de grande envergure s'est developpé, dans l'histoire de la recherche, en ce qui concerne les sources de *G*. D'après H. Waitz, l'auteur de *G* utilisait deux sources principales, les « Prédications de Pierre » (*Kerygmata Petrou*) et les « Actes de Pierre »[152]. D'après G. Strecker, l'auteur de *G* citait deux sources judéo-chrétiennes : les « Prédications de Pierre », source principale, et, en ce qui concerne la matière de *R* I, 33-71, les « Montées de Jacques », (*Anabathmoi Jakobou*), le texte ébionite, cité par Épiphane (*supra* p. 303)[153]. Dans

149. Éditions des textes : B. Rehm (J. Irmscher, F. Paschke), *Die Pseudoklementinen.* I : *Homilien*, Akademie-Verlag, Berlin, 1969 (*GCS* 42/2). B. Rehm (F. Paschke), *Die Pseudoklementinen.* II : *Rekognitionen dans Rufins Uebersetzung* (*GCS* 51), 1965. W. Frankenberg, *Die syrischen Clementinen mit griechischen Paralleltext* (*TU* 48/3), Leipzig, 1937.

150. Voir E. Junod, *Origène*, Philocalie *21-27 sur le libre arbitre*, *SC* 226, Paris, 1976, p. 27 s.

151. Voir *supra* : les nazaréens étaient à Bérée, les elkasaïtes à Apamée ; voir également le milieu des judaïsants, condamnés par l'auteur de la *Didascalie* syriaque (en particulier, chap. XXVI).

152. H. Waitz, *Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen. Eine quellenkritiche Untersuchung* (*TU* 25, 4), Leipzig, 1904, p. 78 ss. et 169 ss.

153. G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (*TU* 70/2) Akademie-Verlag, Berlin, 1981, p. 137 ss. et 221 ss.

ce texte, en effet, il est question de la montée de Jacques au Temple (*R* I, 66, 2 ss.) et de l'antipaulinisme (*R* I, 70).

Or, la thèse relative aux « Prédications de Pierre », en tant que source principale de l'auteur de *G*, ne peut plus se défendre contre les attaques soulevées par la critique textuelle. En effet, les références aux « livres des prédications » de Pierre, qui se trouvent dans la *Lettre de Pierre* à Jacques, 1, 2 ; 2, 1, et 2, 3, et dans la *Diamartyria*, 1, 1 ; 2, 1 ; 3, 2 ; 4, 1 ; 5, 2 sont une fiction littéraire de l'auteur de *H*. Il faut ajouter qu'on ne trouve aucune trace d'un texte appelé « Prédication de Pierre » (*Kerygmata Petrou*) dans la littérature chrétienne ancienne. Les recherches statistiques faites sur le vocabulaire pseudo-clémentin montrent que les passages indiqués comme des éléments constitutifs des « Prédications de Pierre » ne présentent aucun signe particulier du point de vue linguistique ; il s'agit, par contre, d'un vocabulaire qui se retrouve dans tout le Roman pseudo-clémentin. Il semble ainsi qu'on ne puisse pas parler des « Prédications de Pierre » en tant que source des *Pseudo-Clémentines* [154].

L'auteur de *G* s'est-t-il servi des *Anabathmoi Jakobou* ? G. Strecker précise qu'il ne s'agit pas de l'ouvrage ébionite lui-même, qui est cité par Épiphane, mais de son archétype. En effet, en *R* I, 66, 2-69, 4, Jacques ne parle pas contre la liturgie sacrificielle, mais de la question messianique et, en *R* I, 70, Paul n'est pas calomnié, il est le persécuteur de l'Église de Jacques. On voit ainsi que les *Anabathmoi* d'Épiphane et *R* I dépendent de matériaux qui étaient transmis par la tradition commune aux deux textes.

La thèse de Strecker a ouvert la discussion actuelle sur l'origine de la section de *R* I. D'après G. Lüdemann, la matière de la section indiquée de *R* I dépend d'un ensemble de traditions judéo-chrétiennes, que le même savant dénomme « *R* I-*Quelle* » (la source de *R* I), dont font partie aussi les *Anabathmoi Jakobou* [155]. Par contre, F. Stanley Jones soutient que le texte en question des *Reconnaissances* est celui de *R* I, 27-71 et que cette matière ne dépend pas des *Anabathmoi Jakobou*, mais d'une source judéo-chrétienne de la fin du IIe siècle, qui traçait les grandes lignes de l'histoire du monde depuis la création jusqu'à la septième année de l'Église de Jérusalem [156]. Cette source, après une présentation des premières générations de l'humanité et un aperçu de l'histoire ancienne d'Israël, mettait en relief la prophétie de Moïse concernant la venue du « Prophète » (Dt 18, 15-18) et la nécessité de croire en lui (*R* I, 36, 2 et 39, 3). La suite du récit était une présentation des origines de l'Église de Jérusalem, différente de la version qu'en donne saint Luc dans les Actes des Apôtres. Une importance particulière était accordée à la discussion publique des apôtres avec les sectes

154. Voir J. Wehnert, « Literarkritik und Sprachanalyse. Kritische Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Pseudoklementinen-Forschung », dans *ZNW* 74 (1983), p. 268-301. Voir B. Rehm, « Zur Entstehung der pseudoklementinischen Schriften », dans *ZNW* 37 (1938), p. 77-184.

155. G. Lüdemann, *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, trad. de l'allemand, Fortress Press, 1989, p. 171 ss.

156. F. Stanley Jones, *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity, Pseudo-Clementine Recognions 1. 27-71* (Texts and translations. *Christian apochrypha* series 2), Scholars Press, 1995. La matière de *R* I, 27-71, citée par l'auteur de l'« Écrit de base », fut omise par l'auteur des *Homélies*.

juives (*R* I, 55, 1-65, 5) et à la rencontre avec le grand prêtre, Caïphe, lors de la montée de Jacques au Temple (*R* I, 66, 2-69, 8). Jacques démontre que Jésus est le Messie, promis dans les Ecritures, et persuade le peuple et le grand prêtre de demander le baptême. Alors que les juifs étaient sur le point de se faire baptiser, arriva « un homme ennemi » (= Saul/Paul), il provoqua des désordres dans le Temple et ordonna le massacre des gens. L'ennemi voulant tuer Jacques le précipita du haut du Temple ; puis, le croyant mort, il renonça à s'acharner sur lui (*R* I, 70, 1-8). Jacques fut relevé et secouru. Le lendemain, l'Église de Jerusalem, formée d'environ cinq milles personnes (Ac 4, 4), quitta Jérusalem pour Jéricho, à l'abri de la persécution de « l'homme ennemi ». L'idée de l'auteur de la source peut se résumer ainsi : Saul/Paul (Saint Paul) a empêché la réussite de l'activité de Jacques auprès des juifs ; il a empêché que les juifs soient intégrés à l'Église chrétienne.

Cet auteur écrivait après l'édit d'Hadrien de l'an 135 (*R* I, 39, 3) et après Hégésippe, qui rédigea ses « Mémoires » sous le pape Éleuthère (174-189), mais avant la composition de l'« Écrit pseudo-clémentin de base ». Il est donc un représentant du judéo-christianisme de la fin du IIe siècle ou du début du IIIe. D'après Stanley Jones, en ce qui concerne Jacques de Jérusalem, l'auteur dépend de l'ouvrage d'Hégésippe [157].

Mais, sur ce dernier point, il semble plutôt que l'agression de Jacques par l'« ennemi », en *R* I, 70, soit une variante de la tradition d'Hégésippe, bien que l'auteur de la source ait utilisé certaines expressions que l'on trouve dans le récit d'Hégésippe. Cette source, cependant, mettait en œuvre aussi d'autres traditions judéo-chrétiennes, antipauliniennes, qui devaient circuler au cours du IIe siècle. Comme on voit, Jacques, précipité du haut du Temple, ne meurt pas. Il se réfugie à Jéricho avec son Église, à l'abri de la persécution de l'« ennemi ». À cet endroit précis commence l'itinéraire de Pierre en *R*. C'est depuis Jéricho, en effet, que Jacques envoie Pierre à Césarée, pour réfuter les doctrines de Simon le Magicien (*R* I, 72, 1 ss). L'auteur de *R* a branché directement le récit de l'itinéraire sur la matière de la source judéo-chrétienne.

157. L'auteur de la source se servait des premiers chapitres du livre biblique de la Genèse, des traditions rabbiniques, du livre des Jubilés, des Évangiles canoniques, Mt et Lc et, du livre des Actes des Apôtres, pour l'histoire de l'Eglise primitive. Mais, en ce qui concerne ce dernier livre, il semble que l'auteur de la source cite plutôt la tradition dont Luc lui-même dépend. On ne trouve pas de citations littérales de l'Évangile johannique. L'auteur connaissait probablement l'*Évangile des ébionites*. C'est à ce texte, en effet, que pourrait remonter l'idée du collège des Douze et la première place qui y est assignée à Matthieu (*R*, I, 53, 4 ; 55, 1, 4 ; voir *supra*). En ce qui concerne l'agression de Jacques, voir le texte d'Hégésippe, *Mémoires*, cité par Eusèbe, *HE*, II, 23, 4-18. On peut indiquer quelques-unes des idées de cette source. Jésus est le prophète annoncé par Moïse en Dt 18, 15-20 (*R* I, 36) ; il a remplacé les sacrifices du temple de Jérusalem par le baptême (I, 39) ; la foi en Jésus comme Messie constitue la seule différence qui sépare les juifs des chrétiens (I, 43, 2 ; 50, 5) ; le Temple a été détruit parce qu'on a continué, après la venue du Prophète, à y offrir des sacrifices à Dieu (I, 37, 2-5 ; 39, 3 ; 64, 2) ; après la destruction du Temple, l'évangile sera prêché aux païens, en témoignage contre les juifs incroyants (I, 64), les païens prendront la place des juifs (I, 42, 1) ; Jacques a été établi évêque de Jérusalem par Jésus lui-même (I, 43, 3). L'antipaulinisme y était très marqué.

2. La réfutation de Simon le Magicien par Pierre

Le thème central de *G*, développé dans le récit actuel de *H* et *R*, était la réfutation de Simon le Magicien. Or, le « Simon » des *Pseudo-Clémentines* est un personnage polyvalent.

D'après la présentation qui en est faite en *H* II, 22, 1-4 = *R* II, 7, 1-3, cf. *R* III, 47, 1-2, Simon est la manifestation du Dieu inconnu de la tradition gnostique, appelé « ho Hestôs », « Celui qui se tient debout », l'« Immuable », le « Dieu supérieur au Dieu de l'Ancien Testament ». En tant que tel, Simon est le pendant du Fils de Dieu de la tradition chrétienne : il révèle la connaissance parfaite. D'après *R* III, 47, 3b, il rend ses fidèles immortels (« immuables »).

Les idées de Simon sur Dieu sont celles de Marcion. Pour cette identification, voir notamment la doctrine marcionite sur le texte de l'Ancien Testament : les passages contradictoires de la Loi et les défauts de Dieu (*H* III, 38-39 et *R* II, 38-39 ; *R* II, 53), d'où la nécessité d'admettre l'existence d'un Dieu suprême, supérieur au Dieu qui a créé le monde, un Dieu inconnu de tous (*H* III, 2 ; *R* II, 47). Le Dieu suprême est une Puissance cachée (*H* XVIII, 11, 3 ; *R* II, 49, 3)[158]. Simon représente donc Marcion. Dans l'expression « par tes propres écrits » de *R* II, 38, 4, il y a très probablement une allusion à un ouvrage de Marcion[159].

En considération de ces données, l'« Écrit de base pseudo-clémentin » devait être un ouvrage antimarcionite, en particulier en ce qui concerne la question de l'Ancien Testament et de son texte. Le mouvement marcionite a connu un développement extraordinaire en Syrie, à partir de la seconde moitié du IIe siècle.

À la gnose de Marcion, Pierre oppose la gnose révélée par le Prophète de la vérité (*H* III, 17-28)[160]. Cette gnose remonte aux origines de l'humanité, en tant qu'elle est révélée par Adam, saint et immortel ; par celui qui, depuis le commencement, en changeant à la fois de forme et de nom, traverse tous les âges jusqu'à ce qu'il trouve le repos en Jésus-Christ[161].

Un aspect essentiel de cette gnose concerne le « mystère des Écritures », auquel Pierre va initier son disciple Clément (*H* II, 40, 4). La Loi officielle des juifs a reçu un certain nombre d'additions contenant des erreurs contre le Dieu unique (*H* II, 38). Ce sont des passages ajoutés aux Écritures (*H* II, 40). Ces textes ne

158. Voir aussi les développements sur le « Dieu inconnu » de tous (*H* III, 2, 2 ; XVIII, 1, 1 ; 11, 3 ; 18, 1 et *R* II 39, 3-4 ; 47, 4 ; 48, 1) ; le débat sur Dieu, à la fois bon et juste (*H* III, 38, 2-3 ; XVII, 4, 3 ; 5, 5 ; 20, 2 ; XVIII, 1, 1-3 ; *R* III, 37, 6 et 38, 1). Se rapporter à l'ouvrage perdu de Marcion, les *Antithèses*, d'après la reconstruction de A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremdem Gott*, Leipzig, 1921, p. 68 ss., spécialement p. 102-103. Voir A. Salles, « Simon le Magicien ou Marcion ? », *Vigiliae christianae* 12, 1958, p. 197-224.

159. H. Waitz, *op. cit.* note 175, p. 164.

160. À ce sujet, voir H. J. W. Drijvers, « Adam and the True Prophet in the Pseudo-Clementines », dans *Festschrift fuer C. Colpe*, Würzburg, 1990, p. 314-323.

161. Le Prophète de vérité est un thème de la tradition gnostique (voir Cérinthe, *Panarion*, XXVIII, 1, 5-7), empruntée par les elkasaïtes (voir *supra*, *Élenchos*, IX, 14, 1 ; X, 29, 2 ; LIII, 1, 8) et par les ébionites (*Panarion*, XXX, 3, 3).

relèvent pas de la Loi donnée par Moïse (*H* III, 47 ; cf. 46). C'est pourquoi il faut discerner entre les vrais et les faux passages de l'Écriture, d'après le logion du Prophète de vérité : « Soyez des changeurs éprouvés » (*H* II, 51, 1 ; III, 50, 2).

Au stade de l'« Écrit de base », l'erreur est représentée par le marcionisme. La vérité n'est assurée que par un recours à la tradition primitive, celle de l'Église des Hébreux, gouvernée par Jacques de Jérusalem. D'après les deux textes parallèles, *H* XI, 35, 3-6 et *R* IV, 34-35 (dont le contenu doit remonter à l'auteur de *G*), Jacques demeure le garant de la vérité contre les apôtres, les docteurs et les prophètes itinérants de l'époque.

3. L'antipaulinisme

L'auteur des *Homélies* a poussé jusqu'au bout la polémique antimarcionite de *G*, en montrant que les erreurs qui dépendent d'une fausse interprétation de la Loi mosaïque, à travers Simon-Marcion, remontent jusqu'à Paul lui-même. Cette idée est présentée dans la *Lettre de Pierre* et la *Diamartyria*, placées en tête de *H*, et dans les deux textes de cette édition, *H* II, 17, 3-4 ; *H* XVII, 13-19.

Dans la *Lettre*, l'auteur appelle les prédications de Pierre, d'après le récit de *G*, « les livres des prédications de Pierre », que Pierre lui-même envoie à Jacques en le priant de prendre les précautions nécessaires pour que ces livres ne soient pas falsifiés. Dans ce but, il ne faut pas communiquer les livres de Pierre aux païens (= les pagano-chrétiens), ni aux juifs (= les judéo-chrétiens) avant une période d'épreuves, si on veut que la vérité ne soit pas divisée en une multitude d'opinions. En cela, il faut suivre la méthode de Moïse qui transmit la Loi (orale) aux soixante-dix Sages (1, 2 ; cf. Nm 11, 16-17 ; 24-25). Aujourd'hui encore, on note l'effet de ces précautions. Les Hébreux du monde entier gardent la même règle sur l'unité de Dieu et la manière de vivre, malgré les « discordances des Écritures » et les « paroles à plusieurs sens des prophètes » (1, 3-4). Ces textes, d'après ce qui a éte dit plus haut (en *H* II, 40), ne remontent pas à la Loi de Moïse. Ce sont des parties mensongères des Écritures, que les païens ne connaissent pas (*H* III, 4, 2)[162]. D'après l'auteur de la *Lettre*, il faut donc distinguer entre la tradition de Moïse (= la Loi orale) et le texte biblique actuel (= la Loi écrite).

Pierre sait d'avance que « certains » provenant du paganisme (= les pagano-chrétiens) ont rejeté sa prédication conforme à la Loi, pour adopter la doctrine contraire à la Loi et frivole de l'« homme ennemi » (2, 3). Il n'y a aucun doute que l'« ennemi » soit Paul, étant donné que l'expression elle-même était employée dans la source judéo-chrétienne (*R* I, 70) que l'auteur de *H* a omise. Ainsi, l'opposition est établie entre l'enseignement de Pierre, interprète de la tradition

162. Sur la base de ce texte, il est très probable que le thème des fausses péricopes (voir *supra*, *H* II, 38-39) remonte à l'auteur de *H*, puisque ce thème manque en *R*.

de Moïse (tradition judéo-chrétienne) et Paul (le paulinisme) qui est suivi par les pagano-chrétiens. La démarche visant à transformer les paroles de Pierre par des interprétations artificieuses, en faveur de l'abolition de la Loi, remonte au vivant même de Pierre. Elle tourne autour de ce qui se passa à Antioche, d'après la Lettre aux Galates, et notamment les mots de reproche que Paul adressa à Pierre : « (...) nous savons que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi » (Ga 2, 14 s). Quelques-uns ont tenté de falsifier l'enseignement de Pierre, comme si la doctrine exprimée par Paul avait été aussi celle de Pierre, doctrine que Pierre, cependant, n'aurait pas osé prêcher ouvertement. Le contexte historique de cette querelle est mis en évidence par la Lettre aux Galates, placée ici au centre de la question. Or les idées fondamentales de la Lettre concernant en particulier la prédication de deux évangiles (Ga 1, 6-9 : l'Évangile de Paul et celui des missionnaires judéo-chrétiens) étaient citées dans les *Antithèses* de Marcion. La position favorable à l'Évangile de Paul était évidemment celle de Marcion. En effet, il admettait que le Christ avait annulé la Loi juive et ne l'avait pas accomplie (Mt 5, 17)[163]. Tout fait donc penser à une polémique qui (dans la lettre de Pierre à Jacques) se déroulait entre un auteur de tendance judéo-chrétienne (les prédications de Pierre représentent la règle de la vérité) et les pagano-chrétiens, certains maîtres marcionites se fondant sur l'enseignement paulinien.

Dans la *Diamartyria*, Jacques s'engage, en présence des presbytres de Jérusalem, à prendre toutes les précautions suggérées par Pierre afin que les livres de ses prédications ne soient pas détournés de leur sens primitif « par quelques hommes audacieux » (5, 2), expression qui correspond aux pagano-chrétiens de la *Lettre de Pierre*. Jacques ne communiquera ces livres qu'aux chrétiens circoncis (aux judéo-chrétiens) qui se destinent à l'enseignement. Faute de ces mesures, les livres de Pierre seront falsifiés et ceux qui cherchent la vérité seront toujours induits en erreur. Celui qui reçoit les livres des prédications de Pierre prête serment d'être toujours soumis à son évêque, qui lui a transmis les livres, et de ne les communiquer à personne de quelque manière que ce soit. Le serment est prononcé par une formule elkasaïte, près d'une source d'eau vive, « là où s'opère la régénération des justes », (cf. 1, 2 et 4, 1)[164]. D'après G. Lüdemann, il y a là une influence directe de la tradition elkasaïte antipaulinienne[165].

La *Lettre de Pierre* et la *Diamartyria* de Jacques sont deux pièces de l'auteur de *H*. Dans ces textes, il présentait son édition de l'« Écrit pseudo-clémentin de base » en tant que « livres des prédications de Pierre », que Pierre lui-même avait envoyés à Jacques, et faisait de ces livres un ouvrage secret de la tradition pétrinienne antipaulinienne[166].

163. Voir A. HARNACK, *op. cit.*, p. 33-36 ; p. 42 et 81.
164. Voir *supra*, *Élenchos* IX, 15, 2-5 ; *Panarion* XIX, 1, 6 ; 6, 4.
165. Voir G. LÜDEMANN, *op. cit.*, p. 191 s.
166. Voir J. IRMSCHER, « The Pseudo-Clementines », dans *R. McL.* WILSON (éd.), E. HENNECKE, *New Testament Apocrypha*, Londres, 1964, p. 534 ; voir J. WEHNERT, art. cit., p. 294-298.

Or, étant donné que la falsification de la doctrine de Pierre a été faite au nom de Paul, il faut démontrer que l'enseignement du second est faux.

Le texte de *H* II, 17, 3-4 le prouve en citant la règle des *syzygies*, dont la septième est formée par Simon le Magicien et Pierre[167]. D'après cette règle, Simon, ayant précédé Pierre dans la mission auprès des païens, représente l'élément mauvais de la *syzygie*. En conséquence, il faut que la prédication de Simon soit corrigée par celle de Pierre. Au verset suivant, 17, 4, est cité un logion agraphon du Prophète de la vérité, qui donne le vrai sens des deux éléments qui composent la septième *syzygie* : « Il faut que vienne d'abord un faux évangile prêché par un imposteur et ce n'est qu'ensuite, après la destruction du lieu saint, que le véritable évangile doit être envoyé secrètement de tous côtés, pour redresser les hérésies à venir. » Dans le texte parallèle, *R* III, 61, ce logion manque, normalement donc il ne remonte pas à l'auteur de *G* ; il doit s'agir d'une citation faite par l'auteur de *H*. Il est difficile d'expliquer l'origine de ce logion[168]. En tout cas, d'après *H* II, 17, 4, Simon le Magicien est Paul, étant donné qu'on lui attribue toujours dans le contexte de la Lettre aux Galates, 1, 6-9 – la prédication d'un faux évangile. Cependant, le sens en est à la fois transformé par rapport à la réfutation de l'« imposteur » (Simon) et renversé à la lumière de la thèse anti-paulinienne de l'auteur de *H*. Le faux évangile de l'imposteur est celui de Paul ; il est annoncé dans la période qui précède l'an 70 ap. J.-C. Le véritable évangile est celui qui a été prêché par Pierre, mais cet évangile ne sera annoncé qu'après la destruction du Temple, pour redresser les hérésies engendrées par le faux évangile. Le véritable évangile est celui des judéo-chrétiens, puisque l'organisation de leurs communautés est postérieure à l'an 70[169]. Sa diffusion « en secret » reflète probablement la manière de vivre des judéo-chrétiens, ignorés par la Grande Église. En tout cas, d'après la structure du logion, l'époque d'avant l'an 70, la période dominée par l'Évangile de Paul, est le temps de l'erreur. Ce qui représente exactement une perspective renversée de l'histoire de l'Église, par rapport à celle de Marcion.

H XVII, 13-19 tend à invalider le titre d'« apôtre » que Paul lui-même se donnait et à établir, par conséquent, que l'enseignement de Paul est dépourvu de tout fondement. L'auteur le fait en rappelant deux événements de la vie de Paul : la vision du Christ à Damas (1 Co, 15, 8 ; Ac 9, 1-9 ; 22, 6-11 ; 26, 12-18) et la divergence entre Paul et Pierre, à Antioche (Ga, 2, 11). Sur la base de ces citations, il n'y a aucun doute que Simon le Magicien, auquel Pierre s'adresse,

167. Le canon des *syzygies* devait s'arrêter à la septième, puisqu'il visait la contrapposition de Pierre à Simon ; ce canon ne contenait pas la huitième *syzygie* : l'Antéchrist et Christ. Voir G. STRECKER, *op. cit.*, p. 190. La septième *syzygie* reflète la conception primitive sur l'origine des hérésies chrétiennes à partir de Simon le Magicien, voir EUSÈBE, *HE*, IV, 22, 5. Noter qu'en *H* II, 23-25, Simon lui-même est rattaché à Jean-Baptiste, un texte corrigé par l'auteur de *R* II, 8, 1.
168. À l'origine, il s'agissait probablement d'un contexte concernant la venue de l'Antéchrist. Voir A. RESCH, *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente*, Darmstadt, 1974, p. 175 s., et J. H. ROPES, *Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht ueberliefert sind*, Leipzig, 1896, p. 33 s.
169. Voir *Panarion, haer.* XXIX, 7, 8 et XXX, 2, 7.

soit Paul. Le texte indiqué en *H* fait partie de la discussion de Laodicée ; il manque en *R*, où le débat se déroule entièrement à Césarée.

Dans la première partie du débat, la discussion porte sur la valeur de la vision en tant que moyen de la révélation. Simon (Paul) prétend savoir mieux que Pierre ce qui concerne Jésus, pour l'avoir appris de lui-même dans une vision (*H* XVII, 14, 2). Pierre, par contre, soutient que l'expérience directe du Christ, qu'il a eue avec les autres apôtres, est préférable à la vision. En outre, la vision, que Simon prétend avoir eue, fait de lui « un ennemi » de Dieu. En effet, à un ami Dieu parle face à face (comme à Moïse, cf. Nm 12, 6-8 ; Ex 33, 11), à un ennemi, en revanche, Dieu s'adresse au moyen de visions et de songes (*H* XVII, 18, 5-6). Simon (Paul) est donc, en même temps, l'adversaire du Christ, étant donné qu'il est en contradiction avec son enseignement (cf. XVII, 19), et l'adversaire de Pierre, le « fondement de l'Église », auquel il s'est opposé ouvertement à Antioche (cf. XVII, 19, 3-4).

Ainsi, l'auteur de *H* se range parmi les antipauliniens les plus acharnés de la tradition judéo-chrétienne.

BIBLIOGRAPHIE

ARCHAMBAULT (G.), *Justin*, Dialogue avec Tryphon, Paris, 1909.

BARDY (G.), « Saint Jérôme et l'évangile selon les Hébreux », dans *Mélanges de sciences religieuses* 3, 1946, p. 5-36.

BAUER (W.), *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Aeltesten Christentum*, Tübingen, 1963.

BAUR (F. C.), « Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom », dans *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1831, fasc. 4, p. 61-206.

BEATRICE (P. F.), « Gli avversari di Paolo e il problema della Gnosi a Corinto », dans *Christianesimo nella storia* 6 (1985), p. 1-25.

BERTRAND (D.-A.), « *L'Évangile des ébionites* : une armonie évangélique antérieure au *Diatessaron* », dans *New Testament Studies* (= *NTS*) 26, 1980, p. 548-563.

–, « Évangile des ébionites », dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Gallimard, Paris, 1997, p. 447 ss.

BISCHOFF (B.), « Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter », dans *Sacris Erudiri* 6 (1954), p. 189-281.

BOCCACCINI (G.), *Il Medio Giudaismo*, Gênes, 1993.

BOETTGER (P. C.), « Paulus und Petrus in Antiochien. Zum Verständnis von Galater 2, 11-21 », dans *NTS* 37 (1991), p. 77-100.

BOOTH (R.), « Jesus and Laws of Purity. Tradition History and Legal History in Mark 7 », dans *Journal for the Study of the New Testament*, Supplement Series 13, 1986.

BORNKAMM (G.), « Die Häresie des Kolosserbriefes », dans *Theologische Literaturzeitung* 1 (1948), p. 11-20.

BOUSSET (W.) et GRESSMANN (U.), *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen, 1966.

BRANDON (S. G. F.), *The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A Study of the Effects of the Jewish Owerthrow of A. D. 70 on Christianity*, Londres, 1951.

BRANDT (W.), *Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk. Beiträge zur jüdischen, christlichen und allgemeinen Religionsgeschichte*, Leipzig, 1912.

CHWOLSOHN (D.), *Die Ssabier und der Ssabeismus*, vol. I, Saint-Pétersbourg, 1836.

CIRILLO (L.), « Livre de la révélation d'Elkasaï », dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Gallimard, Paris, 1997.

CONNOLLY (R. H.), *Didascalia Apostolorum*, Oxford, 1929.

COYLE (J. K.), « The Cologne Mani Codex and Mani's Christian Connections », *Église et Théologie* 10 (1979), p. 179-193.

D'ALÈS, *L'Édit de Callixte. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne*, Paris, 1914.

DODGE (B.), *The Fihrist of al-Nadim*, 2 vol., New York-Londres, 1970.

DRIJVERS (H. J. W.), « Adam and the True Prophet in the Pseudo-Clementines », dans *Festschrift für C. Colpe*, Würzburg, 1990, p. 314-323.

DUPONT (J.), *Les Sources du livre des Actes*, Bruges, 1960.

EVGENIEVA (W.), *Die syrischen Clementinen mit griechischen Parallelteat* (*TU* 48/3), Leipzig, 1937.

GARCÍA MARTÍNEZ (FI.), *Testi di Qumrân*, Paideia Editrice, Brescia, 1996.

GARCÍA MARTÍNEZ (FI.) et BARRERA (J. T.), *Los Hombres de Qumrân. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid, 1993.

GARCÍA MARTÍNEZ (FI.) et VAN DER WOUDE (A.), « A "Groningen" Hypothesis of Qumran Origins and Early History », dans *Revue de Qumrân* 14 (1990), p. 521-554.

GOGUEL (M.), *La Naissance du christianisme*, Paris, 1946.

HARNACK (A. von), *Geschichte der altchristlichen Literatur bis auf Eusebius*, vol. I, Leipzig, 1958, p. 209-218, cf. 836 ss ; vol. II, p. 164-167.

Lehrbuch der Dogmengeschichte, vol. I, Tübingen, 1990, p. 310-334.

Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig, 1921.

Missione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli, Lionello Giordano Editore, Cosenza, 1986.

HELM (R.), *Die Chronick des Hieronymus*, Berlin, 1956.

HENGEL (E.), *The Acts of Apostles. A Commentary*, Oxford, 1971.

HENGEL (M.), *Judentum und Hellenismus*, 1973 ; trad. en anglais : *Judaïsm and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, vol. I, Londres, 1974.

Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart, 1979.

Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity, Londres, 1983.

– Jakobus der Herrenbruder – der erste "Papst" ? » dans *Glaube und Eschatologie* (Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburtstag), E. GRÄSSER et O. MERK (éd.), Tübingen, 1985, p. 71-104.

HENNECKE (G.), *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlin, 1908.

HORT (F. J. A.), *Judaistic Christianity. A Course of Lectures*, Cambridge-Londres, 1894.

JEMGHER (J.), « The Pseudo-Clementines », dans R. Mc L. WILSON et E. HENNECKE (éd.), *New Testament Apocrypha*, Londres, 1964.

JUSSOD (É.), *Origène, Philocalie 21-27 sur le libre arbitre* (*SC* 226), Paris, 1976.

KAESTLI (J.-D.), « Où en est le débat sur le judéo-christianisme ? », dans D. MARGUERAT (éd.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève, 1996, p. 243-272.

KECK (L. E.), « The Poor among the Saints in the Jewish Christianity and Qumran », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* (= *ZNW*), 1965, p. 54-78.

KELNZING (G.), *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament*, Göttingen, 1971.

KLOSTERMANN (E.), *Eusebius Werke. Das Onomasticon der Biblischen Ortsnamen*, Leipzig, 1904.

KOCH (G. A.), *A Critical Investigation of Epiphanius' Knowledge of the Ebionites : A Translation and Critical Discussion of "Panarion" 30*, University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1983.

KOLNEN (L.) et ROEMER (C.), *Der Kölner Mani-Kodex* (*Papyrologica Coloniensia*, vol. XIV), Opladen, 1988.

KOLP (L.), *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, Bonn, 1952.

KOLSTER (H.), *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*, vol. I, Fortress Press, Philadelphie, 1982.

KRAFT (R. A.), « In Search of Jewish Christianity and its Theologie. Problems of definition and methodology », dans *Recherches de science religieuse* (= *RScR*) 60 (1972), p. 81-92.

LEVINSKAYA (I.), *The Book of Acts in its Diaspora Setting*, Grand Rapids, Michigan, 1996.

LIGHTFOOT (J. B.), *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres, 1892.

LÜDEMANN (G.), *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 1989.

MC LEAN (B. H.), « Galatians 2, 7-9 and the Recognition of Paul's Apostolic Status at the Jerusalem Conference. A critique of G. Lüdemann's Solution », dans *NTS* 37 (1991), p. 67-76.

MAIER (J.), *Geschichte des Judentums im Altertum. Grundzüge*, Darmstadt, 1989.

– « Zum Problem der Jüdischen Gemeinden Mesopotamiens im 2. und 3. Jh. n. Chr. im Blick auf den CMC », dans L. CIRILLO (éd.), *Codex Manichaicus Coloniensis*, Cosenza, 1986, p. 37-57.

– *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Munich, 1990.

MANNS (F.), *Essais sur le judéo-christianisme* (*Studium Biblicum Franciscanum, Analecta* 12), Jérusalem, 1977.

– « L'Évangile de Jean, réponse chrétienne aux décisions de Yabné », dans *Liber annuus* 30, 1980, p. 42-92 ; *Liber annuus* 32, 1982, p. 85-108.

MIMOUNI (S.-C.), « La "Birkat ha-minim". Une prière juive contre les judéo-chrétiens », dans *Revue des sciences religieuses* 71, 1997, p. 275-298.

– « Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien », dans *NTS* 38 (1992), p. 161-186.

MUNCK (J.), « Primitive Christianity and Later Jewish Christianity : Continuation or Rupture ? », dans *Aspects du judéo-christianisme*, p. 77-93.

MUSSNER (F.), *Galaterbrief*, Fribourg-en-Brisgau, 1981.

NEPPER-CHRISTENSEN (P.), *Das Matthäus Evangelium, ein judenchristliches Evangelium ?*, Aahrus, 1958.

NEUSNER (J.), *The Formation of Rabbinic Judaïsm Javneh (Jamnia) from A. D. 70 to 100*, dans *ANRW* II, 19/2, 1979, p. 3-42.

– *The Idea of Purity in Ancient Judaïsm*, Leyde, 1973.

– *A History of the Mishnaic Law of Purities* (part. XII : *Tohorot, Literary and Historical Problems*), Leyde, 1976.

– *Judaism in the Beginning of Christianity*, Philadelphie, 1984.

PETERSON (E.), « Die Behandlung der Tollwut bei den Elchasaiten nach Hippolyt », dans *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, p. 221-253.

POURKIER (A.), *L'Hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris, 1992.

REHM (B.), « Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften », dans *ZNW* 37 (1938), p. 77-184.
, (J. Irmscher, F. Paschke), *Die Pseudoklementinen. I: Homelien*, Akademie-Verlag, Berlin, 1969 (*GCS* 42/2).
, (F. Paschke), *Die Pseudoklementinen. II: Rekognitionen in Rufins Übersetzung* (*GCS* 51), Berlin, 1965.
REICKE (B.), « Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzil und der Antiochia Episode, Gal. 2, 1-14 », dans *Studia Paulina in honorem J. De Zwaan*, Harlem, 1953, p. 172-187.
RESCH (A.), *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente*, Darmstadt, 1974.
RIEGEL (S. K.), « Jewish Christianity: Definition and Terminology », dans *New Testament Studies* 24 (1978), p. 410-415.
RUDOLPH (K.), *Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjudische u. – christl. Taufsekten*, dans *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*, phil. - hist. Klasse 121/4, Berlin, 1981, p. 1-37.
–, « Jüdische und christliche Taufertraditionen im Spiegel des CMC », dans L. CIRILLO (éd.), *Codex Manichaicus Coloniensis*, cit., p. 69-80.
SACCHI (P.), *Storia del mondo giudaico*, Turin, 1976.
–, « Il libro dei Vigilanti e l'Apocalittica », dans *Henoch* 1 (1979), p. 42-78.
–, *Storia del Secondo Tempio; Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d. C.*, Turin, 1994.
SCHMIDTKE (A.), *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, Leipzig, 1911.
SCHNEIDER (G.), *Die Apostelgeschichte*, vol. II, Fribourg-en-Brisgau, 1982.
SCHOEPS (H. J.), *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949.
SCHÜRER (E.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.-A. D. 135)*, vol. I-III, revised and edited by G. VERMES, F. MILLAR, M. BLACK, Édimbourg, 1973-1987.
SIEGERT (F.), « Le judaïsme au premier siècle et ses ruptures intérieures », dans D. MARGUERAT (éd.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, 1996, p. 25-65.
SIMON (M.), *S. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, Londres, 1958.
–, *Les Sectes juives au temps de Jésus*, Paris, 1960.
–, *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, 1964, p. 277-314.
–, « Problèmes du judéo-christianisme », dans *Aspects du judéo-christianisme* (Colloque de Strasbourg, 23-25 avril 1964), Paris, 1965, p. 1-17.
–, « La migration à Pella, légende ou réalité ? », dans *RScR* 60 (1971), p. 37-54.
–, « Réflexions sur le judéo-christianisme », dans J. NEUSNER (éd.), *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults*, vol. II, Leyde, 1975, p. 53-76.
STANLEY JONES (F.), *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity*, Pseudo-Clementine Recognitions 1. 27-71 (Texts and translations, *Christian apochrypha* series 2), Scholars Press, 1995.
STEMBERGER (G.), *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart, 1991.
STONE (M. E.) (éd.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (*Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*), Assen, 1984.
STRECKER (G.), *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (*TU* 70/2), Akademie-Verlag, Berlin, 1981.
VAN DER HORST (P. W.), « The Birkat ha-Minim in recent research », dans *Hellenism, Judaism-Christianity. Essays on their Interaction*, Campen, 1994, p. 99-111.
VIELHAUER (Ph.), « Jewish-Christian Gospels », dans R. Mc L. WILSON (éd.), *New Testament Apocrypha*, I, Londres, 1963, p. 126 ss.
WAITZ (H.), *Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen. Eine quellenkritische Untersuchung* (*TU* 25, 4), Leipzig, 1904.
WEHNERT (J.), « Literarkritik und Sprachanalyse. Kritische Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Pseudoklementinen-Forschung », dans *ZNW* 74 (1983), p. 268-301.

B. Courants gnostiques

par Madeleine SCOPELLO

I. LE GNOSTICISME DANS LE CREUSET INTELLECTUEL DES PREMIERS SIÈCLES

Qui sommes-nous ? que sommes-nous devenus ?
Où sommes-nous ? où avons-nous été jetés ?
Où allons-nous ?

(*Extrait de Théodote* 78)

La connaissance de l'homme est le commencement de la perfection.
La connaissance de Dieu est la perfection absolue.

(Paroles des pérates selon le Pseudo-Hippolyte, *Réfutation* V, 8, 38)

Aux premiers siècles de notre ère, à l'intérieur des frontières de l'Empire romain, les grandes métropoles, Rome, Antioche, Édesse, Athènes, Alexandrie sont agitées par des ferments intellectuels divers. Point de rencontre de races et de théories les plus variées, c'est dans ces villes que l'on élabore de nouvelles constructions intellectuelles visant à proposer des solutions concernant le problème de l'homme, du monde et de Dieu.

Les trois grandes religions, judaïsme, christianisme et paganisme, marquent l'époque de leur sceau. Mais elles ne sont pas les seules dans le paysage religieux de leur temps. À leurs côtés prolifèrent les religions à mystères, les cultes d'Isis et de la Grande Mère Cybèle – surtout suivis par les femmes – ainsi que les mystères de Mithra, fort appréciés par les militaires. L'hermétisme, le culte du Trois Fois Grand, fait des adeptes parmi les gens cultivés, en allant bien au-delà de sa terre d'origine. À toutes ces formes de religiosité s'ajoutent les pratiques magiques, qui séduisent aussi bien les couches humbles de la population que les classes les plus aisées, jusqu'à pénétrer à la cour impériale. Revêtues parfois d'éléments mystiques et philosophiques, elles peuvent atteindre un niveau hautement spiritualisé, où la recherche du soi se confond avec celle de son dieu.

Cet univers des premiers siècles est particulièrement porté sur la réflexion

religieuse. L'homme cherche, à des niveaux différents, un contact direct avec la divinité, que ce soit par des procédés théurgiques, destinés à attirer le dieu pour en obtenir une aide circonstancielle, ou par une spéculation exclusivement intellectuelle qui met l'homme et son dieu en face à face.

Les trois grandes religions n'évoluent pas en vase clos. Les interprétations allégoriques de la philosophie postplatonicienne font ressentir leur influence sur le judaïsme de langue grecque, permettant à son plus grand représentant, Philon d'Alexandrie, de relire la Bible en maniant les outils de l'exégèse allégorique. Ainsi, en pays grec, bien des Juifs se détachent de la stricte observance synagogale pour adhérer à une interprétation plus spiritualisée de leur religion. Des païens traditionalistes se laissent à leur tour tenter par des cultes d'allure mystique, d'origine orientale, et transforment les personnages de leur panthéon en des entités de plus en plus abstraites. Le christianisme lui-même, sortant du contexte palestinien, s'ouvre à la culture hellénistique, comme en témoignent ses figures de proue du IIe et du IIIe siècles, Clément et Origène, tous les deux alexandrins.

Joutes oratoires et pamphlets polémiques échangés entre théologiens de bord différent sortent du cadre des cénacles religieux et des écoles de philosophie pour s'offrir en spectacle au public, très friand de ce genre de disputes. Chacun fait œuvre de propagande, cherchant à convertir l'autre à sa vérité. C'est dans ce creuset intellectuel et religieux, syncrétiste par excellence, que s'inscrit de plein droit le gnosticisme.

Ce mouvement de pensée à la richesse multiforme s'est nourri de différentes traditions, tout en gardant toujours sa spécificité intellectuelle et son originalité existentielle : la recherche et la réalisation d'une connaissance (*gnôsis*) qui est illumination directe du dieu dans l'homme[1] :

> Ses disciples dirent : « Fais-nous connaître le lieu où tu es, puisqu'il y a nécessité pour nous que nous le cherchions. » Il leur dit : « Que celui qui a des oreilles entende ! Il y a de la lumière à l'intérieur d'un homme de lumière, et il illumine le monde entier. S'il n'illumine pas, ce sont les ténèbres » (*Évangile selon Thomas*, *logion* 24 ; trad. H.-Ch. Puech).

1. Qu'est-ce que le gnosticisme ?

Par « gnosticisme » on désigne un mouvement de pensée, centré autour de la notion de connaissance (*gnôsis*), qui se développa au IIe et au IIIe siècle de notre ère, à l'intérieur des frontières de l'Empire romain. Par « gnose », en revanche, on désigne des tendances universelles de la pensée qui trouvent un dénominateur commun dans la notion de connaissance. Le manichéisme, le mandéisme, la kabbale peuvent être considérés comme des formes de gnose.

1. Cf. H.-Ch. Puech, « La gnose et le temps » dans *En quête de la gnose*, I, Paris, 1978, p. 260 : « Sans doute le salut s'opère-t-il dans le temps, mais l'acte qui le fonde est en soi intemporel. C'est une illumination intérieure et individuelle, une révélation de soi à soi, un acte subit et gratuit qui est le fait d'un individu prédestiné et qui ne suppose aucune condition préalable ni aucune préparation dans le temps. »

Cette définition du gnosticisme a été élaborée par des savants, réunis en congrès à Messine[2], en 1966, et a été depuis presque unanimement acceptée. À cette définition, ajoutons celle donnée par H.-Ch. Puech dans son étude consacrée à la « Phénoménologie de la gnose »[3] :

> Gnose signifie connaissance, le mot étant pris absolument. Plus spécialement, dans les systèmes religieux dont elle fait le fonds, la gnose apparaît comme une connaissance qui apporte avec elle-même et procure par elle même le salut, une science libératrice ou qui sauve, un savoir qui est en soi et par soi salut. On appelle ou peut appeler gnosticisme – et aussi gnose – toute doctrine ou toute attitude religieuse fondée ou la théorie ou sur l'expérience de l'obtention du salut par la connaissance. Pour vraie et commode qu'elle soit, une telle définition ne laisse pas de rester abstraite et insuffisante : elle ne précise ni de quelle sorte de connaissance (acquise ou révélée, rationnelle ou mystique, discursive ou intuitive) il s'agit ici, ni en quoi, pourquoi ni comment une connaissance de ce genre sauve, ou est censée sauver, celui qui l'obtient ou qui la possède. D'autre part, dans les très nombreuses et diverses manifestations qu'en offre l'histoire et qui, en certains cas, ont chance d'avoir été indépendantes les unes des autres, l'attitude gnostique se révèle comme cohérente, une et constante, constituant par là un type distinct et original de religiosité. La gnose peut et doit ainsi être tenue pour un phénomène spécifique, commun à différents domaines de l'histoire des religions et, de la sorte, général.

2. Les sources

Les adeptes de ce mouvement de pensée, qui font de la connaissance – *gnôsis* – le but de leur recherche existentielle – les gnostiques –, nous sont connus de deux façons : par les documents très nombreux de leurs adversaires, les Pères de l'Église, et, dans une moindre mesure, par les textes qu'ils ont eux-mêmes rédigés. Ces derniers documents ont fait l'objet d'une destruction systématique de la part des autorités ecclésiastiques – le gnosticisme étant taxé d'hérésie[4] – et ce n'est que le hasard de quelques découvertes archéologiques qui nous a permis de lire certaines œuvres des penseurs gnostiques.

Les sources indirectes

À partir de la fin du IIe siècle de notre ère, la réaction de l'Église contre les gnostiques s'organise sous la forme littéraire des « Réfutations ». Il s'agit d'ouvrages savants, souvent malveillants, toujours polémiques. Jugeant le gnosticisme comme une interprétation erronée de la doctrine chrétienne, les Pères ont concentré leurs efforts de théologiens et de pasteurs d'âmes dans la mise par écrit de réfutations très documentées de cette pensée. Les renseignements que l'on peut tirer de leurs œuvres sont précieux car, au-delà de l'aspect polémique, ils fournissent des extraits

2. Les Actes de ce congrès, le premier consacré au gnosticisme, ont été édités par U. Bianchi, *Le origini dello gnosticismo* (Suppl. XII à *Numen*), Leyde, 1967. Sur la question est récemment revenu R. McL. Wilson, « Gnosis and Gnosticism : the Messina Definition » dans *Agathé Elpis, Studi storici in onore di Ugo Bianchi*, éd. G. Sfameni Gasparro, Rome, 1994, pp. 539-551.

3. Résumé des cours donnés au Collège de France, année 1952-1953, dans H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*, vol. I, pp. 186-213.

4. Nous allons examiner les raisons de cette condamnation dans les pages qui suivent.

de textes de première main, qui autrement, auraient été perdus. Les informations données par les Pères étaient d'ailleurs les seules dont l'on disposait, jusqu'aux récentes découvertes de textes rédigés par les gnostiques eux-mêmes.

Irénée de Lyon (v. 130-208)

Natif de Smyrne, en Asie Mineure, Irénée avait, dans sa jeunesse, écouté les sermons de l'évêque Polycarpe[5] : à ce lien personnel avec l'époque apostolique, Irénée s'attacha solidement tout au long de sa controverse contre les gnostiques pour montrer que ceux-ci se situaient en dehors de la tradition des apôtres. Irénée est élu évêque de Lyon en 177, quand la persécution sévissait dans cette ville, succédant à Pothin, mort martyr, sous le règne de Marc Aurèle (161-180). Auparavant, Irénée avait séjourné à Rome, où il avait probablement eu des échos de la propagande que certains maîtres gnostiques faisaient dans la capitale. C'est entre 180 et 185 qu'il écrivit, en grec, sa *Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*[6]. Le problème était d'actualité, car de nombreux adeptes d'écoles gnostiques se trouvaient dans la vallée du Rhône où ils opéraient de nombreuses conversions. L'œuvre d'Irénée, dont l'original est perdu, nous est parvenue dans une traduction latine ; des fragments en arménien sont également conservés. C'est avant tout l'œuvre d'un évêque soucieux de protéger sa communauté des infiltrations d'idées étrangères et de sauvegarder l'unité de l'Église. Le but d'Irénée est double, comme l'indique le titre de son ouvrage : il s'agit d'abord d'une dénonciation des théories des adeptes du gnosticisme, ensuite d'une réfutation critique de leurs points de vue. Irénée passe en revue les principaux maîtres gnostiques de son époque, Ptolémée et Marc le Mage, élèves de Valentin, puis, en allant à rebours, il retrace les filières de leur pensée en décrivant les doctrines de Simon le Magicien (I^er^ siècle), de Ménandre, de Saturnin et de Basilide (II^e^ siècle). Carpocrate et Cérinthe sont également versés au dossier avec les nicolaïtes, Cerdon et Marcion[7]. Enfin, il brosse un tableau des sectes et des communautés – barbéliotes et ophites –, ascendants immédiats des élèves de Valentin. S'appuyant sur les Écritures, Irénée conteste les différentes doctrines, et fait de l'accord profond entre l'Ancien et le Nouveau Testament – accord nié par les gnostiques – la clef de voûte de sa démonstration.

Pseudo-Hippolyte de Rome (v. 170-235)

C'est à un écrivain anonyme, identifié par certains au prêtre romain Hippolyte, que l'on attribue la *Réfutation de toutes les hérésies (Philosophumena)*[8], œuvre

5. Ceci ressort d'une lettre adressée par Irénée au prêtre romain Florin, transmise par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* V, 20, 5-7.

6. Pour cet ouvrage capital pour la connaissance des courants gnostiques, on se référera à l'excellente traduction d'A. ROUSSEAU, Le Cerf, Paris, 1984.

7. Ce dernier n'est toutefois pas un « gnostique » mais un penseur original à part entière.

8. Édité par P. WENDLAND, *Hippolytus, Refutatio omnium haeresium*, *GCS* 26, Leipzig, 1916.

rédigée en grec au début du III^e^ siècle. Il s'agit d'un catalogue de fausses doctrines organisé en dix livres (sept livres ont été conservés). Trente-trois hérésies y sont décrites, dont trente sont gnostiques. Aux yeux du controversiste, la pensée gnostique s'est constituée à partir de la philosophie grecque, des religions à mystères, des sciences de l'astrologie[9]. Toutes ces sagesses « athées » ont conflué dans les différents systèmes, aboutissant à une doctrine « pernicieuse ». Rien, en revanche, ne serait dû à l'influence des Écritures bibliques. Le Pseudo-Hippolyte échafaude un réseau de parentés, le plus souvent artificiel, entre tel maître gnostique et tel philosophe grec, en lisant, par exemple, Simon le Magicien à la lumière d'Héraclite (VI^e^ av. J.-C.), ou Basilide à la lumière d'Aristote. Au-delà d'une certaine réutilisation du *Contre les hérésies* d'Irénée, l'œuvre du Pseudo-Hippolyte a le mérite d'avoir transmis plusieurs extraits d'écrits gnostiques autrement perdus.

Tertullien (v. 150-223/225)

À la différence d'Irénée et d'Hippolyte qui consacrèrent, chacun, un *opus maius* aux gnostiques, l'ancien avocat païen de Carthage, converti au christianisme, agit contre eux par le biais de plusieurs traités, utilisant son bagage de rhétorique juridique (surtout dans le *De praescriptione*). Écrits de façon extrêmement virulente, ces traités abordent des points particuliers de la doctrine des gnostiques (la nature de l'âme, le problème de l'incarnation du Christ...). Ceux-ci, dont les valentiniens qu'il connaît particulièrement bien, sont à ses yeux des hérétiques, nourris de philosophie grecque. À leurs théories, dont le caractère récent prouve à lui seul l'inconsistance, Tertullien oppose la solidité de la tradition de l'Église, fondée sur son ancienneté, et affirme que seule dans son sein est autorisée l'interprétation des textes sacrés.

Clément d'Alexandrie (v. 140/150-211/215) et Origène (?-253/254)

Dans sa lutte contre les maîtres de la « fausse gnose », Clément développe la théorie d'une « vraie gnose », qui s'épanouit au sein du christianisme et qui peut être vécue par le spirituel parfait. Tenté par l'interprétation ésotérique, partisan de l'idée d'une tradition secrète remontant au Christ, Clément fait face à des adversaires dont les préoccupations sont en partie les siennes, même si la solution proposée par l'Alexandrin reste dans la tradition de l'Église. De nombreux extraits d'œuvres gnostiques sont par lui cités et commentés, par exemple, ceux de Théodote, élève de Valentin. Les *Stromates* (« Les Tapisseries ») conservent et discutent les différentes théories, entre autres celles de Basilide, de Carpocrate et d'Isidore, et constituent une source essentielle de renseignements sur le gnosticisme.

Quant à Origène, il a cité, au cœur de son *Commentaire sur l'Évangile de*

9. Ces affirmations sont présentées dans la préface aux *Philosophumena*. Il existe une traduction française, à manier avec prudence, par A. SIOUVILLE, *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, Paris, 1928.

Jean[10], des extraits d'une œuvre de caractère allégorique sur le quatrième Évangile, composée par le valentinien Héracléon au milieu du IIe siècle. Les techniques d'exégèse, rigoureuses et subtiles, pratiquées par le maître gnostique, ont sans doute influencé plusieurs auteurs chrétiens, dont Origène lui-même.

À ces sources du IIe et du IIIe siècle, on ajoutera un hérésiologue du IVe siècle : Épiphane de Salamine (315-403). On le considérera dans cette étude car, tout en étant en dehors de la période qui nous intéresse ici, il fait état de sources et de traditions plus anciennes concernant les mouvements gnostiques et fournit de précieux fragments d'œuvres de maîtres du IIe siècle, dont, par exemple, l'*Épître à Flora*, composée par Ptolémée, de l'école de Valentin.

À la documentation hérésiologique sur les gnostiques s'ajoutent des témoignages issus de la controverse païenne. À la lisière de l'époque qui nous concerne, on se doit de mentionner le philosophe Plotin (205-270). Dans l'école qu'il avait fondée à Rome se trouvaient des auditeurs de foi gnostique. Contre eux, Plotin écrivit la *Deuxième Ennéade* et réfuta leurs opinions tout au long de ses écrits. Porphyre de Tyr (233-305) partagea les opinions du maître. Sa *Vie de Plotin* montre qu'il connaissait des textes gnostiques élaborés au début du IIIe siècle.

Chronologie des maîtres gnostiques[11]

Simon le Magicien

Également appelé Simon de Samarie. Les Actes des Apôtres 8, 9-25 décrivent ce personnage. Il vécut sous le règne de l'empereur Claude (41-54), selon le renseignement de Justin le Martyr (mort en 167). Il est considéré par les hérésiologues comme le premier des penseurs gnostiques.

Ménandre

Originaire de Samarie et disciple de Simon, dont il diffusa les idées à Antioche. Il aurait vécu jusqu'en 80.

Saturnin

Probablement originaire d'Antioche, il y fonda une école. Les Pères font dépendre sa doctrine de celle de Ménandre. Son activité se situe vers 120-130, sous le règne d'Hadrien (117-138).

Cérinthe

Originaire d'Asie Mineure, il fut contemporain de Polycarpe (mort en 156).

Carpocrate et Épiphane

Le premier vécut sous le règne d'Hadrien (117-138) ; originaire d'Asie Mineure, il diffusa ses doctrines également en Égypte. Épiphane, son fils, y aurait fondé une école. Carpocrate aurait eu des disciples à Rome, dont une femme, Marcellina (vers 160).

Basilide

Il vécut à Alexandrie sous les règnes d'Hadrien (117-138) puis d'Antonin le Pieux (138-161). Il fonda une école dont on entend encore parler au IVe siècle. À sa mort, la succession est assurée par Isidore.

Cerdon

Il vécut à Rome sous le pontificat d'Hygin (136-142).

Valentin

Natif du delta du Nil (vers 100), il étudia à Alexandrie. Il se rend à Rome vers 140, où il faillit être nommé évêque vers 143, mais ses idées, de plus en plus hétérodoxes, l'éloignèrent de cette charge. Il quitta Rome au moment de l'episcopat d'Anicet (154-165) et se réfugia, semble-t-il, à Chypre.

Les disciples de Valentin

L'hérésiologue Hippolyte distingue l'école valentinienne en deux branches.

– École occidentale ou italienne avec Ptolémée et Héracléon.

Ptolémée est contemporain d'Irénée qui réfuta ses doctrines (seconde moitié du IIe siècle) ; Héracléon vécut à la même période. Selon Clément d'Alexandrie, il est le représentant le plus important de cette école. Ces deux penseurs sont alexandrins de naissance, mais Ptolémée répandit son enseignement à Rome.

– École orientale ou anatolienne avec Marc le Mage et Théodote.

Le seul renseignement connu sur Marc est qu'il était natif d'Asie Mineure. Des disciples de Marc font propagande en Gaule au temps de l'épiscopat d'Irénée (à partir de 177). Quant à Théodote, des extraits de son œuvre sont conservés par Clément d'Alexandrie.

Les sources directes

Il s'agit de documents écrits par les auteurs gnostiques eux-mêmes. Ces textes furent originairement composés en grec, la plupart dans le courant du IIe siècle. Cependant, ils n'ont été conservés qu'en copte, langue de l'Égypte chrétienne. Les traductions coptes remontent au IVe siècle.

Ces sources se divisent en deux groupes : d'abord quelques manuscrits retrouvés au XVIIIe et XIXe siècles ; ensuite, une découverte d'extrême importance qui a jeté une lumière nouvelle et inespérée sur le gnosticisme, celle d'une bibliothèque gnostique, dégagée à Nag Hammadi en Haute-Égypte.

Les manuscrits de Londres, d'Oxford et de Berlin

Le *Codex de Londres* est aussi connu sous le nom de son acheteur, A. Askew, un médecin passionné par les antiquités, qui en fit l'acquisition vers 1750. Il s'agit d'un codex en parchemin, écrit en copte. Il contient un long traité de 178 feuillets (= 356 pages) qui relate les dialogues secrets de Jésus et Marie-Madeleine. Le titre n'ayant pas été conservé, on le dénomme habituellement *Pistis*

10. De ce commentaire en trente-deux livres, huit sont conservés. Origène rédigea les quatre premiers à Alexandrie entre 226 et 229. Le cinquième fut composé entre 230 et 231, le sixième fut interrompu par son exil et les livres restant virent le jour à Césarée, à partir de 232.

11. On traitera des doctrines des différents maîtres tout au long de cette étude.

Sophia, du nom de l'entité protagoniste du traité. Conservé au British Museum, il dut être composé en Égypte au IIIe siècle.

Le manuscrit d'Oxford, ou *Codex Bruce* du nom du voyageur écossais J. Bruce qui l'acheta près de Thèbes, dans la Haute-Égypte, en 1773, est, en revanche, un codex sur papyrus (78 feuillets = 156 pages). Il contient deux traités qui transmettent des enseignements secrets de Jésus et qui sont imprégnés de théologie négative. Le premier traité a été intitulé par M. Tardieu, à partir de son contenu, *Le Livre du grand traité initiatique* (dénomination habituelle : *Les Deux Livres de Jeu*), et le second, *La Topographie céleste*.

Le *Codex de Berlin* (*Berolinensis* 8502) a été dégagé vers 1900 en Haute-Égypte. Il est composé de quatre traités, tous rédigés, dans leur original grec perdu, au IIe siècle : *L'Évangile selon Marie*, *Le Livre des secrets, de Jean*, *La sagesse de Jésus* et *L'Acte de Pierre*. La traduction en copte a été, elle, effectuée au IVe siècle[12].

La bibliothèque de Nag Hammadi

C'est une des découvertes majeures de notre siècle. Elle nous a légué un nombre important de documents écrits par les gnostiques eux-mêmes. Ces documents constituent un ensemble cohérent de textes qui traduisent un même idéal de vie, une même attitude face au monde et un même but, qui se réalise dans la connaissance.

En décembre 1945, des fellahs d'un village de la Haute-Égypte mirent la main, tout à fait par hasard, sur une jarre scellée, enfouie dans une grotte du djebel el Tarif[13]. L'endroit se nomme Nag Hammadi, près de l'antique bourgade de Chenoboskion, sur le Nil. Ils cassèrent la jarre, dans l'espoir qu'elle contienne de l'or, mais elle ne dévoila qu'un riche ensemble de manuscrits en langue copte. Par des étapes difficiles à reconstituer avec exactitude, les manuscrits parvinrent à des antiquaires cairotes, puis furent récupérés par le gouvernement égyptien et déposés au musée copte du Vieux-Caire. Ils s'y trouvent actuellement, numérotés et conservés sous Plexiglass. Ce qui reste du contenu de la jarre représente douze *codices* en papyrus, plus huit feuillets appartenant à un treizième *codex*. Ceux-ci ont été retrouvés dans la reliure du *codex* VI. Chaque *codex* est relié en cuir, avec, parfois, des symboles décorant la couverture. L'état des *codices* est variable : si certains sont en parfait état, d'autres ont demandé aux chercheurs de grands efforts de reconstitution. Chaque *codex* contient entre trois et sept traités, le nombre total des écrits s'élevant à cinquante-deux. L'ensemble de ces documents a été identifié comme étant de nature gnostique par les premiers savants qui eurent

12. On trouvera les renseignements nécessaires sur ces trois *codices* dans M. Tardieu et J.-D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, I, *Collections retrouvées avant 1945* (*Initiations au christianisme ancien* 2), Paris, 1986.

13. On peut utilement lire, pour l'histoire de la découverte, l'introduction à *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco, 2e édition, 1988, par J. M. Robinson, pp. 22-26.

accès aux manuscrits : les Français H.-Ch. Puech et J. Doresse et le Néerlandais G. Quispel.

Les traités ont été écrits en copte, langue de l'Égypte chrétienne, et plus précisément en dialecte sahidique, avec des influences d'achmimique et de subachmimique. Le copte n'est ici qu'une langue de traduction, derrière laquelle on devine un original grec. La plupart de ces textes furent rédigés en Égypte, en grec, dans le courant du IIe siècle et dans les premières décennies du IIIe siècle. Ils furent traduits et recopiés à la moitié du IVe siècle par plusieurs scribes, dont on distingue les différentes graphies. Ils constituaient probablement la bibliothèque d'une communauté gnostique implantée sur les rives du Nil[14].

Ces traités forment un véritable ensemble d'écritures sacrées. Différents genres littéraires sont représentés : il y a des évangiles, attribués aux apôtres – et qui ne furent pas retenus par le canon du Nouveau Testament –, qui circulèrent dans quelques Églises d'Orient. Certains de ces évangiles ont été rédigés à la même époque que les Évangiles canoniques et font donc état de traditions très anciennes. Des actes, des lettres édifiantes et des apocalypses font également partie de cette « bibliothèque ». Un certain nombre de traités qui racontent, dans un langage imagé, l'histoire des origines et celle de la fin des temps ont leur place à Nag Hammadi. Plusieurs textes sont fortement teintés de philosophie médio-platonicienne, très à la mode chez les penseurs gnostiques.

Les documents de Nag Hammadi sont généralement anonymes. Les quelques attributions fournies par les textes sont fictives (Évangile *de* Philippe, Évangile *de* Thomas...). La pseudonymie était d'ailleurs courante dans la littérature ancienne : la valeur du texte est garantie par le grand personnage l'ayant dicté, écrit ou révélé. De plus, comme il s'agit de textes issus de mouvements de pensée traqués par les autorités ecclésiastiques, l'anonymat était une façon de se protéger.

Les textes de la bibliothèque de Nag Hammadi[15]

La Prière de l'apôtre Paul I, 1
L'Apocryphon de Jacques I, 2
L'Annonce de vérité I, 3 et XII, 2
Le Traité sur la résurrection I, 4
Le Traité tripartite I, 5
Le Livre des secrets, de Jean II, 1, III, 1, IV, 1
L'Évangile selon Thomas II, 2
L'Évangile selon Philippe II, 3
L'Hypostase des archontes II, 4
L'Écrit sur les origines du monde II, 5
L'Exégèse de l'âme II, 6
Le Livre de Thomas l'Athlète II, 7
L'Évangile des Égyptiens III, 2 et IV, 2
Eugnoste III, 3 et V, 1
La Sagesse de Jésus III, 4
Le Dialogue du Sauveur III, 5
L'Apocalypse de Paul V, 2

14. Cf. M. Scopello, *Les Gnostiques*, Paris, 1991, p. 29. Une autre hypothèse a été formulée : ces écrits appartenaient à un monastère pachômien, et ils auraient été réunis en vue d'être réfutés.

15. Le chiffre romain indique le numéro du *codex*, le chiffre arabe, celui du traité à l'intérieur du *codex*. L'abréviation NH sera utilisée dans les références citées au cours de cette étude. Pages et lignes du traité seront également indiquées.

La Première Apocalypse de Jacques V, 3
La Deuxième Apocalypse de Jacques V, 4
L'Apocalypse d'Adam V, 5
Les Actes de Pierre et des douze apôtres VI, 1
Bronté VI, 2
Le Discours véritable VI, 3
Le Concept de notre grande puissance VI, 4
Platon, République 588B-589B VI, 5
L'Ogdoade et l'Ennéade VI, 6
La Prière d'action de grâces VI, 7
Asclépius VI, 8
La Paraphrase de Shem VII, 1
Le Deuxième Traité du grand Seth VII, 2
L'Apocalypse de Pierre VII, 3
Les Enseignements de Silvanos VII, 4
Les Trois Stèles de Seth VII, 5
Zostrien VIII, 1
La Lettre de Pierre à Philippe VIII, 2
Melchisédek IX, 1
La Pensée de Noréa IX, 2
Le Témoignage de vérité IX, 3
Marsanès X, 1
L'Interprétation de la connaissance XI, 1
L'Exposé valentinien XI, 2
L'Étranger XI, 3
Hypsiphrone XI, 4
Les Sentences de Sextus XII, 1
Fragments XII, 3
La Protennoia trimorphe XIII, 1

3. Qu'est-ce qu'un gnostique ?

Les adeptes du gnosticisme sont appelés couramment « gnostiques ». Il n'est toutefois pas du tout certain que les « gnostiques » s'appelaient ainsi entre eux. Ce nom ne leur était probablement pas signe de reconnaissance. Cette dénomination était en revanche utilisée par leurs adversaires en religion, les hérésiologues. Par ce label tranchant, ils définissaient, sans détour, ceux qui avaient fait de *gnôsis* leur mot clef. Les Pères étiquetaient aussi les gnostiques par des noms forgés sur ceux des fondateurs présumés de leurs courants : simoniens, valentiniens, ménandriens, ou encore par des dénominations qui calquaient l'être mythique honoré dans le mouvement : c'est le cas des séthiens (Seth) ou des naassènes (*naas*, serpent). À vrai dire, les gnostiques – du moins ceux qui se situaient dans la mouvance chrétienne et, compte tenu des textes conservés, il s'agirait de la plupart d'entre eux – se disaient chrétiens, les seuls vrais, les seuls à avoir hérité des paroles du Christ les plus secrètes, les seuls aussi à en avoir donné la véritable interprétation. Cette connaissance privilégiée dont ils se disaient porteurs est, aux yeux des Pères, une fausse gnose, ce qu'Irénée avait affirmé dans le titre de son œuvre – *Contre les hérésies : dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* – pour donner d'emblée le ton de la polémique. L'association dans ce titre entre gnose et hérésie est significative : aux yeux des Pères, en effet, la pensée gnostique n'a pas été autre chose qu'une interprétation hérétique du christianisme. Son danger est multiforme : elle mine les fondements de la vie et du message du Christ sur terre, met en cause la succession apostolique et l'autorité de l'Église et risque, enfin, de déstructurer les communautés chrétiennes.

1. Gnose et hérésie

Plusieurs raisons font que la pensée gnostique a été taxée d'hérésie, la plus menaçante aux yeux des controversistes, celle ayant le plus d'attaches dans les milieux cultivés, la plus apte à séduire les classes proches du pouvoir, à convaincre des intellectuels de bord différent. Revêtue de la finesse de la pensée grecque, parcourue par des vagues de spéculations orientales, fondée en premier lieu sur une recherche existentielle profonde, la gnose reprenait à son compte des éléments juifs et chrétiens, mais en les vidant de leur premier contenu et en les lisant d'une façon aussi bien polémique que personnelle. Seul le manichéisme, un siècle plus tard, ravira la première place au péril gnostique, emportant la palme de la plus néfaste des hérésies [16], du danger absolu auquel se vit confronté le christianisme. Ce qui manqua aux mouvements gnostiques furent la spectaculaire organisation du manichéisme, structuré en Église, et son credo universaliste, fondé sur une organisation missionnaire sans faille [17].

Plusieurs raisons, donc, firent que des écrivains ecclésiastiques s'attaquèrent avec véhémence aux gnostiques.

La première de ces raisons est à chercher dans l'infini mépris que les gnostiques ont de la création. C'est bien celle-ci qui garde l'homme captif en une immense prison où des parcelles de lumière provenant d'un dieu inconnu et infiniment lointain sont retenues en des liens pesants :

> Les âmes ont été réduites en esclavage, selon le sort qui est le leur, par le premier père, et ainsi elles ont été enfermées dans les prisons des corps façonnés jusqu'à l'achèvement de l'éon (*Écrit sur les origines du monde*, NH II, 5 114, 20-24, trad. M. Tardieu) [18].

Le responsable de cette création défectueuse est un dieu second, un démiurge [19] malhabile, envieux de l'homme. L'homme garde en effet en lui, en son moi le plus intime, une trace de la lumière céleste. Une telle vision du monde ne pouvait que heurter la sensibilité chrétienne pour qui un dieu infiniment bon s'attela à une création qu'il fit parfaite. Une telle *Weltanschaauung* était par ailleurs aussi

16. Les hérésiologues concordent sur ce point. Citons un passage du *Cinquième Sermon sur le jeûne du 10e mois* de Léon Ier : « Mais, bien que Satan ait la suprématie absolue dans toutes sortes de dépravations, il a toutefois érigé une forteresse dans la folie des manichéens (...) Chez eux Satan est maître non pas d'un seul genre de vices, mais d'un mélange de toutes les erreurs et de tous les sacrilèges. En effet, tout ce qu'il y a d'impie chez les païens, d'aveugle chez les juifs vautrés dans la chair, d'illicite dans les secrets de l'art magique, de sacrilège et de blasphématoire enfin dans chaque hérésie, tout ceci a conflué chez les manichéens, comme dans un cloaque rempli de souillures. »

17. Ces éléments essentiels du manichéisme sont montrés dans l'ouvrage de M. Tardieu, *Le Manichéisme*, Que-sais-je ? n° 1980, Paris, 2e éd. 1997.

18. Cf. M. Tardieu, *Trois Mythes gnostiques, Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, 1974.

19. Dans les systèmes gnostiques, le *demiurgos* est fils de Sophia, le dernier des éons du Père, qui voulut concevoir sans l'aide du partenaire masculin. À ce propos, Irénée, *Contre les hérésies* I, 5, 1 (genèse du démiurge selon la doctrine de Ptolémée). Le monstrueux démiurge reçoit le nom de Yaldabaoth dans le *Livre des secrets de Jean* et dans d'autres textes apparentés. Il a une physionomie animale.

éloignée de la théologie hellénistique qui proclama inlassablement, tout au long de son histoire, la beauté et l'ordre rigoureux de la création[20].

Pour les gnostiques, le dieu de la création, un dieu du mal qui veut la perte et non le salut de l'homme, est souvent identifié au dieu de l'Ancien Testament. Voici une deuxième raison du rejet de la pensée gnostique de la part des théologiens du christianisme :

> Le dieu des juifs est l'un des anges. Comme le père voulait renverser tous les archontes, le Christ est apparu pour détrôner le dieu des juifs et sauver ceux qui croiraient en lui, c'est-à-dire ceux qui détiennent l'étincelle de la vie (paroles de Saturnin, selon Irénée, *Contre les hérésies* I, 24, 2).

> Les anges qui occupent le ciel inférieur, celui que nous voyons, ont fait tout ce que renferme le monde et se sont partagé entre eux la terre et les nations qui s'y trouvent. Leur chef est celui qui passe pour être le Dieu des Juifs (paroles de Basilide, selon Irénée, *Contre les hérésies* I, 24, 4).

L'attitude méprisante envers le dieu biblique entraîne, cela va de soi, le rejet des écritures vétérotestamentaires, inspirées, nous disent-ils, par ce même dieu méchant, jaloux des origines divines de l'homme qui lui échappent totalement. Les gnostiques se sont souvent consacrés à l'analyse détaillée des livres de la Loi et surtout de la Genèse[21]. Exégètes habiles, ils donnèrent du fil à retordre aux Pères de l'Église. Mais cette lutte engagée sur des passages des Écritures, de l'Ancien mais aussi du Nouveau Testament, eut aussi un résultat positif : elle provoqua la réaction du côté des chrétiens, qui durent affiner, lors de ce combat, leurs méthodes d'exégèse, jusqu'à les ériger en science. Que l'on songe à la complexité et à la richesse des *Commentaires sur l'Évangile de Jean* composés par Héracléon au IIe siècle et réfutés par Origène (à partir de 226). Ce qui nous a été conservé montre non seulement l'habileté du premier mais aussi celle du second[22]. Un combat à armes égales s'engage, dans la réflexion et dans l'écrit, entre les deux savants.

La contestation du Dieu de l'Ancien Testament et de son enseignement impliquait non seulement un bouleversement total et inacceptable au niveau théologique, mais aussi des conséquences pratiques graves, capables de porter atteinte, à long terme, à la communauté des chrétiens. La conception négative du monde débordait en effet sur une condamnation absolue du corps et de la chair : corps de mal, agencé par le démiurge et sa cohorte d'archontes, à l'image du monde dans lequel il se meut.

> Car ce corps dans lequel l'âme est enclose est plus ténébreux que les ténèbres elles-mêmes, plus méprisable que la boue (*Recognitions pseudo-clémentines* II, 58).

20. Ce fut l'un des points de désaccord entre Plotin et les gnostiques qui assistaient à ses cours à Rome.

21. Parmi les textes de Nag Hammadi, *Le Livre des secrets, de Jean* (NH II, 1 ; III, 1 ; IV, 1 ; BG 8502, 2), *L'Hypostase des archontes* (NH II, 4) et *Le Traité sur les origines du monde* (NH II, 5) sont tout particulièrement centrés sur l'interprétation de la Genèse.

22. Voir l'étude de H. STRUTWOLF, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes* (Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte 56), Göttingen, 1993. L'auteur montre l'impact de la théologie valentinienne sur Origène et évalue les stimulations intellectuelles à l'origine de sa recherche théologique et philosophique. Cf. compte rendu par M. SCOPELLO, « Bulletin sur la gnose », dans *Recherches de science religieuse* t. 83 (janvier-mars 1995), pp. 132-133.

La mélothésie, c'est-à-dire la correspondance entre une partie du corps et le démon qui a présidé à sa mise en place, utilisée par les astrologues[23] afin de montrer la sympathie qui régit l'univers, est volontiers reprise par les gnostiques lors de la création du corps d'Adam. Celui-ci est à l'image du démiurge imparfait, chef des archontes :

> Et les puissances se mirent à l'ouvrage à partir du centre. La première, divinité, créa une âme osseuse ; la deuxième, seigneurie, une âme de nerfs ; la troisième, jalousie, une âme de chair ; la quatrième, providence, une âme de moelle, ainsi que tout le bâti du corps ; la cinquième, royauté, une âme de sang ; la sixième, intelligence, une âme de peau ; la septième, sagesse, une âme de poil. Une fois que les puissances eurent disposé le corps en son entier, les anges prirent le relais des puissances : à partir de l'ébauche apprêtée par les autorités concernant les supports de l'âme, ils réalisèrent l'harmonieux emboîtement des membres entre eux. Tout le corps ainsi accordé a été créé par et en conformité avec la multitude des anges dont j'ai parlé précédemment (*Livre des secrets, de Jean* BG 48, 10-49, 9, trad. M. Tardieu[24]).

Les spéculations sur les rapports en miroir entre microcosme et macrocosme[25] fondent cette vision qui ne laisse aucune place à l'espoir. L'univers, tout comme le corps de l'homme, est régi par le destin oppressant et immuable, l'*eimarmene*, que le démiurge a mis en place et qui enchaîne l'homme à tout jamais. Dans le carcan du destin[26], réglé par le temps et dominé par les archontes planétaires, l'humanité consume son angoisse :

> Le démiurge tint conseil avec ses autorités qui sont ses puissances et ils consommèrent tous l'adultère avec la sagesse et donnèrent naissance à la vile fatalité – c'est le dernier lien, versatile, et c'est ce qui explique qu'on est changé tantôt dans un sens tantôt dans un autre. Et la fatalité est le lien le plus dur et le plus fort qui unit les dieux, les anges et les démons et toutes les générations jusqu'à aujourd'hui. C'est en effet de cette fatalité-là qu'ont surgi toute iniquité, abomination et blasphème, ligature d'oubli et d'ignorance (...) et c'est ainsi que la création entière fut rendue aveugle pour qu'on ne puisse pas connaître le Dieu qui est au-dessus d'eux tous. Et c'est à cause du lien de l'oubli que furent cachés leurs péchés car les hommes ont été liés à des mesures, des temps et moments, puisque la fatalité domine sur toute chose (*Livre des secrets, de Jean* NH II 1 28, 11-32, trad. M. Tardieu).

Une des conséquences entraînées par cette perception du monde et du corps est le refus de la procréation. La parole biblique, « Unissez-vous et multipliez-vous », devient l'objet du dédain du gnostique, replié sur lui-même. La sexualité hante son imaginaire[27], car c'est elle qui contribue à raffermir les liens entre l'homme et son corps. Il en va de même pour la femme, symbole d'une âme incapable de parvenir au salut :

> L'âme a un nom féminin. Dans sa propre nature elle est femme. Tant qu'elle était seule auprès du Père, elle était vierge et d'apparence androgyne. Mais quand par la suite elle tomba dans un corps et

23. Sur ce thème A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899, pp. 320-326.

24. Nous renvoyons à l'ouvrage de M. TARDIEU, *Codex de Berlin* (Écrits gnostiques I), Paris, 1984. Sur ce point précis, voir le commentaire, pp. 309-311.

25. Ainsi que le note M. TARDIEU, *Codex de Berlin*, p. 303 : « Les membres du corps servent partout de preuves à l'appui de la dépendance du microcosme par rapport au macrocosme. »

26. Des pages saisissantes sur l'*eimarmene* ont été écrites par H.-Ch. PUECH dans son article « La gnose et le temps », (1952) dans *En quête de la gnose*, I, pp. 215-270.

27. Sur le thème de la souillure et de la sexualité dans le gnosticisme, voir M. SCOPELLO, *L'Exégèse de l'âme : introduction, traduction, commentaire* (*Nag Hammadi Studies* XXV), Leyde, 1985, pp. 57-94.

vint dans cette vie, alors elle tomba dans les mains d'une foule de brigands et d'hommes orgueilleux. Ils se la passèrent de main en main et ils la souillèrent (...) Elle livra son corps à la prostitution et se donna à tout le monde (*Exégèse de l'âme* NH II, 6 127, 20-29 ; 128, 1-2, trad. M. Scopello).

Sous des métaphores semblables, le *Discours véritable*, retrouvé à Nag Hammadi, raconte comment les archontes ont aveuglé l'âme par l'éclat de la matière, comment l'esprit de prostitution lui a apporté le vice, en lui faisant abandonner la pudeur (NH VI, 3 24, 4-10) par des tentations qui révèlent bientôt leur lien pervers avec l'esclavage et la mort (*ibid.*, 30, 10-25).

Désir et plaisir sont disséqués dans les textes gnostiques, fouillés dans leur engrenage par l'exaspération de la parole écrite, et deviennent les protagonistes négatifs de fresques où l'on brosse le tourment de l'homme en ce monde de ténèbre.

La sexualité est une souillure, voulue par les archontes, qui imprime sa marque non seulement sur l'homme mais sur le *kosmos* tout entier : la matrice de la nature fécondée par le sperme des démons constitue le théâtre où se joue le drame de l'humanité (*Paraphrase de Shem* NH VII, 1 22, 1-16).

Une approche tellement négative de la sexualité ne se rencontre que dans le *corpus* qumranien et, plus tard, dans les écritures manichéennes. Une même sensibilité exacerbée ressort de ces penseurs que lie une interprétation pessimiste du monde.

Du refus du corps et de l'impossibilité de son salut découle une vision docète du Christ. La chair étant souillée, le Christ n'a pas pu s'incarner dans un corps de femme[28]. Si le docétisme n'a pas été une invention des gnostiques, c'est par eux qu'il a été porté à son expression la plus accomplie[29] :

Il en est qui disent que le démiurge a émis également un Christ en qualité de fils, mais un Christ psychique comme lui ; c'est de ce Christ qu'il a parlé par les prophètes ; c'est lui qui est passé à travers Marie, comme de l'eau à travers un tuyau, et c'est sur lui que, lors du baptême, est descendu sous forme

28. Voir M. TARDIEU, « Comme à travers un tuyau : quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ » dans *The Rediscovery of Gnosticism : Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, March 28-31*, 1978, tome I, *The School of Valentinus* (Supplementum to *Numen* 41), Leyde, 1980, p. 151-177.

29. Sur ce point, les paroles d'H.-Ch. Puech sont très éclairantes : « [Dans les différentes formes de gnoses] le Sauveur est conçu exclusivement comme révélateur, comme éveilleur (...) il est l'instructeur qui apporte la gnose, le prototype qui montre comment, par la gnose, on parvient à détacher le *noûs* d'avec la matière. Ce ne sont pas ses actes qui sauvent, mais les symboles qui matérialisent ses actes, ou l'enseignement qu'il dispense. Aucune valeur de sacrifice, d'expiation pour les péchés et pour la chair, de rédemption, n'est attachée aux souffrances ou à la passion du Sauveur. En d'autres termes, ce qui importe seul, ce n'est point le caractère concret, réaliste, historique du drame qu'est la vie terrestre du Sauveur, mais le caractère intellectuel, exemplaire, intemporel, de la révélation divulguée par le Sauveur. Le fait est particulièrement sensible dans les gnosticismes chrétiens, qui ne pouvaient pas ne pas tenir compte de la figure historique de Jésus. Les gnostiques chrétiens, et les manichéens, établissent une dualité, un hiatus entre le Christ métaphysique et le Jésus apparu en Judée. Ils ne rattachent pas l'apparition de ce dernier à quoi que se soit d'historique (...) plus généralement, sa venue est un coup de théâtre qui rompt l'histoire en deux morceaux (...) elle n'a rien à faire avec les prophéties de l'Ancien Testament. Surtout, le Christ ne s'est pas réellement incarné : sa substance était purement spirituelle, « pneumatique » (...) Il n'y a eu qu'un sauveur-fantôme qui apparaît à un moment, mais sans revêtir une chair réelle ni l'homme historique intégral. Son corps et, par conséquent, ses souffrances et sa passion n'ont été qu'apparentes, à moins que, comme chez Basilide, il n'y ait eu sur la croix substitution à lui d'un autre homme. Ainsi, les miracles, la crucifixion, la résurrection n'ont ni réalité plénière ni efficacité concrète : tout au plus sont-ils symboles ou exemples (...) Cette conception gnostique que l'on désigne du nom de « docétisme », en vient à dissoudre le caractère historique, temporel, de la vie et de l'œuvre de Jésus » (« La gnose et le temps » dans *En quête de la gnose*, I, pp. 265-266).

de colombe le Sauveur appartenant au plérôme et issu de tous les éons (doctrine de Ptolémée, selon Irénée, *Contre les hérésies* I, 7, 2).

Les théories gnostiques, et dans le cas spécifique, valentiniennes, sur l'impossibilité que le Christ se soit incarné en naissant d'une femme[30], sont relevées polémiquement par Tertullien dans l'*Adversus valentinianos*, écrit entre 207 et 212. Ce point de la controverse était crucial :

À les en croire [les valentiniens] c'est aussi au démiurge qu'appartient le Christ, son fils naturel, et par conséquent psychique, proféré par lui, annoncé par les prophètes, dont l'existence repose sur un problème de prépositions, en ce sens qu'il a été émis « par l'intermédiaire » (*per virginem*), et non « d'une vierge » (*ex virgine*), car envoyé dans une vierge, il s'est présenté en empruntant un chemin plus qu'en se soumettant au processus de la génération, passant « à travers » elle et non enfanté « par » elle, la tolérant non comme mère mais à titre de passage (*Contre les valentiniens* XXVII, 1, trad. J.-C. Fredouille).

De la négation de l'incarnation découle une interprétation particulière de la passion du Christ : celle-ci n'a été qu'apparence, tragique mise en scène pour tromper les archontes régisseurs du monde. En vérité, le Christ se moque et rit sur la croix :

(Paroles de Pierre) : Je le vis [le Christ] comme s'il semblait être saisi par eux. Et je dis : « Que vois-je, Seigneur, c'est bien toi-même qu'ils ont saisi et c'est toi qui me prends ? Et qui est celui-là, qui est heureux et qui rit sur l'arbre ? Et c'est un autre encore dont ils frappent les pieds et les mains ? » Le Sauveur me dit : « Celui que tu vois sur l'arbre, c'est le Jésus vivant. Mais celui dans les mains et les pieds duquel, c'est-à-dire dans sa partie charnelle, ils plantent des clous, c'est le substitut livré à la honte, celui qui vint à l'être dans sa ressemblance. Tourne ton regard vers moi et vers lui » (*Apocalypse de Pierre* NH VII, 3 81, 4-14).

Avec quelques variantes par rapport à l'*Apocalypse de Pierre*, on peut citer ce passage attribué à Basilide[31] :

Le Père inengendré et innommable, voyant la perversité des archontes, envoya l'Intellect, son fils premier-né – c'est lui qu'on appelle le Christ – pour libérer de la domination des auteurs du monde ceux qui croiraient en lui. Celui-ci apparut aux nations de ces archontes, sur terre, sous la forme d'un homme, et il accomplit des prodiges. Par conséquent il ne souffrit pas lui-même la passion, mais un certain Simon de Cyrène fut réquisitionné et porta la croix à sa place. Et c'est ce Simon qui, par ignorance et par erreur, fut crucifié, après avoir été métamorphosé par lui pour qu'on le prît pour Jésus ; quant à Jésus lui-même, il prit les traits de Simon et, se tenant là, se moqua des archontes (paroles de Basilide, selon Irénée, *Contre les hérésies* I, 24, 4).

Ces raisons étaient amplement suffisantes pour provoquer la réaction de l'Église chrétienne. On peut en ajouter une autre, d'ordre non pas théologique mais social : la conception élitiste du gnosticisme.

30. Voir l'édition et la traduction de J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien, Contre les valentiniens*, I, Paris, 1980 (*SC* 280) et II, Paris, 1981 (*SC* 281).

31. Signalons deux notices sur Basilide : W. A. LÖHR, « Basilides, Gnostiker », dans *Lexicon für Theologie und Kirche*, 3e éd. 2 (1994), p. 59 ; M. TARDIEU, « Basilide », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris, 1994, pp. 84-89.

5. Tous n'ont pas droit au salut

Peu d'hommes sont capables d'un tel savoir : il n'y en a qu'un sur mille, deux sur dix mille. Les juifs n'existent plus et les chrétiens n'existent pas encore. Leurs mystères ne doivent absolument pas être divulgués, mais tenus secrets par le moyen du silence (paroles de Basilide, selon Irénée, *Contre les hérésies* I, 24, 6).

Youel [le révélateur] me dit : « Tous ne peuvent pas entendre ces propos, ô Étranger. Tu as été revêtu d'une grande puissance par le Père du Tout (...) afin que tu puisses discerner ce qui est difficile à discerner et connaître ce qui est inconnaissable pour la plupart. Afin que tu remontes vers Celui qui est tien » (*L'Étranger* NH XI, 3 50, 20-34, trad. M. Scopello).

Ces deux affirmations, tirées, l'une, d'un texte de Basilide selon Irénée, l'autre, d'un écrit de révélation[32] conservé dans le *corpus* de Nag Hammadi, rendent bien la tournure d'esprit gnostique : le salut n'est pas pour tous, il est réservé à des élus. Ceux-ci ont reçu le don d'une étincelle de connaissance et ont entrepris le chemin de la recherche intérieure pour parvenir à se connaître et à connaître, par la même démarche, le dieu qui est en eux. Quant aux autres, ils restent enlisés dans la torpeur, l'ivresse et le sommeil, symboles de l'ignorance perpétuelle[33]. Ce genre de propos est extrêmement fréquent dans la littérature gnostique, dans les extraits attribués aux grands maîtres comme dans des traités anonymes. De plus, cette connaissance réservée à une élite doit être gardée secrète. L'accent sur l'arcane[34], sur la non-transmissibilité d'écritures réputées des *mysteria*, est un des leitmotive de ce mouvement de pensée.

Tertullien s'insurge contre l'obligation du secret qui fut celle, par exemple, des valentiniens, et c'est sur ce thème qu'il ouvre le traité de polémique qu'il écrivit contre eux :

Les valentiniens (...) n'ont pas de plus grand souci que de dissimuler ce qu'ils enseignent, si toutefois c'est enseigner que de dissimuler. L'obligation du silence n'est qu'un déguisement de la conscience. Ce que l'on affirme est une honte, et l'on affirme que c'est la religion (...). C'est pourquoi ces hérétiques ont créé les Éleusinies valentiniennes, appâts sanctifiés par un inviolable silence, divins par leur seul mutisme. Si tu les interroges naïvement, ils répondent, le visage fermé et le sourcil en l'air : « C'est un secret » (...) Ils ne s'ouvrent pas même à leurs propres disciples avant de les avoir gagnés totalement (*Contre les valentiniens* I, 1-4, trad. J.-C. Fredouille).

On comprend donc aisément à quel point cette religion gnostique pouvait paraître arrogante, avec ses prétentions élitistes, aux yeux des responsables ecclésiastiques de l'époque. Le christianisme se voulait une religion pour tous. Le salut est

32. Sur le traité de *L'Étranger* (ou de L'*Allogène*), voir M. Scopello, « Youel et Barbélo dans le traité de l'Allogène » dans *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec 22-29 août 1978)*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Études » I, éd. B. Barc, Louvain, 1981, pp. 374-382.

33. Ces symboles ont été admirablement étudiés par J. Jonas, *The Gnostic Religion : The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, 1958.

34. Sur ce thème, je renvoie au recueil d'articles de G. G. Stroumsa, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism* (*Studies in the History of Religions* LXX), Leyde, 1996.

proposé à tout un chacun dans la prédication de l'Évangile. La religion gnostique, en revanche, ne se veut que pour un public restreint : on ne choisit pas d'être « connaissant », on l'est depuis toujours, par un insondable choix divin. Il n'y a pas, du moins en théorie, de conversion au gnosticisme.

Dans l'optique d'une connaissance réservée à une élite s'insère également l'interprétation du personnage du Christ. Les gnostiques se prétendaient les seuls véritables héritiers de son message. Eux seuls, disaient-ils, avaient eu accès aux vraies paroles du Sauveur, prononcées entre le moment de la Résurrection et celui de l'Ascension au ciel. Ces paroles, communiquées à des disciples privilégiés, Thomas, Jacques, Philippe ou Marie-Madeleine, prenaient la tournure de révélations qui devaient être gardées secrètes. Cette raison, peut-être encore plus que les autres, incita les Pères à engager le combat contre les théologiens de la gnose.

L'Évangile de Marie[35], conservé dans le Papyrus Berolinensis 8502 (BG 8502, 1) peut être cité comme exemple : Marie-Madeleine, le personnage clé de ce traité, affirme devant les autres disciples (p. 10, 1-23) qu'elle a reçu une révélation par le Sauveur. La connaissance de cet enseignement secret du Christ ressuscité se fonde sur une vision et un dialogue avec lui. Le récit souligne la perplexité des disciples face aux affirmations de Marie-Madeleine : Pierre et André s'érigent ici en représentants de l'orthodoxie et mettent en cause la valeur de cette révélation ésotérique reçue par une femme. Marie-Madeleine[36], dans ce texte comme dans d'autres documents gnostiques, est la préférée du Seigneur – les disciples le reconnaissent à contrecœur –, son enseignement, supérieur à celui de la tradition apostolique :

Pierre dit à Marie : « Sœur, nous savons que le Sauveur te préférait aux autres femmes, rapporte-nous les paroles du Sauveur que tu as en mémoire, celles que tu connais mais nous pas et que nous n'avons pas entendues (BG I p. 10, 1-6, trad. A. Pasquier).

Convaincus également de leur haute valeur culturelle, les gnostiques n'hésitaient pas à taxer de « simples » les représentants de la Grande Église. Ceux-ci ne posséderaient que la *pistis*, la croyance, à laquelle s'oppose la *gnôsis* des élus de Dieu. Tertullien réagit contre cette prétention avec sa virulence polémique habituelle :

Aussi nous qualifient-ils de simples, et de simples uniquement, sans nous reconnaître aussi la sagesse ; comme si la sagesse était nécessairement dissociée de la simplicité, alors que le Seigneur les rapproche l'une de l'autre : « Soyez prudents comme des serpents et simples comme des colombes (Mt 10, 16) » (*Contre les valentiniens* II, 1).

Et, quelques lignes plus tard, après un centon de paroles néotestamentaires attestant la valeur de la simplicité, Tertullien conclut : « La simplicité est très capable, toute seule, de reconnaître et de montrer Dieu » (*ibid.*, II, 4).

35. Texte édité, introduit et commenté par A. Pasquier, *L'Évangile selon Marie*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes » 10, Québec, 1983.

36. M. Scopello, « Marie-Madeleine et la tour : Pistis et Sophia » dans *Figures du Nouveau Testament chez les Pères*, *Cahiers de Biblia Patristica* 3, Strasbourg, 1991, pp. 179-196. A. Marjanen, *The Woman Jesus Loved. Mary-Magdalen in the Nag Hammadi Library and related Documents* (*Nag Hammadi and Manichaean Studies* XL), Leyde, 1996.

La conscience de former une élite, qui émane de la littérature gnostique conservée et des réfutations de ses ennemis, implique le mépris du monde et de la création et, somme toute, une indifférence extrême vis-à-vis de la société [37]. C'est ce sentiment « d'être à part » qui a également dicté aux gnostiques une éthique placée sous le signe du détachement, qui se résout le plus souvent [38] dans un ascétisme extrême, ainsi qu'en témoignent différents textes de Nag Hammadi [39], prônant le dénouement, la pauvreté et, dans certains cas, la solitude : l'idéal du *monachos* se dessine, par exemple, nettement dans *l'Évangile selon Thomas* (Nag Hammadi II, 2). Dans cette collection de paroles de Jésus, les *logia* 16, 23, 30 et 76 tracent le portrait du disciple idéal : le vrai gnostique, qui, ayant abandonné tout ce qui constitue un lien avec le monde, se réalise dans la solitude et la recherche intérieure [40].

Le rejet du mariage et de la procréation est l'aspect le plus spectaculaire de la volonté du gnostique de ne pas se compromettre avec la création, de ne pas collaborer à consolider la chaîne des générations et des naissances qui retiennent les âmes dans la prison du monde : « Le mariage et la génération viennent de Satan » (paroles de Saturnin, selon Irénée, *Contre les hérésies* I, 24, 2).

Cependant, ce rejet ne pouvait pas être poussé à l'extrême, sous peine de faire disparaître, en quelques générations, toute communauté de foi gnostique. Un jeu subtil se noua alors entre prosélytisme et repliement du groupe sur lui-même.

II. L'HYDRE À MILLE TÊTES

Telles sont les doctrines de ces gens, doctrines dont est née, telle une hydre de Lerne, la bête aux multiples têtes qu'est l'école de Valentin [41] (Irénée, *Contre les hérésies* I, 30, 15).

Cette expression d'Irénée, concernant les écoles de Valentin, est symptomatique de la vision plus générale que les hérésiologues avaient de l'ensemble des mouvements gnostiques : multiples, variés, insaisissables, s'engendrant l'un de l'autre et s'articulant en une chaîne ininterrompue, toujours renouvelée. De formules analogues se retrouvent également sous la plume d'autres controversistes. L'expression vise, à nos yeux, deux aspects caractérisant le gnosticisme : d'un côté, la variété d'influences de pensée qui ont pu déterminer l'un ou l'autre maître et la multitude de sources, païennes, juives, chrétiennes, qui l'ont inspiré dans la création de son système ; de l'autre, la multiplicité des courants – multiplicité artificiellement accrue par les hérésiologues eux-mêmes aux fins de la polémique.

37. Sur ce point, voir K. RUDOLPH, *Gnosis*, trad. anglaise par R. McL. WILSON, San Francisco, 1985, p. 264.

38. Néanmoins, ce détachement absolu a pu conduire également à une conduite libertine : si les textes de première main n'attestent pas ce genre de comportement, les Pères insistent sur l'existence de pratiques sexuelles dans certaines sectes gnostiques. Les carpocratiens et les phibionites rentrent dans cette catégorie.

39. Par exemple les *Actes de Pierre et des Douze* (NH VI, 1) et *Le Livre de Thomas l'Athlète* (NH II, 7).

40. Sur *monachos*, voir H.-Ch. PUECH, « Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques » dans *En quête de la gnose*, II, *Sur l'évangile selon Thomas*, Paris, 1978, pp. 283-284, et les études de F. MORARD, « Monachos, moine : histoire du terme grec jusqu'au IV^e^ siècle ; influences bibliques et gnostiques » dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 20 (1973), pp. 332-411, et « Encore quelques réflexions sur monachos » dans *Vigiliae Christianae* 34 (1980), pp. 395-401.

41. La même image se retrouve dans la notice que le Pseudo-Hippolyte consacre aux ophites (*Réfutation* V, 11).

1. LES DIFFÉRENTS APPORTS CULTURELS

Au-delà du discours polémique propre au genre de la controverse, il est vrai que les maîtres gnostiques et les courants qui en sont issus se sont nourris d'écritures et traditions diverses, qu'ils ont réutilisées, le plus souvent de façon polémique et originale, dans leurs propres systèmes. Ces penseurs proviennent en effet d'horizons et de pays différents : Palestine, Syrie, Égypte, Asie Mineure. Voyageurs et missionnaires, ils ont diffusé leur message d'une région à l'autre de l'Empire. L'Égyptien Valentin [42], par exemple, enseigna d'abord à Alexandrie, ensuite il se rendit à Rome où il fonda une école, vers 140. Puis, à la suite de controverses avec l'élite chrétienne de la capitale, il la quitta pour Chypre où il aurait repris son enseignement. Deux de ses principaux disciples, Ptolémée et Héracléon [43], originaires d'Alexandrie, se retrouvèrent, à un moment donné de leur carrière, à Rome. C'est dans cette ville que Ptolémée écrivit une lettre dogmatique à une dame de la haute société, Flora, dans le but de la sensibiliser à sa doctrine [44]. Quant à Marc le Mage [45], natif d'Asie Mineure, si sa vie nous est inconnue, on sait toutefois que ses opinions circulèrent bien au-delà de son pays natal : plusieurs de ses disciples s'étaient implantés dans la vallée du Rhône et leur propagande inquiéta sérieusement l'évêque de Lyon, Irénée, vers 180. Simon le Magicien [46] lui, fut, selon les Pères, l'un des premiers gnostiques ; il venait de Samarie mais se fit prédicateur itinérant pour défendre sa cause, ainsi que le conte, avec une verve romanesque, le Pseudo-Clément.

42. Voir J.-D. DUBOIS, article « Valentin, école valentinienne », dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. XVI, Paris, 1994, col. 146-156. M. SCOPELLO, « Valentin et la gnose valentinienne », dans *Encyclopédie du catholicisme*, t. XV, fasc. 71, col. 650-662. De nouvelles vues sur Valentin chez C. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus ? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentinus*, Tübingen, 1992.

43. Sur Ptolémée, IRÉNÉE, *Contre les hérésies* I, 1-8 (« la grande notice ») ; cf. aussi *ibid.*, I, 8, 5-6 (exégèse du prologue de Jean). Ce qui reste de l'œuvre d'Héracléon est représenté par quarante-huit fragments, la plupart conservés par ORIGÈNE dans son *Commentaire sur Jean* (éd. E. PREUSCHEN, *GCS* 10, Leipzig, 1903). Consulter A. E. BROOKE, *The Fragments of Heracleon*, Cambridge, 1891. W. VOLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932, pp. 63-86. Intéressante étude de M. SIMONETTI, « Eracleone e Origene » dans *Vetera Christianorum* 3 (1966), pp. 111-141.

44. Cette lettre est conservée dans le *Panarion* 33, 3-8 d'Épiphane de Salamine (éd. G. QUISPEL, *SC* 24 bis, Paris, 1966).

45. La source principale est IRÉNÉE, *Contre les hérésies* I, 13-21. Voir F. M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947, pp. 358-386 ; 416-439. Une étude novatrice sur Marc le Mage, allant au-delà de la description de son système, reste à faire.

46. IRÉNÉE, *Contre les hérésies* I, 23, 1-5 ; PSEUDO-HIPPOLYTE, *Réfutation* VI, 9-18 (basée sur un traité attribué à Simon, *Apophasis megale*). Voir K. RUDOLPH, « Simon Magus oder Gnosticus ? Zur Stand der Debatte », dans *Theologische Rundschau* 42 (1977), pp. 279-359. W. A. MEEKS, « Simon Magus in recent Research », dans *Religious Studies Review* 3 (1977), pp. 137-142.

Les gnostiques proviennent donc d'horizons culturels et religieux divers. Il y eut des maîtres d'origine chrétienne, comme Valentin ; d'autres, nés au sein du paganisme, d'autres encore, du judaïsme. Tous ces penseurs ont étoffé leur message en adoptant, selon les cas, des traditions appartenant aux grands mouvements religieux de l'époque, dans lesquels ils étaient eux-mêmes enracinés. L'intégration dans leurs systèmes de ces apports leur permit de mieux véhiculer la doctrine de la gnose, en la revêtant de thèmes et métaphores déjà familiers au public auquel ils s'adressaient. Le recours à de telles références n'excluait toutefois pas une relecture, souvent radicale. On peut suivre, dans certains cas, l'évolution d'une tradition dont le contenu reçoit une interprétation bouleversante et qui assume ainsi une signification totalement différente de celle qu'elle avait à l'origine.

C'est la littérature conservée qui fait fonction de miroir et qui nous permet de constater la différence des origines des gnostiques, de la *paideia* reçue, du milieu où ils ont évolué et de l'atmosphère religieuse dont ils se sont imprégnés. Chaque auteur porte la marque de l'héritage de sa culture d'origine qui resurgit, habillée de neuf, dans le message dont il se dit porteur. Dans la variété des cultures assimilées et des mythes empruntés à des traditions différentes, un fil conducteur reste toutefois toujours visible : l'idéal d'une connaissance qui marque l'homme comme d'un sceau.

Gnosticisme et judaïsme

Les gnostiques furent maîtres dans l'art de la reinterprétation : les rapports qu'ils entretinrent avec les Écritures juives le montrent tout particulièrement.

Il y eut des gnostiques nés au sein du judaïsme. Les hérésiologues réfutent les paroles de Simon, contemporain des apôtres, puis de Ménandre[47], originaires, l'un comme l'autre, de Samarie, terre de contestataires par excellence. Tous deux se livrèrent à une critique féroce de leurs propres traditions. On connaît leur relecture polémique du mythe de la Genèse, jugée blasphématoire par les Pères de l'Église : le Dieu de l'Ancien Testament serait un dieu méchant et jaloux, voulant empêcher l'homme de remonter à ses origines. À ce dieu s'oppose une entité inconnaissable et transcendante à laquelle « celui qui connaît » est intimement lié par la parcelle de lumière qui lui a été donnée en héritage. Il en va de même avec Saturnin d'Antioche[48] (vers 120-130), lequel proposa une nouvelle version de la création d'Adam : sept anges créent le monde puis façonnent l'homme. L'ouvrage ainsi modelé ne tient pas debout, en raison de l'incapacité des anges. Le dieu d'en haut, apitoyé, envoie alors une étincelle de lumière qui seule peut redresser cette « créature ».

Quant aux auteurs des traités conservés, en traduction copte, dans la bibliothèque

47. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* I, 23, 1-5.
48. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* I, 24, 1-7.

de Nag Hammadi, leurs noms nous sont inconnus. Protégés par l'anonymat, ou se cachant derrière un pseudonyme de renom (un héros, un patriarche, un disciple privilégié), ils laissent parler les textes à leur place. Nombre d'entre eux montrent une extrême familiarité avec des mythes et légendes juifs. Par exemple, l'histoire de la création avec ses protagonistes, Adam et Ève, a été l'un des sujets fondamentaux de *L'Hypostase des archontes* (II, 4), de *L'Écrit sur les origines du monde* (II, 5 et XIII, 2) ou encore du *Livre des secrets de Jean* (II, 1 ; III, 1 ; IV, 1 ; BG 8502, 2). Plusieurs écrivains de Nag Hammadi sont des commentateurs subtils et ils s'adonnent à l'interprétation de la Bible hébraïque et grecque avec une finesse hors pair[49]. Ceci présuppose une longue fréquentation des textes et une connaissance des différentes sortes d'exégèse pratiquées. Les maîtres de Nag Hammadi n'ignorent pas non plus la littérature apocryphe intertestamentaire qui se développa dans les franges du judaïsme entre le Ier siècle avant notre ère et le Ier siècle après, et qui constitua pour eux un trésor de mythes et d'images auquel ils ont abondamment puisé. Quelques ouvrages du monde intertestamentaire furent diffusés en plusieurs langues. C'est le cas des livres d'Hénoch, dont la fortune fut grande chez les gnostiques. Un traité de Nag Hammadi, *L'Apocalypse de Zostrien* en a par ailleurs conservé deux citations[50]. Aussi, le genre de l'apocalyptique, très à la mode dans le monde juif, séduisit également les gnostiques. Le *corpus* de Nag Hammadi compte un certain nombre d'apocalypses, où le cadre de la fin des temps est parfaitement adapté pour exprimer le contenu d'angoisse de la gnose[51]. On peut également évoquer les éléments d'inspiration dualiste des écrits esséniens de la mer Morte – le combat entre les fils de la ténèbre et ceux de la lumière – qui ont peut-être déteint sur certaines spéculations gnostiques. De même, l'intérêt développé à Qumrân pour l'angélologie a des parallèles dans nos écrits : *Le Livre du grand traité initiatique* (*codex* Bruce), *L'Évangile des Égyptiens* (NH III, 2 et IV, 2) et le traité de *L'Étranger* (NH XI, 3) en constituent quelques exemples. Parmi les disciplines ésotériques du judaïsme, qui ont eu leur expression la plus haute dans la littérature de la Merkabah puis, plus tard, dans celle de la kabbale, certaines trouvèrent de brillants adeptes dans la mouvance gnostique : la science des nombres, par exemple, fut illustrée par Marc le Mage et par Théodote[52]. Les combinaisons de lettres et leur signification mystique ont également eu un certain retentissement chez les auteurs de la bibliothèque copte, ainsi que le montre le traité de *Marsanès* du *codex* X[53].

49. Cet aspect est bien montré par le commentaire de M. TARDIEU à deux textes de Nag Hammadi (II, 4 et II, 5) dans son ouvrage *Trois Mythes gnostiques*, Paris, 1974.
50. M. SCOPELLO, « The Apocalypse of Zostrianos and the Book of the Secrets of Enoch », dans *Vigiliae Christianae* 34/4 (1980), pp. 376-385.
51. M. SCOPELLO, « Contes apocalyptiques et apocalypses philosophiques dans la bibliothèque de Nag Hammadi », dans *Apocalypses*, éd. C. KAPPLER, Paris, 1988, pp. 321-339.
52. Outre la notice sur Marc le Mage déjà citée, signalons les *Extraits de Théodote*, conservés par Clément d'Alexandrie et édités par F. SAGNARD, Paris, 1970 (*SC* 23).
53. B. A. PEARSON, *Nag Hammadi Codices IX and X* (*Nag Hammadi Studies* XV), Leyde, 1981.

Gnosticisme et paganisme

La dette envers le paganisme ressort aussi bien de quelques traités de Nag Hammadi que des notices hérésiologiques. L'emprunt le plus considérable est celui fait à la philosophie grecque, et plus particulièrement à la pensée platonicienne, telle qu'elle a été reinterprétée au IIe siècle par les courants du moyen-platonisme[54]. Les références à la mythologie grecque doivent également être notées : elles apparaissent surtout dans les comptes rendus des systèmes gnostiques transmis par les Pères[55]. Les points de contact entre hermétisme et gnosticisme font également partie de ce tableau, et sont confirmés par la présence d'écrits consacrés à Hermès Trismégiste dans la bibliothèque de Nag Hammadi[56].

Rien d'étonnant à ce que les écrits du gnosticisme soient imprégnés de thèses philosophiques. Plusieurs de ses maîtres furent en effet éduqués dans les écoles alexandrines, où l'on étudiait la pensée de Platon. C'est de l'enseignement pratiqué au sein de ces écoles qu'ils apprirent le maniement de l'allégorie, tellement importante dans leurs systèmes.

Une des caractéristiques principales du mouvement que l'on désigne habituellement par « moyen-platonisme » fut la mise en place d'une théologie dite négative[57] : le dieu inconnu ne peut être défini d'aucune façon. Le langage humain doit se contenter de dire ce qu'Il n'est pas, car aucun attribut forgé par l'homme ne peut convenir à Dieu. Cette approche théologique eut un écho tout particulier chez les gnostiques. Certains d'entre eux l'élaborèrent avec une certaine dose de génie, d'autres, en revanche, ne firent que reprendre des clichés de manuel. Parmi les grandes pages de théologie négative de la littérature gnostique, on peut mentionner celles du traité de *L'Étranger* du *codex* XI de Nag Hammadi : dans ce récit de l'ascension intellectuelle de l'initié (qui se nomme Allogène car il est étranger au monde), on relate des révélations sur le monde céleste. Le dieu inconnu est décrit de la sorte :

> Je cherchais le dieu ineffable et inconnu, celui que, lorsqu'on le connaît entièrement, on ne le connaît pas (...) Les puissances des luminaires me dirent : « (...) Voici, il est comme il est, ou parce qu'il est ; il sera actif ou connaissant ; il vit sans intellect, sans vie, sans existence, sans la non-existence, dans l'incompréhensibilité (...) il n'a aucun désir issu de lui-même ni d'un autre. Cela ne l'atteint point. Il ne donne rien de lui-même de sorte qu'il n'est diminué d'aucune façon. C'est pourquoi il n'a besoin ni d'intellect ni de vie ni, à dire vrai, de rien (...). Il n'est ni une divinité ni une béatitude ni une perfection ; plutôt, il est quelque chose d'inconnaissable, il ne possède rien (*L'Étranger* NH XI, 3 61, 14-62, 32 ; trad. M. Scopello).

Quelques traités gnostiques circulèrent, dans les premières décennies du IIIe siècle, dans l'école de Plotin, à Rome. Son disciple Porphyre[58] soutient que des livres mis sous le nom de Nicothée, d'Allogène, de Messos et de Zostrianos avaient provoqué la colère du maître. Or ces livres sont probablement à identifier à des textes conservés, sous une version copte, à Nag Hammadi. Le traité de *L'Allogène* (*L'Étranger*) était un recueil de révélations faites par l'initié à son fils spirituel Messos, et une *Apocalypse de Zostrien* est également transcrite dans le *codex* VIII[59]. Rédigés au début du IIIe siècle, donc assez tardivement par rapport aux autres documents de Nag Hammadi, ces traités avaient dû avoir une assez large diffusion, en grec, pour que Porphyre daigne les mentionner. La même source nous informe que des gnostiques suivaient les cours de Plotin dans la capitale ; le maître réfute par ailleurs à quelques reprises dans ses œuvres, leurs théories et consacre à la polémique *L'Ennéade* II, 9[60]. Ses critiques portent sur le verbiage auquel les gnostiques s'adonnent volontiers, sur leur mélange entre théories philosophiques et imagerie mythique, sur les invocations de noms d'anges introduites dans leurs écrits. Plotin contestait également leur utilisation de formules magiques. Le côté oriental, pittoresque et imagé des gnostiques – songeons au mythe de la Sophia – déplaisait souverainement à cet Égyptien de stricte observance hellène.

Il est certain que l'inlassable quête du soi menée par Plotin ne pouvait qu'intéresser les adeptes du gnosticisme, qui poursuivaient le même but. L'optique est néanmoins différente : pour Plotin, la connaissance de Dieu est le fruit d'une longue recherche intellectuelle ; pour nos auteurs, en revanche, cette connaissance provient d'une révélation divine réservée à des élus. Plotin a décrit le monde complexe des émanations qui découlent de l'Un comme d'une source, d'une lumière, et qui, en s'éloignant de Lui, deviennent imperceptiblement plus faibles. Cette idée trouve des correspondances dans la théorie gnostique des hypostases du plérôme.

Si l'on se tourne maintenant vers les Pères, on constate que de nombreux extraits gnostiques qu'ils ont cités sont imprégnés aussi bien de théories philosophiques que d'éléments païens. Le Pseudo-Hippolyte est tout particulièrement riche en renseignements sur l'amalgame entre mystères gnostiques et mystères païens réalisé par les pérates et les ophites[61].

Si dans certains textes la pensée grecque est le fil conducteur de l'écrit, dans d'autres, en revanche, les auteurs fondent habilement ensemble héritage grec et

54. On peut utilement consulter J. DILLON, *The Middle Platonists*, Londres, 1977.
55. Notamment dans les notices du Pseudo-Hippolyte.
56. Trois traités hermétiques sont conservés à Nag Hammadi : *Le Discours sur l'ogdoade et sur l'ennéade* (VI, 6), *La Prière d'action de grâces* (VI, 7) et *L'Asclépius* (VI, 8). Voir les études de J.-P. MAHÉ : « La prière d'action de grâces du codex VI de Nag Hammadi et le discours parfait », dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 13 (1974), pp. 40-60 ; *Hermès en Haute-Égypte : les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, tome I (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes » 3), Québec, 1978 ; tome II : *Le Fragment du Discours parfait et les définitions hermétiques arméniennes* (BCNH, Section « Textes » 7), Québec, 1982.
57. Voir l'étude de R. E. WITT, *Albinus*, Amsterdam, 1971.
58. *Vita Plotini* 16.
59. Voir H.-Ch. PUECH, « Fragments retrouvés de *L'Apocalypse de L'Allogène* », dans *En quête de la gnose* I, pp. 270-300. Une récente étude de M. TARDIEU, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus* (*Res orientales* IX), Bures-sur-Yvette, 1996, éclaire d'un jour nouveau la relation de ce texte avec le néoplatonisme.
60. Voir les études d'H.-Ch. PUECH, « Position spirituelle et signification de Plotin », écrit en 1938 et repris dans *En quête de la gnose*, I, pp. 55-82, et « Plotin et les gnostiques », écrit en 1960, *ibid.*, pp. 83-118.
61. PSEUDO-HIPPOLYTE, *Réfutation* V, 12-18 (pérates) ; *ibid.*, V, 1-11.

héritage juif ou chrétien. Pour le second cas de figure, on peut citer l'exemple de Basilide. Ce maître, dont l'activité se situe à Alexandrie sous les règnes d'Hadrien et d'Antonin (117-161)[62], se voulait un théologien chrétien. Il se proclamait en effet issu d'une lignée remontant au Christ lui-même, dont il aurait hérité un enseignement secret par le biais de Matthias[63]. Néanmoins, Basilide fut profondément influencé par la pensée grecque : les fragments conservés montrent cet aspect essentiel de sa doctrine. Ceci ressort surtout de la notice que le Pseudo-Hippolyte lui consacre ainsi qu'à son fils Isidore (*Réfutation* VII, 2-27). Dans le schéma du controversiste, la pensée de Basilide est mise en relation avec celle d'Aristote. L'esquisse de la transcendance absolue de Dieu[64], tracée dans le compte rendu d'Hippolyte, est significative. Quant à la croyance de Basilide dans la métensomatose, elle se ressent probablement de spéculations orphiques ; ce thème est traité dans un extrait cité par Origène dans son *Commentaire aux Romains* V, 1.

La dette envers le paganisme ne se résume pas à l'adoption de thèmes et motifs de la philosophie grecque. Des traditions de la mythologie païenne se retrouvent également dans les écritures gnostiques. Les extraits des doctrines ophites et séthiennes, transmises par Hippolyte, sont parsemés de citations commentées des poètes grecs. On peut également signaler l'utilisation de citations d'Homère dans *L'Exégèse de l'âme*[65] du *codex* II de Nag Hammadi et même la présence d'un fragment de la *République* de Platon (588A-589B) dans le *codex* VI de la bibliothèque[66].

Gnosticisme et christianisme

La couleur des textes qu'ils nous ont légués nous incite à situer bon nombre de gnostiques dans la mouvance du christianisme. Une grande partie de la littérature retrouvée met en scène les héros de l'histoire sacrée chrétienne : l'entourage de Jésus et Jésus lui-même sont au premier plan. Entre les disciples et le Maître, le dialogue se noue autour de quelques questions fondamentales : le problème de Dieu, du monde et de l'homme. Les réponses du Sauveur se revêtent généralement de l'habit de la révélation. Des genres littéraires typiques du monde chrétien sont repris par les gnostiques issus de cette culture religieuse. Il ne pouvait pas en être autrement, du moment qu'ils s'estimaient eux-mêmes chrétiens, les seuls vrais. Plusieurs évangiles sont attestés dans la bibliothèque de Nag Hammadi : évangile de Vérité (I, 3 et XII, 2), de Thomas (II, 2), de Philippe (II, 3), des Égyptiens

62. Renseignement fourni par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stroma* VII, XVII, 106.
63. Selon le PSEUDO-HIPPOLYTE, *Réfutation* VII, 20, 1.
64. Voir J. WHITTAKER, « Basilides on the Ineffability of God » dans *Harvard Theological Review* 62 (1969), pp. 367-371 ; H. A. WOLFSON, « Negative attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides » dans *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I, Cambridge, 1973, pp. 131-142.
65. M. Scopello « Les citations d'Homère dans le traité de l'*Exégèse de l'âme* » dans *Gnosis and Gnosticism* (*Nag Hammadi Studies* VIII), éd. M. Krause, Leyde, 1977, pp. 3-12.
66. Introduite et traduite par J. BRASHLER, H. M. JACKSON et D. M. PARROT, dans *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco, 1988, pp. 318-320.

(III, 2 et IV, 2) ; un évangile de Marie est conservé dans le Papyrus Berolinensis 8502. Des actes sont également présents à Nag Hammadi : ceux de Pierre et des douze apôtres (VI, 1). On retrouve aussi des apocalypses attribuées à des personnages proches de Jésus : apocalypse de Paul (V, 2), de Jacques (deux apocalypses : V, 3 et V, 4) et de Pierre (VII, 3) ; un dialogue du Sauveur (III, 5) et une lettre de Pierre à Philippe (VIII, 2) complètent le dossier des écrits typiquement chrétiens de ce *corpus*. Néanmoins, la doctrine qui se fait jour dans tous ces textes porte la marque certaine du gnosticisme : elle rappelle d'une façon quasi obsessionnelle que le monde est mal et que l'homme doit s'en détacher ; que le vrai Dieu est inconnu, que le Christ est son envoyé.

Le salut annoncé par le Christ s'actualise dans tous ces textes : il n'est plus repoussé à la fin des temps. Le gnostique est d'ores et déjà sauvé par l'écoute de la révélation, porteuse de connaissance.

Un autre concept fondamental du christianisme a été emprunté par les gnostiques : celui d'Église. Toutefois, à l'Église officielle se substitue l'Église gnostique, seule véritable, fondée sur une tradition et une autorité secrète qui n'est pas celle de Pierre. Cette Église ne s'encombre pas d'une lourde hiérarchie : elle n'est pas de ce monde. Quelques textes de Nag Hammadi ont un regard très polémique sur l'Église officielle, estimée corrompue et compromise avec les tentations mondaines. Toutefois ces arguments sont rarement abordés, d'un côté en raison de la teneur spéculative des sources directes, de l'autre à cause de la crainte de rétorsions et de persécutions. *L'Apocalypse de Pierre* (NH VII, 3), par exemple, ébauche une polémique contre les structures ecclésiales et, pour lui conférer de l'autorité, elle la met dans la bouche de Jésus :

> Il y en a d'autres, qui sont en dehors de notre nombre, qui se donnent le nom d'évêques et de diacres, comme s'ils avaient reçu de Dieu leur autorité. Ils se plient au jugement de leurs chefs. Ces gens-là sont des canaux asséchés (*Apocalypse de Pierre*, NH VII, 3 79, 22-31).

La perception que l'Église gnostique a d'elle-même est celle d'une communauté d'élus, de spirituels. Dans le système valentinien, il existe, parmi les hypostases procédant de l'Un, la *syzygie* Homme et Église, issue de l'union entre Logos et Vie. Cette « Église d'en haut » est la préfiguration de l'Église gnostique « d'en bas » :

> Car non seulement le Fils existe depuis le commencement, mais l'Église, elle aussi, existe depuis le commencement (...) telle est l'Église de nombreux hommes, qui préexiste avant les éons, celle que l'on appelle à juste titre « les éons des éons » (*Traité tripartite* NH I, 5 57, 33-35 ; 58, 29-33, trad. E. Thomassen[67]).

Vue du côté des Pères, l'Église gnostique est une image inversée de l'Église chrétienne. Elle en a donc les caractéristiques en négatif. Les controversistes soulignent deux points pour définir sa structure ou, mieux, sa non-structure : refus de la hiérarchie ; manque total d'organisation. C'est du premier point que découle

67. Voir le commentaire de E. THOMASSEN, dans *Le traité tripartite, texte établi, introduit et commenté* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes » 19), Québec, 1989, p. 286.

le second. Un passage du *De praescriptione* (écrit entre 198 et 206) de Tertullien est sans ambiguïté sur ce thème :

Je ne dois pas omettre de vous donner un aperçu du comportement de ces hérétiques, et de souligner à quel point il est bassement mondain, humain au plus haut point, ne connaissant ni sérieux, ni autorité, ni discipline. Ceci correspond en tout et pour tout à leurs croyances. Tout d'abord, on ne sait pas chez eux qui est catéchumène et qui est croyant. Tous participent de la même façon, tous écoutent et prient de la même façon, même les païens s'il s'en trouve ! Leur « simplicité » consiste à vrai dire dans le rejet total de la discipline (*De praescriptione* 41).

Aux yeux de Tertullien, l'égalité des gnostiques devant la connaissance est signe de confusion et d'improvisation dans les fonctions hiérarchiques :

Leurs ordinations sont administrées n'importe comment (...) tantôt ils confient l'autorité à des nouveaux adeptes, tantôt à des gens déjà investis de charges matérielles dans la société, tantôt à des apostats de chez nous (...) Le résultat est que l'évêque d'aujourd'hui sera remplacé demain par quelqu'un d'autre ; le diacre d'aujourd'hui sera lecteur demain ; le prêtre d'aujourd'hui sera demain laïc. Car même les laïcs peuvent être investis du rôle sacerdotal (*De praescriptione* 41).

Selon le polémiste de Carthage, un autre signe évident de l'absence d'organisation de l'Église gnostique est la présence de la femme[68], particulièrement active, on le sait, dans leurs communautés :

Quant à leurs femmes, quelles prostituées font-elles ! car elles sont assez audacieuses pour enseigner, pour participer à des discussions, pour exorciser, pour se croire capables d'accomplir des guérisons, peut-être aussi pour baptiser ! (*De praescriptione* 41).

L'influence du christianisme sur le gnosticisme est également évidente en ce qui concerne les rites et les sacrements[69]. Si nombre d'entre eux sont présents dans le culte gnostique, l'interprétation qu'ils reçoivent est toutefois fort différente de celle de l'Église. Ces sacrements, dans la plupart des cas, semblent se dérouler à un niveau exclusivement spirituel[70]. Les textes valentiniens leur accordent une valeur particulière. Aux sacrements pratiqués dans l'Église, ils en ajoutent un qui leur est propre et qui est le couronnement de tous les autres, celui de la chambre nuptiale :

Le Seigneur fit toute chose dans un mystère : un baptême, une onction, une eucharistie, une rédemption, une chambre nuptiale (*Évangile selon Philippe* NH II, 3 67, 27-30).

Ce rite a soulevé les critiques et les railleries des Pères qui voyaient en lui un signe de débauche sexuelle et de prétexte à des pratiques libertines. La lecture des textes de première main montre en revanche qu'il s'agissait d'un accomplissement symbolique et mystique de l'union entre l'âme et son double céleste :

68. Différentes études sur la femme dans le gnosticisme sont présentées dans *Images of the Feminine in Gnosticism*, éd. K. King, Philadelphie, 1988.

69. Sur ce thème, voir l'écrit de *L'Exposé valentinien* (NH XI, 2) et la bibliographie autour de ce traité dans D. M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994* (*Nag Hammadi and Manichaean Studies* XXXII), Leyde, 1997, p. 444-447.

70. E. SEGELBERG, « The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System » dans *Id.*, *Gnostica-Mandaica-Liturgica*, Uppsala, 1990, pp. 19-30. C. TRAUTMANN, « Organisation communautaire et pratiques rituelles », dans *Les manuscrits de Nag Hammadi*, *Dossiers d'archéologie* n° 236, septembre 1998, pp. 42-49.

Le Père envoya à l'âme l'époux qui est son frère, le premier-né. L'époux descendit vers l'épouse (...) elle se purifia des souillures (...) elle se purifia dans la chambre nuptiale, elle y répandit du parfum et s'y assit dans l'attente du véritable époux (...) L'époux, selon la volonté du Père, descendit vers l'épouse, dans la chambre nuptiale qui avait été préparée. Il décora la chambre nuptiale. Ce mariage n'est pas comme le mariage charnel : ceux qui se sont unis l'un à l'autre s'enivrent de cette union et, comme un tableau, ils abandonnent le tourment du désir et ne se séparent plus l'un de l'autre. Ce mariage n'est pas de cette sorte : ils s'unissent l'un à l'autre et ils deviennent une seule vie (*Exégèse de l'âme* 132, 7-35, trad. M. Scopello).

2. La multiplicité des courants

L'hydre à mille têtes, métaphore par laquelle les hérésiologues définissaient volontiers les mouvements gnostiques, ne visait pas uniquement la multitude des influences culturelles, mais aussi la multiplicité de courants dans lesquels, selon les Pères, se ramifiait la pensée des gnostiques.

Les germes de cette multiplicité se trouvent dans une chaîne, dont chaque maillon est représenté par un maître. Cet enchaînement, totalement artificiel, est une création hérésiologique et ne correspond pas à une véritable filiation d'un système gnostique à l'autre.

La chaîne hérétique ainsi constituée s'oppose en miroir à la chaîne apostolique. À la *diadoké* de la vérité, seule autorisée, seule dépositaire de la vérité chrétienne, fait face la *diadoké* de l'erreur.

La *diadoké* de l'erreur

Irénée de Lyon témoigne de la façon dont s'est mise en place, du point de vue hérésiologique, la *diadoké* de l'erreur :

Simon de Samarie de qui dérivèrent toutes les hérésies (I, 23, 2) (...) eut comme successeur Ménandre, originaire de Samarie (I, 23, 5) (...) Prenant comme point de départ la doctrine de ces deux hommes, Saturnin, originaire d'Antioche, et Basilide donnèrent naissance à des écoles divergentes, l'une en Syrie, l'autre à Alexandrie (I, 24, 1) (...) Selon Carpocrate et ses disciples (I, 25, 1) (...) Un certain Cérinthe (I, 26, 1) (...) ceux qu'on appelle ébionites (I, 26, 2) (...) Les nicolaïtes ont pour maître Nicolas (I, 26, 3) (...) Un certain Cerdon prit lui aussi comme point de départ la doctrine des gens de l'entourage de Simon (I, 27, 1). Il eut comme successeur Marcion (I, 27, 2).

À partir de ceux que nous venons de dire ont déjà surgi les multiples ramifications de multiples sectes, par le fait que beaucoup parmi ces gens-là – ou pour mieux dire tous – veulent être des maîtres : quittant la secte dans laquelle ils se sont trouvés et échafaudant une doctrine à partir d'une autre doctrine, puis encore une autre à partir de la précédente, ils s'évertuent à enseigner du neuf, en se donnant eux-mêmes pour les inventeurs du système qu'ils ont ainsi fabriqué (I, 28, 1) (...) En plus de ces gens, les simoniens (...) ont encore donné naissance à la multitude des « gnostiques », qui ont surgi à la façon des champignons sortant de terre (...) D'autres encore [les ophites] (...) (*Contre les hérésies* I, 30, 1).

Dans le montage hérésiologique, la dérivation de la doctrine d'un maître de celle de son prédécesseur vise à souligner le manque d'originalité de la pensée du maître en question, et aboutit souvent à formuler à son égard l'accusation de

plagiat[71]. Le manque d'originalité va d'ailleurs au-delà des maillons de la chaîne : les maîtres gnostiques se seraient inspirés des philosophes grecs ; c'est surtout Pythagore, en raison de la coloration dualiste de ses spéculations, qui serait leur véritable inspirateur.

Selon Irénée, la pensée valentinienne constitue un bon exemple de ce genre de réélaboration. Dans l'optique polémique de l'évêque de Lyon, l'emprunt aux philosophes, et aussi aux poètes, débouche sur un système qui n'a rien de nouveau mais qui, au contraire, se teinte de ridicule :

> C'est en s'appropriant cette fable [la théogonie d'Aristophane] que les valentiniens ont échafaudé leur traité d'histoire naturelle, se bornant à changer les noms des dieux (...) Et non seulement ils sont convaincus de présenter comme étant leur bien propre ce qui se trouve chez les poètes comiques, mais, ce qui a été dit par tous ces gens qui ignorent Dieu et qu'on appelle philosophes, ils l'ont rassemblé, l'ont cousu ensemble en une sorte de centon fait de multiples et de misérables lambeaux et se sont fabriqué ainsi, à grand renfort de subtilités, un extérieur mensonger : la doctrine qu'ils apportent est nouvelle, car elle a été élaborée présentement avec un art nouveau, mais elle n'en est pas moins bonne à rien, puisqu'elle est cousue de vieilles croyances n'exhalant qu'ignorance et négation de Dieu (*Contre les hérésies* I, 14, 1-2).

Aux yeux des Pères, l'influence néfaste de la philosophie est renforcée par l'inspiration diabolique[72] de l'hérésie, dont le dessein est de miner l'*auctoritas* de l'Église. Cette inspiration se déclare à partir du premier maillon de la chaîne : Simon le Magicien. Faire remonter aux temps apostoliques l'origine d'une *hairesis* est un argument de controverse plus qu'une réalité historique. Par ailleurs, les maîtres gnostiques ont soin de se placer eux-mêmes dans une tradition remontant aux apôtres et à leurs proches disciples de façon à mieux asseoir leur doctrine.

L'énumération des hérésies permet à l'auteur ecclésiastique de présenter, en opposition, l'unicité de la véritable Église et la règle de vérité sur laquelle elle se fonde. C'est le sens de ces mots d'Irénée qui s'exprime ainsi dans son *Contre les hérésies* I, 22, 1 : « Pour nous, nous gardons la règle de vérité, selon laquelle "il existe un seul Dieu" tout-puissant "qui a tout créé par son Verbe". »

Après avoir résumé dans cette règle que tout a été fait par Dieu, les choses visibles comme les invisibles, et non par des anges ni des puissances séparées de sa volonté, après avoir rappelé avec force que ce Dieu est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au-dessus duquel il n'est point d'autre dieu, et qu'il s'agit bien du Dieu Père de Jésus-Christ – tous des points contestés par les gnostiques –, Irénée continue ainsi :

> En gardant cette règle, nous pouvons sans peine prouver que les hérétiques se sont écartés de la vérité. En effet, presque tous les hérétiques, autant qu'ils sont, affirment bien un seul Dieu, mais ils le changent par leur doctrine perverse, ingrats qu'ils sont envers leur créateur autant que les païens le sont par l'idolâtrie. D'autre part, ils méprisent l'ouvrage modelé par Dieu, rejetant leur propre salut et s'érigeant en accusateurs farouches et en faux témoins contre eux-mêmes. Ils ressusciteront certes dans leur chair, même à leur corps défendant, pour reconnaître la puissance de Celui qui les ressuscitera d'entre les morts, mais ils ne seront pas comptés au nombre des justes à cause de leur incrédulité.

71. Cette accusation sera également formulée à l'égard de Mani par les controversistes chrétiens qui, à la suite des *Acta Archelai* (345), soutinrent que Mani avait tiré sa doctrine de deux individus, Scythianus et Térébynthe, qu'il n'avait fait que copier.

72. Voir A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*, Paris, 1985, tome I, p. 29, 64, 181, et tome II, p. 489.

Par la suite, dans les nombreux catalogues d'hérésies[73] qui furent compilés par des hommes d'Église au cours des siècles, le rappel précis de la règle de vérité deviendra une constante. L'intérêt de ces catalogues réside en effet non seulement dans la définition de l'hérésie qui y est donnée, mais aussi dans celle de la vraie foi qui s'oppose à l'hérésie. La réflexion sur l'hérésie a sans doute joué un rôle fondamental dans l'élaboration du contenu de la foi chrétienne.

Le problème de la légitimité de l'exégèse biblique

La constitution d'une *diadoké* véritable implique que seul dans son sein est autorisée la pratique de l'exégèse sur les textes bibliques. Les interprétations sur les *biblica* formulées dans le contexte de la fausse *diadoké* gnostique n'ont, en revanche, aucune légitimité. Les Pères de l'Église, dont plusieurs, en raison de leur fonction épiscopale, étaient tout particulièrement investis de la mission de communiquer l'enseignement scripturaire, sont confrontés au premier chef au danger de l'exégèse gnostique. Conscients de la valeur de leurs adversaires, ils la contrent tout au long de leurs écrits de réfutation. Irénée de Lyon témoigne de la prise de position de l'Église envers la démarche exégétique de la gnose[74]. C'est dans les trois derniers livres du *Contre les hérésies* qu'il se penche sur ce problème, après avoir illustré, dans le premier livre, les croyances des gnostiques, et les avoir réfutées dans le livre II, où toutefois l'on notait déjà des allusions au caractère fantaisiste des exégèses gnostiques[75]. Son argumentation fondamentale réside dans l'affirmation que le Père annoncé par le Christ n'est autre que le Dieu créateur, ce que montre l'accord profond des deux Testaments. Toute interprétation scripturaire découle de cette affirmation.

Au problème de l'illégitimité de l'exégèse gnostique se rattache celui de la falsification des Écritures. Encore une fois Irénée mérite d'être cité. Les gnostiques, nous rappelle-t-il, sont maîtres dans l'art de combiner ensemble plusieurs passages bibliques qui ressortent fusionnés comme s'il s'agissait d'un seul ; dans l'art aussi de relever les contradictions entre plusieurs versets et de prêter les paroles attribuées à un personnage de la Bible à un autre. Leur désinvolture vis-à-vis du texte biblique, dont ils se servent pour donner une certaine crédibilité à leurs doctrines, est sans borne :

> Ils s'efforcent d'accommoder leurs dires, d'une manière plausible, tantôt des paraboles du Seigneur, tantôt des oracles des prophètes, tantôt des paroles de l'Apôtre, afin que leur fiction n'apparaisse pas

73. Citons pour mémoire le *Diversarum haereseon liber* de Filastre de Brescia (385), l'*Indiculus* du Pseudo-Jérôme (avant 428), le *De haeresibus ad Quodvultdeus* d'Augustin (428), le *Haereticarum fabularum compendium* de Théodoret de Cyr (vers 453), l'*Adversus omnes haereses* du Pseudo-Tertullien (date incertaine), le *Pegè gnoseos* de Jean Damascène (VIIIe siècle).

74. Voir la remarquable étude de J. FANTINO, *La Théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Paris, 1994.

75. Par exemple, *Contre les hérésies* II, 10, 1.

dépourvue de témoignages (...) ils bouleversent l'ordonnance et l'enchaînement des Écritures et disloquent les membres de la vérité. Ils transfèrent et ils transforment et, en faisant une chose d'autre, ils séduisent nombre d'hommes par le fantôme inconsistant qui résulte des paroles du Seigneur ainsi accommodées (*Contre les hérésies* I, 8, 1).

Le thème de la falsification est soutenu par une allégorie autour du renard – animal symbolisant l'hérétique et sa pensée retorse[76] – qui se développe tout au long du livre I de la *Réfutation* d'Irénée. Il en va de l'exégèse gnostique comme du portrait d'un roi, dont les traits seraient bouleversés par quelqu'un qui modifierait l'agencement des pierres de la mosaïque qui le composent, jusqu'à faire apparaître le portrait d'un chien ou d'un renard. Cet individu malhabile soutiendrait alors que c'est là l'authentique portrait du roi, effectué par l'habile artiste :

Il montre les pierres (...) et par leur éclat il parvient à tromper les simples, c'est-à-dire ceux qui ignorent les traits du roi, et à les persuader que cette détestable image de renard est l'authentique portrait du roi. C'est exactement de cette façon que ces gens-là, après avoir cousu ensemble des contes de vieille femme, arrachent ensuite de-ci de-là des textes, des sentences, des paraboles et prétendent accommoder à leurs fables les paroles de Dieu (*Contre les hérésies* I, 8, 1).

Dans l'intention d'Irénée, au roi, symbole de la règle de vérité, s'oppose le renard, symbole de la tromperie hérétique. Les simples sont l'objet de cette tromperie, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas versés dans la science des Écritures, proies faciles du renard hérétique.

Les dissensions des courants gnostiques

La pluralité des maîtres sert à soutenir l'argument hérésiologique de la multiplicité des courants issus d'eux et à relever les dissensions qui les parcourent. Ceci permet de souligner en même temps l'unicité de la doctrine véhiculée par l'Église et fondée sur la tradition apostolique.

Irénée, intéressé tout spécialement par les courants valentiniens contemporains, mentionne les variations des doctrines des différents chefs de leurs écoles. Les maîtres mots des pages qu'il consacre à cet argument sont instabilité, querelles et contradictions.

Voyons maintenant la doctrine instable de ces gens et comment, dès qu'ils sont deux ou trois, non contents de ne pouvoir dire les mêmes choses à propos des mêmes objets, ils se contredisent les uns les autres dans la pensée comme dans les mots. Le premier d'entre eux, Valentin, empruntant les principes de la secte dite « gnostique », les a adaptés au caractère propre de son école (...) (*Contre les hérésies* I, 11, 1).

Un autre encore, qui est chez eux un maître réputé, s'étend vers une gnose plus haute et plus gnostique (*Contre les hérésies* I, 11, 3).

La bibliothèque de Nag Hammadi recèle également quelques traces de ces querelles. Elles sont toutefois rares, du fait qu'il s'agit de textes émanant de

76. M. SCOPELLO, « Le renard symbole de l'hérésie dans les polémiques patristiques contre les gnostiques », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 71/1 (1991), pp. 73-88.

minorités religieuses, qui n'avaient pas intérêt à aborder le problème d'éventuelles dissensions internes face à l'orthodoxie. Elles restaient en outre très discrètes sur leur propre fonctionnement. L'auteur du *Témoignage de vérité* (NH IX, 3)[77] constitue une exception : il manifeste, par exemple, son désaccord envers les personnages de Valentin[78] (56, 2-5), de Basilide et de son fils Isidore (57, 6-8) ainsi qu'envers les simoniens (58, 2-3). Les dissensions portent sur des points d'éthique et de pratique rituelle.

Quant à Irénée, il est au fait de querelles valentiniennes au sujet du Sauveur :

Les uns disent qu'il est issu de tous les éons (...) d'autres le font venir des seuls dix éons émis par le Logos et la Vie (...) d'autres le font venir des douze éons produits par l'Homme et l'Église (...) d'autres disent qu'il provient du Christ et de l'Esprit saint, qui avaient été émis pour la consolidation du plérôme (...) d'autres encore disent que c'est le Pro-Père de toutes choses lui-même (*Contre les hérésies* I, 12, 4).

Ces dissensions s'intègrent dans un désaccord plus profond qui aurait, selon les données hérésiologiques, divisé le valentinisme en deux branches, l'orientale et l'occidentale. L'affirmation du Pseudo-Hippolyte (*Réfutation* VI, 35, 5-7) est à ce titre fondamentale, car on y mentionne les controverses des valentiniens à propos du corps de Jésus, psychique, pour la branche occidentale, pneumatique pour la branche orientale. Cette division a influencé toute la recherche sur le valentinisme[79]. Néanmoins, il est nécessaire de se demander, comme le fait à juste titre J.-D. Dubois[80] dans une étude récente, s'il ne s'agit pas là, encore une fois, d'un trait hérésiologique plutôt que d'une véritable dissension au sein de ce mouvement.

Dans la fresque qu'il brosse des différents courants valentiniens, Irénée prête une attention particulière à la figure de Marc le Mage et à la propagande de ses disciples, très actifs en Gaule au moment de son épiscopat : « Un autre des leurs s'est vanté d'être le correcteur du maître. Il porte le nom de Marc » (*Contre les hérésies* I, 13, 1). Au-delà de la doctrine, dont il donne un compte rendu détaillé, Irénée vise les pratiques des marcosiens. Sous couvert de rites à mystères, « ceux-ci

77. Voir J.-P. MAHÉ, « Le Témoignage véritable et quelques écrits valentiniens de Nag Hammadi », dans *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification, Actes du Colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, éd. L. PAINCHAUD et A. PASQUIER, BCNH, section « Études » 3, Québec-Louvain, 1995, pp. 233-242.

78. J.-P. MAHÉ note, dans l'article signalé ci-dessus, que « l'auteur du *Témoignage* s'en prend (55, 1-9) à des adversaires qui, dans l'espoir de recevoir la rédemption dans l'Ogdoade, acceptent un "baptême de mort" dans "n'importe quelle eau". Tel autre, ayant apparemment voulu se démarquer de cette position, a "accompli la course de Valentin" (56, 1-9). Son enseignement sur l'Ogdoade a conduit ses disciples à se comporter comme les valentiniens : ils s'égarent en abandonnant le bien et en pratiquant l'idolâtrie ! » (*art. cit.*, p. 233-234).

79. Par exemple J.-D. KAESTLI, « Valentinisme italien et valentinisme oriental : leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus », dans *The Rediscovery of Gnosticism*, éd. B. LAYTON, Leyde, 1980, t. I, pp. 391-403. Pour l'abondante bibliographie sur ce problème, voir D. M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, Leyde, 1971 (NHS 1) et *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994*, Leyde, 1997 (NHS 32).

80. J.-D. DUBOIS, « La sotériologie valentinienne du *Traité tripartite* (NH I, 5) », dans *Les Textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification*, Québec-Louvain, 1995, pp. 221-232. En conclusion (p. 232), Dubois note, à la suite de A. POURKIER (*L'Hérésiologie chez Épiphane de Salamine* [*Christianisme antique*, 4], Paris, 1992, p. 58) que la distinction en écoles occidentales et orientales était un *topos* des *diadokai* philosophiques, déjà attesté au IIe siècle avant notre ère. Voir aussi, toujours de J.-D. DUBOIS, « *Le Traité tripartite* et l'histoire de l'école valentinienne » dans *La Controverse religieuse et ses formes*, éd. A. LE BOULLUEC (Patrimoines, Religions du Livre), Paris, 1995, pp. 151-164.

séduiraient et corrompraient un grand nombre de femmes jusque dans nos contrées du Rhône » (I, 13, 7).

La préface au livre II du *Contre les hérésies* reprend le problème des dissensions hérétiques :

> Dans le livre précédent, démasquant la gnose au nom menteur, nous t'avons rapporté, cher Ami, tout le mensonge qui, sous des formes multiples et opposées, a été forgé par les disciples de Valentin. Nous t'avons exposé aussi les théories de ceux qui furent leurs chefs de file, montrant qu'ils sont en désaccord les uns avec les autres et bien auparavant déjà avec la vérité elle-même (...) Nous avons fait connaître la doctrine de leur ancêtre, Simon, le magicien de Samarie, et de tous ceux qui lui ont succédé, et nous avons dit également la multitude des gnostiques issus de lui. Nous avons relevé leurs divergences, leurs écoles et leurs filiations, décrit toutes les sectes fondées par eux et montré que c'est en tirant leur origine de Simon que tous les hérétiques ont introduit en ce monde leurs doctrines impies et négatrices de Dieu (Préface au livre II, pr. 1).

L'évêque de Lyon n'est pas le seul à insister sur les divergences qui se font jour dans le valentinisme. Tertullien, dans son *Contre les valentiniens* IV, 1-4, s'exprime ainsi au sujet de ce courant, que les Pères craignent en raison de sa valeur intellectuelle :

> Oui, nous connaissons bien même leur origine et nous savons pourquoi nous leur donnons le nom de valentiniens, quoiqu'ils paraissent ne pas le mériter. Ils se sont en effet éloignés de leur fondateur, mais les origines ne se sont pas abolies même par des mutations postérieures. Valentin (...) rompit avec l'Église de la doctrine authentique et (...) tourna ses armes contre la Vérité. Il trouva les germes d'une ancienne théorie et traça la voie à Colorbasus. Ensuite Ptolémée l'emprunta (...) Héracléon traça à partir de là de nouveaux chemins, de même que Secundus et Marc le Mage. Théotime s'intéressa beaucoup aux images de la Loi. Ainsi, désormais, plus de Valentin, mais des valentiniens, avatars de Valentin ! Seul aujourd'hui Axionicus, à Antioche, console la mémoire de Valentin en maintenant strictement ses dogmes. D'ailleurs notre hérésie ne dispose d'autres moyens de séduction que ceux d'une prostituée, habituée chaque jour à se refaire une beauté. Ont-ils conçu quelque trouvaille, ils se hâtent de donner le nom de révélation à leur divagation, celui de charisme à leur invention mensongère, gage non pas d'unité mais de divergence (*Contre les valentiniens* IV, 1-4, trad. J.-C. Fredouille).

L'image de l'hérésie gnostique ainsi constituée devient pour les Pères symbole de *diaphonia*. À celle-ci fait face l'harmonie de l'Église, fondée sur une seule et unique vérité. Thème hérésiologique par excellence[81], la *diaphonia* évoque le désordre engendré par la discordance doctrinale. Le thème de la multiplicité de courants et des dissensions entre les maîtres sera exploité par d'autres hérésiologues et culminera, au IVe siècle, avec Épiphane de Salamine. Celui-ci reconstituera, à partir d'Irénée, une de ses sources, la liste de la *diadoké* hérétique, mais en l'étoffant par une multitude d'autres courants, jusqu'à faire état dans le *Panarion*, rédigé vers 370[82], de quatre-vingts hérésies, dont une très grande partie sont gnostiques.

Les courants gnostiques se sont-ils réellement éparpillés en de si nombreux mouvements ? Ont-ils constitué de véritables communautés, des sectes, selon la

81. Voir A. LE BOULLUEC, *op. cit.* index à ce mot ; J. MANSFELD, « *Diaphonia :* the Argument of Alexander De Fato, Chs. 1-2 », dans *Phronesis* 33 (1988), pp. 181-207.

82. Édité dans *GCS* 25 (*haer.* 1-33) et *GCS* 31 (*haer.* 34-64) par K. HOLL.

dénomination hérésiologique ? Ou sont-ils plutôt restés dans le cadre des écoles de philosophie ?

Certains textes de Nag Hammadi semblent mettre en scène une structure communautaire, scandée par des rites et consolidée par des sacrements. On peut envisager que quelques textes étaient destinés à l'enseignement, à la lecture commune ou encore à la prière. Cette image n'est toutefois pas présentée par toute la documentation conservée. Le caractère philosophique, et la nature mythologique, de plusieurs traités ne révèle rien de l'utilisation qui pouvait être faite de ces écritures.

Le manque de renseignements au niveau social constitue une lacune majeure de la documentation dont l'on dispose à l'heure actuelle. Même la découverte de sources de première main, telle la bibliothèque de Nag Hammadi[83], n'a pas résolu ce problème, compte tenu de la nature abstraite de ces textes. Néanmoins, l'étude concomitante des sources hérésiologiques et des écritures gnostiques peut jeter une certaine lumière, faute de fournir un éclairage définitif, sur ce mouvement de pensée des premiers siècles de l'ère chrétienne.

BIBLIOGRAPHIE

R. A. MARKUS, « The Problem of Self-Definition : From Sect to Church », dans *Jewish and Christian Self-definition*, vol. I, éd. par E. P. SANDERS, Londres, 1980, p. 1-15.

Annick MARTIN, « Aux origines de l'Église copte : l'implantation et le développement du christianisme en Égypte (Ier-IVe siècles) », dans *REA* 83, 1981 (p. 38-42).

A. M. RITTER, « Orthodoxy », « Heresy » and the Unity of the Church in pre-Constantinian Times », dans *Studia Patristica* 24, éd. par E. A. LIVINGSTONE, 1993, p. 316-330 (réflexion sur l'apport des travaux de H. von Campenhausen).

W. SCHNEEMELCHER, « Walter Bauer als Kirchenhistoriker », dans *NTS* 9 (1962), p. 11-22.

A. SCHNINDLER, « Häresie. II. Kirchengeschichtlich », dans *TRE* 14 (1985), p. 318-341.

M. SIMON, « From Greek Hairesis to Christian Heresy », dans *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. Mélanges offerts à R. M. Grant*, éd. par W. R. SCHOEDEL, R. L. WILKEN, Paris 1979, p. 101-116.

H. E. W. TURNER, *The Pattern of Christian Truth. A Study of the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Londres, 1954.

R. L. WILKEN, « Diversity and Unity in Early Christianity », dans *The Second Century* 1 (1981), p. 101-110.

R. WILLIAMS, « Does it make sense to speak of pre-Nicene Orthodoxy ? », dans *The Making of Orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*, éd. par R. WILLIAMS, Cambridge 1989, p. 1-23 (utilise des concepts élaborés par Jonathan Z. SMITH, *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, Leyde, 1978 ; *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago, 1982 ; *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, 1990).

« REMARQUES SUR LES NOTIONS D'HÉRÉSIE ET D'ORTHODOXIE »

H.-D. ALTENDORF, « Orthodoxie et hérésie. Réflexions provisoires », dans H.-D. ALTENDORF, E. JUNOD, J.-P. MAHÉ, W. RORDORF, G. STRECKER, *Orthodoxie et Hérésie dans l'Église ancienne. Perspectives nouvelles*, dans *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie* 17, Lausanne 1993, p. 125-140.

H.-D. ALTENDORF, « Zum Stichwort : Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum », *ZK* 80 (1969), p. 61-74.

83. Voir *The Nag Hammadi Library after Fifty Years, Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, éd. J.D. TURNER et A. MCGUIRE, Leyde, 1997 (*Nag Hammadi and Manichaean Studies* XLIV).

W. BAUER, *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934. Deuxième édition, par G. STRECKER, en 1964, avec Appendices.
H. D. BETZ, « Häresie. I. Neues Testament », dans *TRE* 14 (1985), p. 313-318.
, « Orthodoxy and Heresy in Primitive Christianity : Some Critical Remarks on Georg Strecker's Republication of Walter Bauer's *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* », dans *Interpretation* 19 (1965), p. 299-311.
N. BROX, « Häresie », dans *RAC* 13 (1984), p. 248-297.
M. ELZE, « Häresie und Einheit der Kirche im 2.Jahrhundert », dans *ZThK* 71 (1974), p. 389-409.
D. J. HARRINGTON, « Sociological Concepts and the Early Church. A Decade of Research », dans *Theological Studies* 41 (1980), p. 181-190.
–, « The Reception of Walter Bauer's Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity during the Last Decade », dans *HarvThR* 73 (1980), p. 289-298.
H. KOESTER, « GNOMAI DIAPHOROI. The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity », dans *HarvThR* 58 (1965), p. 279-318 (= *Trajectories Through Early Christianity*, éd. pr H. KOESTER, J. R. ROBINSON, Philadelphie 1971, p. 114-157).
KRAFT, Traduction, avec des Appendices augmentés par R. A. KRAFT, sur la réception de l'ouvrage : *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphie 1971, Londres 1972.
A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècles*. T. I : *De Justin à Irénée*. T. II : *Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, 1985.
, *Eresia e eresiologia nella chiesa antica*, dans *Augustinianum* 25, 3 (1985).

LES COURANTS GNOSTIQUES

Sources anciennes

Sources patristiques

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, éd. L. FRUECHTEL, *GCS* 52, Leipzig, 1960.
–, *Extraits de Théodote*, éd. et trad. F.-M. SAGNARD, *SC* 23, 1970.
ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, éd. K. HOLL, *GCS* 25, Leipzig, 1915 et *GCS* 31, Leipzig, 1922.
–, *Lettre de Ptolémée à Flora*, éd. G. QUISPEL, *SC* 24 bis, Paris, 1966.
IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses*, éd. W. W. HARVEY, 2 vol., Cambridge, 1857 (reimprimé en 1949). Traduction : A. ROUSSEAU, *Irénée de Lyon*, Contre les hérésies, Paris, 1984.
ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, éd. E. PREUSCHEN, *GCS* 10, Leipzig, 1903.
A. E. BROOKE, *The Fragments of Heracleon*, Cambridge, 1891.
W. VOLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932.
PSEUDO-HIPPOLYTE, *Refutatio omnium haereseon*, *GCS* 26, Leipzig, 1916. Traduction française : A. SIOUVILLE, *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, Paris, 1928.
TERTULLIEN, *Contre les valentiniens*, éd. et trad. par J.-Cl. FREDOUILLE, I, *SC* 280, Paris, 1980 et II, *SC* 281, Paris, 1981.
–, *De praescriptione haereticorum*, éd. A. KROYMANN, *CSEL* 70, Turnhout, 1942, pp. 1-58.

Sources gnostiques

Codex de Londres (British Library Additional 5114), reproduction imprimée : M. G. SCHWARTZE, *Pistis Sophia*, Berlin, 1851.
Codex d'Oxford (Bodleian Library, Bruce Mss. 96), édition du texte : C. SCHMIDT, « Gnostische Schriften in koptischer-Sprache aus dem Codex Brucianus », dans *Texte und Untersuchungen*, tome VIII, fasc. 1-2, Leipzig, 1892, pp. 39-41.
Codex de Berlin (Papyrus-Sammlung der staatlichen Museen, P. Berolinensis 8502), édition du texte dans W. C. TILL, *Texte und Untersuchungen*, tome LX, Berlin, 1955, pp. 62-78.
Nous renvoyons à l'étude de M. TARDIEU et J.-D. DUBOIS, *Introduction à la littérature gnostique* I, *collections retrouvées avant 1945* (*Initiations au christianisme ancien* 2), Paris, 1986, pour les différents renseignements bibliographiques concernant ces trois *codices*.

Bibliothèque de Nag Hammadi

Les *codices* de Nag Hammadi ont été publiés en édition facsimile à partir de 1973 :
The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, éd. Department of Antiquity of Arab Republic of Egypt in conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation, Leyde, 1972-1984.
Traduction : *The Nag Hammadi Library in English*, éd. J.-M. ROBINSON, San Francisco, 1re éd. 1977, 2e éd. revue et corrigée, 1988.

Textes, établis, introductions, traductions et commentaires sont présentés en français dans la collection « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », section « Textes », Presses de l'université Laval-Peeters, Québec-Louvain (cf., pour les œuvres citées dans cette étude, la section *Travaux* de cette bibliographie).
Plusieurs traités ont fait l'objet d'une édition critique, d'une traduction anglaise et d'un commentaire dans la collection « Nag Hammadi Studies » (depuis, « Nag Hammadi and Manichaean Studies »), E. J. BRILL, Leyde.

Travaux

BIANCHI (U.), (éd.), *Le origini dello gnosticismo* (Suppl. XII à *Numen*), Leyde, 1967.
DILLON (J.), *The Middle Platonists*, Londres, 1977.
DUBOIS (J.-D.), « Valentin, école valentinienne », dans *Dictionnaire de spiritualité*, XVI, Paris, 1994, col. 146-156.
– « La sotériologie valentinienne du *Traité tripartite* (I, 5) », dans *Les Textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification, Actes du Colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, éd. L. PAINCHAUD et A. PASQUIER (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Études » 3), Québec-Louvain, 1995, pp. 221-232.
– « Le *Traité tripartite* et l'histoire de l'école valentinienne », dans *La Controverse religieuse et ses formes*, éd. A. LE BOULLUEC (Patrimoines, Religions du Livre), Paris, 1995, pp. 151-164.
FANTINO (J.), *La Théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Paris, 1994.
JONAS (H.), *The Gnostic Religion : The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, 1958.
KAESTLI (J.-D.), « Valentinisme italien et valentinisme oriental : leur divergences à propos de la nature du corps de Jésus », dans *The Rediscovery of Gnosticism : Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, March 28-31, 1978, tome I, The School of Valentinus*, ed. B. LAYTON, Leyde, 1980, pp. 391-403.
KING (K.), (éd.) *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphie, 1988.
LE BOULLUEC (A.), *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*, I-II, Paris, 1985.
LOHR (W. A.), « Basilides, Gnostiker », dans *Lexicon für Theologie und Kirche*, 3e éd., 2 (1994), p. 59.
MAHE (J.-P.), « La prière d'action de grâces du codex VI de Nag Hammadi et le Discours parfait », dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 13 (1974), pp. 40-60.
, *Hermès en Haute-Égypte : les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, tome I (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes » 3), Québec, 1978.
, *Le Fragment du Discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes* (*ibid.*, section « Textes » 7), Québec, 1982.
, « Le Témoignage véritable et quelques écrits valentiniens de Nag Hammadi », dans *Les Textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification, Actes du Colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, éd. L. PAINCHAUD-A. PASQUIER, Québec-Louvain, 1995, pp. 233-242.
MANSFELD (J.), « *Diaphonia* : the Argument of Alexander De Fato, chs. 1-2 », dans *Phronesis* 33 (1988), pp. 181-207.
MARJANEN (A.), *The Woman Jesus loved. Mary Magdalen in the Nag Hammadi Library and Related Documents* (*Nag Hammadi and Manichaean Studies* XL), Leyde, 1996.
MARKSCHIES (C.), *Valentinus gnosticus ? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentinus*, Tübingen, 1992.
MEEKS (W. A.), « Simon Magus in recent Research », dans *Religious Studies Review* 3 (1977), pp. 137-142.
MORARD (F.), « *Monachos*, moine : histoire du terme grec jusqu'au IVe siècle : influences bibliques et gnostiques », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 20 (1973), pp. 332-411.
, « Encore quelques réflexions sur *monachos* », dans *Vigiliae Christianae* 34 (1980), pp. 395-401.
PASQUIER (A.), *L'Évangile selon Marie* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes » 10), Québec, 1983.
PEARSON (B.), *Nag Hammadi Codices IX and X* (*Nag Hammadi Studies* XV), Leyde, 1981.
PUECH (H.-Ch.), *En quête de la gnose*, I, *La Gnose et le temps*. II, *Sur l'Évangile selon Thomas*, Paris, 1978.
RUDOLPH (K.), *Gnosis*, trad. anglaise par R. McL. WILSON, San Francisco, 1985.
, « Simon Magus oder Gnosticus ? Zur Stand der Debatte », dans *Theologische Rundschau* 42 (1977), pp. 279-359.
SAGNARD (F.-M.), *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947.
SCHOLER (D. M.), *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (*Nag Hammadi Studies* I), Leyde, 1971.
, *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994* (*Nag Hammadi and Manichaean Studies* XXXII), Leyde, 1997.
SCOPELLO (M.), « Les citations d'Homère dans le traité de l'*Exégèse de l'âme* », dans *Gnosis and Gnosticism*, éd. M. KRAUSE (*Nag Hammadi Studies* VIII), Leyde, 1977, pp. 3-12.
, « The Apocalypse of Zostrianos and the Book of the Secrets of Enoch », dans *Vigiliae Christianae* 34/4 (1980), pp. 376-385.
–, « Youel et Barbélo dans le traité de l'Allogène », dans *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec 22-29 août 1978)*, éd. B. BARC (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Études » 1), Québec-Louvain, 1981, pp. 374-382.
–, *L'Exégèse de l'âme (NH II, 6) : introduction, traduction, commentaire* (*Nag Hammadi Studies* XXV), Leyde, 1985.
–, « Contes apocalyptiques et apocalypses philosophiques dans la bibliothèque de Nag Hammadi », dans *Apocalypses*, éd. C. KAPPLER, Paris, 1988, pp. 321-339.
–, « Marie-Madeleine et la tour : Pistis et Sophia », dans *Figures du Nouveau Testament chez les Pères* (*Cahiers de Biblia Patristica* 3), Strasbourg, 1991, pp. 179-196.

, « Le renard symbole de l'hérésie dans les polémiques patristiques contre les gnostiques », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 71/1 (1991), pp. 73-88.
, *Les Gnostiques*, Paris, 1991.
, « Valentin et la gnose valentinienne », dans *Encyclopédie du catholicisme* t. XV, fasc. 71, col. 650-662.
SEGELBERG (E.), « The Coptic Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System », dans *Idem, Gnostica-Mandaica, Liturgica*, Uppsala, 1990, pp. 19-30.
SFAMENI GASPARRO (G.), (éd.), *Agathé Elpis. Studi storici in onore di Ugo Bianchi*, Rome, 1994.
SIMONETTI (M.), « Eracleone e Origene », dans *Vetera Christianorum* 3 (1996), pp. 111-141.
STROUMSA (G. G.), *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism* (*Studies in History of Religions* LXX), Leyde, 1996.
STRUTWOLF (H.), *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes* (*Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte* 56), Göttingen, 1993.
TARDIEU (M.), *Trois Mythes gnostiques, Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, 1974.
–, « Comme à travers un tuyau : quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ », dans *The Rediscovery of Gnosticism : Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, March 28-31*, 1978, tome I, *The School of Valentinus*, ed. B. LAYTON, Leyde, 1980, pp. 151-177.
, *Codex de Berlin* (Écrits gnostiques I), Paris, 1984.
, « Basilide », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris, 1994, pp. 84-89.
, *Le Manichéisme*, Que sais-je ? n° 1980, 2e éd., Paris, 1997.
, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus* (*Res orientales* IX), Bures-sur-Yvette, 1996.
THOMASSEN (E.), *Le Traité tripartite, texte établi, introduit et commenté* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes » 19), Québec, 1989.
TRAUTMANN (C.), « Organisation communautaire et pratiques rituelles », dans *Les Manuscrits de Nag Hammadi, Dossiers d'Archéologie* n° 236, septembre 1998, pp. 42-49.
TURNER (J.D.) - MCGUIRE (A.), (éd.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years, Proceedings of the 1995 Society of Biblical Litterature Commemoration*, Leyde, 1997 (*Nag Hammadi and Manichaean Studies* XLIV).
WHITTAKER (J.), « Basilides on the Ineffability of God », dans *Harvard Theological Review* 62 (1969), pp. 367-371.
WITT (R. E.), *Albinus*, Amsterdam, 1971.
WOLFSON (H. A.), « Negatives attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides », dans *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I, Cambridge, 1973, pp. 131-142.

CHAPITRE III

L'organisation des Églises héritées des apôtres (70-180)

par Victor SAXER

Les années 64-70 ont été d'abord celles de la disparition des apôtres Pierre et Paul, précédée par la mort de Jacques, les autres ayant disparu de la scène individuellement nous ne savons quand, puis celles de la guerre juive et de la destruction de Jérusalem par Titus : elles ont marqué un tournant dans la vie de l'Église primitive. Car, dorénavant, il n'y a sans doute plus de témoins directs du Christ, choisis par lui comme témoins de sa vie, de sa mort et de sa résurrection. Pareillement, privée de son Temple et durement éprouvée par la guerre, Jérusalem a cessé à son tour d'exister comme centre religieux. Toutefois, si Titus avait espéré, selon ce que rapporte Sulpice Sévère, « en brûlant de propos délibéré le temple de Jérusalem, extirper tout à la fois le christianisme et le judaïsme (...), il s'est lourdement trompé[1]. » En effet, l'un et l'autre survécurent, chacun suivant sa propre destinée.

En ce qui concerne l'histoire du christianisme primitif, remarquons d'abord que la guerre juive, dont ils se sont désolidarisés en quittant Jérusalem avant le siège pour s'établir à Pella, avait donné aux chrétiens l'occasion, voire leur avait imposé la nécessité de se démarquer des juifs en prenant une meilleure conscience de leur propre position religieuse à leur égard, ce que les juifs leur rendirent à leur assemblée de Jamnia, si bien que la différence entre les deux religions devint également perceptible aux païens. En outre, même parmi les chrétiens, les réactions aux événements politiques, dont avaient souffert ceux de Jérusalem plus que leurs frères de la Diaspora, durent être différentes et se traduire diversement dans leur comportement quotidien et dans leur manière de continuer leur engagement au Christ.

Enfin, aux communautés qu'ils avaient fondées, la mort des apôtres posait sans doute le problème de leur survie. Moins cependant que l'on pourrait le croire à première vue. En effet, le caractère essentiellement itinérant de leur apostolat avait amené les apôtres à laisser dans ces communautés un ou plusieurs responsables chargés de les remplacer pendant leur absence. Il est donc normal que ceux-ci aient continué leur œuvre après leur mort. L'héritage qu'ils avaient reçu du Seigneur, c'est-à-dire le troupeau à conduire, les apôtres le confièrent à ceux qu'ils avaient établis à demeure dans les communautés, à charge pour eux de le transmettre à leur

1. M. SIMON, *Verus Israel*, p. 87.

tour aux générations suivantes. Car de même que leur mission s'étendait à tous les peuples, elle embrassait tous les temps : « Allez de toutes les nations faire des disciples (...) jusqu'à la fin du monde » (Mt 28, 19-20). La transmission (παράδωσις) du message impliquait la succession (διαδοχή) des messagers.

À ce problème fondamental, les apôtres d'abord, puis leurs successeurs apportèrent des solutions qui, même si elles concernaient la même mission originelle, varièrent suivant les personnes, les lieux et les temps. Ainsi voyons-nous se développer des formes d'organisation qui, comme les enfants d'une même famille, bien qu'elles présentent d'indéniables traits de parenté et d'origine, se distinguent néanmoins par des caractéristiques individuelles. Il faudra plus ou moins de temps suivant les régions pour que les différences s'atténuent au bénéfice d'une plus grande unité.

Cependant, avant d'exposer cette évolution, il convient de tenir compte d'un autre problème : les sources et leur datation. Les sources sont de deux types, néotestamentaires et non inspirées. Si, aujourd'hui, « il est reconnu par tous que Paul a composé lui-même 1 Th, Ga, 1 et 2 Co, Rm, Ph et Phm[2] », cela signifie-t-il que ses autres lettres ne sont pas de lui et en particulier que les « pastorales » sont à renvoyer au milieu du IIe siècle ? Il est à craindre que cette position extrême n'ait provoqué l'excès contraire. Il en va de même des autres écrits du Nouveau Testament[3]. Une chose en tout cas est certaine : la datation des écrits néotestamentaires est en étroite relation avec celle de la littérature des Pères apostoliques qui les ont utilisés, puisque les premiers ne peuvent en effet être postérieurs à la seconde. Encore s'agit-il de savoir sous quelle forme rédactionnelle les Pères apostoliques ont connu les écrits du Nouveau Testament, ce qui est à examiner dans chaque cas particulier[4]. Aussi peut-on estimer, sans porter de jugements apodictiques, que le juste milieu est aussi la position la plus proche de la vérité, et se rallier généralement à une chronologie moyenne de ces écrits. Les exceptions sont à examiner dans chaque cas particulier.

Un mot est indispensable sur la méthode suivie dans l'interprétation des sources. Nous sommes resté au ras des textes, faisant abstraction de leur relecture postérieure, pour essayer d'en saisir le sens que leurs auteurs ont voulu leur donner et de comprendre comment leurs premiers lecteurs ont pu les entendre, eux qui ignoraient tout à fait dans quelle direction s'engageraient les institutions dont ils étaient les témoins au jour le jour. Nous avons pensé que c'était aussi la meilleure façon d'approcher les communautés primitives dans l'individualité qui était la leur au temps même où le document nous les fait découvrir, ce qui est l'objectif que nous nous sommes proposé.

Pour présenter ces communautés dans leur dynamique individuelle, en un premier temps, qui s'étend jusqu'à la composition du dernier livre du Nouveau Testament et durant lequel la diversité demeure plus manifeste, nous suivrons l'ordre géographique, d'ailleurs suggéré par saint Luc : « Jérusalem, la Judée, la Samarie, les confins de la terre » (Ac 1, 8). En un second temps, quand les écrits non inspirés auront pris le relais des Écritures, nous recourrons, en principe, à l'exposition chronologique pour mieux la conformer aux progrès en cours de l'institution ecclésiastique, mais en tenant compte des deux filières suivant lesquelles son organisation peut se répartir. Ces deux périodes, en raison de la matière à traiter, sont d'inégale durée[5]. La première, celle de la relative indifférenciation primitive des ministères, se prolonge partout jusque vers le tournant du Ier au IIe siècle. Au cours de la seconde, qui nous conduit jusque vers l'an 180, coexistent deux types d'organisation : l'un est encore celui de l'indifférenciation précédente, l'autre celui d'une hiérarchie différenciée à trois degrés. Ces deux types d'organisation seront suivis séparément pendant la seconde période.

2. R. E. BROWN, *Église*, p. 19, n. 7.

3. La datation précoce de tous les écrits néotestamentaires avant la prise de Jérusalem par Titus en 70 ap. J.-C. a été récemment reprise par MINNERATH, *Jérusalem-Rome*. Cette position relève davantage de la théologie et de l'apologétique que de l'histoire. À un autre point de vue, historique et critique, se placent les auteurs que nous suivons : H. KÖSTER, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern* ; Ph. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur* ; BROWN-MEIER, *Antioche-Rome* ; Cl. J. THORNTON, *Texte zur Umwelt des N. T.*

4. Voir KÖSTER et VIELHAUER cit. dans la n. précédente.

I. L'ORGANISATION DES COMMUNAUTÉS AU Ier SIÈCLE

Aux Églises fondées par les apôtres à Jérusalem, Antioche, Thessalonique, Philippes, Corinthe, Éphèse, ou par des inconnus, mais de leur temps, à Rome, en Asie Mineure, peut-être à Alexandrie d'Égypte, s'en sont rapidement ajoutées d'autres dont, pour le monde circumméditerranéen, Harnack a établi deux listes qui, dans leurs détails, sont sujettes à vérification en fonction de nos connaissances actuelles, mais qui restent utiles[6]. Nous n'en retiendrons que les communautés sur lesquelles nos informations ne se réduisent pas à une simple mention.

1. JÉRUSALEM

Tant que les Douze restèrent à Jérusalem, ils y exercèrent l'autorité reçue du Seigneur et eurent à pourvoir au service des hellénistes aussi bien que des hébreux (Ac 6, 1). Mais très tôt leur autorité fut partagée par Jacques, frère du Seigneur, qui l'exerça seul lorsqu'ils eurent quitté la ville.

Les informations d'Eusèbe

Alors qu'Eusèbe confond ce Jacques avec l'apôtre homonyme, frère de Jean, mis à mort par le glaive sur ordre d'Hérode vers 42-44 (Ac 12, 2)[7], son information

5. Dans cette perspective, en raison des limites chronologiques de l'exposé, les divisions proposées par R. E. BROWN, *Église*, p. 19, ne s'imposent pas ; ont donc été reprises celles qui étaient en usage auparavant. Du livre de Brown, en revanche, on a retenu le titre, adapté au présent propos.

6. A. HARNACK, *Mission*, p. 622-624, 626-628.

7. Le récit qu'EUSÈBE, *HE*, II, XXIII, 19-24, fait de sa mort est tissé d'invraisemblances (voir *SC* 31, p. 89, n. 29) et contredit par Ac 12, 2. Il y a deux Jacques apôtres, le fils de Zébédée et frère de Jean, et le fils d'Alphée.

sur Siméon, qui succéda au « frère du Seigneur » vers 62, semble tirée de bonne source en ce qui concerne son appartenance à la même famille que Jacques, son martyre sous Trajan et sa longévité. Il dit explicitement qu'il la tient d'Hégésippe[8]. En faveur de l'exactitude de son témoignage plaident aussi les coordonnées chronologiques qu'il donne de la mort de Siméon, datable vers les années 105-110[9].

Tous, d'une seule pensée, décidèrent que Siméon, fils de Clopas, qui est mentionné dans le livre de l'Évangile[10], était digne du siège de cette Église : il était, dit-on, cousin du Sauveur. Hégésippe raconte en effet que Clopas était le frère de Joseph (*HE* III, XI).

Étant de la race de David et chrétien, il rendit témoignage, âgé de 120 ans, sous Trajan César et le consulaire Atticus (*HE* XXXII, 3).

Mais alors on peut s'interroger non seulement sur cette longévité, qui fait que Siméon est né environ quinze ans avant Jésus – ce qui n'est pas impossible –, mais encore et surtout sur la brièveté de la durée en charge de ses propres successeurs, treize en vingt-cinq ans à peu près, c'est-à-dire jusqu'en 132-135, au moment de la seconde révolte juive. De nouveau, c'est Eusèbe qui en donne la liste :

Le 1er fut Jacques (...) Après lui, le 2e fut Siméon, le 3e Justus, le 4e Zacchée, le 5e Tobias, le 6e Benjamin, le 7e Jean, le 8e Matthias, le 9e Philippe, le 10e Sénèque, le 11e Justus, le 12e Lévi, le 13e Éphrem, le 14e Joseph, enfin le 15e Judas (*HE* IV, V, 3).

Le problème est donc de savoir pourquoi les deux premiers de la liste ont été en fonction de l'an 49, date où Jacques intervient au « concile » de Jérusalem, à l'an 105-110, où Siméon mourut, c'est-à-dire pendant près de soixante ans, alors que leurs successeurs ne le furent que deux ans en moyenne. La différence est trop criante pour être vraie. D'où provient l'anomalie ?

Harnack en a proposé une explication vraisemblable : selon lui, parmi les treize derniers, on a dû compter des parents de Jésus ou des presbytres[11]. Ce n'est pas la seule explication possible, car on doit étendre, semble-t-il, au temps des deux premiers la manière large de compter les presbytres parmi les épiscopes. Bien plus, l'anomalie pourrait mettre sur la voie d'une autre hypothèse dans la mesure où elle serait l'indice d'une situation qui existe aussi ailleurs, à savoir l'indifférenciation primitive entre épiscopes et presbytres, laquelle aurait duré à Jérusalem jusqu'à l'époque d'Hadrien. Certes, cette hypothèse paraît difficile à admettre pour les deux premiers, qui semblent prendre place au-dessus des presbytres ou anciens, mais elle doit être envisagée pour les autres. De toute façon, dans cette hypothèse, c'est Eusèbe, et non les sources contemporaines, qui appelle évêques Jacques et son successeur Siméon.

Quoi qu'il en soit, onze des noms de la liste sont bibliques, les troisième[12], neuvième, dixième et onzième provenant apparemment de sources locales. De plus, Eusèbe affirme que leurs titulaires étaient tous « de la circoncision », d'où nous pouvons déduire qu'ils étaient judéo-chrétiens. Ce qui est cohérent avec ce que les Actes nous disent du premier. En d'autres termes, les quinze premiers chefs de la communauté hiérosolymitaine n'étaient pas seulement juifs de race, de circoncision et d'observance, ils étaient aussi de la famille de Jésus[13].

Toujours selon Eusèbe, qui cette fois-ci cite expressément un texte d'Hégésippe, ils ne furent pas les seuls, en effet, à avoir été responsables de communautés en Palestine. Ce fut aussi le cas de deux petits-fils de Jude, un autre « frère [du Sauveur] selon la chair » ; ils furent convoqués devant l'empereur Domitien (81-96) parce que descendants de David ; mais comme c'étaient de pauvres gens qui vivaient d'une petite terre possédée en commun, le prince comprit qu'il n'avait pas à craindre d'eux une restauration de la dynastie davidique et les renvoya libres chez eux. Eusèbe ajoute qu'alors ils « dirigèrent les Églises (...) et restèrent en vie jusqu'à Trajan » (*HE* III, XX, 1-6). L'épisode confirme donc la coutume des judéo-chrétiens de Palestine de choisir leurs chefs dans la famille du Sauveur. Cette coutume sémitique a été comparée au caliphat musulman ou encore appelée succession dynastique[14].

Reste encore à identifier Judas, le quinzième de la liste d'Eusèbe. Deux chrétiens des premiers temps semblent devoir être pris en compte, car il faut évidemment exclure Judas l'Iscariote et sans doute aussi celui qui hébergea Paul, aveuglé sur le chemin de Damas, (Ac 9, 11). Reste donc d'abord Judas Thaddée, apôtre (Mt 13, 55 ; Mc 6, 3 ; Ac 1, 13), expressément distingué de l'Iscariote (Jn 14, 22) et qui est sans doute l'auteur de l'Épître canonique qui porte son nom (Jud 1). Il y a ensuite un « Jude, surnommé Barsabas », envoyé de Jérusalem à Antioche avec Paul, Barnabé et Silas (Ac 15, 22) et appelé prophète comme eux (Ac 15, 32). Si la loi du caliphat s'est appliquée aussi à lui, on est tenté de voir en Judas Thaddée ce quinzième de liste, puisque les Évangiles le disent « frère du Seigneur » (Mt 13, 55 ; Mc 6, 3) et qu'il se dit lui-même « frère de Jacques » (Jud 1). Mais alors se pose de nouveau la question de sa mort à un âge très avancé sous Hadrien.

Jacques et son Épître

Dans ce contexte général s'insère ce que nous apprennent parcimonieusement sur Jacques les écrits du Nouveau Testament, parmi lesquels se trouve l'Épître qui lui est attribuée dès le IIe siècle.

Ce Jacques est différent de l'apôtre, fils de Zébédée et frère de Jean, martyrisé par Hérode en 42-44 (Ac 12, 2) ; différent aussi d'un autre Jacques que les synoptiques disent « fils d'Alphée » (Mt 10, 3 ; Mc 3, 18 ; Lc 6, 15 ; Ac 1, 13)

Ce dernier est-il différent de Jacques frère du Seigneur, nommé, toujours avec Jude, en Mt 13, 35 et Mc 6, 3 ? Qu'il suffise de poser la question.

8. EUSÈBE, *HE*, III, XI, XXII, XXXII, 1-6 ; IV, V, 3 ; XXI, 4.
9. *SC* 31, p. 143, n. 4.
10. Lc 24, 18 ; Jn 19, 25.
11. A. HARNACK, *Mission*, p. 631.
12. Justus est-il le même que « Joseph, appelé Barsabas, surnommé Justus » (Ac 1, 23) ?
13. Siméon, fils de Clopas, est dit en effet « cousin du Seigneur ».
14. E. STAUFFER, *Zum Khalifat des Jacobus*.

et que Mc (15, 10) appelle « le petit ». Il est au contraire celui que Paul aperçoit le premier parmi « les colonnes » de la communauté de Jérusalem lorsqu'il y monte pour la deuxième fois (Ga 2, 9) et qu'il nomme lui-même « frère du Seigneur » (Ga 1, 19). Or, si les « frères du Seigneur » n'ont pas fait partie des disciples du Maître, Jacques, au contraire, de nouveau selon Paul, bénéficia d'une apparition du Ressuscité (1 Co 15, 7). Toutefois, ces « frères » restèrent tous dans son entourage, comme le laisse entendre Jean (2, 12 ; 7, 3-9), et s'unirent aux apôtres dans la chambre haute « avec quelques femmes, Marie mère de Jésus et ses frères » (Ac 1, 14). Jacques fut surtout l'inspirateur de la proposition transactionnelle qui, au « concile » de Jérusalem, fut transmise aux chrétiens d'Antioche, de Syrie et de Cilicie comme « décision du Saint-Esprit, des apôtres et des anciens » (Ac 15, 23-29). À ce moment-là, vers 49, entouré d'un conseil d'« anciens », il avait pris la direction de la communauté hiérosolymitaine. En cette qualité, il reçut Paul une dernière fois (Ac 21, 18), avant que l'apôtre ne fût soustrait à la vindicte juive et conduit à Césarée. À côté des « anciens » ou « presbytres », il y a les « prophètes » que nous voyons pour la première fois sous ce nom dans une communauté chrétienne, avec des « frères du Seigneur » en plus des apôtres et de Céphas (1 Co 9, 5). Parmi eux se distingue Agabus (Ac 11, 27) qui reparaîtra lors du passage de Paul à Césarée en 58. Leur vocation est itinérante.

Le contenu de la lettre catholique qui figure sous le nom de Jacques parmi les écrits du Nouveau Testament est en faveur de l'attribution traditionnelle. L'épître est connue surtout pour son insistance sur le rôle des bonnes œuvres dans la vie chrétienne. Un passage (2, 14-26) a même été compris comme dirigé contre Paul et sa doctrine de la justification par la foi. Car « sans les œuvres, écrit Jacques, la foi est morte » (2, 17). En fait, le point de vue de l'un est complémentaire de celui de l'autre, même si Jacques est plus sensible que Paul aux aspects quotidiens d'une foi vécue.

Un des exemples qu'il en donne, pris peut-être sur le vif, nous fait en effet entrer dans une assemblée chrétienne, appelée « synagogue », où se côtoient riches et pauvres et où les places sont attribuées eu égard à la condition sociale des participants (2, 2-4). Déjà Paul avait rencontré une semblable situation discriminatoire à Corinthe, où la répartition des plats et des vins, en qualité et en quantité, semble aussi s'être faite en fonction de la fortune de chacun dans le repas au cours duquel se célébrait encore l'eucharistie (1 Co 11, 21)[15]. Ces faits se passent à Corinthe, dans la troisième décennie qui a suivi la mort du Christ, et à Jérusalem, au plus tard dans les premières années de la décennie suivante. Ils nous dévoilent donc une situation encore très primitive de ces deux communautés, et pour Paul est en cause l'authenticité du « repas du Seigneur » (1 Co 11, 20). En revanche, la morale que chaque écrivain sacré tire des deux cas va beaucoup plus loin chez Jacques que chez Paul, quand il s'agit de mettre en pratique les maximes égalitaires du second : dans l'Église, il ne doit pas y avoir de discrimination entre riches et pauvres, car tous sont égaux devant Dieu.

Deux types de ministres sont attestés par l'Épître de Jacques. Un premier l'est

15. Voir sur ce point les observations fort pertinentes de MEEKS, *Cristiani*, p. 137-193.

à propos de l'assistance due aux malades, recommandée aux presbytres. Que l'on ait vu plus tard dans leur assistance une ébauche du sacrement des malades est une lecture théologique du texte que nous ne voyons guère attestée avant la lettre d'Innocent Ier à Décentius de Gubbio en 416[16]. Mais ce qui est ancien, c'est l'usage de l'huile comme liniment, la visite des malades, la confession des péchés et la prière des uns pour les autres. Il se trouve que tous ces éléments sont réunis dans l'onction des malades. En outre, c'est le seul passage de Jc où il soit question des presbytres anciens et qui les montre dans un rôle ministériel.

En second lieu, de nouveau en passant, Jacques signale les didascales (3, 1), qu'il conseille de ne pas multiplier dans la communauté, pour ne pas lâcher la bride à leur « langue indomptée » (3, 8). Deux interprétations du passage sont possibles, si on l'applique ou à la discipline du charisme de la parole ou à la discrétion dans l'exercice d'un ministère institué. À l'époque où Jacques écrit, c'est la première qui paraît la plus probable. Toutefois, dans les deux cas, la sagesse est dans la modération. Elle semble un trait de caractère de Jacques.

2. La Palestine

Des judéo-chrétiens de Palestine, nous ne savons guère plus que ce que Harnack a tiré d'Origène et d'Épiphane[17]. Cherchant à identifier les 144 000 marqués d'un sceau dans l'Apocalypse, Origène pense qu'il ne s'agit pas de judéo-chrétiens, lesquels étaient alors bien loin d'atteindre ce chiffre. Indication évidemment approximative. Les disciples de Simon le Magicien sont eux aussi de mouvance judéo-chrétienne. Épiphane, de son côté, affirme qu'ils n'atteignaient pas la trentaine, à supposer que même cette estimation ne soit pas exagérée. Dans ces conditions, il est vain de s'interroger sur l'organisation de leurs communautés, qui sans doute ne connaissaient pas d'institutions en dehors du baptême et de l'eucharistie. Si, en plus, nous rappelons le souvenir d'Eusèbe sur les petits-fils de Jude, qui auraient dirigé des Églises en Palestine au temps de Domitien, il se peut qu'il faille y ajouter la fonction de presbytre-épiscope.

Plus positives sont les données des Actes des Apôtres. La mort d'Étienne et la persécution dont elle fut le signe dispersèrent des chrétiens de Jérusalem, qui prêchèrent l'Évangile dans les régions où ils s'étaient réfugiés : « C'est ainsi que Philippe, qui était descendu dans une ville de Samarie, y proclamait le Christ » (8, 5) ; il catéchisa et baptisa l'eunuque éthiopien (8, 26-39). Au moment de la conversion de Paul, il y avait des disciples du Christ à Damas, adeptes de la Voie, dont Ananie (9, 2) ; à Lydda, c'étaient « les saints qui y habitent » (9, 32) ; à Joppé, il y avait une « disciple du nom de Tabitha, ce qui veut dire Dorcas » (9, 36) ; à Césarée de Palestine, ceux que Pierre avait baptisés (10, 48). De ces derniers, nous pouvons

16. A.-G. MARTIMORT, *L'Église en prière*, III : *Les Sacrements*, p. 137-138.
17. A. HARNACK, *Mission*, p. 632-638.

dire qu'ils formaient une communauté domestique et que le centurion Corneille, qui était le chef de famille, était « un homme juste et craignant Dieu, qui avait bonne réputation parmi la population juive tout entière » (10, 22). Son cas est-il exemplaire pour les autres, dont nous ne savons rien d'aussi précis, et pouvons-nous en déduire que la plupart de ces convertis provenaient du judaïsme ou des prosélytes du judaïsme ? C'est possible, mais nous n'en n'avons pas la preuve, en dehors de Corneille précisément. Nous ne savons pas non plus comment ils furent informés du mouvement chrétien et nous en sommes réduits à supposer des contacts occasionnels, une fois que l'impulsion initiale eut été donnée.

3. Antioche

Antioche est une des villes dont la communauté chrétienne des origines nous est le mieux connue. Dans les sources de son histoire primitive, les Actes des Apôtres n'arrivent pas à notre période, mais nous renseignent sans doute sur l'époque où ils furent rédigés. En outre, on retient aujourd'hui, en plus de l'indispensable Eusèbe, les Évangiles Mt et Lc. Nous laissons ici de côté la *Didachè*, qui sera prise en compte pour la période suivante. La richesse des sources disponibles fait que de nombreux auteurs modernes se sont intéressés à la ville [18]. La diversité des sources suggère la division de l'exposé.

Les vues d'Eusèbe

Ce qu'Eusèbe rapporte des origines chrétiennes d'Antioche est tiré des Actes des Apôtres. En outre, il est le premier à savoir que Luc, dit médecin en Col 4, 14, était originaire de cette ville. Il tire de Justin le renseignement que Ménandre, disciple de Simon le Magicien, y était venu en visite et qu'en était originaire Saturnin, un des premiers maîtres du gnosticisme. Parmi les évêques d'Antioche, il ne connaît qu'Evodius entre l'apôtre Pierre et Ignace, alors qu'après celui-ci la liste pourrait être moins incomplète avec Héros, Cornelius, Éros et Théophile [19]. Mais il a sans doute interprété ses sources en fonction des idées de son temps, ce qui vaut en particulier pour sa liste épiscopale.

Les écrits du Nouveau Testament

Les Épîtres de Paul restent notre source la plus rapprochée des faits sur la plus ancienne chrétienté d'Antioche. Leurs renseignements se réduisent malheureusement à Ga 2, 11-14, à propos de l'incident qui opposa Paul à Pierre [20]. Pour

18. On trouvera une bonne bibliographie sur Antioche dans Brown-Meier, *Antioche-Rome*, p. 263-277. Il nous suffit d'y retenir l'étude fondamentale de G. Downey, *History of Antioch*.
19. Eusèbe, *HE* III, iv, 6 ; III, xxvi, 3, xxxii ; IV, vii, 3, xx.
20. La ville d'Antioche mentionnée en 2 Tm 3, 11 est celle de Pisidie.

unique qu'il soit, le passage nous fait du moins savoir que deux communautés chrétiennes existaient alors dans la ville, l'une formée par les « circoncis », restés stricts observateurs de la Loi mosaïque après leur conversion au Christ, l'autre comprenant les « païens », c'est-à-dire les convertis venus directement du paganisme et qui n'étaient pas astreints aux observances judaïques. Leur coexistence posa le problème de leur participation aux mêmes repas rituels, eucharistie et agape. Il semble bien que l'intransigeance de Paul n'ait pas prévalu à Antioche, même Barnabé s'étant rangé du côté de Pierre (Ga 2, 13). Aussi, son exigence inconditionnelle de la participation de tous à la même table, quelle que fût leur origine religieuse, n'a pas eu de succès après son départ. C'est la position moyenne de Pierre qui l'emporta, tolérant la tenue d'assemblées séparées. C'est aussi la preuve la plus claire de la coexistence de communautés distinctes.

Nos informations les plus nombreuses viennent des Actes des Apôtres (Ac). Ils présentent la mission chrétienne à Antioche comme la conséquence directe du martyre d'Étienne, et parmi les premiers missionnaires comptent les « hellénistes » de Chypre et de Cyrénaïque (11, 19-20). Prêché d'abord aux nombreux juifs de la ville, l'Évangile atteignit aussi des païens (11, 20). Le succès fut tel que la nouvelle en parvint à l'Église de Jérusalem qui exerça un droit de regard et que Barnabé, qui semble avoir été le chef de cette mission primitive, chercha de l'aide à Tarse dans la personne du néoconverti Saul. C'est à Antioche que les fidèles reçurent pour la première fois le nom de « chrétiens », c'est-à-dire de sectateurs du Christ (11, 22-26), qui devait leur rester. Le même récit offre les plus anciens détails sur l'organisation de cette Église en mentionnant d'abord les prophètes, dont Agabus qui prédit la famine qui sévit sous Claude, et qui étaient des prédicateurs itinérants de la Bonne Nouvelle, ensuite les didascales ou docteurs qui en expliquaient la portée morale et doctrinale à l'aide de l'Écriture (11, 27-28). Ces docteurs provenaient de la Diaspora et devaient être des hellénistes. En plus de Barnabé et de Saul, si deux autres portaient des noms juifs (Syméon et Manaen), il y avait un Grec (Lucien de Cyrène) et un Simon avec un surnom latin (Niger) (13, 1). La suite de l'histoire montre qu'eux aussi, comme leurs correligionnaires de Jérusalem, pouvaient être de tendances diverses. En attendant, prophètes et didascales assuraient collégialement la direction de l'Église locale.

Les chrétiens d'Antioche devinrent missionnaires à leur tour et l'Esprit saint leur suggéra au cours d'une réunion cultuelle (λειτουργουντων αυτων) de choisir dans ce but Barnabé et Saul, à qui, ayant jeûné et prié, ils imposèrent les mains (13, 2-3). Antioche resta la base opérationnelle des deux missionnaires, car ils y retournèrent après leur premier voyage pour rendre compte de ce qu'ils avaient fait (14, 26-28).

C'est finalement à Antioche que surgit la première grave controverse. Elle est due à des convertis du judaïsme, farouchement attachés à la Loi de Moïse, qui étaient arrivés de Judée (15, 1) et avaient appartenu « au parti des pharisiens devenus croyants » (15, 5). L'objet du litige était de savoir s'il fallait circoncire les convertis du paganisme avant de les agréger à la communauté chrétienne. Pour obtenir sur la question l'avis de l'Église mère, Paul, Barnabé et quelques autres

furent envoyés à Jérusalem (15, 1-4). On sait dans quel sens « les apôtres et les anciens, d'accord avec l'Église tout entière » (15, 22) de Jérusalem prirent la décision de ne pas imposer la circoncision aux convertis du paganisme et de leur demander seulement de respecter les quatre interdits suivants : ne consommer ni idolothytes, ni sang, ni viande étouffée, s'abstenir de la fornication (15, 29)[21]. Ces prescriptions furent communiquées par lettre à l'Église d'Antioche (15, 30-35). Leur interprétation plus ou moins rigoriste, surtout en ce qui concerne les idolothytes ou viandes offertes aux idoles et mises ensuite sur le marché, provoqua le dissentiment entre Pierre et Paul, évoqué précédemment à propos de Ga 2, 11-14.

Lorsque Paul repart sans Barnabé, mais accompagné de Silas, pour sa deuxième mission (15, 36-41), Antioche disparaît de l'horizon des Actes, pour ne plus reparaître qu'épisodiquement lors du court séjour que l'apôtre y fit entre ses deuxième et troisième voyages apostoliques (18, 22-23). À cette époque, l'Église d'Antioche avait donc été successivement le théâtre de l'activité des « hellénistes », de Barnabé, de Paul, et avait vu arriver à plusieurs reprises des émissaires venus de Jérusalem. Faut-il compter parmi eux Pierre, dont la présence est attestée par Ga 2, 11, ou bien y a-t-il séjourné de son propre gré, quand, échappé aux geôles d'Hérode, il « s'en alla dans un autre lieu » (εἰς ἕτερον τοπον) ? On sait que cet « autre lieu » a été identifié avec Rome par ceux qui, en vertu de la tradition des vingt-cinq ans de séjour romain de Pierre, fixent en 42 son départ pour la capitale de l'Empire. On conviendra que la base du raisonnement est fragile. Le séjour antiochien de Pierre, pour on ne sait combien de temps, a au moins pour lui l'appui du témoignage de Paul.

4. Les communautés pauliniennes : Asie Mineure, Macédoine, Grèce

L'action de Paul, décisive pour l'avenir du mouvement religieux fondé par le Christ, se prolongea après la mort de l'apôtre.

L'action de Paul

Matthias a été coopté par les Onze entre l'Ascension et la Pentecôte pour occuper la place vacante de Judas l'Iscariote, mais il avait été choisi parmi les témoins de la vie et de la résurrection du Christ. Paul, en revanche, a été appelé par le Christ après son ascension, indépendamment des Douze et sans avoir personnellement connu Jésus de son vivant. Aussi a-t-il eu des difficultés à faire admettre son apostolat par eux, ainsi qu'il ressort de sa Lettre aux Galates. De plus, cet apostolat a revêtu un aspect charismatique, l'apôtre affirmant en effet avoir le don des langues plus que les Corinthiens (1 Co 14, 18) : son exemple n'a pas manqué d'influer sur la vie des communautés qu'il a fondées.

21. Ce sont les prescriptions mosaïques de Lv 3, 17 ; 5, 2 ; 17, 10-16 ; Ex 20, 14.

Or, durant ses voyages apostoliques, il fonda des communautés en Asie Mineure, en Macédoine et en Grèce, dont il est question dans les Actes des Apôtres[22] ; il leur avait envoyé des lettres et il les avait organisées de manière à assurer leur survie, comme le laissent entendre les Actes (14, 23). Puis, nous le voyons se préoccuper du sort d'une communauté après son départ, qu'il prévoyait définitif, et lui faire ses ultimes recommandations (20, 17-38) : vers 58 en effet, il convoqua à Milet, d'où il devait s'embarquer pour Jérusalem, « les anciens de l'Église » d'Éphèse (20, 17) et il leur confia « tout le troupeau dont l'Esprit-Saint [les] avait constitués épiscopes[23] pour paître [ποιμαίνειν] l'Église de Dieu » ; car, « après son départ s'introduiraient parmi eux des loups redoutables qui ne ménageraient pas le troupeau » (20, 28-29). Nous voyons donc l'Église d'Éphèse confiée à la direction d'anciens ou presbytres, que la suite du texte appelle épiscopes. La création de leur fonction est motivée par les dangers qui pouvaient venir d'éléments perturbateurs.

L'héritage paulinien

Avec la mort de l'apôtre, la solution trouvée pour Éphèse, ou une autre semblable, sera celle du reste des fondations pauliniennes. Que Paul soit mort à Rome, c'est ce que laisse entendre la tradition constante de l'Église romaine depuis la fin du Ier siècle ; que son martyre puisse se dater vers l'an 67, c'est ce qui est aujourd'hui le plus communément admis. Dans ces conditions, cette date sépare aussi ses lettres authentiques des deutérocanoniques. Si celles-ci transmettent également, quoique indirectement, son message, en revanche, les institutions qu'elles attestent sont à dater après sa mort

C. Barrett[24] avait lancé l'idée de trois courants issus de l'apostolat de Paul, représentés par les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens (Col/Ep), les Épîtres pastorales (1 et 2 Tm et Tt) et l'œuvre de Luc, Évangile et Actes (Lc/Ac). Ce qui suppose admis que ces ouvrages ont été composés après la mort de l'apôtre, en raison des problèmes postpauliniens auxquels ils se réfèrent.

Colosses et Éphèse

Pour la datation de l'Épître aux Colossiens (Col) on a avancé les dix années qui ont suivi la mort de Paul ; pour celle aux Éphésiens (Ep), la dernière décennie du Ier siècle. Dans les deux épîtres est développée une conception de l'Église, à la fois céleste et terrestre. Pour illustrer cette conception, qui est un développement de l'ecclésiologie de l'apôtre, il y est question, en plus de l'image vétérotesta-

22. Sur l'activité missionnaire de Paul, voir *DB.* Suppl. VII (1966) col. 279-387, l'article de J. Cambier, « Paul » à mettre au point par les introductions aux *Bible de Jérusalem* et *TOB.*

23. Il faut translittérer l'ἐπισκόπους grec, que la *Bible de Jérusalem* traduit par « intendants » et la *TOB* par « gardiens ».

24. C. Barrett, *Pauline Controversies*, p. 229-245.

mentaire du peuple, de celles du corps, de l'épouse, du royaume et de l'édifice. Pour ne pas remonter à l'Ancien Testament, les sources de Col/Ep sont avant tout néotestamentaires : pauliniennes pour les deux premières et la quatrième images[25], et pour la troisième, évangélique[26].

Or, l'ecclésiologie de l'apôtre reçoit des dimensions nouvelles en Col/Ep. Il ne s'agit plus de communautés locales, situées à Thessalonique, en Galatie, à Corinthe, à Rome, à Philippes, mais d'une Église idéale, projetée à la fois dans la conscience individuelle comme un rapport personnel avec Dieu et dans le monde supraterrestre où le Christ ressuscité la constitue. Aussi l'Église n'est-elle pas seulement la vierge pure promise à son époux, elle est effectivement l'épouse du Christ, car « le Christ l'a aimée et s'est livré pour elle » (Ep 5, 25) ; il existe entre l'Église et le Christ une relation d'intimité qui doit servir de modèle à l'union conjugale (Ep 5, 21-33), ce qui relègue dans l'ombre le rapport institutionnel. Certes, l'Église reste « fondée sur les apôtres et les prophètes » (Ep 2, 20) et parmi « les dons que [le Christ lui] a faits, il y a des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des didascales » (Ep 4, 11). On peut penser que ces ministères, qui sont déjà ceux des communautés pauliniennes, existent aussi à l'époque de l'auteur. Mais celui-ci continue : l'Église a « pour pierre angulaire le Christ Jésus lui-même (...) elle grandit jusqu'à former le temple saint de Dieu et la demeure du Saint-Esprit » (Ep 2, 20-22). Du coup, d'un empire terrestre de ténèbres et d'une communauté terrestre de chrétiens, la perspective s'élargit à une vision transhistorique, où l'Église est « le royaume du Fils bien-aimé en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés » (Col 1, 13-14). Perspective eschatologique, certes (Col 3, 1-3), mais d'une eschatologie déjà partiellement réalisée (Ep 2, 6).

Épîtres pastorales : Éphèse et Crète

À côté du courant mystique dont témoignent Col/Ep, l'héritage paulinien comporte encore un courant institutionnel très fort que représentent les Épîtres pastorales (1 et 2 Tm et Tt). Paul y est dit proche de la mort : « Le moment de mon départ est venu, j'ai combattu le bon combat, j'ai achevé ma course » (2 Tm 4, 6-7). Suivant cette déclaration, on avait traditionnellement daté l'Épître de la dernière captivité romaine de Paul, en 67[27]. Ceux qui placent les Pastorales vers 150, au temps de Polycarpe[28], se situent à l'autre extrême. C'est en effet une « idée largement reçue des spécialistes que Paul était déjà mort, et qu'en écrivant sous son couvert, l'auteur inconnu cherche à faire face à des problèmes postpauliniens (...) (Mais) si postpauliniennes qu'on les suppose, les Épîtres pastorales gardent certains traits de la pensée personnelle de Paul[29] ». On peut se rallier à cet avis selon lequel les Épîtres pastorales sont du dernier tiers du I^er^ siècle.

25. Corps : 1 Co 12, 21-31 ; Ep 1, 22-23 ; 2, 15-16 ; 3,6 ; 4, 4.12. Épouse : 2 Co 11, 2 (les Corinthiens sont présentés à Dieu comme une vierge pure) ; Ep 5, 21-32. Édifice : Ep 2, 20-23 ; 4,12 ; Col 2, 7. Peuple : Ep 1, 1.11 ; 2, 12.14.18 ; 5, 2 ; Col. 1, 2.12.26.

26. Royaume : Mt 3, 2 ; 4, 17 ; mais aussi Ep 5, 5 ; Col 1, 13. Sur ces images, voir Brown, *Église*, p. 76-83.

27. *Bible de Jérusalem*, éd. 1956, p. 1655. Même datation dans l'édition de poche de 1975, p. 2159.

28. H. von Campenhausen, *Polykarp von Smyrna*.

Parmi les problèmes postpauliniens, celui des faux docteurs égarant les chrétiens s'amplifie à mesure que se fait attendre la parousie. Aussi l'important n'est plus de propager l'Évangile, mais de préserver l'acquis en surveillant plus strictement le troupeau, souci qui était déjà celui de Paul, comme le montre l'Épître aux Galates. Après Paul, cependant, cette question prendra de plus en plus d'importance de la fin du I^er^ à celle du II^e^ siècle, pour atteindre son paroxysme à l'époque d'Irénée. En attendant, les faux docteurs ne sont plus des judaïsants convertis de la Synagogue, mais des gnosticisants[30] issus de l'Église. C'est en raison de la lutte dont elles témoignent contre cette orientation nouvelle que nos lettres ont été justement appelées Pastorales.

Timothée et Tite n'apparaissent pas comme de simples presbytres-épiscopes. Ce sont des responsables d'un plus haut niveau ; leur mission leur vient directement de Paul et ils sont chargés de l'institution de presbytres dans les nouvelles communautés. Timothée intervient dans le choix et la surveillance des presbytres ; il leur impose les mains (1 Tm 5, 22). Pour parer aux dangers qui les menacent, Timothée et Tite reçoivent des consignes en vue de structurer les communautés en des cadres institutionnels capables de les préserver. Celles de Timothée se trouvaient près d'Éphèse (1 Tm 1, 3 ; 2 Tm 1, 18), celles de Tite en Crète (Tt 1, 5). De quelles structures ont-elles été pourvues ? Nous ne le savons que pour celles de Tite à qui l'auteur recommande de remédier « aux déficiences » en « instituant dans chaque ville des presbytres conformément à ses instructions » (*ibid.*)

Voici quelques réflexions préalables. Timothée a reçu l'imposition des mains (1 Tm 4, 14 ; 2 Tm 1, 6), et bien que cela ne soit pas dit, on peut le penser de Tite aussi, puisqu'il est lui-même chargé d'instituer des presbytres par ce rite (Tt 1, 6). Or, ce ne sont pas les conditions de promotion du presbytre, mais celles de l'épiscope qui sont énumérées à deux reprises (1 Tm 3, 1-7 ; Tt 1, 7-9). À Timothée, l'auteur commence par dire : « Quiconque aspire à l'épiscopè désire une noble fonction » (1 Tm 3, 1). On peut donc s'y porter candidat. Mais l'acte de candidature suppose une instance qui l'accepte ou la refuse. Quelle est-elle ? Dans notre société actuelle on procède par élection ou par concours. En cas d'élection, c'est l'avis de la communauté qui est décisif et, en cas de concours, le choix d'une autorité constituée. En Crète, c'est à Tite d'instituer. Nous voyons donc un disciple d'apôtre investi du même pouvoir que l'apôtre lui-même. Pourquoi alors faire un portrait-robot du futur épiscope ? Si c'est le disciple d'apôtre qui choisit, le portrait le guidera dans son choix. Mais auprès de qui s'informera-t-il

29. R. E. Brown, *Église*, p. 46, n. 45 ; *TWNT* VII (1973) p. 628, n. 73.

30. Il ne peut s'agir de gnostiques proprement dits, car les Pastorales ne s'en prennent pas à des spéculations sur les rapports entre Dieu et le monde, problématique spécifique de la gnose du II^e^ siècle. C'est pourquoi nous parlons de « gnosticisants ».

sur la personne qui en remplit les conditions, sinon auprès de la communauté du candidat ? Aussi a-t-on l'impression d'un mécanisme à plusieurs temps : acte de candidature, choix de la communauté, investiture par le disciple d'apôtre.

Précisons quelques détails. Le portrait du bon épiscope est celui du bon père de famille ; sa conduite au sein de sa famille et sa façon de la gouverner n'ont pas posé de problèmes, mais ont eu des résultats positifs, dont témoigne particulièrement l'éducation des enfants (1 Tm 3, 2-4 ; Tt 1, 6). La raison en est simple : « Si quelqu'un ne sait pas gouverner sa propre maison, est-il dit du père de famille, comment gouvernera-t-il l'Église de Dieu ? » (1 Tm 3, 5). La réflexion de l'auteur implique donc, d'une part une communauté de type familial, une de ces églises domestiques nommées dans les Épîtres, de l'autre la coexistence de plusieurs communautés de ce genre dans une même ville. C'est pour elles, apparemment, que Tite est chargé d'instituer des presbytres.

Le vocabulaire qui exprime ces réalités mérite aussi examen. Nous avons vu que Timothée a reçu l'imposition des mains, que Tite institue des presbytres. Or, immédiatement après, Tt 1, 6-9 indique les conditions auxquelles doit répondre le futur presbytre. Ces mêmes conditions, 1 Tm 3, 2-7 les requiert du futur épiscope. La conclusion est évidente : dans les Pastorales, épiscope et presbytre sont deux termes synonymes. Dans la mesure où la synonymie recouvre une même réalité, encore que celle-ci puisse présenter des aspects différents, épiscope et presbytre désignent la ou les fonctions d'une même personne.

L'analyse peut être précisée par l'étymologie. Πρεσβύτερος, comparatif de πρέσβυς, désigne l'ancien par rapport au jeune : c'est la distinction faite en 1 Tm 5, 1-2. Le mot peut donc encore se trouver dans le Nouveau Testament dans son acception courante. Il faut en distinguer le sens technique qu'il a acquis dans les communautés juives et chrétiennes où il désigne un membre qui fait preuve d'expérience et sagesse, mais qui n'est pas nécessairement ancien par l'âge : Timothée est invité à se comporter de manière que « personne ne méprise son jeune âge » (1 Tm 4, 12). Les communautés juives étaient déjà dirigées par un conseil d'anciens, parfois appelé *gerousia*. Sur elles les πρεσβύτεροι de la primitive communauté chrétienne de Jérusalem ont pris modèle (Ac 11, 30 ; 15, 2. 4. 6. 22. 23 ; 21, 18). Parmi eux, Jacques fait figure de président de ce « conseil presbytéral ». Paul à son tour a désigné des presbytres dans les communautés qu'il a nouvellement fondées (Ac 14, 23 ; 20, 17). Les presbytres des Épîtres pastorales sont du même type.

À titre de comparaison, en quoi consiste l'*episcopè* de Matthias (Ac 1, 20) ? Il reçoit, désigné par le sort, la part du service apostolique désertée par Judas. Dans ce contexte, le mot *episcopè* apparaît dans une citation du Ps 109, 8, qui n'avait évidemment pas en vue un ministère néotestamentaire, et qui désigne une charge en général. Le problème pourrait être de savoir si l'auteur des Actes ne l'a pas cité dans le sens plus précis qu'il était en train de prendre dans sa communauté, question à laquelle le contexte des Actes ne permet pas de répondre.

La synonymie de presbytre et d'épiscope est généralement admise. La seule difficulté parfois soulevée est que les presbytres sont toujours nommés au pluriel, comme groupe, l'épiscope toujours au singulier, comme individu. Cela indique-t-il une différence de fonction ? On doit répondre que le singulier du second terme s'explique du fait qu'il paraît toujours lorsque l'on évoque des qualités requises de l'épiscope et que le candidat ainsi retenu est chaque fois unique, ce qui ne remet pas en cause la synonymie des deux termes[31].

Étymologiquement le mot signifie surveillant, veilleur, gardien. Son équivalent hébraïque est *paqîd* au sens de chargé d'affaires, fonctionnaire, que la Septante traduit par ἐπίσκοπος. Dans la secte de Qumrân, c'est le *mebaqqer* qui remplit ces fonctions, et il n'est pas exclu que les usages esséniens aient influencé ceux des chrétiens chez qui le mot ἐπισκοπή désigne la fonction pastorale qui est déjà celle de l'apôtre choisi à la place de Judas (Ac 1, 20)[32]. Quant à l'épiscope des Pastorales, il a un rôle autant disciplinaire que doctrinal, qui s'exerce particulièrement au sujet des faux docteurs et des pécheurs (1 Tm 4) et qui consiste non seulement à enseigner et exhorter (1 Tm 5, 17), mais encore à réfuter et convaincre (1 Tm 5, 20 ; Tt 1, 9).

À ces considérations lexicologiques, il faut ajouter quelques mots sur les usages dont témoignent les Pastorales. Le presbytre-épiscope est institué par l'imposition collective des mains, à laquelle est lié un don (1 Tm 4, 14 ; 2 Tm 1, 6). Il est remarquable que ce don soit toujours nommé *charisma* et non *charis*, grâce. La grâce de cette imposition est donc un charisme, celui du gouvernement de la communauté, exercé collectivement. Ceux qui l'ont reçu méritent respect et honneur. À condition qu'ils exercent bien (καλῶς) leurs fonctions, ils recevront double rémunération (1 Tm 5, 17)[33]. On n'acceptera pas non plus des accusations portées contre l'un d'entre eux, sinon selon une procédure précise (1 Tm 5, 19-20), mise par l'évangéliste dans la bouche du Christ à l'intention des simples fidèles (Mt 18, 15-17).

À côté des presbytres-épiscopes, 1 Tm 3, 8-13 mentionne les « diacres ». D'eux aussi sont exigées des qualités morales à éprouver avant que leur soit confié le ministère. Comme l'épiscope, les diacres « doivent n'avoir été mariés qu'une fois, savoir bien diriger leurs enfants et leur propre maison ». Or, entre les passages consacrés à leurs qualités morales et leur situation de famille prend place un court développement sur des « femmes pareillement dignes, point médisantes, sobres, fidèles en tout » (1 Tm 3, 11). S'agit-il des épouses des diacres ou, comme le suggère en note la *Bible de Jérusalem*, « de femmes remplissant les fonctions de diaconesse » ? Rm 16, 1 mentionne effectivement une femme, Phébée, διάκονος de l'Église de Cenchrées, ce qui rend plausible l'hypothèse des diaconesses.

31. J. Ysebaert, *Amtsterminologie*, p. 60-62, 69-73.
32. *Ibid.*, p. 116-122.
33. Je retiens la traduction donnée en note dans la *Bible de Jérusalem*, car c'est ainsi que le mot a été compris dans les règlements ecclésiastiques postérieurs.

5. Une communauté fondée en dehors des apôtres : Rome

Antioche a été la première grande ville de l'Empire romain à recevoir le message chrétien. Nous sommes beaucoup moins bien renseignés sur les débuts du christianisme dans la capitale de l'Empire, Rome. Paul, qui a écrit une lettre aux chrétiens de la Ville en 58, est arrivé chez eux, prisonnier, au début des années 60 et, revenu prisonnier une seconde fois peu d'années après, il y a confessé le Christ par sa mort. De la présence de Pierre à Rome, nous ne connaissons avec certitude que son martyre et sa tombe. Or, des chrétiens sont attestés dans la Ville, avant même qu'il y soit question de l'un des deux apôtres. Que savons-nous donc des origines chrétiennes de Rome[34] ?

Rome de 40/50 à 64/67

Les premiers chrétiens sont attestés à Rome au cours des années 40-50. Pierre est sans doute mort pendant la persécution de Néron (64-65) ; Paul indépendamment d'elle, mais peu après (vers 67). Ces dates probables servent de référence chronologique à notre exposé.

La venue de Pierre et Paul à Rome

Dans ce cas précis, nous avons la chance exceptionnelle de pouvoir nous baser sur un fait archéologique : le trophée de Pierre au Vatican. Les fouilles conduites de 1940 à 1949 sous la basilique Saint-Pierre ont permis de retrouver, sinon la tombe primitive elle-même, du moins son emplacement, grâce au monument commémoratif du IIe siècle[35]. Cette découverte a rallié généralement la critique à la thèse de la mort, et donc de la présence, à Rome de l'apôtre Pierre. On a dès lors affirmé que Paul lui aussi était enterré près de la Ville, sur la voie d'Ostie, sous la basilique qui lui est consacrée ; malheureusement, lors de son incendie et de sa reconstruction en 1823-1854, l'architecte Vespignani[36] n'en a fait que des relevés succincts.

Ce ne sont d'ailleurs pas les témoignages de la venue des apôtres et de leur martyre à Rome qui nous intéressent ici au premier chef, mais ceux qui nous apprennent quelque chose sur les chrétiens qui s'y trouvaient au moment de la mort des apôtres et sur la communauté que les fidèles y formaient.

Clément de Rome parle d'une « grande foule d'élus » (πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν, 1 Cl VI, 1), Tacite, d'une « foule énorme » (*multitudo ingens*, *Ann.* XV, XLIV, 6) de chrétiens (*chrestiani*), « convaincus de haine du genre humain ». Même si on ne peut tirer aucune approximation chiffrée de ces déclarations, le nombre des chrétiens suppliciés dut être assez important pour avoir laissé un souvenir chez les païens et les chrétiens. Leur communauté était ainsi sortie de l'anonymat.

34. Le sujet a fait récemment l'objet d'un exposé selon deux options différentes : Brown-Meier, *Antioche-Rome*, p. 121-262, et R. Minnerath, *Jérusalem-Rome*. S'y ajoute l'étude de P. Lampe, *Stadtrömischen Christen*.

35. Qu'il soit permis de renvoyer à ce que nous en avons écrit en *Dict. spir.* XII (1984), 909-918, où se trouve indiquée la bibliographie essentielle du sujet.

36. *Saecularia*, p. 7-34 : B. M. Apollonj Ghetti, *Le basiliche cimiteriali degli apostoli Pietro e Paolo a Roma.*

Des chrétiens à Rome avant les apôtres

Cette communauté avait alors environ vingt ans d'existence. C'est en effet au cours des années 40 qu'ont lieu les troubles provoqués par un certain Chrestos parmi les juifs de Rome, que l'empereur Claude expulsa ensuite de la Ville : *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*[37]. Or, il faut rapprocher du texte de Suétone le passage des Actes relatif aux juifs Aquila et Priscille[38] : « À Corinthe, Paul avait trouvé un juif nommé Aquila, originaire du Pont, qui était arrivé de Rome avec Priscille, sa femme, à la suite d'un édit de Claude qui ordonnait à tous les juifs de s'éloigner de la Ville » (Ac 18, 2). Le couple était chrétien[39].

Les deux textes s'accordent sur l'édit de Claude ordonnant l'expulsion de Rome des juifs de la Ville. Suétone en précise le motif : « Des troubles continus sur instigation de Chrestos. » Déjà Tacite, nous l'avons vu, parlait des *chrestiani* ; Suétone nous en livre l'éponyme *Chrestos*. Il s'agit des chrétiens et du Christ, que les non-chrétiens, tout en les persécutant, qualifiaient de « bons », par le jeu du iotacisme de la *koinè*. Il ne peut évidemment s'agir du Christ agitateur et fauteur de troubles, qui était mort depuis plus de vingt ans. Mais c'est à son sujet que des troubles avaient éclaté dans les synagogues de Rome entre adversaires et partisans du mouvement religieux qu'il avait inauguré et que cet incident nous permet de voir actif dans la capitale. Avec les juifs orthodoxes, les dissidents chrétiens avaient été expulsés : au cours des années 40, les autorités romaines ne faisaient pas encore de distinction entre eux.

La date de l'édit n'est guère discutable : c'est l'année 49, indiquée par Orose. Elle s'accorde parfaitement avec la chronologie du séjour de Paul à Corinthe, au cours duquel il avait rencontré Aquila et Priscille[40]. Donc le christianisme était présent à Rome avant cette date, mais par qui y était-il arrivé ? Selon certains indices, il s'agirait de juifs comme Aquila et Priscille, artisans et commerçants, voyageant pour leur travail d'Orient en Occident et inversement ; une mission de

37. Suetonius, *Vita Neronis*, 16, 2. Voir aussi Orosius, *Historiarum lib.* VII, VI, 15-16 ; Dio Cassius, *Historia romana*, LX, VI, 6-7.

38. Appelée aussi Prisca en Rm 16, 3 ; 1 Co 16, 19 et 2 Tm 4, 19.

39. P. Lampe, *Stadtrömische Christen*, p. 5.

40. Cette chronologie est assurée par le proconsulat de Gallion en Achaïe (51-52). Devant son tribunal, Paul, à Corinthe depuis dix-huit mois, avait comparu (Ac 18, 12). À quoi s'ajoute « un certain temps » en raison de son vœu de nazirat (Ac 18, 18). C'est donc deux ans auparavant à peu près que se place l'édit de Claude. Voir P. Lampe, *Stadtrömische Christen*, p. 7.

Pierre vers l'an 42 serait donc une hypothèse possible, mais néanmoins gratuite[41], puisque ne reposant sur aucune preuve contemporaine. L'énigmatique notice d'Ac 12, 17 ne fournit aucune précision topographique : il y est dit seulement que Pierre, après sa libération miraculeuse par l'ange, « s'en alla dans un autre endroit ». L'identification de cet endroit avec Rome, nous l'avons déjà dit, dépend de la fameuse tradition des vingt-cinq ans d'épiscopat de Pierre, elle-même en relation avec l'établissement des listes épiscopales dans la seconde moitié du IIe siècle. Ce travail de reconstitution projette dans le passé la situation postérieure des Églises.

La communauté en 58 selon l'Épître aux Romains, 16

Né en milieu juif, le premier christianisme romain a sans doute commencé par en adopter les modes d'existence. Nos plus anciennes informations à son sujet se trouvent dans le dernier chapitre de l'Épître aux Romains[42], dans lequel, vers 58, Paul salue quelques fidèles de la Ville :

Prisca et Aquila, « ses coopérateurs dans le Christ Jésus » ; Épénète, « prémices de l'Asie offertes au Christ » ; Marie, « qui s'est bien fatiguée » pour les Romains ; Andronicus et Junie, « ses parents et compagnons de captivité » ; Ampliatus, qui lui est « cher dans le Christ » ; Urbain, « son coopérateur dans le Christ » ; son « cher Stachys » ; Apelle « qui a fait ses preuves dans le Christ » ; « les membres de la maison d'Aristobule » ; Hérodion, son parent ; « les membres de la maison de Narcisse » ; « Tryphène et Tryphose, qui se fatiguent dans le Seigneur » ; sa « chère Persis, qui s'est beaucoup fatiguée dans le Seigneur » ; Rufus, « élu dans le Seigneur », ainsi que sa mère ; Asyncrite, Phlégon, Hermès, Patrobas, Hermas « et les frères qui sont avec eux » ; Philologue et Julie ; Nérée et sa sœur ; Olympas, « et tous les saints qui sont avec eux » (Ac 16, 3-15)[43].

Vingt-huit personnes donc, dont vingt-six expressément nommées, deux autres non nommées, qualifiées de mère de Rufus et de sœur de Nérée, plus deux autres groupes appartenant aux maisons d'Aristobule et de Narcisse, ce qui pourrait bien doubler le total des personnes saluées. On peut y distinguer celles qui sont simplement nommées de celles dont le nom est accompagné d'un terme d'affection ou d'éloge pour leur activité missionnaire. La différence peut signifier que Paul ne connaissait personnellement que ceux qu'il qualifiait spécialement, soit parce qu'ils avaient partagé ses travaux et ses peines, soit parce qu'il les avait connus en Orient. Toutes ces personnes sont chrétiennes. Il ne compte pas parmi les chrétiens Aristobule et Narcisse qu'il ne salue pas, alors qu'il salue les gens de leur maison.

Il est significatif que soit mentionnée en Rm 16, 5, « l'Église domestique » d'Aquila et Prisca, comme l'est en 1 Co 16, 19, celle qu'ils avaient à Éphèse[44].

41. R. MINNERATH, *Jérusalem-Rome*, p. 135-144.

42. On n'entre pas dans la discussion de l'authenticité de ce chapitre, s'il fait partie ou non de l'épître primitive. Qu'il lui a appartenu dès le début, et ne concerne donc pas des gens d'Éphèse, a été prouvé par LAMPE, p. 124-135.

43. Voir aussi A. HARNACK, *Mission*, p. 591-592.

44. Il y a encore les « Églises domestiques » de Philémon à Colosses (Phm 2) et de Nympha à Laodicée (Col 4, 15), peut-être aussi celle de Gaius (Rm 16, 23).

Aucune autre Église de Rome n'est évoquée, même si deux autres, dans lesquelles se réunissent les groupes d'Asyncrite et d'Olympas, peuvent paraître suggérées. Ce serait néanmoins faire dire au texte ce qu'il tait. On comprend qu'il n'y ait pas d'Église chez Aristobule et Narcisse, puisqu'ils sont païens, mais chez les autres, pourquoi aucune n'est-elle mentionnée ? Sans doute parce qu'ils n'avaient pas les moyens financiers de louer ou de posséder une maison et qu'ils appartenaient à une classe sociale pauvre. La singularité d'Aquila et Priscille par rapport aux autres chrétiens de Rome dispense sans doute de longues considérations sur la différence de leur condition sociale : ils étaient les seuls à l'époque de Paul à jouir d'une aisance suffisante pour avoir une maison et y réunir les chrétiens[45]. Mais nous apprenons aussi l'existence d'au moins une « maison d'Église » à Rome en 58. Celle d'Aquila et Priscille avait-elle un local assez grand pour contenir la quarantaine ou cinquantaine de personnes que nous laisse entrevoir Rm 16 ? Question sans réponse...

La communauté romaine en 75-90

Deux documents sont susceptibles de nous renseigner sur la communauté romaine après la prise de Jérusalem par Titus : l'Épître aux Hébreux et la première Lettre de Pierre.

Les suites de la chute du Temple

Quelles furent à Rome les réactions à la guerre juive, à la prise de Jérusalem, à la destruction du Temple et au triomphe de Titus ? Rien ne dit que les juifs de la Ville ont apporté de l'aide aux révoltés de Palestine. Il est cependant normal que les événements les aient affectés. Ils ont d'ailleurs dû assister au défilé triomphal qui marqua le retour de Titus, où l'on pouvait voir les objets sacrés du Temple ; à partir de 80, la victoire de Titus fut perpétuée sur l'arc de triomphe, édifié par « le Sénat et le peuple romain » en l'honneur de l'empereur en haut de la *via Sacra* ; sous Domitien l'on frappait encore des monnaies avec l'inscription commémorative *Judaea capta*. Jusque dans leurs affaires quotidiennes les pour-suivait ainsi l'humiliation du désastre.

– La Lettre aux Hébreux (Hb)

On peut en partie supposer comment ont réagi les chrétiens. Plus assimilés à des Juifs, ils ont pu se réjouir de la chute du Temple dans laquelle ils ont pu voir un jugement de Dieu, mais ce sentiment n'a sans doute pas été général. L'Épître aux Hébreux expose en effet une autre réaction, entre 75 et 90, à la situation nouvelle[46]. À la disparition du Temple, de son rituel sacrificiel et de son organisation sacerdotale, Hb ne substitue pas de culte, d'édifice et de sacerdoce

45. P. LAMPE, p. 58, 156-164. Voir aussi W. A. MEEKS, *Cristiani*, p. 169-170, dont nous partageons l'opinion : « Ils étaient riches et disposaient de moyens notables. »

46. Si la salutation de « ceux d'Italie » (Hb 13, 24) n'est pas nécessairement la preuve que l'Épître a été écrite

de remplacement. Dorénavant, le Temple est remplacé par la Tente des pérégrinations d'Israël au désert. Mais elle est au ciel, et le Christ, prêtre éternel, y célèbre un culte spirituel et, dans cette vision, il n'y a pas de place pour une organisation terrestre de la communauté des croyants : « Car nous n'avons pas ici de cité permanente, nous recherchons celle de l'avenir » (Hb 13, 14). Leurs « didascales » (Hb 5, 12), leurs « guides » (Hb 13, 7.17) ressemblent à Moïse et Josué menant Israël en Terre promise ; leurs fonctions sont provisoires dans un peuple de migrants ; ils ne sont accompagnés d'aucun prêtre ou lévite qui prenne la place d'Aaron. C'est sur ce constat négatif que nous devons conclure l'examen du témoignage de la Lettre[47]. Celle-ci, toutefois, n'est pas représentative de l'ensemble de la communauté romaine, comme il ressort de la première Épître de Pierre qu'il nous faut examiner maintenant.

– La première Lettre de Pierre (1 P)

Utilisée peut-être déjà par Clément de Rome, sûrement par Polycarpe de Smyrne, la première Épître de Pierre, selon la plupart des biblistes, a été écrite à Rome, où l'apôtre, ou son porte-parole, dit se trouver avec Marc (1 P 5, 13). Comme on ne peut rapporter 1 P 4, 12 à l'incendie de Rome en 64, puisque « la fournaise de l'épreuve » est localisée chez ses correspondants, rien ne nous autorise donc à dater l'Épître du temps de la catastrophe ; elle peut avoir été composée par un disciple de l'apôtre jusque vers 80-90.

Les chrétiens auxquels la lettre est adressée sont des « étrangers de la Diaspora » (παρεπιδέμοις διασπορᾶς, 1, 1), des « étrangers » (πάροικοι) dont la situation est la *paroikia* (1, 17) de ceux qui ne vivent pas chez eux, dans leur propre maison ou patrie. L'auteur de l'Épître les console en leur affirmant que leur rachat par le sang du Christ leur a donné une maison spirituelle qui est celle de Dieu (οἶκος τοῦ θεοῦ, 4, 17), où un sacerdoce saint célèbre des sacrifices spirituels (2, 5). C'est pourquoi les maris sont exhortés à cohabiter (συνοικεῖν, 3, 7) avec leur femme avec compréhension, et les fidèles, d'une manière générale, à « être de bons intendants [οἰκόνομοι] de la grâce de Dieu » (4, 10)[48].

L'auteur s'efforce donc d'édifier spirituellement une communauté dont il invite les membres à la cohésion grâce à des rapports mutuels de charité. Il est significatif qu'il emploie dans ce but un vocabulaire se rapportant à la maison : aussi spirituelle qu'elle soit, « la maison de Dieu » est métaphoriquement à l'image de celle qui accueille les fidèles dans la réalité ; l'auteur évoque donc ainsi celle qu'il fréquente lui-même. Dans cette perspective, il n'est pas interdit de penser qu'il se base sur l'existence quotidienne et l'idéal romains.

dans ce pays, d'autres indices militent en faveur de son origine romaine. Le fait que Clément de Rome, vers 95, est le premier à la citer exclut une datation trop tardive. D'où la date que nous proposons, et la localisation à Rome de la composition de l'Épître.

47. Brown-Meier, *Antioche-Rome*, p. 178-198 ; R. Minnerath, *Jérusalem-Rome*, p. 489-507.

48. Voir M.-L. Lamau, *Des chrétiens dans le monde*, p. 25-31.

En deux passages il est également question de l'organisation interne, encore rudimentaire, de la communauté.

Chacun selon le don reçu [χάρισμα] mettez-vous au service [διακονοῦντες] les uns des autres, comme de bons intendants [καλοὶ οἰκόνομοι] de la multiple grâce [χάρις] de Dieu (4, 10).

Et l'auteur de signaler les dons de la parole et du service (εἴ τις λαλεῖ, εἴ τις διακονεῖ, 4, 11). Il intègre donc dans sa vision de la communauté le *topos* traditionnel de la diversité des charismes (Rm 12, 4-8 ; 1 Co 12, 12-30 ; Ep 4, 1-16) ; mais, contrairement à Paul qui l'illustre par l'image du corps et de ses membres, l'auteur de 1 P rattache le *topos* à la diversité de la maison. Les deux charismes mentionnés rappellent la diversification des tâches prônées dans les Actes (6, 2-6) : aux apôtres la parole de Dieu ; aux Sept le service des tables. La suite des Actes montre que la distinction était circonstantielle, car plus tard, l'un des Sept fera aussi œuvre d'évangélisateur (Ac 8, 5-6.26-40).

J'exhorte les anciens [πρεσβύτεροι] qui sont parmi vous, moi ancien comme eux [συμπρεσβύτερος] et témoin [μάρτυς] des souffrances du Christ : paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié (...) en devenant les modèles du troupeau. Et quand paraîtra le grand pasteur [ἀρχιποίμην], vous recevrez l'impuérissible couronne de gloire. Pareillement les jeunes, soyez soumis aux anciens (5, 3-4).

Dans ce deuxième passage, les expressions de « grand pasteur » et de « paître le troupeau » donnent un ton nettement pastoral à la Lettre. Le terme μάρτυς nous paraît destiné à donner à l'auteur l'importance d'un apôtre, car il se dit « témoin des souffrances du Christ ». Plus important est toutefois le terme ministériel de « presbytre », mais comme il est opposé à « jeunes » à la fin du passage, on est tenté de le prendre au sens courant de « personne âgée ». Son sens est néanmoins nettement ministériel quand il est employé au début de la citation et mis en rapport avec le « copresbytre », ce que confirme le caractère pastoral de la fonction exercée. Aussi se demande-t-on si l'opposition des « jeunes » aux « presbytres » ne sert pas simplement de lien.

La Lettre laisse donc l'impression d'une communauté romaine en voie de structuration, ce qui n'apparaît pas dans l'Épître aux Hébreux ; c'est une communauté mieux organisée que « l'Église domestique » de l'Épître aux Romains (16, 5). Mais ces presbytres, dont le titre commence à peine à se distinguer du sens courant du mot, en sont probablement aux tout premiers pas de leur fonction spécifique.

La communauté romaine en 96 : la Première Lettre de Clément de Rome

La *Lettre de Clément de Rome* (1 Cl), adressée à l'Église de Corinthe au nom de celle de Rome, nous fournit sur l'Église de la capitale le dernier témoignage du I^er^ siècle et le premier d'une génération nouvelle de chrétiens. On la date généralement de l'an 96[49].

49. Cette datation est celle de la très grande majorité des patristiciens et des historiens. Dans ce *consensus*, une note dissonante est donnée par R. Minnerath, *Jérusalem-Rome*, p. 551-558, qui reprend la thèse de Robinson, *Redating*. Qui veut trop prouver ne prouve rien.

L'organisation de la communauté

Si la *Lettre* ne donne ni pour Corinthe ni pour Rome de description de la communauté locale, elle témoigne sans cesse du souci qu'a son auteur de l'unité que favorisera une organisation appropriée. Nous pouvons supposer que les conseils qu'il adresse à ce propos aux chrétiens de Corinthe se fondent sur l'expérience qu'il a acquise au sein de sa propre communauté, même si les images de l'ordre existant dans la nature (20), de la discipline militaire (37, 2-3) et des membres du corps humain (37, 5) sont des exemples de portée générale. De toute façon, l'Église aussi se compose de membres différents par l'âge et le sexe : femmes, jeunes gens (νέοι), anciens (πρεσβύτεροι, 1, 3, 3, 3[50], 21, 6). Aussi, le conflit qui a divisé l'Église de Corinthe semble avoir été d'abord un conflit de générations.

Mais les membres sont encore différents par leurs fonctions au sein de la communauté même. Ses responsables peuvent être désignés par un terme générique, appliqué aux fonctionnaires de l'administration civile (5, 7, 55, 1, 60, 4), aux chefs militaires (37, 2-3 ; 51, 5), aussi bien qu'à ceux de l'Église : ἡγούμενοι, προηγούμενοι. Dès lors, cependant, qu'il s'agit d'indiquer les fonctions qu'ils exercent, le vocabulaire se précise, la première fonction étant celle de la parole, l'autre celle des offrandes.

Le ministère de la parole revient aux presbytres (πρεσβύτεροι) qui ne sont pas de simples vieillards, mais des personnages institués (καθηστάμενοι, 54, 2). Déjà les apôtres, « prêchant à travers les villes et les campagnes, (...) instituèrent [leurs prémices] comme épiscopes et diacres des futurs croyants » (42, 4) et « dans leur prescience parfaite de l'avenir (...) posèrent ensuite cette règle, qu'après leur mort, d'autres hommes éprouvés succéderaient à leur ministère » (44, 2). Clément esquisse ici une théologie de l'institution, comme le confirme la suite.

Le deuxième rôle des presbytres est de « présenter les offrandes » (προσφέρειν τὰ δῶρα, 44, 1.4). La même expression désigne les sacrifices d'Abel (4, 4) et d'Abraham (10, 7), ceux de l'Ancienne Loi qui se célébraient à Jérusalem (41, 2). Dans la Nouvelle Alliance, c'est le Christ lui-même qui est « le grand prêtre de nos offrandes » (ἀρχιερεύς τῶν προσφορῶν ἡμῶν, 36, 1).

Clément situe donc l'institution presbytérale et sa fonction sacrificielle au niveau sacral des actions cultuelles vétérotestamentaires, garanties et protégées par la loi divine, reprises et accomplies par le Christ. Aussi, ceux qui ont été « éprouvés dans l'esprit » (42, 4) « avec l'approbation de toute l'Église » (44, 3), et qui ont accompli leurs fonctions « d'une façon irréprochable et pieuse », ne sauraient être « démis de l'ἐπισκοπή » (44, 4). C'est qu'en réalité, leur autorité ne tient pas seulement au *consensus* communautaire : elle vient des apôtres et, par cet intermédiaire, du Christ et de Dieu (42, 2-4).

De même, Clément considère les épiscopes comme les successeurs des apôtres.

50. 1 Cl III, 3 est une citation d'Is 3, 5.

Certes, il ne prononce pas le mot de διαδοχή — le premier à l'avoir employé pour désigner la succession épiscopale a sans doute été Hégésippe –, mais il est le premier à établir expressément la séquence Dieu-Christ-apôtres-épiscopes (44, 1-2 ; 46, 1-2). En d'autres termes, la notion existe mais n'est pas nommée.

Nulle part non plus il n'affirme l'équivalence épiscopes-presbytres. Mais il emploie indifféremment les deux termes et leurs proches de même racine. Il parle ainsi des Corinthiens qui « ont démis de l'*épiscopè* des hommes » irréprochables (44, 4). Or, nous savons qu'il s'agit de la déposition de presbytres, auxquels il passe sans transition : « Heureux les presbytres qui ont achevé leur carrière par une fin pleine de fruit et de perfection. Car ils n'ont plus à craindre d'être expulsés de la place qui leur est assignée » (44, 5). Les deux termes sont donc synonymes et désignent la même fonction.

Les diacres ne sont mentionnés qu'en passant. Les apôtres, dit Clément, « instituèrent [leurs prémices] comme épiscopes et comme diacres » (42, 4)[51]. Il s'agit de fonctions distinctes, ainsi qu'il ressort du passage où sont énumérées celles de l'Ancien Testament mises en parallèle avec celles du Nouveau.

Au grand prêtre (ἀρχιερεῖ) ont été conférées des fonctions particulières ; aux prêtres (ἱερεῦσιν) des places spéciales ont été assignées ; aux lévites incombent des services (διακονίαι) propres ; l'homme laïc est lié par des préceptes spécifiques aux laïcs (ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος, οἱ λαϊκοί, 40, 6). La terminologie des ministres est celle des fonctions vétérotestamentaires. Au mot « lévites » est curieusement associée la *diakonia* néotestamentaire, si bien que les fonctions du Temple trouvent leur correspondance dans celles de l'Église : ἀρχιερεύς = épiscope, ἱερεῖς = presbytres, lévites = diacres. L'office des diacres n'est pas précisé.

Mais l'intérêt du passage est encore dans la première apparition des mots « laïc, laïque » dans le vocabulaire chrétien, pour désigner ceux qui n'exercent aucun ministère sacré et n'appartiennent pas à ce qui deviendra la hiérarchie. Les deux mots se trouvent en effet employés à la suite des termes qui caractérisent des charges sacrées, non pas quelconques, mais propres au peuple de Dieu. Or, lorsqu'en d'autres passages, Clément emploie le mot *laos*, il s'agit du peuple d'Israël (55, 6). Le mot λαϊκός est donc d'abord né dans un contexte de fonctions vétérotestamentaires. Le fait que ces fonctions aient été des fonctions sacrées a influé d'une manière décisive sur l'évolution sémantique du mot. Ne disons pas, comme le laisse entendre le *Lexicon* de Lampe[52], qu'il désignait déjà un *ordo* que les laïcs auraient formé dans l'Église au temps de Clément : ce serait projeter à la fin du Ier siècle une situation que Tertullien est le premier à attester pour la fin du suivant. Néanmoins, la création du mot par Clément a donné un nom à la foule des sans-grade et a sans doute précipité un processus de séparation qui ne

51. À l'appui du binôme épiscopes-diacres, Clément cite Is 60, 17.

52. P. LAMPE, *A Patristic Greek Lexikon*, p. 780. Voir surtout A. FAIVRE, *Les Laïcs aux origines de l'Église*, p. 28-38.

s'accomplira que plus tard. Bien plus, il viendra un temps où les membres de la hiérarchie ne seront plus seulement distingués, mais séparés des laïcs ; ils passent pour ne plus faire partie du peuple de Dieu, mais sont placés au-dessus de lui, à un rang proche de Dieu, comme dans la *Didascalie*.

– La signification interecclésiale de l'intervention romaine

Comment comprendre l'intervention romaine dans les affaires de la communauté de Corinthe ? On se rappelle le jugement de Duchesne : « Dès la fin du Ier siècle de notre ère (...) cette Église [de Rome] se sentait déjà en possession de l'autorité supérieure, exceptionnelle, qu'elle ne cessera de revendiquer plus tard[53]. » Il se garde avec prudence de recourir à l'expression de « primauté romaine » que l'on trouve sous d'autres plumes[54].

Qui ou qu'est-ce qui déclencha l'intervention romaine ? La rumeur publique a-t-elle averti l'Église de la capitale ? Lui a-t-on demandé d'intervenir ? Les presbytres déposés ont-ils recouru à son arbitrage[55] ? La *Lettre* ne le dit pas et ces questions restent sans réponse. D'ailleurs, pour expliquer cette intervention, faut-il nécessairement poser le problème en termes de pouvoir ? N'est-il pas plus simple, en tout cas plus évangélique, de l'interpréter comme une forme de correction fraternelle entre Églises-sœurs, aux origines desquelles ont œuvré les mêmes apôtres Pierre et Paul ? Si le rôle du second dans les deux Églises est bien lisible, celui que Pierre a joué à Corinthe peut trouver un appui en 1 Co 1, 12[56]. D'ailleurs le ton parénétique de la *Lettre* n'est pas celui de l'autorité. De plus, si autorité il y a, en vertu de quoi Clément l'exerce-t-il ? Sans doute en raison du souvenir que les deux apôtres ont laissé à Rome par leur martyre et que Clément met en relief (5). Mais son argumentation proprement dite n'est pas fondée sur un texte néotestamentaire comme Mt 16, 18-21, mais sur ceux de l'Ancien Testament, voire sur des raisons de sens commun. Il se réfère en particulier à l'exemple de l'autorité politique ou militaire. Il est possible que la communauté de Rome doive une partie de son prestige au fait qu'elle est l'Église de la capitale. C'est plus tard seulement que nous la verrons se prévaloir du texte matthéen des pouvoirs conférés à Pierre.

– Conclusion

En résumé, les documents analysés permettent de proposer un diagramme des progrès de l'organisation de l'Église de Rome, schématisé comme suit :

53. L. DUCHESNE, *Églises séparées* (Paris, 1896), p. 126.

54. P. BATIFFOL, *L'Église naissante*, p. 146, où la lettre de Clément est appelée « l'épiphanie de la primauté romaine ».

55. C'est à cette dernière conjecture que se range R. MINNERATH, *Jérusalem-Rome*, p. 573.

56. Plus tard, vers 170, Denys de Corinthe écrit à son tour aux Romains pour leur rappeler leur commune origine : « Dans un tel avertissement, vous avez uni les plantations faites par Pierre et Paul, celle des Romains et celle des Corinthiens. Car tous deux ont planté dans notre Corinthe et nous ont semblablement instruits ; et semblablement, après avoir enseigné ensemble en Italie, ils ont rendu témoignage dans le même temps » (cité par EUS. *HE* II, XXV, 8).

ap. 40 :	premiers chrétiens à Rome.
49 :	Suétone, *Vit. Neron.* 16, 2 : édit de Claude chassant les juifs de Rome. Ac 18, 2 : les chrétiens Aquila et Priscille parmi les exilés juifs.
58 :	Rm 16, 3-15 : chrétiens de Rome nommément connus. Rm 16, 4 : « Église domestique » d'Aquila et Priscille à Rome.
64-65 :	Tacite, *Ann.* XV, 44, 6 : incendie de Rome et persécution des chrétiens. 1 *Cl* 6, 1 : persécution de Néron contre « une grande foule » de chrétiens ; martyre de Paul et Pierre ; distinction entre juifs et chrétiens.
v. 67 :	1 *Cl* 6, 7 : martyre de Paul.
ap. 70 :	*Hb* : « didascales » et « guides » ; culte céleste du Christ glorifié, prêtre éternel.
80-90 :	1 *P* : « Églises domestiques » ; charismes de « diaconie » et d'« intendance » ; office ministériel des « presbytres ».
v. 96 :	1 *Cl* : conflit « anciens-jeunes » à Corinthe ; « guides » et « presbytres institués », investis des fonctions de « presbytres = épiscopes » ; « diacres » et « laïcs » ; intervention interecclésiale de l'Église de Rome à Corinthe, exemple de correction fraternelle.

Ce tableau fait apparaître une lente structuration de l'Église romaine pendant le premier demi-siècle de son existence. La première « Église domestique » ne devait avoir d'autre structure que celle de la famille dans laquelle elle s'était insérée[57], et cette structure familiale des « Églises domestiques » a dû persister jusqu'à l'apparition des « presbytres institués ». C'est seulement dans les deux dernières décennies du Ier siècle que sont attestées, l'une immédiatement après l'autre, les fonctions ministérielles (faut-il dire sacerdotales ?) des « presbytres », leur institution par voie de succession – Dieu-Christ-apôtres-presbytres ou épiscopes – et leur distinction par rapport aux laïcs. Ces différences ne sont pas expliquées, mais simplement indiquées, ce qui sous-tend que l'organisation communautaire en est à ses débuts. Si les circonstances ont fourni à l'Église romaine l'occasion d'intervenir dans les affaires de celle de Corinthe, rien ne nous en explique la raison.

6. LES COMMUNAUTÉS DES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Selon la critique biblique contemporaine, les Évangiles nous transmettent des échos des questions que se posaient les Églises dans lesquelles ils sont nés et de la situation où elles se trouvaient au temps de leur rédaction, voire pendant

57. W. A. MEEKS, *Cristiani*, p. 207-212.

tout le temps au cours duquel, étape par étape, ils ont été élaborés. L'un des premiers à avoir appliqué cette grille de lecture à un Évangile fut Oscar Cullmann, Raymond E. Brown étant aujourd'hui l'un des représentants de cette méthode[58]. Bien que cette démarche ait été appliquée moins souvent aux Synoptiques[59], c'est sur elle que nous nous baserons tout d'abord.

La communauté de l'Évangile de Marc : Rome ?

On considère que l'Évangile de Marc (Mc) est le plus ancien. Où a-t-il été rédigé, quand et pour qui ? Pour répondre à ces questions, on ne peut pas se fier aux auteurs anciens : ceux du Nouveau Testament parlent d'un seul et même homme nommé Marc qui a été successivement disciple de Paul et de Pierre[60]. Papias de Hiérapolis, qui écrivit vers 130-140 ses *Explications des « logia » du Seigneur* et dont des fragments ont été conservés par Irénée et Eusèbe, fait, lui, de Marc l'« interprète » de Pierre et donc un disciple indirect du Christ ; à la fin du IIe siècle, Irénée et le prologue antimarcionite précisent qu'il écrivit à Rome après la mort de Pierre ; Clément d'Alexandrie ajoute que ce fut du vivant de l'apôtre, et qu'il avait autorisé la lecture publique de l'écrit dans les églises. Des renseignements, de plus en plus précis, semblent surtout relever du développement littéraire. On est donc en droit de n'accorder un certain crédit qu'aux données les plus anciennes, quitte à réévaluer les autres. Au début du IIe siècle circulait donc une tradition faisant de Marc l'auteur d'un Évangile rédigé à Rome sous l'influence de Pierre et après sa mort. Cet Évangile peut être attribué à Marc, son origine romaine est possible, mais l'influence de Pierre est discutable.

Que dire de Marc à la lumière des documents romains déjà examinés ? Clément de Rome connaît apparemment des données d'origine synoptique, mais on ne peut décider en faveur d'un Évangile synoptique plutôt que d'un autre. En 1 P on ne décèle aucun élément spécifiquement marcien. Si, de son côté, Rm se rencontre avec Mc dans des citations vétérotestamentaires, elles sont d'un usage trop général pour leur être propres et ne peuvent donc soutenir l'hypothèse d'une influence de Paul. Marc, cependant plus radical que l'auteur de l'Épître aux Romains dans la condamnation des traditions pharisaïques, paraît s'adresser à une communauté d'origine majoritairement païenne. De même, les explications d'usages juifs (7, 3-4) ou la traduction de termes juifs (5, 41 ; 7, 11.34 ; 10, 46) ne se comprennent que si elles s'adressent à des non-juifs. L'insistance sur le caractère inévitable des persécutions peut sans doute trouver sa raison d'être dans la persécution romaine de Néron et les événements de la guerre juive en Palestine, avoir son corollaire dans la mise en relief de la passion de Jésus, et justifier son exploitation

58. O. CULLMANN, *Le Milieu johannique* ; R. E. BROWN, *Communauté*.
59. Voir p. ex. THOMPSON-LA VERDIÈRE, *New Testament Communities* ; BRUCE, *Peter* ; GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* ; BROWN-MEIER, p. 236-247 ; MINNERATH, *Jérusalem-Rome*, p. 473-485.
60. Ac 12, 12.25 ; 13, 31 ; 15, 36-40 ; Ph 24 ; Col 4, 10 ; 2 Tm 4, 11 ; 1 P 5, 13. Pour Pierre, on ne peut retenir ce dernier témoignage qu'en tenant compte du fait que l'épître n'est peut-être pas de lui ; sur le milieu dans lequel a été rédigé cet Évangile, voir aussi *supra*, p. 384-385.

parénétique dans le portrait négatif de Pierre qui, lui non plus, n'a rien compris à la croix de Jésus avant d'y avoir été lui-même attaché.

Dans cette perspective, Mc condamne expressément la mentalité des apôtres tentés de faire de leur apostolat une source de pouvoirs terrestres (10, 42). Il accorde peu d'importance aux titres et aux institutions ecclésiales : le titre de maître (διδάσκαλος) est réservé au Christ, qui se comporte comme tel avec ses disciples dont les Douze sont appelés une seule fois apôtres (6, 30). Cependant, à la différence du *rabbi* juif, ce n'est pas le maître qui est choisi librement par les disciples, ce sont eux que le Christ a appelés (3, 13-16) non seulement à le suivre pour recevoir son enseignement et partager sa vie, mais encore à l'imiter dans sa mort en buvant le calice qu'il a lui-même bu (10, 35-40). Si une situation pareille a existé dans la communauté de Rome, nous ne connaissons aucun autre exemple de maîtres romains avant les docteurs hérétiques et Justin le philosophe, dans la première moitié et au milieu du IIe siècle. Mc n'ajoute donc à peu près rien à ce que nous apprennent de l'Église romaine les documents précédemment analysés. Toutefois, l'élection (1, 16-20), l'institution (3, 13-19) et la mission des Douze (6, 6-13) ont trouvé leur prolongement à la fin de l'Évangile : « Allez par le monde entier, proclamez la Bonne Nouvelle à toute la création » (16, 15), si bien qu'à travers les apôtres, la consigne est étendue à tous les missionnaires du Christ.

La communauté de l'Évangile de Matthieu : Antioche ?

Date et lieu d'origine

L'Évangile de Matthieu (Mt), généralement daté aujourd'hui de la dernière ou avant-dernière décennie du Ier siècle, nous informe sur l'histoire des chrétiens d'Antioche de la deuxième génération (70-100)[61]. Même s'il est parmi les Évangiles celui qui a été le plus tôt connu et le plus universellement diffusé, il s'enracine cependant dans une communauté locale, à une époque précise de son existence. Mt est l'aboutissement d'un double et complexe processus de croissance : littérairement[62], il présuppose plusieurs sources orales et écrites dont l'élaboration a demandé un certain temps ; historiquement, il consiste dans la progressive séparation de la communauté chrétienne d'avec la Synagogue. Elle se distancie ostensiblement de son milieu religieux d'origine (4, 23 ; 9, 35 ; 10, 17 ; 12, 9 ; 13, 54 ; 23, 34), alors qu'elle s'ouvre à la mission auprès des païens (10, 5-6 ; 15, 24). La circoncision est abolie, le baptême trinitaire la remplace comme rite d'initiation (28, 16-20). Le retard de la parousie, attendue comme imminente par la première génération de chrétiens, a fait prendre conscience aux fidèles de la présence du Christ ressuscité dans son Église : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps » (28, 20). Si l'on voit en Mt 22, 1-14 – comparé avec Lc 14, 15-24 où

61. Datation plus précoce en J. A. T. ROBINSON, *Redating*, et R. MINNERATH, *Jérusalem-Rome*.
62. BROWN-MEIER, *Antioche-Rome*, p. 36.

manque le détail de l'incendie et de la destruction de la ville — une allusion à la prise de Jérusalem, l'Évangile lui est postérieur. La rupture avec la Synagogue le place même après l'assemblée juive de Jamnia vers 85. Selon Meier, comme Ignace d'Antioche est le premier des Pères de l'Église à utiliser Mt[63], il conviendrait de ne pas en reculer la composition au IIe siècle, conclusion valable si les lettres d'Ignace sont du début de ce siècle. Dans ce cas, « c'est la période de 80-90 qui représente le meilleur choix » pour sa datation[64].

Différentes villes ont été proposées comme lieu d'origine de Mt : Jérusalem, Alexandrie, Césarée Maritime, Édesse ou Damas, la Phénicie, Antioche. L'usage de l'Évangile par Ignace, qui vient d'être signalé, ne suggère la dernière ville que si ses *Lettres* sont du début du IIe siècle. Néanmoins, alors que nos connaissances sont certaines sur la Phénicie, Édesse, Césarée ou Alexandrie, et que les chances de Jérusalem sont minimes, Antioche est une des villes antiques sur les origines chrétiennes de laquelle nous sommes le mieux informés. Le christianisme y avait été introduit par des hellénistes, sans que fût requise la circoncision. Après la mort de Jacques et la ruine de Jérusalem, aucune entrave judéo-chrétienne n'était plus apportée à la prédication de l'Évangile parmi les païens, même si existaient probablement encore dans la ville des judéo-chrétiens fidèles de la pratique antérieure. Dans ces conditions, Antioche pourrait être aussi la meilleure candidate comme lieu d'origine de Mt.

Caractéristiques

L'Évangile de Matthieu révèle à Antioche dans cette avant-dernière décennie du Ier siècle l'existence de communautés aux traits mêlés, héritage d'un passé chrétien de plus de quarante ans. La communauté des judéo-chrétiens rigides se reconnaît sans doute dans la consigne de la mission primitive : « Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville des Samaritains ; allez plutôt vers les brebis perdues d'Israël » (10, 5-6). Avec le temps et l'expérience, la mission chrétienne s'est ouverte aux païens. Dès le lendemain du martyre d'Étienne, les hellénistes s'étaient éloignés des pharisiens et tournés vers les païens. Antioche, précisément, malgré sa forte communauté juive, avait été une de leurs premières terres de mission. Leur orientation universaliste a trouvé en Mt 28, 19 sa consécration : « Allez, de toutes les nations (ἔθνη) faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » À la différence de Mc qui fait prêcher l'Évangile « à toute la création », c'est sans doute intentionnellement que Mt le fait annoncer à « toutes les nations », le mot *ethnè* représentant les païens (*goïm*) dans le vocabulaire de la Septante.

Mais Mt est surtout l'Évangile de l'Église. En effet, il est le seul Évangile

63. *Ibid.*, p. 46-47.
64. BROWN-MEIER, *Antioche-Rome*, p. 37. Voir *ibid.*, p. 37-38, et chez GRANT, dans *Journal of Biblical Literature* 97 (1978), p. 294-296, un jugement sur la méthode de datation de J. A. T. ROBINSON, *Redating*, et son recours aux témoignages patristiques.

dans lequel se rencontre le mot ἐκκλησία, et cela à trois reprises : une première fois à propos de l'Église universelle (16, 18), une deuxième fois, répété à deux reprises, à propos de l'Église locale (18, 17). Dans les deux passages, il est question du pouvoir des clés, confié à une personne, ou détenu par la communauté tout entière. L'Église est donc pour Matthieu une société visible, avec des responsables qui ont autorité et qui l'exercent dans leurs fonctions.

Mt 16, 18 s'inscrit dans le récit de la confession de foi de Pierre à Césarée de Philippe : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (16, 16). À quoi Jésus répond que la confession de l'apôtre est le fruit d'une révélation du Père (v. 17). C'est pourquoi, à son tour, Jésus déclare à Simon qu'il est Pierre, que sur cette pierre il bâtira son Église et que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle (v. 18). En lui donnant les clés du Royaume des Cieux, il lui donne aussi le pouvoir de lier et délier, en sorte que ses décisions sur terre seront sanctionnées dans les Cieux (v. 19).

En appelant Simon, fils de Jonas, du nom nouveau et prophétique de Pierre, le Christ signifie la mission, la destinée à laquelle il le voue, et donc la situation nouvelle de l'apôtre par rapport à sa propre personne et à son œuvre. Cette œuvre ne s'identifie pas seulement au Royaume des Cieux dont Pierre reçoit les clés, elle précise en outre le Royaume comme Église, et comme Église fondée sur Pierre. Dans le contexte de sa confession de foi, c'est sur la foi de Pierre que se bâtira l'Église. Quant au pouvoir de lier et délier, ces deux verbes antithétiques sont des termes techniques du langage rabbinique s'appliquant d'abord au domaine disciplinaire, étendus ensuite à celui de la doctrine pour définir ce qui est conforme ou non à l'enseignement de la Torah. À Pierre est donc conféré le pouvoir de décider ce qui est conforme ou contraire à l'enseignement de Jésus. C'est dans ce sens que l'on a appelé Pierre « le grand rabbin de l'Église universelle[65] », car le pouvoir de Pierre s'étend à toute l'Église du Christ.

Le rôle médiateur de Pierre dans l'Église d'Antioche vers 40-50, destiné à la stabiliser entre des courants divergents, a pu contribuer, vers 80-90, à exalter sa place d'apôtre dans l'Église universelle tel qu'il est défini en Mt 16, 18-19[66]. Mais quelle est, à ce moment-là, la situation des chrétiens d'Antioche ? Y a-t-il alors dans cette chrétienté un successeur de Pierre à qui le rôle de médiateur a été assigné ? Ou Mt 16, 18-19 renvoie-t-il à un passé révolu et paradigmatique ? On ne sait. Faut-il même voir là l'indice d'un épiscopat qui serait sur le point ou en train de devenir monarchique, tel qu'Ignace le prônera ? Rien n'est moins sûr[67].

Quoi qu'il en soit, c'est une impression tout autre qui se dégage de Mt 18, 15-20. S'il y est de nouveau question de lier et délier (18, 18), ce pouvoir ne relève pas de Pierre, mais de toute la communauté ; il n'est pas celui de l'Église

65. BROWN-MEIER, *Antioche-Rome*, p. 94.
66. BROWN-MEIER, *ibid.*, p. 95, n. 47, cite à ce propos G. DOWNEY, *History of Antioche*, p. 283.
67. BROWN-MEIER, *Antioche-Rome*, p. 94-96.

universelle, mais celui de l'Église locale ; il ne consiste pas à décider en matière d'enseignement, mais à admettre quelqu'un dans la communauté ou à l'en exclure (18, 15-17). Car, et c'est la conclusion du passage, le *consensus* de deux ou trois suffit à constituer une communauté, à obtenir pour elle l'aval du Père et la présence du Christ : « Là où deux ou trois se réuniront en mon nom, je serai au milieu d'eux » (18, 19). La communauté peut donc être celle d'un tout petit groupe et se réduire à une cellule élémentaire, de la taille d'une communauté familiale.

Le contexte de Mt 16, 18 et de Mt 18, 17 est totalement différent : confession de foi de Pierre d'un côté, discours de Jésus sur la discipline communautaire de l'autre ; Église universelle là, Église locale ici ; pouvoir de lier et délier doctrinal d'une part, disciplinaire de l'autre ; Pierre instance suprême de décision dans le premier texte, la communauté dans le second. Encore faut-il ajouter que dans ce deuxième cas, l'Église locale n'intervient disciplinairement qu'en dernière instance, si le pécheur n'a pu être amendé en privé. Alors, et alors seulement, elle intervient publiquement, à condition que les avis soient unanimes. En raison de Mt 18, 20, nulle part mieux que dans la communauté de Matthieu, à Antioche peut-être, on n'entrevoit la coexistence de communautés ecclésiales diverses, multiples et autonomes, de taille probablement réduite.

La communauté de Lc/Ac : Antioche ?

Le troisième Évangile (Lc) et les Actes des Apôtres (Ac) sont du même auteur : cela est dit expressément en Ac 1, 1-5. « Leur rédaction est postérieure de quelques décennies » à la mort des apôtres Pierre et Paul[68]. Or, Lc se montre, ce qui est étrange pour un Grec, hostile aux pharisiens, défenseur de la virginité ; mais il est surtout préoccupé de la psychologie religieuse du temps, de l'activité miséricordieuse du Christ, du rôle du Saint-Esprit. Il est « intimiste », pas institutionnel, caractéristique qui n'entre pas dans le cadre de notre propos[69].

Dans les Actes, au contraire, les apôtres, « témoins du Christ dans toute la Judée, la Samarie et jusqu'aux confins de la terre » (1, 8), ont fondé les premières communautés chrétiennes un peu partout dans le monde alors connu ; ils ont pourvu à leur organisation sur le modèle de ce qu'ils connaissaient dans leur milieu d'origine, encore qu'on ne puisse exclure qu'elles aient été influencées par le milieu hellénique ambiant. Le récit de leur activité est dû à un auteur qui, semble-t-il, « n'était pas compagnon de Paul et ne l'avait pas connu personnellement[70] » et qui projeta partiellement dans le passé de l'activité apostolique la

68. R. E. Brown, *Église*, p. 99 et n. 86.
69. Benoît-Boismard, *Synopse*, p. 46-47.
70. R. E. Brown, *Église*, p. 99 et n. 85. Par commodité, nous continuons à appeler Luc l'auteur d'Ac. Il a composé les Actes comme il l'avait fait pour son Évangile, dont la rédaction reprend une documentation antérieure, orale et écrite. Si le récit d'Ac est interrompu à la venue de Paul à Rome, c'est, entre autres raisons, parce que l'auteur n'a pas pu s'informer auprès de témoins directs. Cette considération invite, en outre, à ne pas mettre à Rome la composition d'Ac.

situation des Églises pauliniennes de son temps. C'est dans cette perspective que nous essaierons d'en retracer l'organisation, telle qu'elle apparaît en Ac.

Dans la communauté antiochienne des Actes, il y avait des « prophètes et des didascales » itinérants (13, 1). Ils pouvaient être venus de Chypre, comme Barnabé (4, 36), de Cyrène, comme Lucius (13, 1) ou de Tarse, comme Paul (11, 25). L'activité des didascales était d'enseigner (11, 26 ; 15, 1.35). D'autres prophétisaient (11, 28 ; 15, 32 ; 21, 9-10). Le verbe κατηχέω désigne Apollos comme « instruit dans la Voie du Seigneur », à Éphèse, il est vrai (18, 25). De Paul, les anciens de Jérusalem qui décrivent son activité apostolique disent qu'il « enseigne » (διδάσκεις, Ac 21, 21), ce qui étend le rayon d'action de ces personnages au-delà d'Antioche et explique sans doute le cas d'Apollos.

À côté des itinérants, il existe dans chaque communauté des ministres sédentaires. À Jérusalem, ce sont « les apôtres et les anciens » (Ac 15, 2. 4.6.22.23), plus tard « Jacques et les anciens » (Ac 21, 18). « Dans chaque Église » qu'il fonde en Asie Mineure, Paul établit des « anciens » (Ac 14, 23), et ceux d'Éphèse viennent le saluer à Milet avant qu'il ne les quitte pour toujours (Ac 20, 17). En Ac comme dans les Pastorales, le terme grec πρεσβύτεροι qui les désigne est synonyme d'ἐπίσκοποι (Ac 20, 28) ; il les montre chargés de « paître l'Église de Dieu », de protéger « le troupeau de loups redoutables », venus y semer le trouble par « des discours pervers » (v. 29-30). Les presbytres-épiscopes des Actes assurent donc les mêmes fonctions de direction que leurs homologues des Pastorales.

Les apôtres avaient établi à Jérusalem un groupe de sept hommes d'origine « helléniste », mis au service (ἐν τῇ διακονίᾳ) journalier des veuves de même origine, pendant qu'eux-mêmes vaquaient « au service de la parole » (6, 1-5). En Ac, ils ne reçoivent pas le nom de « diacres », terme nulle part appliqué ailleurs à quelque responsable[71]. Étienne fait œuvre de controversiste (7, 2-53) ; Philippe, un autre des Sept de Jérusalem, est évangélisateur (8, 40).

En somme, telles qu'elles ressortent des Actes, les communautés lucaniennes sont gouvernées comme le seront celles de la *Didachè* ou des *Lettres pastorales*. La ressemblance des institutions propres à ces différentes communautés donne à penser que les documents qui les attestent proviennent de la même région et ont été composés vers la même époque : il n'est donc pas hasardeux de placer leur origine dans le dernier quart du Ier siècle à Antioche plutôt qu'à Éphèse.

Alors coexistent à Antioche, ce dont on est plus ou moins sûr suivant les cas, plusieurs types de communautés chrétiennes : celle des origines, datant d'après le martyre d'Étienne, se diversifia rapidement en groupes judéo- et pagano-chrétiens ; celle de Mt avait une organisation locale rudimentaire sans fonctions spécifiques ; celle de Lc, dont la cohésion était assurée par les motions de l'Esprit ; celle des Actes, la plus organisée, avec une double hiérarchie, itinérante et stable. Peut-on attribuer à celles qui paraissent moins organisées les institutions de celles qui le sont davantage ? En particulier, peut-on mettre au compte de Lc ce que

71. Il se rencontre seulement en Ph 1, 1, et, comme nous l'avons vu, en 1 Tm 3, 8.12.

nous voyons en Ac ? Selon la méthode suivie, qui consiste à interroger chaque document sur le témoignage qu'il transmet sur la situation de l'Église où il est né, il est préférable de s'abstenir de pareils mélanges et d'accepter l'idée que chacun d'entre eux nous suggère, à savoir que coexistent dans cette ville des communautés diversement structurées, à différentes étapes chronologiques de leur organisation, celle de l'une pouvant être en retard sur celle de l'autre.

Est-ce la raison pour laquelle l'un de leurs témoins, Mt 16, 18, a pris conscience de la puissance unificatrice de la parole du Christ : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église » ? On ne peut l'affirmer, d'autant que l'origine antiochienne des *Lettres* d'Ignace, où est fortement affirmé l'épiscopat monarchique, vient d'être remise en question.

7. Les communautés johanniques d'Asie Mineure

Le groupe de ce qu'on appelle les « communautés johanniques » est le dernier qu'il nous reste à examiner avant la fin du I^er^ siècle. C'est celui que nous révèlent les écrits mis sous le même nom que celui de l'apôtre Jean dès le siècle suivant, mais ces « Jean » sont sans doute des personnages différents de l'apôtre : ces écrits sont l'Apocalypse (Ap), le 4^e^ Évangile (Jn) et trois Épîtres catholiques (1, 2, 3 Jn). Ils sont à interroger dans cet ordre sur l'organisation des communautés dans lesquelles ils virent apparemment le jour dans la période considérée[72].

La communauté de l'Apocalypse

L'Apocalypse de saint Jean, qui est le dernier livre du Nouveau Testament dans nos éditions, n'a pas toujours été retenue parmi les sources à étudier pour retrouver l'histoire des communautés johanniques, peut-être parce que l'idée qu'elle donne de leur organisation est assez différente de celle que l'on trouve dans les autres écrits johanniques. La différence est suffisante pour poser la question de l'unité ou de la diversité de l'héritage johannique. En raison du caractère particulier de l'Apocalypse, il semble préférable de relever d'abord la terminologie ministérielle qu'elle emploie, pour voir, en un second temps, quelle communauté elle pouvait caractériser.

L'Apocalypse ne nomme les apôtres que deux fois. La première fois ils sont, au sens général, des « chargés d'affaires » dans l'énumération : « saints, apôtres et prophètes », sans aucune connotation technique particulière (18, 20). Dans le second cas, en revanche, il s'agit des « douze apôtres de l'Agneau », donc des Douze que les Synoptiques appellent « apôtres ». Selon le voyant de l'Apocalypse, leurs noms étaient inscrits sur les douze assises du rempart de la « Cité sainte

72. À l'exception d'Ap, les autres écrits « johanniques » ont fait l'objet d'études récentes, indiquées par R. E. Brown, *Communauté*, p. 187-200.

Jérusalem, qui descendait du ciel d'auprès de Dieu » (21, 14). Cette Jérusalem céleste est eschatologique, identifiée au Nouvel Israël, car sur ses douze portes sont aussi « inscrits les noms des douze tribus des fils d'Israël » (21, 13). Cette imagerie architecturale, que l'on retrouve ailleurs dans le Nouveau Testament, découle d'abord de la vision d'Ézéchiel 40-41. Une troisième occurrence désigne les faux apôtres qui usurpent ce titre (2, 2).

On a noté que le terme d'ἐπίσκοπος n'apparaît pas en Ap, pas plus que celui de διάκονος. Y sont nommés, au contraire, les « anges » des sept Églises d'Asie : Éphèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie, Laodicée (1, 20 ; 2, 1.8.12.18 ; 3, 1.7.14). Chaque lettre est adressée à l'ange, au singulier, de l'Église de tel endroit. Est-ce une simple personnification de l'Église locale ? L'appellation désigne-t-elle une fonction ministérielle ? La seconde interprétation semble la bonne puisque le titulaire est responsable de chaque communauté nommée et que le contenu de chaque lettre se réfère à une situation terrestre[73]. Cette fonction n'est donc pas céleste, mais appartient à des personnes, certes, mandatées par Dieu mais autres que des apôtres, les seuls témoins du Christ historique. En outre, elles sont exhortées à la fidélité ici-bas, même si la récompense finale est d'ordre eschatologique. Mais sont-elles semblables à ce que sont ailleurs les presbytres-épiscopes ? Laissons la question ouverte.

L'Apocalypse mentionne beaucoup plus fréquemment les « prophètes » : ils « prophétisent » et leur discours est appelé « prophétie ». Voici le relevé des occurrences du premier mot :

sans rapport avec une communauté : 10, 7 ; 11, 10 ; 22, 6 ;

en rapport avec une communauté : serviteurs de Dieu, prophètes, saints et craignant-Dieu : 11, 18 ; saints et prophètes : 16, 6 ; saints, apôtres et prophètes : 18, 20 ; « co-serviteur » (l'auteur d'Ap), frères, prophètes et ceux qui gardent les paroles de la prophétie : 22, 9.

Ces énumérations confirment donc une observation précédente : la ou les communautés dont parle l'Apocalypse ne connaissent ni épiscopes, ni presbytres, ni aucun autre ministre en dehors des prophètes[74]. Le constat a été expliqué en raison du genre littéraire du livre qui, plus qu'une « révélation », est une « prophétie » de la « manifestation » ou « épiphanie » prochaine de Dieu, en d'autres termes, une annonce du « Jour du Seigneur » dans le style des apocalypses juives et chrétiennes de cette époque ou de la suivante. C'est pourquoi le vocabulaire de l'Apocalypse est généralement vétérotestamentaire et symbolique ; dans sa communauté, les responsables portent le nom de prophètes, les membres ceux de saints et de frères. Que sa terminologie exprime une organisation archaïque analogue à celle que nous font connaître d'autres écrits du Nouveau Testament est donc possible, mais non certain.

Cette singularité pose le problème des « anciens » (πρεσβύτεροι) de l'Apo-

73. J. Ysebaert, *Amtsterminologie*, p. 22, et la bibliographie indiquée dans les notes.
74. A. Satake, *Die Gemeindeordnung*, p. 155, cité par J. Ysebaert, *Amtsterminologie*, p. 45.

calypse[75]. Ils sont « vêtus de robes blanches, avec des couronnes d'or sur leurs têtes » et leurs « sièges entourent le trône » de « Quelqu'un », l'Innommable étant Dieu (4, 2-4). Leur place près du trône de Dieu les fait participer à son gouvernement du monde et à son pouvoir souverain que symbolisent les couronnes. Louant et adorant Dieu (προσκυνεῖν), ils lui présentent les prières des fidèles et exercent un pouvoir sacerdotal (4, 10-11 ; 5, 8-10.14). Leurs robes blanches ont cependant la couleur de celles de la « foule immense » des martyrs qui, « venus de la grande épreuve, ont lavé leurs robes dans le sang de l'Agneau et sont devant le trône de Dieu » (7, 9-17). Leur palme les montre en possession du bonheur céleste. La liturgie qu'ils célèbrent au ciel est-elle à l'image de celle dont les « presbytres » s'acquittent sur terre ? Le donneraient à penser leurs sièges disposés autour du trône de Dieu comme le banc des prêtres entoure le *synthronos* de l'évêque dans les basiliques paléochrétiennes des IVe-Ve siècles. Cependant nous ne pouvons l'affirmer, puisque cette disposition liturgique n'est pas attestée à la fin du Ier siècle[76]. Il se peut, en revanche, que la mise en scène de l'Apocalypse ait inspiré plus tard l'aménagement des absides basilicales. Il est donc plus probable que l'auteur de l'Apocalypse a emprunté l'idée et le terme aux réalisations architecturales d'un conseil d'anciens de son temps et que les anciens eux-mêmes ne sont pas des presbytres paléochrétiens. Du reste, la liturgie chrétienne de ce temps revêtait-elle déjà le faste de la liturgie de l'Apocalypse ? Nous aurons à répondre à la question dans un autre chapitre, mais, dès maintenant, nous pouvons anticiper par la négative.

À quelle communauté appartenait l'organisation ministérielle de l'Apocalypse ? Les lettres aux sept Églises d'Asie ont sans doute été écrites dans cette province, ce que pourrait confirmer le fait que son auteur a localisé à Patmos sa première vision (1, 9-10). Cet auteur se donne le nom de Jean (1, 1.4.9 ; 22, 8) et se dit « serviteur » de Jésus-Christ (1, 1). L'inclusion que forment les mentions du nom dans le premier et le dernier chapitre du livre signifie apparemment que l'auteur revendique aussi comme son œuvre les chapitres intermédiaires, ce qui ne veut pas dire qu'il soit Jean l'apôtre lui-même, malgré la tradition attestée au milieu du IIe siècle déjà par Justin et largement répandue après lui ; ni non plus qu'il soit également l'auteur des autres écrits johanniques, lesquels, malgré des signes de parenté, s'en distinguent par la langue, le style et certaines idées théologiques. Tout ce que l'on peut raisonnablement dire, c'est que l'Apocalypse représente un courant d'inspiration johannique et d'origine asiate.

Reste la question de date. On retient encore couramment le règne de Domitien et l'année 95 environ. Mais avec le manifeste de J. A. T. Robinson, défense brillante d'un *a priori*, reprend vigueur la datation en 68-70[77]. Or, des indices convergents vont à l'encontre de cette datation précoce. D'abord la légende de Néron *redivivus*, attestée sur les confins orientaux de l'Empire vers 75 et en 88

75. Ap 4, 4.10 ; 5, 5.6.8.11.14 ; 7, 11.13 ; 11, 16 ; 14, 3 ; 19, 4.
76. P. Testini, *Archeologia cristiana*, p. 586-589.
77. J. A. T. Robinson, *Redating*, p. 221-253.

par l'apparition de deux prétendants empereurs, ainsi que par les *Oracles sybillins*[78]. Cette légende se combine ensuite avec le souvenir de la campagne de Titus contre la révolte juive et de la prise de Jérusalem en 70, peut-être même avec celui de l'éruption du Vésuve en 79 (8, 8-9) ; ce sont enfin les menaces de guerre sur l'Euphrate (9, 14) vers 88. Tout cela ne va guère dans le sens de la thèse de Robinson.

Il est vrai que si les deux témoins mis à mort et laissés trois jours et demi sans sépulture « sur la place de la Grande Cité », mais ressuscités après et enlevés au ciel (11, 3-12), sont Pierre et Paul, l'Apocalypse pourrait apparemment faire allusion à la persécution de Néron en 64-65, ce que pourraient confirmer le chiffre de la Bête (13, 18) et la femme assise sur les sept collines (17, 9), images possibles de Néron et de Rome. À supposer que ces identifications soient recevables, la légende de Néron *redivivus* montre qu'elles existent dans l'imaginaire chrétien, et pas seulement à Rome, tant il est vrai que l'incendie de la Ville et la répression sanglante qui suivit d'une part, les horreurs de la guerre juive et la catastrophe de l'éruption du Vésuve d'autre part ont dû se graver profondément dans la mémoire collective, ce dont témoignent les *Oracles sibyllins*, Tacite et Clément de Rome. Ces souvenirs pouvaient être toujours vivaces trente ans plus tard et inspirer alors l'auteur de l'Apocalypse. Il vaut donc mieux s'en tenir à la date traditionnelle de 95 environ pour la composition finale de l'Apocalypse, ce qui n'exclut nullement, mais suppose, que son auteur ait pu utiliser des traditions orales ou écrites préexistantes.

Les communautés du disciple bien-aimé et du presbytre

Le 4e Évangile (Jn) et les Épîtres de Jean (1, 2, 3 Jn) forment un ensemble caractérisé d'abord par l'absence d'un vocabulaire ecclésiologique et institutionnel. Y manquent en effet les termes d'Église et d'apôtre. Est-ce le signe d'une attitude anti-ecclésiastique et anti-institutionnelle, d'une tendance sectaire non reconnue par la Grande Église ou d'une organisation archaïque ? En fait, les omissions n'ont pas toutes le même sens. Si Jn n'a jamais utilisé le mot Église, terme propre à Mt, de leur côté, Mc et Lc l'omettent pareillement. En revanche, quand Jn et 1, 2, 3 Jn n'utilisent pas le mot « apôtre » pour désigner les disciples choisis par Jésus, alors que la plupart des auteurs du Nouveau Testament l'utilisent, l'absence risque d'être voulue et porteuse de sens.

À quoi s'ajoutent des tendances et des choix doctrinaux, commandés par la christologie « haute » de ces écrits. On qualifie ainsi la christologie qui affirme la préexistence du Christ comme Verbe non seulement avant son incarnation, mais encore avant la création. Nulle part elle n'est aussi clairement exprimée qu'en Jn, où elle est attribuée à l'enseignement spécial de l'Esprit Paraclet. Elle est le

78. *Storia del mondo antico*, vol. VIII, p. 585, 617.

critère distinctif de l'une des différentes tendances entre lesquelles se répartissent à la fin du Ier siècle fidèles et communautés menacées d'éclatement.

Le temps est passé où les fidèles, parmi lesquels des disciples du Baptiste, reconnaissaient en Jésus un messie à la juive. Le « disciple bien-aimé », qui pouvait avoir appartenu au groupe de Jean-Baptiste avant de suivre Jésus, a été le promoteur de la christologie « haute » quand il eut compris le mystère du Christ. Cette prise de conscience favorisa à la longue la maturation de la christologie, qui s'effectua au cours des quelque soixante années qui séparèrent la mort du Christ de la rédaction du 4e Évangile. Pour le monde, le Christ restait un étranger incompris. À Jamnia, vers 85, les « déviationnistes » chrétiens furent expulsés de la synagogue par les dirigeants juifs à prédominance pharisienne et la consigne fut suivie dans la Diaspora. Les partisans de Jean-Baptiste ne se rallièrent pas tous au Christ ; aussi le 4e évangéliste marque-t-il la différence entre le précurseur qui n'est pas le Messie et Jésus qui l'est (Jn 1, 19-27). En outre, il y eut les cryptochrétiens, parmi lesquels seul un petit nombre apparemment, comme Nicodème et Joseph d'Arimathie (Jn 3, 1-12 ; 19, 38-39), eut le courage de confesser la divinité du Christ, pendant que d'autres, en la confessant, craignaient d'être exclus de la Synagogue, espérant peut-être aussi ramener ses chefs à la tolérance de Gamaliel. Les judéo-chrétiens, eux, s'enfermèrent dans la fidélité à la conception « basse » d'un messie juif : ils furent de plus en plus distancés par les progrès de la réflexion sur le Christ. Même des chrétiens authentiques, disciples de Pierre et des Douze, voire de Paul, qui furent sans doute les plus nombreux, adoptaient une position moyenne et médiatrice qui les distinguait de ceux qui se réclamaient du « disciple bien-aimé » : en Jn, ce disciple a souvent l'avantage sur Pierre, même si le 4e évangéliste est foncièrement favorable au prince des apôtres ; c'est que Pierre et les siens n'ont pas atteint la plénitude de la conscience chrétienne que la communauté johannique, elle, revendique.

Qu'est donc cette conscience chrétienne dans l'ensemble des communautés de cette fin du Ier siècle ? La réponse à cette question est différente selon qu'elle est tirée de Jn ou de 1, 2, 3 Jn. En dépit de traits sectaires (hostilité envers le monde, les juifs, les judaïsants, les peureux, les attentistes ; sentiment de sa propre supériorité), le 4e Évangile est un appel à l'unité (κοινωνία) et une prière en sa faveur : « Que tous soient un » (17, 21). La suite allait montrer comment l'appel et la prière étaient compris par les chrétiens non johanniques. Quoi qu'il en soit, les Épîtres johanniques, toutes « catholiques » qu'elles soient, révèlent qu'un fossé s'est creusé, qu'un schisme a eu lieu à l'intérieur de la communauté johannique, et qu'il a eu pour base les positions christologiques. Le « disciple bien-aimé » a disparu de la scène ; c'est le « presbytre » qui a pris le relais et a écrit les lettres. Le changement de guide a peut-être accéléré la rupture.

Mais quel rôle joua ce « presbytre » ? Ressemblait-il aux presbytres que nous avons vus installés dans les communautés pauliniennes ? L'orientation différente prise par les communautés johanniques n'est pas favorable à cette hypothèse. Est-il un de ces anciens chargés d'enseigner avec autorité ? L'insistance de Jn sur l'enseignement qui vient du Paraclet ne conforte pas cette seconde supposition.

On a suggéré que le « presbytre », par l'emploi du « nous » pluriel, se présentait comme le porte-parole de sa communauté, héritière de l'enseignement des origines (1 Jn 1, 1), et comme le témoin le plus authentique de ce qui fut dès le commencement. C'est peut-être là que se trouve la clé de l'archaïsme institutionnel de sa communauté : elle est conservatrice.

Plusieurs villes sont désignées par ce conservatisme, car 1 et 2 Jn sont écrites à des Églises distinctes et distantes l'une de l'autre. En outre, Gaius et Diotréphès de 3 Jn 9, tout en habitant la même ville, appartenaient apparemment à des communautés différentes, peut-être encore domestiques. De plus, comme le territoire où elles se trouvaient comportait aussi des Églises non johanniques et des synagogues juives, on peut très bien envisager que ces Églises étaient situées dans ces mêmes villes où ont été adressées les lettres incluses dans l'Apocalypse (2-3).

Si donc Jn et 1, 2, 3 Jn ne nous disent pas grand-chose de l'organisation interne des communautés johanniques, on peut déduire de cette pénurie d'informations qu'elles en étaient sans doute restées à l'organisation rudimentaire de la période primitive.

Conclusion

Toutes ces considérations nous permettent d'établir une vue d'ensemble des communautés chrétiennes du Ier siècle. Nous la résumons d'abord dans un tableau synoptique où les témoignages sont classés géographiquement. Les conclusions que nous en tirons sont souvent le fruit d'une lecture ciblée des textes, c'est pourquoi elles ont valeur d'hypothèses qu'il faut se garder de prendre pour des certitudes, que nous soumettons au contrôle critique de nos pairs.

Jérusalem	Eusèbe/Hégésippe : Jacques « frère du Seigneur », « évêque ».
	Deux petits-fils de Jude, autre « frère du Seigneur », « évêques » en Palestine.
	Actes : prophètes, didascales, presbytres.
Antioche	Eusèbe : Luc, Saturnin, Ménandre.
	Actes : origines chrétiennes de la ville, juifs et païens ; Paul contre Pierre.
	– ministres locaux : prophètes, didascales.
	– missionnaires itinérants : Barnabé, Paul.
Communautés pauliniennes	
	1 Co 14, 18 : apostolat charismatique de Paul.
	Ac : anciens = presbytres = épiscopes.
	Col/Ep : ecclésiologie cosmique ; ministres locaux : apôtres, prophètes.
	Ép. pastorales : institution de presbytres/épiscopes.
	Suétone/Ac 18, 2 : premiers chrétiens romains.
	Rm 16 : communauté romaine en 58.
	Hb : presbytres, témoins, pasteurs à Rome ap. 70.

1 P/1 Cl : institution de presbytres présentant les offrandes des fidèles ; presbytres = épiscopes, diacres.
– intervention romaine à Corinthe, exemple de « correction fraternelle ».

Communautés synoptiques : Rome, Antioche

Mc : Jésus + disciples = didascales + fidèles.
Mt : Église universelle bâtie sur la foi de Pierre. Église locale décidant corporativement.
Lc : Église non institutionnelle (temps de Jésus).
Ac : Église en voie d'organisation (temps de l'Église) : Douze, Sept, Paul, prophètes, anciens, docteurs, presbytres = épiscopes.

Communautés johanniques : Asie/Éphèse

Ap : « anges » des sept Églises, problème des apôtres, « presbytres », saints. Communauté de Jean : douze apôtres de l'Agneau.
Jn : communauté du « disciple bien-aimé » sans « Église » ni « apôtres ».
1-2-3 Jn : communauté du « presbytre » marginalisée.

1. Un premier fil conducteur de l'évolution des communautés primitives paraît être l'existence d'« Églises domestiques ». Une telle communauté est attestée à Jérusalem : c'est en elle que se réfugie Pierre miraculeusement délivré de la prison d'Hérode (Ac 12, 12). La coexistence de différents styles de vie chrétienne nous fait situer des communautés à Antioche, les unes d'inspiration hiérosolymitaine, les autres pauliniennes. D'autres encore sont documentées par les Lettres de Paul à Rome, à Corinthe, à Éphèse, à Colosses. Il est intéressant de noter que Paul adresse aux Romains le salut de « toutes les Églises du Christ » se trouvant à Corinthe (Rm 16, 16). Cette pluralité pourrait être celle des Églises « domestiques » de Corinthe, parmi lesquelles sans doute celles de Chloé (1 Co 1, 11) et de Stephanas, Fortunatus et Achaïcus, « les prémices de l'Achaïe » (1 Co 16, 15). À Éphèse, il y a celle de Priscille et Aquila, pendant qu'ils se trouvaient dans cette ville (1 Co 16, 19) ; à Rome celle du même couple après son transfert dans la capitale (Rm 16, 5) ; à Colosses celle de Philémon (Ph 2) ; à Laodicée celle de Nympha (Col 4, 15). Qu'en est-il des deux groupes des personnes nommées à Rome avec « ceux qui sont chez eux » (Rm 16, 14-15) ? Habitaient-ils chaque fois ensemble dans une maison ? Il est difficile de le dire en raison du silence de Paul sur ce point précis. Il est tout aussi difficile d'imaginer pour le moment ce que pouvaient être les communautés des païens Aristobule et Narcisse à Rome (Rm 16, 10-11) : mieux vaut ne pas en tenir compte pour le moment.

Ailleurs, le témoignage est indirect. Ainsi en 1 P, le langage architectural, qui se réfère à un édifice « domestique » (οἶκος τοῦ θεοῦ, συνοικεῖν, οἰκόνομοι), sous-entend l'existence d'une « maison d'Église ». Dans les Lettres pastorales, les qualités de chef de famille requises de l'épiscope à choisir suggèrent la même

hypothèse. Enfin, la présence simultanée de courants chrétiens différents en Asie Mineure, mais surtout l'antagonisme croissant entre les mouvements paulinien et johannique confortent fortement cette hypothèse en chaque ville où se vérifie l'affrontement.

Ces faits, plus ou moins certains suivant les cas, rendent l'hypothèse des communautés domestiques vraisemblable pour l'ensemble des Églises locales, qui ont commencé par prendre la forme de communautés familiales, réunissant les fidèles par quartiers chez les plus fortunés d'entre eux, dont les demeures comportaient des salles suffisamment vastes pour accueillir leurs assemblées ; certaines de ces Églises « domestiques » se sont plus ou moins maintenues pendant tout le IIe siècle et quelquefois au-delà.

2. Sur cette première hypothèse se greffe une seconde, relative à l'organisation de ces Églises domestiques, et qui doit tenir compte de leur dynamisme évolutif extrêmement variable tout au long du siècle.

Les communautés dont la fondation première n'est pas due à un apôtre sont des cas à part. Le christianisme s'y est introduit par capillarité grâce aux commerçants, soldats, esclaves et autres chrétiens venus d'ailleurs pour des motifs généralement professionnels ou sociologiques et qui, souvent, pouvaient être d'origine juive. Ainsi en est-il de la communauté romaine se réunissant dans la maison de Priscille et Aquila : son organisation, si organisation il y avait, a dû se couler dans celle de leur *domus* et prendre la forme d'une structure familiale. On imagine volontiers le chef de famille, sur le modèle de ce qui se passait alors dans les familles juives et païennes, prendre la direction des actions caritatives et cultuelles. On pourra objecter, à juste titre, que les chrétiens se distinguaient des païens qu'ils étaient peu disposés à imiter, qu'ils ont progressivement pris leurs distances avec les Juifs et que leurs institutions se sont développées en des directions différentes. Mais qu'en était-il aux origines, lorsque les différences étaient encore peu perceptibles ? En tout cas, une chose est au moins sûre : à Rome vers les années 40-50, quand les premiers chrétiens sont attestés dans la capitale avant qu'un apôtre ne le soit et qu'y séjournaient Priscille et Aquila, c'est chez eux que les chrétiens se réunissaient[79]. On peut se demander s'il n'en a pas été de même pour les origines chrétiennes d'Alexandrie, sur laquelle les sources locales nous font malheureusement défaut.

Revenons sur le cas des « membres de la maison d'Aristobule et de Narcisse » à Rome (Rm 16, 10-11), « de César » à Éphèse (Ph 4, 22), si Ph a bien été écrite dans cette ville. Ces personnes, faisant partie de maisons païennes, ne sont évidemment pas chez elles et sont pour la plupart des esclaves, parfois des affranchis restant liés à leurs anciens patrons. À l'époque julio-claudienne où ils ont vécu, les affranchis de la « maison de César » avaient de grandes possibilités d'ascension sociale. Pallas et Narcisse dans l'entourage de Néron sont des exemples

79. Sur les exceptions de 3 Jn 9-10 (Église) et de Jn 13, 16 (apôtres), voir BROWN, *Communauté*, p. 11 n. 6, p. 89 n. 150.

d'affranchis impériaux arrivés à des postes élevés. Comment se représenter le regroupement des chrétiens qui étaient chez de pareils maîtres ? Peut-être formaient-il des associations volontaires entre parents, amis, voisins ou compagnons de travail. Elles portaient en Orient les noms de *thiasos*, *synodos*, *eranos*, en Occident ceux de *collegium*, *conventus* d'Untel ; ces associations avaient leur hiérarchie de fonctions et de responsabilités ; quelques-unes, formées d'immigrés, célébraient le culte des divinités de leur pays d'origine[80]. C'est dans ces cadres que peuvent s'être insérés les chrétiens des maisons d'Aristobule, de Narcisse et de César, dont ils auraient adopté les structures[81]. Mais jouissaient-ils d'un local dans la maison à laquelle ils appartenaient ou en louaient-ils un à l'extérieur avec les cotisations des membres ? Nous ne pouvons le dire.

Dans les deux cas, qu'elles aient pris modèle sur la famille antique ou sur les associations volontaires, il ne faut pas sous-estimer l'exemple judaïque dont se sont sans doute inspirées les communautés chrétiennes issues des synagogues de la Diaspora. C'est précisément le cas de celles de Rome. Les communautés judaïques suivaient leurs lois propres (κατὰ τοὺς πουτρίους νόμους), avaient leurs associations (σύνοδος) et leur lieu de réunion propres (τόπος), ce que nous savons grâce à la requête que les juifs de Sardes adressèrent en 49 av. J.-C. au propréteur et proquesteur d'Asie, C. Lucius Antonius[82]. D'ailleurs les juifs, outre leur particulière organisation religieuse, avaient aussi leurs propres associations professionnelles. Tant qu'ils ne se distinguaient pas des juifs, les chrétiens jouissaient de leurs droits. Nous pouvons penser qu'ils en ont aussi adopté les structures avec des conseils d'anciens et des archontes[83]. Il est vrai qu'ils leur ont donné d'autres noms et qu'avec le temps, ces noms recouvriront des réalités différentes.

3. Quel rôle les femmes jouaient-elles dans ces communautés primitives ? On se souvient du précepte paulinien *Mulieres in ecclesiis taceant* (1 Co 14, 34). Étaient-elles pour autant privées de tout rôle dans les communautés ? Nous connaissons trois femmes qui ont pris part à leur fondation : Lydia à Philippes (Ac 16, 15.40), Evodia et Syntychè ailleurs (Ph 4, 2)[84]. Selon saint Paul (Rm 16, 1-2), il y a le cas de « Phébée, notre sœur, diaconesse [διάκονος] de l'Église de Cenchrées, qui a été une protectrice [προστάτις] de nombreux chrétiens et de moi-même ». La traduction de προστάτις n'est pas satisfaisante (*Bible de Jérusalem*), car le terme, féminin de προστάτης, ne désigne pas une protectrice ordinaire, mais une personne exerçant des fonctions de direction dans la cité, ou encore une « patronne » latine. Car le patron a des rapports avec son client, il

80. W. A. MEEKS, *Cristiani*, p. 97-101. P. 98 n. 143 est citée l'inscription bachique de Torre Nova entre les via Labicana et Latina, dans laquelle il est question du *thiasos* fondé par Pompeia Agrippinilla, avant le milieu du IIe siècle apparemment, en l'honneur de Dionysos : autour des membres de la famille sont groupées environ 70 personnes de nom latin et plus de 300 de nom grec. Pompeia était l'arrière-petite-fille de Théophane de Mytilène qui avait pris le parti de Pompée le Grand. Voir A. VOGLIANO, *La grande iscrizione bacchica*, et F. CUMONT, *La Grande Inscription bachique*.

81. MEEKS, *Cristiani*, p. 94-97.

82. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquitates* XIV, 235.

83. MEEKS, *Cristiani*, p. 101-120.

84. A. HARNACK, *Mission*, p. 593, n. 2.

est son avocat en justice et il conserve envers lui des droits spéciaux si l'autre est son affranchi[85]. Analogue est la situation de Phébée vis-à-vis de la communauté de Cenchrées et de l'apôtre Paul, qui sont ses obligés. La *prostatis* doit donc être une personne d'un certain rang et une autorité dans sa ville. À titre de comparaison, la littérature profane nous livre quelques cas d'émancipation féminine[86]. Qu'en était-il chez les chrétiens ? On fera valoir l'axiome : « Que les femmes se taisent dans les églises. » Mais à contre-courant d'une organisation sociale à prédominance masculine, Paul a aussi proclamé l'égalité des sexes dans le Christ (Ga 3, 28). Dans ces conditions, qui dirigeait les réunions cultuelles dans les communautés de fondation féminine ? Rien ne permet de dire qu'il s'agissait de femmes, même si, telle Phébée à Cenchrées, elles y ont probablement joué un rôle.

4. Nous avons considéré jusqu'à présent le cas des Églises qui n'ont pas eu d'apôtre pour fondateur, mais qui ont poussé comme des champignons après la pluie. Pour envisager d'un coup d'œil d'ensemble les fondations apostoliques, nous suivons un autre critère, celui des ministères. Cela ne veut évidemment pas dire que les communautés apostoliques ne se sont pas insérées dans les structures domestiques. Bien au contraire : nombre de fondations pauliniennes y ont trouvé leur premier support logistique. Mais c'est dans les Églises fondées par les apôtres qu'apparaissent les premières structures dépendantes du modèle judaïque plus que du modèle gréco-romain. Comme elles ont fait l'objet d'études nombreuses et de qualité, le résumé sera bref.

Le cas de Jérusalem, exceptionnel en raison de ses ministères « dynastiques », n'a pas fait école en dehors d'un nombre restreint d'Églises palestiniennes. Sont instructives, en revanche, les Églises de la Diaspora. Or, c'est d'Antioche que sont partis les modèles des ministères charismatiques et des ministères institués. Il faut donc se garder de schématiser dans l'abstrait, comme si charismes et ministères formaient deux catégories distinctes et sans communication réciproque. Entre eux, Paul ne fait pas de distinction et les énumère à la suite (1 Co 12, 4-11. 28-31). Certes, les apôtres appelés par le Christ n'avaient généralement rien de charismatique, cependant, nous le savons, Paul a revendiqué pour lui le don des charismes. Mais il reste vrai que le charisme, le plus souvent, n'est pas lié à l'institution ; il l'est aux réunions, quand s'y réalisent les conditions psychologiques particulières favorisant l'intervention de l'Esprit. Parmi les charismatiques figurent les prophètes, les docteurs, que nous retrouvons dans presque tous les écrits néotestamentaires ou non canoniques ici examinés, et cela dès Ac 13, 1. Dans les communautés apostoliques les plus anciennes, ils constituent, avec l'apostolat itinérant, la seule forme connue d'autorité. Leur rôle est essentiellement celui de la prédication et l'enseignement de la foi. Cette situation s'est prolongée plus

85. MEEKS, *Cristiani*, p. 172-173. On le voit dans le cas de Pompeia Agrippinilla (cit. n. 80) qui, en plus de sa qualité de *patrona*, était une des prêtresses du *thiasos*.

86. *Ibid.*, p. 78-85.

ou moins vers l'an 100, parfois au-delà, si l'on en croit la *Didachè*, le Pseudo-Barnabé, le *Pasteur* d'Hermas et quelques autres écrits.

Très rapidement cependant, au retour de son premier voyage, Paul constata la nécessité de structures moins aléatoires et désigna « des anciens [πρεσβύτεροι] dans chaque Église » pour les affermir dans la foi (Ac 14, 23). Alors, l'institution des « anciens » existait déjà à Jérusalem (Ac 11, 30), à côté ou avec des « prophètes » (Ac 11, 27). Plus tard, il y a aussi les « anciens » ou « presbytres de l'Église » d'Éphèse, appelés encore « épiscopes » (Ac 20, 17.28).

Si le rôle des apôtres et des prophètes est de prêcher et d'enseigner, quel est celui des presbytres-épiscopes ? Parmi ceux qui viennent d'être examinés, le seul écrit qui leur attribue un rôle officiel (λειτουργία) est la *Lettre de Clément de Rome* : ils « offrent les dons » des fidèles et cette *prosphora* leur vaut d'être comparés aux prêtres de l'Ancien Testament. Il convenait de souligner cette première attestation du rôle sacerdotal des ministères institués.

II. L'ÉMERGENCE DU MONÉPISCOPAT AU IIe SIÈCLE

Au IIe siècle sont attestés deux types de communautés chrétiennes : d'une part celles dont l'organisation revêt encore souvent le caractère plus ou moins rudimentaire des origines, pour ne pas dire que leur organisation est quelquefois inexistante ; d'autre part celles qui développent l'organisation hiérarchique dont Ignace d'Antioche a donné l'exemple le plus représentatif. L'un et l'autre type seront maintenant analysés jusque vers l'an 180, qui est la limite posée à ce chapitre.

1. La persistance des formes archaïques d'organisation

Déjà les écrits nés dans « la communauté du disciple bien-aimé » témoignaient d'un type archaïque d'Église, hérité peut-être d'un apôtre qui n'avait rien prévu ou voulu pour leur organisation. Ce type s'est prolongé pendant presque tout le IIe siècle. Dans le même temps subsistent d'autres Églises, organisées selon un modèle apostolique généralement paulinien, mais qui n'est pas encore l'organisation hiérarchique ignatienne. Ce sont ces communautés inorganiques ou à organisation rudimentaire qui seront d'abord examinées[87].

87. L'exposé ne tient pas compte des écrits deutéro-canoniques 2 P et Jude qui ne contiennent pratiquement pas de renseignements sur l'organisation de leurs communautés.

La lettre de Pline le Jeune à Trajan : Bithynie

Cette revue des textes commence par un témoignage païen, car la lettre de Pline le Jeune à Trajan[88], écrite vers 111-113, atteste d'abord la diffusion précoce du christianisme en Bithynie. Parmi ceux que le gouverneur avait interrogés, certains étaient chrétiens depuis « trois ans, d'autres depuis plus longtemps, quelques-uns même depuis plus de vingt ans » (§ 6). Leur nombre aussi avait frappé Pline : ils étaient « nombreux, de tout âge et classe sociale, des deux sexes », « non seulement dans les villes, mais encore dans les villages et les campagnes » (§ 9), au point que leur conversion avait amené la désertion des temples et la baisse du marché des viandes sacrifiées (§ 10).

Pline semble assimiler le mouvement chrétien aux « hétairies » qu'il avait interdites conformément à l'ordre de Trajan (§ 7)[89]. Il s'agissait d'associations religieuses dont celles d'origine orientale étaient l'objet de réglementations et interdictions du législateur et d'une surveillance policière particulièrement attentive[90]. Mais certains détails touchent sans doute l'organisation propre et les institutions des communautés chrétiennes. Pour apprécier correctement ces informations, il convient de les replacer d'abord dans leur contexte littéraire. La lettre de Pline à Trajan est un rapport officiel sur ce qu'il a pu apprendre et comprendre de la vie chrétienne. Il n'est évidemment pas exclu qu'il ait pu se méprendre sur le sens exact de certaines réponses des prévenus.

Il y a ensuite, et surtout, le caractère juridique de l'enquête qu'il a menée. Car c'était au magistrat qu'il revenait de la diriger : il posait les questions, les prévenus se contentaient de répondre. Les informations que nous pouvons en tirer sont donc strictement limitées aux questions du magistrat ; et le champ que recouvrent ces questions a été exploré par lui en fonction de ce que l'on reprochait alors aux chrétiens. Ces accusations, qui nous sont connues par les apologistes du IIe siècle, se ramenaient à trois chefs : athéïsme, anthropophagie et inceste. Les chrétiens interrogés par Pline répondent effectivement : ils ne sont pas athées, car ils vénèrent « le Christ comme Dieu », *christo quasi deo* ; ils ne mangent pas de chair humaine, leur nourriture étant « ordinaire et innocente » ; ils ne sont pas immoraux, puisqu'ils « s'engagent à éviter tout crime » (§ 7).

En fait, les réponses des chrétiens ont quelquefois débordé le champ strict de l'interrogatoire et jettent quelques rayons de lumière sur des usages particuliers. C'est sans doute le cas des « deux servantes, appelées *ministrae* », que Pline avait interrogées (§ 8). Derrière le terme latin se cache probablement l'équivalent grec

88. Pline le Jeune, *Lettres*, *Livre X*, 96, éd. M. Durry, p. 96.

89. L'équivalent latin de l'« hétairie » était le *sodalicium*. Le jurisconsulte Gaius définissait en effet les *sodales* ainsi : *qui eiusdem collegii sunt, quam Graeci « hetairian » vocant* (*Dig.* xlvii, 22, 4). Voir Bouché-Leclercq, *Manuel*, p. 113.

90. Meeks, *Cristiani*, p. 97-101.

διάκοναι, que les éditeurs n'ont pas hésité à traduire par « diaconesses[91] ». D'autres fonctions ne sont pas mentionnées. Nous retrouverons la lettre de Pline comme témoignage sur le culte chrétien.

La deuxième Épître aux Thessaloniciens

Il convient sans doute de faire précéder l'étude de la *Didachè* de quelques mots sur 2 Th, 3, 2-12. L'auteur y recommande en effet aux Thessaloniciens d'imiter l'exemple de saint Paul et de ne pas donner l'hospitalité chez eux à des frères « égarés et mauvais », « qui vivent dans l'oisiveté, ne travaillant pas du tout, mais se mêlant de tout ». Qu'ils « travaillent tranquilles » et « mangent le pain qu'ils auront eux-mêmes gagné ». On reconnaît ici une règle que la *Didachè* recommande à ses propres communautés. La forme plus archaïque du commandement dans 2 Th invite à mettre l'Épître avant la *Didachè*.

La *Didachè* : Syrie antiochienne

La *Didachè*[92] nous renseigne sur les communautés syriennes de l'Ouest au début de la troisième génération (peu après 100). Parmi elles figure Antioche. L'opuscule donne un des exemples les plus caractéristiques du danger qu'il y a à dater un document en fonction de l'organisation qu'il nous livre de la communauté de son temps. Selon ce critère, la *Didachè* pourrait se situer entre l'Évangile de Matthieu et les *Lettres* d'Ignace. En fait, c'est là une pétition de principe. Car on suppose établie une évolution de l'institution qu'il s'agit précisément de retrouver. Comme cependant l'opuscule s'est révélé à l'analyse une compilation de sources diverses par la date et l'origine, bien des éléments qu'il conserve sont de l'époque qui nous intéresse. La date de sa rédaction définitive avait été placée par Jean-Paul Audet aux temps apostoliques. Les recherches menées par Willy Rordorf en vue et en accompagnement de son édition des *Sources chrétiennes* montrent qu'il vaut mieux fixer sa rédaction finale vers l'an 100 environ, ou tout au début du IIe siècle. En outre, ce sont précisément les chapitres 11-13, où il est question d'apôtres, de didascales et de prophètes, qui ont fait placer son berceau en Syrie occidentale. Si nous nous sommes décidé, avec toutes les réserves d'usage, à la faire figurer à cette place dans la documentation d'Antioche, c'est en partie en raison de certains critères internes, en partie aussi parce que l'opuscule est le chef de file d'une littérature antiochienne de constitutions et de canons qui se prétendent d'origine apostolique, ce qui est déjà le cas de la *Didachè*. Toutefois, il est probable qu'il ne s'agisse pas de la ville, mais du ressort d'Antioche, car le paysage évoqué est un paysage rural.

91. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, I, p. 113 ; A. HARNACK, *Mission*, p. 597.
92. Qu'il soit permis de renvoyer à ce que nous en avons écrit en *La Didachè, miroir de communautés chrétiennes du Ier siècle*, paru dans les *Mélanges Aldo Nestori*.

Or, la *Didachè* distingue deux sortes de ministères : les uns concernent la parole de Dieu et l'action de grâces ; les autres la direction des communautés.

Les premiers sont exercés par les apôtres, les prophètes et les didascales, qui paraissent aux chapitres 11-13. L'apôtre n'est pas défini comme tel, mais son portrait résulte du comportement qu'il doit avoir et de l'accueil qu'il faut lui réserver. Le véritable apôtre se reconnaît à son enseignement, s'il est conforme à celui des Douze[93]. Il se caractérise encore par son désintéressement « selon le précepte de l'Évangile » (11, 3). C'est son mode de vie qui le distingue : s'il s'accroche à une communauté, c'est un « faux prophète » (11, 6). Notons en passant comment, en peu de lignes, le rédacteur, en glissant de l'apôtre au prophète, rapproche les deux ministères.

Les prophètes sont le plus souvent nommés : ils sont sans doute les plus nombreux parmi les ministres itinérants de la parole. Parler « en esprit » est leur charisme propre. Ils rendent aussi grâce autant qu'ils le veulent (10, 7) et ils sont comparés aux « ἀρχιερεῖς » (13, 3). Les critiquer serait un péché contre l'esprit. Mais parler en esprit n'est pas un critère suffisant de l'authenticité de leur charisme. Le charismatique doit encore avoir « les façons de vivre du Seigneur » et c'est « d'après sa conduite, si elle est conforme à ses paroles, qu'on distingue le faux du vrai prophète » (11, 8). S'il reste sur place plus des deux ou trois jours normaux de l'hospitalité et si, restant plus longtemps, il ne travaille pas pour gagner sa nourriture, « c'est un trafiquant du Christ » et il faut s'en méfier (12, 5).

Le didascale est jugé de la même manière : « Pareillement le docteur véritable » (13, 2), mais il mérite sa nourriture en raison de l'enseignement qu'il dispense. En comparaison des prophètes, il n'a pas un grand relief dans la *Didachè*.

Puis viennent les ministères de direction, pour lesquels il faut « élire des épiscopes et des diacres » (χειροτονήσατε ἐπισκόπους καὶ διακόνους). Ils doivent être « doux, désintéressés, véridiques et éprouvés. Car ils remplissent le ministère [λειτουργίαν] des prophètes et des didascales » (15, 1). Aussi faut-il les « honorer » comme eux (15, 2). Mais, à la différence de ces derniers, ils restent à demeure dans leurs communautés.

Il faut ici faire trois remarques à propos des ministères : 1. Ce vocabulaire des fonctions ne reçoit aucune explication de la part de l'auteur. Il l'entend par conséquent dans le sens où il a cours dans les communautés auxquelles il s'adresse ; 2. Il n'est question que d'une hiérarchie à deux degrés, épiscopes et diacres. Si les seconds sont plusieurs par communauté, il en va apparemment de même pour les premiers. Ce qui désigne un collège d'épiscopes qu'ailleurs on nomme presbytres. Cette situation est-elle alors propre aux communautés rurales parcourues par les ministres itinérants ou est-elle aussi celle des villes ? La *Didachè* ne nous permet pas d'en décider. En tout cas, elle transmet l'écho d'un temps où coexistent

93. XI, 1 : « Si quelqu'un vient à vous et vous enseigne tout ce qui vient d'être dit, recevez-le. » Ce qui vient d'être dit, c'est-à-dire la « doctrine des douze apôtres ».

les ministres itinérants et les ministres fixes, les uns charismatiques, les autres élus ; 3. Les ministres fixes sont mis sur le même plan que les ministres charismatiques : leur ministère et les honneurs qui leur sont dus sont les mêmes, bien que leur création remonte à des époques différentes. Les itinérants remontent aux temps apostoliques, les fixes ont été institués pour succéder aux apôtres. Il est vrai que ces derniers représentent un groupe plus large que celui des Douze.

L'*Épître* du Pseudo-Barnabé : Syrie-Palestine

Écrite dans le deuxième quart du IIe siècle pour une ou plusieurs communautés syro-palestiniennes[94], l'*Épître de Barnabé* que, pour notre part, afin de dissiper toute équivoque, nous dirons toujours du Pseudo-Barnabé, reflète un état très archaïque d'organisation ecclésiale.

Il s'agit d'Églises de spirituels individualistes, dans lesquelles « il n'est jamais question de ministères particuliers[95] ». Le seul qui soit mentionné est celui du maître (διδάσκαλος) itinérant, comme l'est l'auteur de l'*Épître* lui-même et comme le fut d'abord le Barnabé des Actes. Son rôle est de transmettre un enseignement traditionnel. C'est pourquoi l'auteur affirme qu'il « communique une partie de ce qu'il [a] reçu » (1, 5). Ses protestations de ne pas être un didascale sont des « formules de modestie toute rhétorique, car il agit bel et bien » en tant que tel (1, 8 ; 4, 9a). La différence avec ceux qui, apparemment, se prévalent du titre sans le mériter est donc dans leur manière de se comporter : le Pseudo-Barnabé se veut père ou frère, voire serviteur, de ses correspondants[96] ; son autorité est purement morale et consiste à persuader et non à commander (21, 7-8). Quand il n'enseigne pas, le didascale pratique ce qu'il conseille et « travaille de ses mains pour racheter ses péchés » (19, 10).

On a remarqué que, tout en reprenant fidèlement l'enseignement traditionnel, d'abord sur les responsables religieux, ensuite sur la conduite des fidèles au sein de la communauté, tel qu'on le trouve dans la *Didachè* (4, 2), non seulement le Pseudo-Barnabé expurge soigneusement celle-ci de toute note ecclésiastique, mais charge encore tous ses fidèles d'un ministère pastoral de prédication et de cure d'âme. L'absence de toute note ecclésiastique est sans doute la raison pour laquelle ces chrétiens sont tentés par un fort individualisme religieux[97]. Le Pseudo-Barnabé ne fait pas non plus une grande différence entre le ministère de la parole et celui de l'assistance matérielle. On en a conclu que nous sommes devant une doctrine du ministère chrétien encore très peu développée[98].

94. Nous nous rallions à la position « prudemment avancée » par Pierre PRIGENT dans l'édition, procurée par H. KRAFT, de l'*Épître de Barnabé* publiée en *SC* 172, p. 23-29. Voir aussi HEMMER-OGER-LAURENT, *Les Pères apostoliques* I, p. LXVIII-LXXIII.

95. *SC* 172, p. 208, n. 6 continuée.

96. Père : 1, 1 ; 15, 4a.e – Frère : 2, 10b ; 3, 6 ; 4, 14 ; 5, 5 ; 6, 10a.15 – Serviteur : 4, 9 ; 6, 5. Il se qualifie même de « rebut à votre service » (4, 9) et se jette « aux pieds de votre charité » (6, 5). C'est là un langage paulinien (1 Co 4, 13).

97. *SC* 172, p. 208, n. 6 continuée.

98. *Ibid.*, p. 209, n. 1 continuée.

La *Deuxième Épître de Clément* : Corinthe-Rome

La prétendue *Deuxième Épître de Clément* (2 Cl)[99] n'est pas de Clément de Rome et n'est pas une épître. C'est au contraire « une exhortation lue pour attirer l'attention sur des écrits en vue du salut des auditeurs et du lecteur » (19, 1). « Prédicateur et auditeur » ont déjà été rappelés auparavant à leur devoir (15, 2) et l'auditoire se compose « de frères et de sœurs » (19, 1 ; 20, 2). Il s'agit donc d'une homélie dont le texte a été rédigé avant d'avoir été prononcé et dont la composition se révèle à l'analyse assez décousue. Tel est du moins le sens obvie du texte. Son thème est d'inviter les auditeurs à la conversion dans l'attente du jugement futur. La conversion elle-même consiste à conserver intact le sceau du baptême dans l'intégrité d'une vie chaste et fidèle.

Il faut préciser que la μετάνοια recommandée par l'homéliste ne concerne pas des péchés consécutifs au baptême, puisqu'elle insiste sur la nécessité de conserver intacte la σφραγίς baptismale. Elle est en continuité avec la pénitence prébaptismale et purifie le chrétien en vue du jugement à venir. Aussi le propos de l'homéliste est-il différent de celui d'Hermas dans le *Pasteur* et son homélie paraît antérieure à l'œuvre d'Hermas. Le Pseudo-Barnabé est en revanche très proche du Pseudo-Clément par son ecclésiologie mystique, ce qui confirme et précise sa datation dans la première moitié du IIe siècle.

L'homéliste était-il romain ou corinthien ? C'est entre ces deux assertions qu'oscillent les positions des critiques. Ceux qui sont sensibles au contexte de l'homélie dans les manuscrits et à ses analogies avec le *Pasteur* en font un écrit romain, même s'ils n'identifient pas l'auteur avec le Clément de la deuxième vision d'Hermas (4, 3). Après tout, Clément était un nom relativement répandu à cette époque. D'autres, au contraire, se laissent toucher par le vocabulaire maritime et agonistique des chapitres 5-7 et, dans les allusions aux Jeux isthmiques de Corinthe, voient l'occasion et le lieu du sermon. Dans une troisième hypothèse, on a tenté de réunir les deux villes, en supposant que le texte a été envoyé par Soter aux Corinthiens. Mais à ce moment-là, on revient à une impossible lettre. C'est pourquoi il vaut mieux en rester à la solution romaine en admettant que l'homéliste et son auditoire étaient au courant de la célébration des Jeux isthmiques, ce qui rendrait l'homéliste moins inculte qu'on pourrait le croire à première vue. Dans ce cas, il aura sans doute fait état de la situation institutionnelle de Rome.

En tout état de cause, ses informations sur l'organisation de son Église se réduisent au minimum. Les apôtres et prophètes qu'il connaît sont uniquement ceux de l'Écriture (14, 2). De son vocabulaire institutionnel sont absents les termes d'épiscope, de diacre et diaconie, de didascale et διδαχή. Il emploie cependant une seule fois un composé de didascale pour désigner ceux qui distribuent un « mauvais enseignement » (κακοδιδασκαλοῦντες, 10, 5). Cela semble signifier

99. Le texte et la traduction sont pris à H. HEMMER, *Clément de Rome*, p. LXIII-LXXIV, p. 134-171.

que la fonction de didascale existait dans sa communauté. Y sont cependant surtout attestés les presbytres, à l'exhortation desquels il faut être attentif (17, 3), car malheur à ceux qui ne croient et n'obéissent pas à leur annonce du salut (17, 5). Beaucoup moins de relief est accordé au lecteur, qui apparaît toutefois au détour d'un avertissement d'ordre moral (19, 1).

Le *Pasteur* d'Hermas : Rome

On est aujourd'hui généralement d'accord pour voir dans Hermas un Romain et dans le *Pasteur* un écrit du milieu du IIe siècle. L'auteur se dit ancien esclave (*V* I, 1), et le *Canon de Muratori* le présente comme un frère de l'évêque romain Pie (v. 142-154/155). L'information est sans doute vraie, car le *Canon* est une œuvre romaine de la fin du siècle. Le *Pasteur* est une apocalypse dont l'auteur a bénéficié et qu'il est chargé de faire connaître à sa communauté à laquelle l'écrit révèle la possibilité, au moyen d'une pénitence préalable, d'obtenir le pardon de fautes, même graves, commises après le baptême ; cependant, cette possibilité ne se présente qu'une fois, en raison de la parousie toute proche. C'est le sens du message d'Hermas, qui fait de lui un prophète chrétien.

En délivrant ce message, Hermas donne deux images, contrastées, de son Église. La première est celle d'une Église idéale à la fois préexistante et eschatologique. Créée par Dieu avant toute autre créature, elle préexiste auprès de lui, sainte et immaculée. Le thème, qui a des antécédents juifs, se trouve cependant surtout dans les Épîtres et l'Apocalypse néotestamentaires et dans des écrits patristiques primitifs[100]. Mais cette même Église, représentée par une tour, est aussi en cours de construction ; elle est faite d'éléments uniquement bons, passés par l'eau du baptême, et son achèvement se fera au dernier jour, celui de la toute proche parousie. C'est pourquoi le chrétien doit se préoccuper de se trouver parmi les éléments choisis de la construction. L'Église est donc tout ensemble un idéal transcendant et eschatologique, d'une part, et terrestre et historique, de l'autre, dont le rôle est d'exhorter le pécheur à la pénitence.

En effet, la réalité ecclésiale, vécue par Hermas dans la communauté romaine qui est la sienne, est bien différente de cette Église idéale. Au milieu du IIe siècle, l'Église de Rome est, certes, nombreuse, de provenance sociologique mêlée, mais de comportement moral tout aussi diversifié, car aux bons qui sont encore en majorité se mêlent des pécheurs de toute sorte, apostats, blasphémateurs, adultères, diacres prévaricateurs, presbytres ambitieux. Le spectacle qu'Hermas voit de ses yeux et qui est parfois affligeant a conditionné par contre-coup sa représentation de l'Église idéale, de la construction de laquelle les matériaux de mauvaise qualité sont écartés. Il n'est pas possible de chiffrer les pécheurs en comparaison des bons, qui sont cependant suffisamment nombreux pour justifier l'appel d'Hermas à la pénitence.

100. Ep 1, 3-5.22-23 ; Ga 4, 26 ; Hb 12, 22-23 ; Ap 21, 2-3 ; 1 Cl 14, 1-3.

Préoccupé par son message moral, Hermas n'accorde pas une attention particulière à l'organisation de son Église. Il faut donc tenir compte de son optique pour évaluer la portée de son témoignage, dont la netteté est cependant suffisante pour qu'apparaissent les traits constitutifs de cette Église.

Dans l'explication du symbolisme des pierres qui entrent dans la construction de la tour sont nommés les apôtres, les épiscopes, les didascales et les diacres, qui ont bien rempli leurs fonctions de surveillance, d'enseignement et de service (*V* III, 5, 1). À quatre sortes de ministres correspondent donc trois sortes de ministères : la différence signifie apparemment que les apôtres se rangent dans une des trois catégories de ministres. À moins qu'il ne s'agisse d'un ministère disparu, le rôle qui leur convient le mieux est la surveillance ou l'enseignement, puisqu'en Ac 6, 3-4 les apôtres se sont déchargés sur les Sept du service des tables. Ailleurs Hermas nomme « prophètes et serviteurs [διάκονοι] de Dieu, apôtres et didascales de la prédication de son Fils » (*S* IX, 15, 4). Ces deux énumérations sont les plus longues. Deux fois sont couplés apôtres et didascales (*S* IX, 16, 5 ; 25, 2). Généralement, toutefois, n'est mentionnée qu'une catégorie de ministres : les apôtres (*S* IX 17, 1), ou les épiscopes (*S* IX, 27, 2), ou les presbytres (*V* II, 4, 2.3 ; III, 1, 8), ou les diacres (*S* IX, 26, 2), ou les didascales (*P* IV, 3, 1), ou le faux prophète (*P* XI, 1, 2), ou les chefs d'Églises (προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας, *V* II, 2, 6), ou encore les chefs d'Églises et les titulaires des premières places (πρωτοκαθηδρίται, *V* III, 9, 7).

À quels ministères correspondent ces termes ? Apôtres, didascales et prophètes sont investis du ministère de la prédication (κήρυγμα, *S* IX, 15, 4). Ils ressemblent à leurs homonymes de l'âge apostolique et subapostolique ; ils sont itinérants et leur ministère, surtout celui des prophètes, revêt une forme charismatique. Hermas, qui décrit leur charisme, le lie très nettement à la tenue d'une assemblée :

> Quand donc l'homme, qui a en lui l'esprit de Dieu, entre dans une assemblée de justes animés de la foi à l'esprit divin et que cette assemblée se met à prier, alors l'ange de l'esprit prophétique, qui assiste cet homme, s'empare de lui, et l'homme, ainsi rempli du Saint-Esprit, adresse à la foule les paroles que le Seigneur veut (*S* XI, 9).

Les prophètes, comme leurs prédécesseurs de la *Didachè*, se reconnaissent à leur mode de vie désintéressé ; s'ils se font payer, ce sont de faux prophètes. C'est pourquoi, avec les apôtres, ils représentent une survivance de l'époque précédente et ne vont pas tarder à disparaître de l'horizon ecclésial. Seuls les didascales ou docteurs survivront jusqu'à l'époque suivante.

C'est parmi les prophètes que doit être rangé Hermas lui-même. Le rôle qui lui a été confié au cours de ses visions est un charisme. Il lui donne la préséance sur les presbytres auxquels il est chargé de transmettre le message qui lui a été révélé. Survit donc un ministère non institué qui, toutes proportions gardées, se donne une origine céleste, comme celui de Paul. Il est vrai qu'entre les deux les différences sont profondes : Paul est l'« apôtre des nations », Hermas est chargé d'une mission locale.

À côté d'eux sont attestés des ministères de direction et d'assistance. Les chefs d'Église, toujours nommés au pluriel – προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας (*V* II, 2,

6 ; III, 9, 7) –, sont encore dits épiscopes (*V* III, 5, 1 ; *S* IX, 27, 2) et presbytres (*V* II, 4, 2.3 ; III, 1, 8). Les presbytres occupent les premières places, s'asseoient les premiers et sont à la tête de l'Église. L'un d'eux assure la présidence, πρωτοκαθηδρία, que les autres d'ailleurs lui disputent parfois (*V* III, 9, 7-10 ; *S* VIII, 7, 4-6). La présidence n'est donc pas encore réglée de manière fixe. Les presbytres peuvent aussi recevoir le nom de pasteurs (*S* IX, 31, 5-6). Les épiscopes ne sont jamais nommés au singulier, si bien que pour Hermas, il n'y a pas d'épiscope de Rome, même dans la personne de son frère Pie. Cela signifie que dans le *Pasteur*, d'une part les deux termes d'épiscopes et de presbytres sont synonymes et, de l'autre, les presbytres forment un groupe qui exerce collégialement le ministère épiscopal qu'Hermas désigne par le verbe ἐπισκοπεῖν. De ce point de vue aussi, il décrit une situation encore très archaïque. Selon le *Canon de Muratori*, en revanche, qui est de la fin du IIe siècle, Pie est appelé évêque de Rome. Cela semble vouloir dire deux choses : d'abord l'émergence de l'épiscope au sein du collège presbytéral est à dater à Rome dans la seconde moitié du IIe siècle ; ensuite l'auteur du *Canon*, quand il appelle Pie évêque, projette dans le passé la situation de son temps.

Quant au service diaconal, on peut déduire *a contrario* ce qu'il était grâce au portrait des « diacres prévaricateurs, qui ont dérobé le bien des veuves et des orphelins et se sont enrichis dans les fonctions qu'ils avaient reçues, au lieu de subvenir aux besoins des autres » (*S* IX, 26, 2). Il s'agit donc d'un service caritatif d'assistance. Hermas ne dit rien d'éventuelles fonctions liturgiques ni des uns ni des autres, pas même à propos de la pénitence qui lui tient pourtant à cœur.

Le rôle que joue Graptè dans cette communauté est celui d'« instruire les veuves et les orphelins » (*V* III, 4, 3). Pour cette raison, on a supposé qu'elle était diaconesse. Pourtant elle n'a pas de fonction d'assistance, mais d'enseignement. Aussi, de son côté, Aimé-Georges Martimort n'en fait état nulle part, alors qu'il mentionne Phébée dans son livre *Les Diaconesses*[101]. Faut-il en faire alors une catéchiste, l'équivalent féminin d'un didascale ? La question attend une réponse.

Les écrits de et sur Justin : Rome

Des nombreux écrits de Justin, peu nous sont parvenus. Parmi eux l'*Apologie* aux empereurs et le *Dialogue avec Tryphon* nous intéressent au premier chef. S'y ajoutent les *Actes* de son martyre. D'après eux, il fut condamné par le préfet de la ville Junius Rusticus, en 165 selon le *Chronicon Paschale*. Eusèbe et Jérôme disent que ce fut sur dénonciation du philosophe cynique Crescens[102].

Des *Actes* du martyre (ch. 3), dans un passage malmené par la tradition manuscrite[103], il résulte que Justin tenait une école de philosophie chrétienne au-dessus d'un établissement de bains, après qu'il fut venu à Rome pour la

101. A.-G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*.
102. V. SAXER, *Atti dei martiri*, p. 24-32 ; C. MUNIER, *L'Apologie de saint Justin* ; du même, *Saint Justin*.
103. Sur la tradition manuscrite du passage et les propositions faites pour l'améliorer, voir P. FRANCHI DE'

deuxième fois. Une légende tardive identifiait le lieu avec les thermes découverts sous l'église Sainte-Pudentienne. Justin fut donc un didascale itinérant et privé, à la différence des maîtres stables qui, au tournant des IIe-IIIe siècles, enseignaient au didascalée de l'Église d'Alexandrie. Dans la capitale de l'Empire, au même moment, fonctionnaient plusieurs écoles du même type que celle de Justin : celles de ses disciples Tatien et Rhodon, ou celles dans lesquelles enseignaient l'hérésiarque Marcion, les valentiniens et les carpocratiens, les deux Théodote, le corroyeur et le banquier, et d'autres encore[104].

Justin nous apprend peu de choses sur l'Église de Rome et son organisation. Il déclarait au préfet qui l'interrogeait sur les lieux de réunion des chrétiens : « Là où chacun le veut et le peut », car il ne leur était pas « possible de se rassembler en un seul et même lieu » (*Actes*, § 3). Dans l'*Apologie* (§ 66-67), il précise le jour de la réunion et la provenance des fidèles, ville ou campagne. De ses déclarations, on peut déduire plusieurs conclusions : d'abord le nombre des chrétiens était trop important pour qu'ils pussent encore tenir leurs assemblées en une seule maison d'accueil ; ensuite, il devait y avoir un certain nombre de lieux de réunion répartis à travers la ville ; de plus, chaque chrétien était libre de choisir celui de sa convenance ; enfin, ces communautés étaient sans doute encore de taille réduite et domestiques.

Dans ces conditions, il est intéressant de savoir ce que Justin nous dit de leur organisation. Peu de choses, en fait. Il parle de personnes douées du charisme prophétique dans sa communauté[105]. Subsiste donc encore la fonction des prophètes, alors qu'il y a belle lurette qu'elle a disparu chez les Juifs. Dans sa description de la célébration eucharistique, il nomme à plusieurs reprises le célébrant qu'il appelle simplement « celui qui préside » (ὁ προεστώς)[106] ; il signale deux fois « ceux que nous appelons diacres[107] » ; une fois le lecteur[108]. Ἀναγινώσκων n'est pas le titre technique du lecteur, c'est simplement le participe substantivé pour désigner celui qui « fait la lecture » sans en avoir reçu l'institution[109].

Le cas le plus significatif est celui du προεστώς. Pour le désigner, Justin n'emploie pas non plus de terme technique, épiscope ou presbytre. Peut-on en conclure que c'est nécessairement l'évêque qui préside, comme on l'a affirmé[110] ? On dira que l'évêque ne peut pas être partout à la fois en ce temps de communautés domestiques – c'est évident – et qu'il préside l'eucharistie là où il se trouve – soit. Cependant, du moment qu'aucun texte patristique contemporain émanant

CAVALIERI, *Note agiografiche*, 6 (*Studi e Testi*, 33), p. 10-11. La leçon vulgate : « J'habite au-dessus d'un certain Martin, près du bain de Timothée » doit se corriger, semble-t-il, en : « J'habite au-dessus du bain de la Tiburtine. »
104. EUSEB. *HE* V, XIII, 1-9 ; XXVIII, 6.9.16. Voir A. HARNACK, *Mission*, p. 367 ; P. LAMPE, *Stadtrömische Christen*, p. 289-293.
105. *Dial.* LXXII, 1.
106. *1 Apol.* 65, 3.5 ; 67, 4.5.6.
107. *Ibid.* 65, 5 ; 67, 5.
108. *Ibid.* 67, 4.
109. J. YSEBAERT, *Amtsterminologie*, p. 95.
110. R. CABIÉ dans A.-G. MARTIMORT, *L'Église en prière*, II, p. 31.

de Rome n'atteste l'émergence de l'épiscope au sein du groupe des presbytres, on peut penser que l'eucharistie était présidée par le presbytre du lieu.

On a dit aussi que Justin, en s'adressant aux empereurs, a évité intentionnellement d'employer le terme technique qui désignait l'épiscope chez les chrétiens[111]. Pourquoi alors l'a-t-il employé pour le diacre ? Le seul terme évidemment technique d'une fonction hiérarchique que Justin fasse connaître est en effet celui de διάκονος, dont il souligne d'ailleurs la spécificité en disant qu'il désigne « ceux que nous appelons diacres ». Sans doute étaient-ils connus avec leur titre des païens eux-mêmes.

Pour résumer : 1. Les termes épiscope et presbytre n'impliquent pas d'eux-mêmes une fonction cultuelle ; 2. Celui de προεστώς indique une fonction singulière, que soit épiscope ou presbytre celui qui l'exerce ; 3. Ce dernier n'est pas un diacre dont il est toujours parlé au pluriel ; 4. Le terme διάκονος est le plus facile à comprendre pour un païen ; 5. Si Justin laisse de côté épiscope et presbytre, il évite aussi ἱερεύς ; 6. Il ne dit rien du mode d'institution des ministres.

Le bilan est maigre, mais il semble confirmer ce que nous a appris le *Pasteur* d'Hermas.

Les témoignages patristiques recueillis par Eusèbe

Eusèbe de Césarée a conservé dans son *Histoire ecclésiastique* de rares témoignages d'auteurs du IIe siècle, qui apportent leur contribution à notre connaissance de l'organisation ecclésiastique de ce temps.

Papias de Hiérapolis

Le plus ancien témoignage du siècle est celui de Papias de Hiérapolis en Phrygie sur lequel, avant Eusèbe, nous renseigne Irénée, qui fait de Papias un auditeur de Jean et un condisciple de Polycarpe (*Adv. haer.* V, 33, 4). Il a dû mourir un peu après le milieu du IIe siècle. Eusèbe est plus abondant mais pas très clair sur son compte (*HE* III, 39). Selon lui, Papias a consulté les « anciens » (πρεσβυτέρους) et ceux qui les ont fréquentés. Par eux, il a su ce qu'« avaient dit » les apôtres André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu, et ce que « disent » Aristion et le presbytre Jean, disciples du Seigneur. Les temps du verbe rapportant les dires des uns et des autres mettent une différence chronologique entre leurs témoignages, car les premiers étaient morts, les seconds vivaient encore du temps de Papias. Selon un manuscrit d'Etschmiadzin, la finale de Mc (16, 9-20) serait d'un certain Aristion et les *Constitutions apostoliques* (VII, XLVI, 8) donnent ce nom au premier et au troisième évêques de Smyrne. Ce détail rapproche un des évêques de l'Aristion de Papias, s'il ne l'identifie pas avec lui. Le presbytre Jean, lui, est différent de l'apôtre Jean que Papias nomme séparément (*HE* III, XXXIX, 5-6). Eusèbe croyait que Papias avait été auditeur des deux, mais Papias dit seulement qu'il les avait interrogés. Quel rapport y a-t-il entre ces presbytres et celui de 2-3 Jn ? La question doit rester ouverte. Mais de toute façon, les « anciens » de Papias semblent bien être des « presbytres », chefs de communauté comme l'est « le presbytre » des deux Épîtres catholiques de Jean[112].

111. J. YSEBAERT, *Amtsterminologie*, p. 95.

Hégésippe

Hégésippe est un Oriental d'origine juive dont Eusèbe place l'activité sous le règne de Marc Aurèle (161-180) et qu'il mentionne à plusieurs reprises dans son *Histoire ecclésiastique*, selon laquelle, nous l'avons vu, Hégésippe avait retracé la succession des évêques de Jérusalem[113]. Il a aussi enrichi le dossier de la situation juridique des chrétiens dans le cadre de l'Empire romain en y versant la lettre de Serennius Granianus[114], proconsul d'Asie, à l'empereur, et le rescrit apocryphe d'Hadrien au successeur de Granianus, Minucius Fundanus[115]. Mais Hégésippe est encore connu pour son voyage en Occident : en allant à Rome, il fit escale quelques jours à Corinthe dont il loua l'Église pour son orthodoxie ; arrivé à Rome, il se préoccupa d'établir la succession (διαδοχή) de ses évêques et y resta une quinzaine d'années. Il connut ainsi personnellement Anicet (155-166) dont Éleuthère était diacre, Soter qui succéda à Anicet (166-174) et Éleuthère (174-189) qui succéda à Soter. Il est aussi le premier à nous informer sur la carrière d'un évêque avant son épiscopat. Éleuthère est en effet le premier connu d'une longue série de papes qui passèrent directement du diaconat à l'épiscopat[116].

Denys de Corinthe

Denys de Corinthe est inscrit dans la *Chronique* d'Eusèbe en l'an 171[117]. Il fut évêque de Corinthe et correspondit avec de nombreuses Églises : Lacédémone, Athènes, Nicomédie, Gortyne et Cnossos, Amastris et Rome, de même avec « la sœur très fidèle » Chrysophora[118]. De cette correspondance, on retiendra la formule de « l'Église qui pérégrine à (...) » (ἐκκλησία ἡ παροικούση), fréquente dans la littérature chrétienne primitive pour désigner une chrétienté en attente de la parousie[119]. Une autre caractéristique est l'éventail géographique de leurs destinataires qui laisse parfois entrevoir les problèmes qu'ils avaient à résoudre : le

112. A. HARNACK, *Geschichte*, I/1, p. 65-69 ; F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien* ; *DTC* XI (1932), 1944-1947 ; J. KÜRZINGER, *Papias von Hierapolis*.
113. EUSEB. *HE* II, XXIII ; III, XI-XII. XVI. XIX-XX. XXXII (*SC* 31, p. 85-90 ; 118 ; 122-124 ; 143-145).
114. En fait Q. Licinius Silvanus Granianus Quadronius Proculus, voir *Prosopographia*, Pars I, p. 284, n. 170.
115. EUSEB. *HE* IV, 8 (*SC* 31, pp. 126-128). Voir *Prosopographia*, Pars I, p. 377, n. 433.
116. M. ANDRIEU, *La Carrière ecclésiastique des papes*.
117. EUSEB. *HE* IV, XXIII, 2-13 (*SC* 31, p. 202, n. 1).
118. EUSEB. *HE* IV, XXIII, 2-13 (*SC* 31, p. 126-128). Sur le dossier de ces lettres, voir P. NAUTIN, *Lettres et Auteurs chrétiens*, p. 13-32.
119. P. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, ad verb. 4, p. 1042 ; *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testamentes* V (1954), p. 851-852.

marcionisme dans le Pont (Amastris) et en Bithynie, l'encratisme en Asie Mineure et en Crète. De plus, sauf la dernière, les lettres sont adressées aux Églises et non aux évêques, bien que ceux-ci soient expressément nommés.

On doit une attention particulière à sa lettre aux Romains, car, si Eusèbe la dit bien « adressée à Sother » dans les passages qu'il en donne, il n'est généralement question que de l'Église. « Depuis le commencement » est louée son « habitude de faire du bien (...) et d'envoyer des secours à de nombreuses Églises (...) usage que non seulement conserve leur bienheureux évêque Sother, mais qu'il accroît (...) comme un père tendrement aimant le fait pour ses enfants » (*HE* IV, XXIII, 10)[120].

Eusèbe cite encore un autre passage de la lettre : « Aujourd'hui donc, écrivait Denys, nous avons célébré le saint jour du Seigneur, auquel nous avons lu votre lettre. Nous la conserverons toujours pour la lire comme un avertissement, de même que la première lettre qui nous a été écrite par Clément » (*HE* IV, XXIII, 11). La « première lettre » dont il est ici question est celle de Clément de Rome en 96 ; elle est distinguée d'une autre qui n'est pas la prétendue *Deuxième Lettre* de Clément, mais celle que Soter avait sans doute écrite aux Corinthiens et à laquelle Denys répond. Comme celle donc que Denys a reçue, ainsi celle que Clément avait rédigée a dû probablement faire l'objet d'une lecture au cours des synaxes dominicales[121]. C'est la raison pour laquelle Denys la connaît encore soixante-quinze ans plus tard.

Polycrate d'Éphèse

Eusèbe rapporte enfin une lettre de Polycrate d'Éphèse qui, écrivant à l'évêque de Rome Victor (189-199), fait connaître une tradition concernant l'apôtre Philippe et ses filles :

> Philippe, un des Douze qui repose à Hiérapolis, ainsi que deux de ses filles qui ont vieilli dans la virginité ; son autre fille, après avoir vécu dans le Saint-Esprit, est ensevelie à Éphèse (*HE* III, XXXI, 3).

Il ne cherche pas à la concilier avec un dire de Proclus, consigné dans le *Dialogue* de Caïus, selon lequel les quatre filles sont ensevelies à Hiérapolis avec leur père :

> Il y eut quatre prophétesses, les filles de Philippe, à Hiérapolis en Asie : leur tombeau est là, ainsi que celui de leur père (*ibid.* 4).

Par là est confirmée l'existence du prophétisme féminin. Nous en verrons un autre exemple à la fin de cette période et pendant la suivante en ce qui concerne les auxiliaires féminines de Montan.

120. Sur le sujet voir A. HARNACK, *Mission*, p. 207-208. Il explique en particulier par les habitudes charitables de l'Église romaine le titre προκαθημένη τῆς ἀγαπῆς, « présidente de la charité », que lui avait décerné Ignace d'Antioche (Rom. préf.). Ce qui rend partiellement compte de la réalité historique.

121. *SC* 31, p. 205, n. 20.

2. Les origines du monépiscopat : quand au cours du IIe siècle ?

Le problème des origines du monépiscopat est étroitement lié à la date des textes qui l'attestent. Parmi eux, les *Lettres* d'Ignace d'Antioche occupent la première place. Avec elles, en effet, l'histoire de l'épiscopat est entrée dans une phase décisive, car elles montrent la fonction épiscopale dégagée de son exercice collégial et dévolue à un ministre unique au sommet d'une hiérarchie à trois degrés : épiscope, presbytres, diacres. À côté des *Lettres* d'Ignace ne prennent place que le *corpus* polycarpien et la *Lettre des martyrs de Lyon*. Il importe, dès lors, d'assigner à ces documents leur place exacte dans l'histoire littéraire du IIe siècle, puisque c'est d'elle que dépend un changement considérable dans l'histoire de l'institution épiscopale.

La chronologie des documents

Les trois documents, *Lettres* d'Ignace, *corpus* polycarpien, *Lettre des martyrs de Lyon* ont été l'objet de débats passionnants, et parfois passionnés, en ce qui concerne leur authenticité, leur date et celle des événements auxquels ils sont liés. Si on les prend en remontant le temps, on va du plus sûr au plus discuté et on pose des jalons dans la discussion à mesure qu'elle devient plus difficile. Une telle démarche doit rendre les résultats moins aléatoires.

La Lettre des martyrs de Lyon *(v. 167)*

Ce document rapporte une persécution locale de la communauté chrétienne de Lyon, au cours de laquelle moururent près d'une cinquantaine de victimes. La date de la *Lettre* dépend des indications confuses d'Eusèbe de Césarée (*HE* V, 1, 1), mais elle semble néanmoins devoir se situer vers 167, comme on l'admet généralement aujourd'hui. La *Lettre* fut adressée par un chrétien anonyme de Lyon aux Églises des provinces d'Asie et de Phrygie peu après les événements qu'il rapporte[122]. Aussi peut-elle servir de point de départ à notre essai de chronologie.

Le corpus *polycarpien*

On désigne par ce nom une ou deux lettres de Polycarpe de Smyrne aux chrétiens de Philippes en Macédoine et le récit de son martyre écrit au nom de

122. Texte partiel : EUSEB. *HE* V, 1-III ; *SC* 41, p. 4-27. Études : R. M. GRANT, *Eusebius and the Martyrs of Gaul* ; BARNES, *Eusebius and the Date of the Martyrdoms* ; C. PIETRI, *Les Origines de la mission lyonnaise*. La lettre se trouvait en entier dans un ouvrage perdu d'Eusèbe, la Συναγωγὴ τῶν ἀρχαίων μαρτύρων : V. SAXER, *Les « Actes des martyrs anciens »*. Seule la liste des martyrs, absente de l'*Histoire ecclésiastique* d'EUSÈBE, nous est connue par ailleurs : QUENTIN, *La Liste des martyrs de Lyon*.

l'Église de Smyrne à celle de Philomélion en Phrygie[123]. La personnalité de l'évêque de Smyrne est l'une des mieux assurées du IIe siècle, même si le *corpus* qui porte son nom pose quelques problèmes.

Sur la personne de Polycarpe, c'est Irénée qui nous renseigne le plus. Étant sans doute de Smyrne, enfant, il a connu Polycarpe, qu'il dit disciple des apôtres, établi par eux évêque de cette ville. Tertullien, on ne sait sur quelle base, le croit institué par saint Jean (*Praescr.* 32, 2). Irénée raconte aussi que Polycarpe étant allé à Rome au temps d'Anicet (154/155-165/166) pour parler de la date de Pâque, le pape romain le laissa présider l'eucharistie, qu'ils se séparèrent en paix et que l'évêque de Smyrne vécut très vieux : il était effectivement chrétien depuis 86 ans au moment de son martyre, ayant dû être baptisé enfant, sinon bébé[124].

Polycarpe mourut martyr le 23 février d'une année qui avait été remise en question il y a près de cinquante ans. On tenait traditionnellement pour 155/156, jusqu'à ce que Henri Grégoire avançât 177. Sa prise de position tapageuse rencontra l'opposition mesurée mais ferme de Henri-Irénée Marrou et celle très argumentée de P. Brind'amour : leur proposition de 167, patronnée par les bollandistes, a été acceptée tacitement[125]. Le *Martyre de Polycarpe*, s'il est interprété sans parti pris, ne contient rien de contraire à cette datation.

Quant à la *Lettre* de Polycarpe, elle comporte des contradictions internes qui ont amené P. N. Harrison à formuler l'hypothèse de deux lettres, distantes l'une de l'autre d'une vingtaine d'années : la seconde, constituée par les chap. 13-14 de l'actuelle *Lettre* unique, aurait été à l'origine le billet accompagnant l'envoi des lettres d'Ignace aux Philippiens qui les avaient demandées à Polycarpe ; le billet aurait été incorporé à la première lettre par son traducteur latin au temps des controverses ariennes du IVe siècle. L'hypothèse résout élégamment le problème des contradictions et semble acceptable, si l'on place la correspondance d'Ignace au début du IIe siècle ; sinon, il faut y voir une interpolation. De toute façon, elle implique un autre problème, celui des rapports entre le *corpus* polycarpien et des *Lettres* d'Ignace[126]. Si l'on tient pour la datation précoce de celles-ci, c'est en 110-117, après le passage d'Ignace à Philippes, que les chrétiens de cette ville auraient demandé à Polycarpe une copie des lettres du futur martyr ; si elles sont de 170-180, la rencontre est une fiction littéraire, destinée à cautionner par l'autorité de Polycarpe, alors décédé et lui aussi martyr, les lettres attribuées à Ignace.

123. *SC* 10 bis, p. 202-223 (lettre), 242-275 (martyre), éd. et trad. de Th. CAMELOT.
124. Sur Polycarpe, voir Th. CAMELOT, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres*, *SC* 10, p. 185-201 ; V. SAXER, *Atti dei martiri*, p. 33-40.
125. H. GRÉGOIRE, *La Véritable Date* ; H.-I. MARROU, *La Date du martyre de Polycarpe* ; BRIND'AMOUR, *La Date du martyre de Polycarpe*.
126. R. JOLY, *Le Dossier d'Ignace d'Antioche*, p. 17-37.

Les Lettres *d'Ignace d'Antioche*

L'opinion générale est encore toujours aujourd'hui qu'Ignace d'Antioche a écrit sept lettres[127] à différents correspondants et Églises pendant le règne de Trajan (97-117), et plus précisément en 110-117, alors que, prisonnier, il était transféré de Syrie à Rome pour y être livré aux bêtes en raison de sa condamnation comme chrétien. Cette thèse, un héritage de la recherche du dernier tiers du XIXe siècle, n'a guère reçu d'amendements depuis[128].

Ses présupposés sont complexes et reposent d'abord sur la chronologie des listes épiscopales d'Eusèbe. Dans celle d'Antioche, Ignace occupe la deuxième place, au moment où, à Jérusalem, Siméon succédait à Jacques (*HE* III, XXII). Le deuxième postulat est que l'épiscopat monarchique aurait eu son origine à Jérusalem dans la personne de Jacques dont l'autorité morale quasi apostolique de « frère du Seigneur » aurait contribué à l'implanter à Antioche, filiale de la Ville sainte. Ignace s'en serait fait le champion de Syrie en Asie Mineure. Ainsi s'expliquerait qu'en l'espace de trente ans environ après la mort de l'apôtre Paul, l'organisation des communautés asiates ait pu évoluer de l'épiscopat collectif de type paulinien vers l'épiscopat monarchique de type ignatien[129].

On pense aujourd'hui que les chronologies épiscopales d'Eusèbe pour Jérusalem, Alexandrie, Antioche et Rome se basent sur des listes, privées à l'origine de repères chronologiques, qui furent ajoutées plus tard sur des bases artificielles pour rattacher aux apôtres l'épiscopat collectif[130]. Quant à le faire remonter à eux sous sa forme monarchique, c'est une entreprise chimérique démentie par toute la documentation primitive mise en œuvre jusqu'à présent dans ce chapitre.

Dans ces conditions, qu'en est-il de l'authenticité des sept *Lettres* ignatiennes ? Elle a été mise en doute tout récemment et ce serait uniquement l'accord unanime de la critique, même protestante[131], en faveur de l'authenticité qui serait devenu l'argument décisif de ses partisans. Si on est arrivés à ce « consensus (...), dont on se réclame si souvent aujourd'hui, ce [serait] parce qu'on s'est lassé de discussions interminables et non parce qu'on a travaillé » réellement à y mettre fin[132].

127. Éd. Th. CAMELOT, dans *SC* 10 bis, p. 66-181. La discussion ancienne sur les trois recensions des lettres ignatiennes, la brève qui en comporte quatre, la moyenne sept (*Eph.*, *Magn.*, *Trall.*, *Rom. Philad.*, *Smyrn.*, *Polyc.*), la longue treize, a été reprise par J. RUIZ CAMPS, *The Four Authentic Letters*, mais s'est soldée par un retour à la position moyenne : *DPAC* 2 (1983), col. 1743-1745.
128. Th. ZAHN, *Ignatius von Antiochien* ; J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*. Part 2 : *S. Ignatius. S. Polycarp* ; A. HARNACK, *Geschichte*, p. 396-406 [voir cependant du même, *Die Zeit des Ignatius*, où est rejetée comme incertaine la chronologie d'Ignace] ; W. R. SCHOEDEL, *Polycarp of Smyrna*, p. 347 : « Where the authenticity of the middle recension is assumed, Eusebius' setting for the letters of Ignatius in the reign of Trajan (A.D. 98-117) is still taken as a point of departure » ; C. MUNIER, *Où en est la question d'Ignace d'Antioche ?*
129. Th. ZAHN, *Ignatius von Antiochien*, p. 330.
130. *RIAC* 2 (1954), p. 407-415 ; *LThK3*, 2 (1994), p. 499-501 ; sur celle de Rome, DUCHESNE, *LP* I, LXVIII-LXXXIX ; sur celle d'Antioche, A. HARNACK, *Geschichte*, II/1, p. 208-213.
131. Ainsi HARNACK et LIETZMANN cités par CAMELOT : *SC* 10 bis, p. 16.
132. R. M. HÜBNER, *Thesen*, p. 47. L'auteur annonce la publication d'une étude plus importante sur le sujet qui aura pour titre : *Ignace et Noèt*.

C'est pourquoi il faut prendre en considération l'étude de Reinhard M. Hübner qui vient d'être citée, lequel reprend et approfondit la thèse de R. Joly[133] et date les lettres vers 170-180. Son argumentation repose essentiellement sur une étude du vocabulaire et des idées théologiques d'Ignace : ils sont étonnamment proches de ceux d'auteurs de ladite décennie, parmi lesquels Noët de Smyrne offre les parallèles les plus étroits. C'est pourquoi, malgré tout ce qu'on a dit de l'exceptionnelle originalité d'Ignace, il serait invraisemblable que, parlant le langage et partageant les idées propres à cette époque, il ne lui ait pas appartenu. C'est là ce qui fait la force de cette thèse. Sa faiblesse est apparemment dans le fait que, d'une part rien n'est dit du contexte des *Lettres* dans la tradition manuscrite, ce qui aurait pu amener l'auteur à nuancer son propos ; reste, d'autre part, sans réponse adéquate, la question de savoir ce que devient le martyr Ignace dont l'existence est attestée par ailleurs.

C'est pourquoi, même si l'hypothèse des *Lettres* tardives rentre parfaitement dans le plan et l'orientation que les documents avaient imposés au chapitre déjà écrit quand l'article de Hübner a été publié, il paraît prudent, d'abord de laisser à l'auteur de cette contestation le temps de publier le gros ouvrage qu'il promet sur la question, et à la critique celui d'une étude plus approfondie du dossier, avant de reporter l'origine du monépiscopat à la fin du IIe siècle.

Les origines du monépiscopat

Le témoignage d'Ignace d'Antioche

L'organisation, attestée par Ignace[134] et dont il cherche à défendre l'implantation dans les Églises qu'il est censé avoir visitées au cours de son voyage, a trouvé des oppositions plus ou moins fortes suivant les lieux. Même si Ignace ne fait pas état d'une nouveauté quand il parle de l'évêque unique, la meilleure preuve de l'origine récente de ce qu'il convient d'appeler monépiscopat est dans les oppositions qu'il a rencontrées. On le déduit des réactions très vives de l'auteur à l'égard des opposants, qu'il traite de « chiens enragés, mordant sournoisement » (Éphèse 7, 2). En eux on a reconnu parfois des charismatiques itinérants dans le style de la *Didachè* et plus ou moins hérétiques. Leur identification est problématique si l'on tient les *Lettres* pour anciennes : judaïsants qui ont toujours été très actifs en Asie Mineure et à Antioche après le départ de Paul et qui n'ont cessé de prôner l'observance de la Loi comme propédeutique de la foi, ou docètes, qualifiés de faux docteurs, à éviter comme des « bêtes sauvages » (Éphèse 7, 1), des « plantes parasites et vénéneuses » (Tralles 11, 1), dont le poison est dans une christologie évanescente. Leur identification est, en revanche, plus facile si les *Lettres* sont tardives, car dans ce cas, outre Marcion dont la prédication s'était

133. R. Joly, *Le Dossier d'Ignace d'Antioche*.
134. Nous continuons de donner conventionnellement ce nom à l'auteur des *Lettres*.

étendue du Pont à l'Occident, la gnose constituait pour l'Église le plus grave danger[135].

Quoi qu'il en soit, l'existence d'une hiérarchie à trois degrés ressort clairement des *Lettres*. L'évêque est le centre visible de l'unité ecclésiale, où il représente Dieu, son évêque invisible. En se soumettant à l'évêque, les fidèles appartiennent à l'Église et, à travers elle, au Christ, car l'autorité de l'évêque perpétue et actualise celle du Christ. Le P. Camelot faisait remarquer qu'« il n'y a pas de trace d'un conflit (...) entre la religion de l'autorité et la religion de l'esprit, le fondement de l'autorité [étant] l'esprit qui est en elle[136] ». En raison des résistances qu'il avait rencontrées, c'était du moins le raisonnement d'Ignace. Comme chef de la communauté, l'évêque est avant tout le docteur de la foi. Seul, il préside aussi la synaxe ; en dehors de lui, il n'y a ni baptême ni agape qui sont des prérogatives épiscopales (Smyrne 8, 2) ; il contrôle la vie sociale des fidèles. En un mot, il est au nom de Dieu l'intendant ou le surveillant de sa communauté. Il sera lui-même pour ses ouailles un exemple vivant de fidélité aux commandements du Seigneur : aussi, bonté, douceur et fermeté, prudence et simplicité, patience et charité lui sont surtout recommandées. Personnellement, Ignace dit imiter la passion de son Dieu, afin de s'unir à lui quand il aura achevé sa tâche terrestre.

Dans sa qualité de responsable de l'Église locale, l'évêque est assisté d'abord par les presbytres qui lui sont organiquement unis « comme les cordes à la lyre » et qui forment son sénat, son conseil (Magnésie 6, 1 ; Tralles 3, 1 ; Philadelphie 8, 1). Concélébrant normalement avec lui, ils peuvent recevoir de lui délégation pour présider l'eucharistie (Smyrne 8, 1). En accord avec lui, les presbytres détiennent un rôle dans l'enseignement et l'exhortation. Ils lui sont particulièrement associés quand il s'agit de réintégrer, et sans doute d'abord d'exclure, des membres de la communauté. Avec lui, ils apparaissent comme les témoins qualifiés de la tradition chrétienne en matière de doctrine, de culte et de discipline. On voit ainsi comment, en se concentrant dans l'épiscope, les fonctions initialement collectives des presbytres, quand ils les exercent, reçoivent de lui leur validité. C'est le signe le plus clair du rôle polarisateur que l'évêque commence à jouer dans la communauté qui lui est confiée. Ignace définit aussi les conditions à remplir pour être admis à l'épiscopat, au presbytérat et au diaconat.

Car les diacres constituent le troisième degré de cette hiérarchie. Parmi leurs fonctions, dont Ignace ne parle qu'en passant, il y a le service de Jésus-Christ et de ses mystères (Tralles 2, 3) ou celui de l'Église. Ce service semble se rapporter aussi aux tâches matérielles, peut-être rebutantes, mais surtout charitables. Nulle part Ignace ne parle explicitement pour eux d'un service de l'autel. Enfin existent encore les prophètes (Philadelphie 5, 2), mais leur rôle semble devenu secondaire.

Que penser de cette hiérarchie ? Réservons à plus tard un exposé d'ensemble

135. C. MUNIER, *Ignace*, p. 401-413 ; R. M. HÜBNER, *Thesen*, p. 59-60.
136. *SC* 10, p. 44.

de la question pour nous limiter ici au témoignage d'Ignace. Voici donc attestée pour la première fois l'existence de l'épiscopat monarchique et de la triade évêque-prêtres-diacres. Si l'évêque est toujours nommé au singulier, presbytres et diacres continuent à former des groupes. Mais « au sein même de la communauté, l'évêque apparaît plutôt comme le président du collège presbytéral[137] ». Ignace ne parle pas à son propos de pouvoir d'ordination, il ne fait pas de lui le successeur des apôtres. Il ignore cet argument, même quand il présente l'évêque, et aussi les prêtres, comme les témoins de la tradition et les gardiens du dépôt. On peut penser que l'association des presbytres à l'épiscope dans les fonctions d'enseignement, dans l'exercice de la discipline et dans les célébrations liturgiques est un vestige de leur équivalence antérieure avec les épiscopes.

De plus, l'évêque est particulièrement l'agent et le garant de l'unité de l'Église, plutôt de son Église. Car Ignace a toujours en vue l'Église locale, quand il parle d'unité. Non pas qu'il en ignore la « dimension catholique », puisqu'il semble être le premier à qualifier l'Église de *catholique*[138]. Mais le terme n'a pas encore chez lui, quoi qu'en ait dit Camelot, le sens d'universel, ni non plus celui d'orthodoxe, distinctions qui apparaîtront plus tard.

Ce trait archaïque du vocabulaire d'Ignace est l'indice du caractère embryonnaire du monépiscopat[139]. Il lui manque deux composantes : l'une doctrinale, qui est celle de la succession apostolique ; l'autre institutionnelle, à savoir la transmission des fonctions au moyen de l'ordination rituelle. C'est pourquoi, même si l'évêque ignatien porte dorénavant seul ce titre au sein du collège presbytéral, si c'est autour de sa personne que se réalise l'unité ecclésiale et en elle qu'est en train de se concentrer l'autorité, cette fonction n'a guère dépassé celle d'un *primus inter pares*. Encore que toute comparaison ne soit jamais totalement appropriée, on est tenté de rapprocher la situation du nouveau « monarque » épiscopal de celle d'Auguste qui, dans le cadre des institutions républicaines, jeta cent ou cent cinquante ans plus tôt les bases du pouvoir monarchique du prince, lui aussi le premier des citoyens.

On a l'habitude de tirer de la *Lettre* d'Ignace aux Romains des conclusions ecclésiologiques qui ne semblent pas avoir été dans la pensée de son auteur, quand on veut y trouver un témoignage de la primauté de l'évêque de Rome sur les autres évêques de la chrétienté de son temps. L'adresse de sa *Lettre* ainsi que deux autres passages ont été interprétés en ce sens[140]. C'était déjà l'opinion de Mgr Duchesne : « Le sens le plus naturel de ce langage, disait-il, c'est que l'Église romaine préside sur l'ensemble des Églises[141]. » Il faut cependant être plus prudent et tenir compte du genre littéraire de l'épître, du style laudatif et

137. C. MUNIER, *Ignace*, p. 420.
138. Smyrne 8, 2 : « Là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique. » Voir *SC* 10, p. 162 et n. 2. Pour lui, catholique est synonyme de véritable, par opposition aux conventicules d'hérétiques.
139. C. MUNIER, *Ignace*, p. 420-421.
140. Rom., adr. ; 3 ,1 ; 9, 1.
141. Cité par Th. CAMELOT, *SC* 10, p. 124.

enthousiaste de l'auteur, de ses allusions à peine voilées à l'intervention de l'Église romaine dans les affaires de celle de Corinthe, à laquelle la récente lettre de Denys de Corinthe a donné un regain d'actualité, et enfin de la *captatio benevolentiae* sous-jacente au déploiement de sa rhétorique. Ignace fait preuve, certes, d'une grande vénération pour l'Église que les apôtres Pierre et Paul ont marquée de leur sang et fondée dans la capitale de l'Empire. C'est apparemment à ce second événement qu'Ignace fait allusion lorsqu'il prie les Romains de ne pas profiter de cette situation exceptionnelle pour le priver de son martyre par une intervention en haut lieu (Romains I, 2). C'est pourquoi il faut se garder de demander à la *Lettre* ce qu'Ignace n'avait pas voulu lui faire dire[142].

Avant de conclure notre propos, il n'est pas superflu d'évoquer les Églises à qui Ignace adresse les *Lettres* que l'on admet comme authentiques : Éphèse avec son évêque Onésime et un diacre, Burrhus (1, 3 ; 2, 1) ; Magnésie avec l'évêque Damas, les presbytres Bassus et Apollonius et le diacre Zotion (2, 1) ; Tralles avec l'évêque Polybios (1, 1) ; Philadelphie, sans évêque nommé ; Smyrne avec l'évêque Polycarpe, cette ville et son évêque ayant reçu chacun une *Lettre* séparée ; Rome, sans évêque nommé. Ces noms désignent des personnages contemporains des *Lettres*, mais dans l'hypothèse de leur date tardive, ces personnages sont des années 170-180 et c'est dans une des villes d'Asie qu'il faut chercher le lieu de composition des *Lettres*, Smyrne spécialement qui, avec la missive adressée à Polycarpe, bénéficie de deux lettres. Nous réservons pour la conclusion l'examen des raisons pour lesquelles un évêque est nommé pour ces Églises.

Les données du corpus *polycarpien : Smyrne-Philippes*

Que peut-on tirer de l'ensemble polycarpien sur l'organisation des Églises de Smyrne et de Philippes pendant la première moitié du IIe siècle ?

On sait qu'Ignace appelle Polycarpe « épiscope de l'Église de Smyrne, ou plutôt surveillé lui-même par Dieu » (Polycarpe 1, 1)[143]. Il lui donne des conseils pour l'exercice de son *épiscopè*, ce que légitime le rapport d'âge supposé entre les deux hommes : dans l'hypothèse de l'authenticité ignatienne des *Lettres*, Polycarpe devait être un jeune évêque d'un peu plus de 30 ans. Il lui recommande avant tout le souci de l'union (τῆς ἑνώσεως), à maintenir par la douceur et la fermeté. S'adressant ensuite aux fidèles de Smyrne, il leur conseille la soumission « à l'épiscope, aux presbytres et aux diacres » (6, 1). Dans cette énumération tripartite, on verra, prudemment, l'existence de la triade hiérarchique à Smyrne, similaire à celle suggérée à Antioche, quelle que soit la datation des *Lettres* d'Ignace.

Dans la *Lettre* qu'il leur adresse, Polycarpe donne aux Philippiens des conseils teintés de cette même douceur recommandée par Ignace. De la même manière, il rappelle leurs devoirs aux diacres et aux presbytres (5, 2 ; 6, 1-3). Les premiers

142. O. PERLER, *Ignatius von Antiochien*.
143. « Épiscope... surveillé », jeu sur le sens actif (ἐπίσκοπος) et passif (ἐπισκοπήμενος) de mots de même racine. Le sens étymologique d'ἐπίσκοπος est effectivement « surveillant ».

sont « les serviteurs (διάκονοι) du Christ et non des hommes », le Christ lui-même s'étant fait « le serviteur (διάκονος) de tous ». Les seconds doivent visiter les malades sans négliger le pauvre et l'orphelin, penser à toujours faire le bien sans juger personne, mais en servant Dieu avec crainte et respect. Les uns et les autres doivent éviter l'amour de l'argent. L'insistance avec laquelle est rappelé ce dernier devoir est sans doute à mettre en rapport avec Valens « qui avait été quelque temps presbytre chez eux » et avait « méconnu la charge qui lui avait été donnée », probablement en raison de l'avarice dont il avait fait preuve. Polycarpe recommande de traiter Valens et son épouse « comme des membres souffrants et égarés » (11, 1.4).

Outre que la *Lettre* donne encore un bel exemple du souci pastoral recommandé aux presbytres, elle se fait remarquer par certains silences. Polycarpe ne décline pas son propre titre épiscopal : « Polycarpe et les presbytres qui sont avec lui » (1, 1), telle est l'adresse d'ouverture de sa *Lettre* aux Philippiens. N'était celle que lui avait envoyée Ignace, on pourrait croire qu'il était presbytre de son Église ! Manque cependant aussi toute mention d'un épiscope à Philippes. Que signifient ces absences ? Le P. Camelot avait-il raison d'écarter l'hypothèse d'une vacance du siège dans cette ville par suite de la défection ou déposition de Valens[144] ? Peut-on dire, au contraire, que l'omission de l'évêque de Philippes signifie que dans cette ville les fonctions de presbytre et d'épiscope étaient encore indivises et que l'épiscopat monarchique n'y existait pas en ce temps ? Il paraît préférable de ne pas chercher à préciser à tout prix la cause exacte de l'omission.

Le *Martyre*, en revanche, tout en appelant Polycarpe évêque, contient un qualificatif rarement donné à un épiscope. C'est celui de *didaskalos*. Il lui est donné une première fois par les païens pour le désigner comme celui qui « enseigne à ne pas adorer les dieux » (12, 2) ; une deuxième fois, c'est l'auteur de la lettre qui l'emploie dans le sens chrétien de « maître apostolique et prophétique » (16, 2), de « didascale célèbre » (19, 1). Dans ces dernières appellations, on voit réunies en un seul personnage les fonctions d'apôtre, de prophète et de didascale que des écrits antérieurs répartissent entre diverses personnes. Est donc notable la forte insistance de l'hagiographe sur la fonction enseignante de l'épiscope. Toutefois, la prière de Polycarpe, à condition, bien sûr, qu'elle appartienne au fonds primitif du *Martyre*, ressemble à une prière eucharistique (14, 1-3) ; l'image du pain cuit au four (15, 2) y est appliquée à Polycarpe au bûcher. Ces détails pourraient être des allusions discrètes au ministère eucharistique qu'il avait exercé[145].

Somme toute, le *corpus* polycarpien fournit quelques précieuses et, pour l'époque, rares informations sur l'organisation des Églises de Smyrne et de Philippes : 1. Il est possible, mais non certain, que la hiérarchie de l'Église soit encore de deux degrés seulement, alors qu'à Smyrne elle est de trois ; 2. La réserve montrée par Polycarpe au sujet de son titre épiscopal signifie peut-être que la fonction désignée

144. *SC* 10, p. 199.
145. *SC* 10, p. 232-235, et 264, n. 1 ; A. HAMMAN, *La Prière*, p. 85-87.

par le titre n'avait pas pour lui le même relief que pour l'auteur des *Lettres* d'Ignace ; 3. Dans cette fonction d'épiscope, c'est l'enseignement qui occupe la première place, mais la liturgie y apparaît aussi discrètement.

Les renseignements de la Lettre des martyrs de Lyon

La *Lettre* fournit peu de détails sur l'organisation de la communauté. Deux martyrs appartenaient à la hiérarchie, Sanctus, « le diacre de Vienne », Pothin, l'évêque de Lyon. L'article ὁ devant le mot διάκονος (c. 17) « semble indiquer que Sanctus était le chef responsable des chrétiens de Vienne ». Représentait-il auprès d'eux l'autorité de l'évêque de Lyon[146] ? Par voie de conséquence, Vienne et Lyon, qui appartenaient à deux provinces romaines différentes, Vienne à la *Provincia Narbonensis*, Lyon aux Trois Gaules, dont elle était la capitale, ne formaient-elles qu'un seul et même diocèse ? Les avis divergent sur la question. En tout cas, quand il écrivit au pape Victor (189-199) au nom des « chrétientés de Gaule dont il était l'évêque », il n'en nomma pas d'autre en ce pays[147]. Par voie rétrospective, il est donc permis de dire que cette situation était aussi celle du temps antérieur à son épiscopat. Un dernier point est à noter : si un presbytre n'est pas explicitement reconnaissable parmi les martyrs, nous savons cependant qu'Irénée l'était alors et, qu'en cette qualité, il fut recommandé à Éleuthère par les martyrs[148].

Le ministère de Pothin est indiqué d'une manière significative par l'auteur de la *Lettre* : « À Pothin avait été confiée la diaconie de l'*épiscopè* à Lyon » (τὴν διακονίαν τῆς ἐπισκοπῆς, c. 29). La périphrase paraît renvoyer à une situation assez semblable à celle de Polycarpe à Smyrne qui, quelques années plus tôt, ne se prévalait pas plus du titre épiscopal que les Lyonnais ne l'appliquaient à Pothin. À Lyon, dans une Église qui devait en être à ses premiers pas dans l'existence malgré son évêque nonagénaire, la fonction est encore nettement un service, et non une situation de pouvoir et de prestige.

Le rapprochement avec Smyrne et l'Asie Mineure est loin d'être arbitraire si l'on considère l'origine asiate de certains martyrs lyonnais : Attale était de Pergame (c. 17), Alexandre de Phrygie (c. 49), Pontique apparemment du Pont, Alcibiade sans doute aussi de Phrygie ; quant à Pothin (Désiré), compté parmi les fondateurs de la communauté lyonnaise, il était d'origine orientale non précisable ; mais son successeur Irénée, qui, enfant, avait connu Polycarpe, était probablement de Smyrne. Tous ces indices font de l'Église de Lyon un foyer d'hellénisme, même si ses rapports avec Rome, mis en lumière par Charles Pietri, ont dû jouer un certain

146. *SC* 41, p. 10, n. 19.
147. EUSEB. *HE* V, XXIII (*SC* 41, p. 66-67) ; L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, I, p. 39-43. D'opinion contraire est A. HARNACK, *Mission*, p. 875-876. P. NAUTIN, *Lettres et Écrivains chrétiens*, p. 94-95, fait d'Irénée un évêque qui aurait cumulé les sièges de Lyon et de Vienne, auparavant détenus par deux évêques différents. Assertion gratuite. Voir C. PIETRI, art. cit.
148. EUSEB. *HE* V, IV, 1-2 (*SC* 41, p. 27-28).

rôle dans sa fondation[149]. En ont-ils joué un dans son organisation ? De ce point de vue, il convient de rappeler que les sources romaines du temps ne font pas état d'un épiscope dans la Ville, alors qu'il y en a un à Smyrne. Il est dès lors probable qu'en ce qui concerne l'épiscopat l'influence asiate ait été plus forte à Lyon que l'influence de Rome.

Conclusion

Une synthèse de ces analyses peut être faite au moyen du tableau à la fois chronologique et géographique suivant :

V. 100	2 Th : ministres itinérants	
V. 100	*Didachè* : ministres itinérants – apôtres, proph., didasc. ministres stables – épiscopes = presbytres, diacres	Syrie/Antioche
100-125	*Ps.-Barnabé* : didascales itinérants	
110-117 ?	*Ignace* : difficultés avec minist. itinérants minist. stables – épiscopes, presbytres, diacres	Antioche ou Asie
V. 142-154/155	*Hermas* : prophètes, didascales presbytres = épiscopes, diacres	Rome
V. 150	*2 Cl* : prédicateur, didascale, lecteur	Rome/Corinthe ?
V. 150	*Papias* : presbytres Jean & Aristion prophétesses (filles de Philippe)	Asie, Hiérapolis
155-165	*Justin* : prophètes, didascale (privé) *proestôs*, diacres, lecteur	Rome
161-180	*Hégésippe* : « évêques » de Jérusalem, « évêques » de Rome	Jérusalem Rome
Av. 167	*Polycarpe* aux Philippiens : presbytres, diacres	Philippes
170-180	*Ignace* à Polycarpe : épiscope, presbytres, diacres	Smyrne
V. 171	*Denys aux Égl. d'Orient* (« évêques ») [lettre de l'év. de Rome] *lettre à l'év. de Rome* : « évêques » Anicet, Sother, Éleuthère	Orient Rome
177	*Martyrs de Lyon* : diaconie de l'*épiscopè* à Lyon : Pothin ; diacre de Vienne : Sanctus	Lyon Vienne

149. C. Pietri, art. cit., p. 226-230.

Le tableau résume les analyses précédentes et en retient un certain nombre de faits. Les plus importants concernent les deux types de communautés qui ont été distingués en raison de leur organisation.

1. Le type prédominant reste celui des Églises aux ministères indifférenciés ou peu développés. Nous les trouvons encore partout, en Palestine, en Syrie à Antioche, en Asie Mineure à Hiérapolis, en Europe à Philippes et à Rome. Leur durée aussi se prolonge très avant dans le siècle, au moins jusqu'au temps du martyre de Polycarpe ; mais sur ce point, les précisions chronologiques sont difficiles, parfois hasardeuses. Qu'en est-il des « évêques » vus par Eusèbe à Jérusalem, à Rome, à Corinthe ? Il y a des chances qu'il ait rétrodaté au IIe, voire au Ier siècle, la situation de son temps. L'indice le plus clair en est sa liste des « évêques » de Jérusalem.

On peut proposer avec prudence un schéma de ces ministères. Ceux de forme itinérante, comportant prophètes et/ou didascales, sont encore seuls nommés au début du siècle dans la deuxième Lettre aux Thessaloniciens et chez le Pseudo-Barnabé. Ils coexistent avec des ministères stables dans l'Épître canonique aux Éphésiens, la *Didachè*, les *Lettres* d'Ignace, le *Pasteur* d'Hermas, dans la personne de Justin, de Tatien, de Rhodon. Ils ne sont pas nommés dans la *Lettre de Clément*, ni par Polycarpe de Smyrne ni par Denys de Corinthe. Ce schéma n'équivaut pas à une chronologie, car il y a des chevauchements dans le temps ; il suggère néanmoins une évolution.

À côté des ministres « itinérants » apparaissent les « stables ». Il est aujourd'hui généralement admis que jusqu'aux *Lettres* d'Ignace, dont il faut rappeler la remise en question chronologique, les termes d'épiscopes et de presbytres sont deux manières différentes d'exprimer une seule fonction, celle des membres d'un « épiscopat collectif ». Les témoignages du IIe siècle, non seulement prouvent la persistance de cette forme d'épiscopat bien au-delà des origines, mais encore demandent que soit précisé leur contenu. Les « presbytres » sont les héritiers chrétiens de ces « anciens » qui formaient le sanhédrin hiérosolymitain et les *gerousiai* des synagogues de la dispersion, qui se retrouvaient dans les *boulai* et les curies civiles. Dans les Églises, ils reçoivent l'institution à vie, dirigent ensemble la communauté locale, exercent le ministère de la parole, président les réunions et l'eucharistie de leurs communautés. Ils ne sont plus uniquement des anciens par l'âge, mais aussi par l'expérience et la sagesse. Il a pu souvent en être ainsi dans les Églises. Un exemple précoce avait été celui de Timothée (1 Tm 4, 12). Polycarpe est mis dans le même cas quand il est dit recevoir la *Lettre* d'Ignace : c'est pourquoi celui-ci, parmi les conseils qu'il prodigue au jeune épiscope, lui donne celui de « demander une sagesse plus grande que celle qu'il a » (*Pol.* 1, 3).

Comment les ministères institutionnels sont-ils conférés ? Selon les Actes, déjà Barnabé et Paul reçoivent une imposition de la main de la part des anciens d'Antioche avant de partir pour leur première mission. Selon les Lettres pastorales, Timothée l'a reçue pour entrer en charge et Tite est chargé de la donner à ceux qu'il institue. Mais il faudra attendre la *Tradition apostolique* d'Hippolyte pour la voir réglementée. Cependant il n'en est question ni dans la *Didachè* ni chez

Ignace, et l'on a souvent l'impression que le ministre institué se contente d'être élu. L'impression est-elle juste et le silence des documents équivaut-il à une négation du rite ? Il serait excessif de l'affirmer.

2. La documentation particulièrement riche que nous possédons sur l'Église romaine conduit à une analyse plus poussée des données qui la concernent[150]. Nous avons vu que les chrétiens de Rome du Ier siècle, tout comme les juifs par synagogues, se retrouvaient à travers la ville par quartiers et par « Églises domestiques ». Cette situation s'est prolongée au siècle suivant et a donné lieu, au plus tard au IIIe, à l'affectation cultuelle des *domus ecclesiae*. Selon des documents plus tardifs, chacune de ces communautés recevait le nom d'un *titulus*, dirigé par un ou plusieurs « presbytres ». Il est possible que cette organisation plonge ses plus anciennes racines jusque dans le temps où les structures familiales de Rm 16 ont pris des formes analogues à celles dont témoignent les Pastorales et où le *pater familias* fut remplacé par un « presbytre ». La pluralité des cellules de base entraîna la multiplication des « presbytres ».

Toutefois, nous ne sommes guère informés sur un éventuel regroupement de ces cellules dans un organisme urbain. Le laissent néanmoins supposer divers indices. Il y a d'abord le fait que les lettres échangées entre les chrétientés de villes différentes sont rédigées en leur nom collectif et adressées à elles en corps. « L'Église de Rome » écrit ainsi à « l'Église de Corinthe » par le truchement d'un secrétaire que Denys de Corinthe identifie avec Clément de Rome. Puis, dans le *Pasteur*, Hermas est chargé de donner connaissance du livret de la pénitence « aux presbytres qui sont à la tête de l'Église » en le leur lisant. De même Graptè, que son rôle fait plus assimiler à une prophétesse qu'à une diaconesse, en recevra une copie « pour l'instruction des veuves et des orphelins » (*V* II, I, 3 ; IV, 3). Encore qu'une transmission individuelle à chaque presbytre n'ait rien d'impossible, leur mention au pluriel rend plus vraisemblable une transmission collective. Enfin, pendant l'été 144, Marcion tente de faire accepter son projet de réforme dans une réunion de « presbytres et de didascales » : son échec conduit à la rupture[151]. De tels détails nous font postuler que les presbytres romains tenaient des réunions. Comment se déroulaient-elles ? Qui les dirigeait ? Le plus ancien dans la logique du système d'un conseil d'anciens ? Le plus représentatif par l'âge, l'expérience, la fortune, comme dans les curies municipales ? À Rome, cependant, la présidence du Sénat revenait pour l'ordinaire au *praefectus Urbi*, extraordinairement à l'empereur. Et dans l'Église de Rome, comment cela se passait-il ?

En fait, au sein du « conseil presbytéral » romain semblent s'être vite dessinées des spécialisations. Clément avait été chargé de la rédaction de la Lettre aux Corinthiens, le Clément du *Pasteur* d'adresser le petit livre de la pénitence « aux autres villes » (*V* II, IV, 3). Il y avait donc un presbytre délégué aux relations extérieures de l'Église de Rome. Depuis longtemps, Adolf Harnack avait souligné

150. P. LAMPE, *Stadtrömische Christen*, p. 334-345.
151. TERTULLIEN, *Praescr.*, 30 (*CCL* 1, p. 210-212).

l'activité caritative de cette Église, non seulement à l'égard de ses propres nécessiteux, mais encore au bénéfice de communautés étrangères, victimes de catastrophes naturelles, de calamités publiques, de persécutions. Denys de Corinthe en donne acte vers 171 à l'Église de Rome qui « depuis le début » a eu cette habitude et qui, grâce à Soter, a encore augmenté son aide[152] : Soter était donc le délégué aux secours à l'étranger. Vers le milieu du siècle, plusieurs évêques orientaux sont venus à Rome. D'Abercius nous ne savons pas s'il fut l'hôte de l'Église romaine[153], alors que Polycarpe le fut quand il y vint plaider la cause de la date asiate de Pâques ; Anicet lui céda même la présidence de l'eucharistie[154]. Hégésippe semble avoir entretenu des rapports particuliers avec Éleuthère, depuis le temps où celui-ci était diacre d'Anicet jusqu'à ce qu'il devînt lui-même évêque[155]. Il y eut donc sans doute aussi un presbytre chargé des hôtes de passage. Que de telles fonctions spéciales aient mérité à leurs titulaires le titre d'épiscope est possible, et la raison pourrait s'en trouver dans les spécialisations dont il vient d'être question. Ce qui, en revanche, est indubitable, c'est qu'elles donnèrent du relief à leurs titulaires par rapport à leurs collègues. Le cas d'Éleuthère paraît éclairant à ce sujet. Est-ce de cette manière qu'à Rome ces fonctions se concentrèrent entre les mains d'un presbytre qui, dès lors, prit le nom d'épiscope ? L'hypothèse de Peter Lampe est plausible. La difficulté reste d'en faire une certitude et surtout de dater à Rome le passage de l'épiscopat collectif à l'épiscopat monarchique.

3. L'épiscopat monarchique apparaît avec Ignace d'Antioche au IIe siècle et ne reparaît que deux fois avec Polycarpe de Smyrne avant 167 et Pothin de Lyon en 177, mais ce n'est pas le type prédominant d'organisation ecclésiastique. À son apparition, il a même tout l'air d'une précoce fleur de printemps, isolée au milieu d'une végétation touffue de ministères indifférenciés, hérités du siècle précédent, et qui persistent jusqu'à la fin de la période étudiée. Bien plus, il n'a pas vu le jour dans un climat favorable et a rencontré bien des oppositions. Témoin Ignace d'Antioche qui vitupère les opposants. C'est pourquoi il ne faut pas se laisser illusionner par la formule d'épiscopat monarchique : l'évêque d'Antioche n'est pas un monarque absolu, il ressemblerait plutôt à un président d'assemblée, du sénat (c'est le mot qu'il emploie d'ailleurs lui-même) de ses presbytres dont il prend l'avis et avec qui il gouverne. Aussi peut-on penser que ce « conseil presbytéral » ne devait pas être tellement différent des *boulai* des cités grecques. C'est pendant la période suivante que l'épiscopat monarchique prendra ses dimensions et son équilibre classiques.

En attendant se pose une autre question : pourquoi le monépiscopat s'est-il affirmé si tôt en Orient et en Asie Mineure ? La lutte contre les hérésies – docétisme, gnosticisme, Marcion, judéo-christianisme attardé – pourrait fournir un élément de réponse. L'histoire de la communauté johannique est particulièrement éclairante

152. EUSEB. *HE* IV, XXIII, 10 (*SC* 31, p. 204-205). Voir A. HARNACK, *Mission*, p. 207-208.
153. *DACL* I (1907), p. 66-87.
154. EUSEB. *HE* IV, XIV, 1 (*SC* 31, p. 179).
155. EUSEB. *HE* IV, XXII, 3 (*SC* 31, p. 200).

à ce sujet, car c'est son manque d'organisation qui l'a d'abord marginalisée, finalement exposée à l'éclatement, et qui a fait virer quelques-uns de ses membres vers le gnosticisme. Contre un pareil danger la meilleure protection consistait à renforcer l'encadrement hiérarchique des communautés. Ainsi, semble-t-il, est né le monépiscopat.

Les attestations qui en ont été recueillies pour le IIe siècle autorisent une autre observation sur sa diffusion. Si nous admettons la précocité de ses *Lettres*, le voyage vers Rome qui a fait passer Ignace par les cités grecques d'Asie a aussi contribué à y renforcer, sinon à y implanter, le nouveau type d'organisation ecclésiale. Ignace une fois disparu, Polycarpe a-t-il joué un rôle dans cette diffusion ? L'hypothèse est fragile, car l'argument que l'on pourrait tirer de sa *Lettre aux Philippiens* reste ambigu. Mais s'il avait de la valeur, on tiendrait alors un maillon de la chaîne qui relie Smyrne à Lyon. Car à Lyon, Pothin est « épiscope ». Si la *Lettre des martyrs* ne signale aucun autre « presbytre » à côté de lui, nous savons par ailleurs qu'Irénée l'était. Mais surtout, les noms orientaux, quelques-uns asiates, des martyrs attestent dans la ville un certain pourcentage de population grecque, confirmé par l'épigraphie[156]. Un autre indice se tire d'Irénée : enfant, il avait connu Polycarpe et entendu ses discours ; il avait gardé de lui un souvenir précis. Il semble donc originaire de Smyrne ou des environs. En sa personne, nous tenons un maillon qui rattache Lyon à Smyrne. Est-ce la raison pour laquelle Lyon est la première ville d'Occident à posséder un épiscope attesté par des sources contemporaines ? S'il en est ainsi, il faut ajouter tout aussitôt que l'*épiscopè* de Pothin était encore bien modeste.

Parmi les autres ministères, le diaconat est attesté un peu partout durant toute la période primitive, parfois pour les deux sexes. Pline signalait des *ministrae* en Bithynie ; à la Graptè du *Pasteur* on a attribué, peut-être un peu vite, un ministère diaconal : elle pourrait être tout aussi bien assimilée aux filles de Philippe, prophétesses à Hiérapolis. Quant au lecteur, son rôle n'est pas une fonction instituée, c'est une activité dont nous ne savons rien, en dehors de la mention discrète qu'en fait Justin.

Reste le problème de l'époque où l'épiscopat unitaire est pour la première fois attesté. La tradition qui la fixe, ainsi que les *Lettres* d'Ignace, pendant la deuxième décennie du IIe siècle, et qui s'est généralisée de nos jours, résulte d'un consensus récent qui, dans le passé, n'a jamais été universel et, de plus, n'est pas le fruit d'une démonstration en règle. Aussi, cette possession de fait ne vaut pas titre. Les analyses de la documentation existante, qui ont été faites au cours de ce chapitre, inclinent vers une datation tardive du monépiscopat, si l'on ne veut pas faire d'Ignace une exception inexplicable. Il est vrai que cette conclusion amène à une révision de certitudes considérées comme acquises. Aussi l'hypothèse est-elle présentée pour ce qu'elle vaut.

156. J. GUEY, *Les Inscriptions de l'amphithéâtre* ; A. FERRUA, *La più antica epigrafia cristiana di Lione* ; C. P. JONES, *L'Inscription grecque de Saint-Just*.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, éd. H. HEMMER, coll. « Textes et documents », III (Paris 1909) ; A. JAUBERT, *SC* 167 (Paris, 1971).
Didachè = *Doctrine des apôtres. Épître de Barnabé*, éd. H. HEMMER-G. OGER-A. LAURENT, coll. « Textes et documents », I (Paris, 1907) ; RORDORF (W.)-TUILIER (A.), *SC* 248 (Paris, 1978).
DIO CASSIUS, *Historia romana*, vol. I-II, rec. I. MELBER, coll. « Bibliotheca Teubneriana » (Leipzig, 1890-1894).
Épître de Barnabé, v. *supra Didachè*, et KRAFT (R. A.), *SC* 172 (Paris, 1971).
EUS., *HE* = EUSEBIUS, *Kirchengeschichte*, v. E. SCHWARTZ, coll. « Die griechischen christlichen Schriftsteller ». *Eusebios* 2, vol. I-II (Leipzig, 1903-1908) ; EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, vol. 1-4, éd. tr. de G. BARDY, *SC* 31, 41, 55, 73 (Paris, 1951, 1951, 1958, 1960).
FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquitates*, dans *Opera omnia*, rec. S. A. NABER, vol. I-IV, coll. « Bibliotheca Teubneriana » (Leipzig, 1888-1893).
HERMAS, *Le Pasteur*, A. LELONG, coll. « Textes et documents », IV (Paris, 1912), et JOLY (R.), *SC* 53 (Paris, 1968).
IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, *SC* 10, 66-181.
JUSTIN, *Apologie*, éd. MUNIER (Ch.), *Saint Justin, Apologie pour les chrétiens. Édition et traduction*, coll. « Paradosis » 39 (Fribourg/S., 1995).
OROSIUS, *Historiarum adversus paganos libri VII*, rec. C. ZANGEMEISTER, *CSEL* V (Vindobonae, 1882).
PLINE LE JEUNE, *Lettres, Livre X*, par M. DURRY, « Les Belles-Lettres » (Paris, 1947).
POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettre(s)*, *SC* 10, p. 202-223 ; *Martyre de Polycarpe*, *ibid.*, p. 242-275.
SUETONIUS, *Vita Neronis* = SUÉTONE, *Vies des Douze Césars*, vol. II (Tibère, Caligula, Claude, Néron) par H. AILLOUD, « Les Belles-Lettres » Paris, 1932).
TERTULLIEN, *De praescriptione haereticorum*, *CCL* 1 (Turnholti, 1954), p. 187-224.

Études

ANDRIEU (M.), « La carrière ecclésiastique des papes et les documents liturgiques du Moyen Âge », dans *Revue des sciences religieuses* 21 (1947), p. 90-120.
ANRW = *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Berlin/New York).
BARNES (T. D.), « Eusebius and the date of the martyrdoms », dans *Les Martyrs de Lyon*, p. 137-141.
BARRET (C.), « Pauline Controversies in the Post-Pauline Period », dans *New Testament Studies* 20 (1973-1974), p. 229-245.
BATIFFOL (L.), *L'Église naissante et le catholicisme* (Paris, 1927).
BENOÎT (P.)-BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles en français*, 3 vol., Le Cerf, Paris, 1980-1987.
BOUCHÉ-LECLERCQ (A.), *Manuel des institutions romaines* (Paris, 1933).
BRIND'AMOUR, « La date du martyre de Polycarpe, le 23 février 167 », dans *Analecta bollandiana* 98 (1980), p. 456-462.
BROWN, *Communauté* = BROWN (R. E), *La Communauté du disciple bien-aimé*, 2e éd. *Lectio divina* 115, Le Cerf, Paris, 1994.
—, *L'Église héritée des apôtres*, 2e éd., Le Cerf, Paris, 1990.
BROWN (R. E)-MEIER (J. P.), *Antioche et Rome, berceaux du christianisme*, *Lectio divina* 131, Le Cerf, Paris, 1988.
BRUCE (F. F.), *Peter, Stephen, James and John : Studies in Non-Pauline Christianity* (Grand Rapids, 1979).
CAMBIER (J.), « Paul (vie et doctrine) », dans *DB. Suppl.* VII (1966), p. 279-387.
CAMPENHAUSEN (H. von), *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe* (Tübingen, 1951).
CULLMANN (O.), *Le Milieu johannique* (Neuchâtel-Paris, 1976).
CUMONT (Fr.), « La grande inscription bachique du Metropolitan Museum », dans *American Journal of Archaeology* 37 (1933), p. 232-263.
DOWNEY (G.), *History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton Univ. Press, 1961).
DUCHESNE (L.), *Églises séparées* (Paris, 1896).
—, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 3 vol. (Paris, 1907-1915).
—, *Histoire ancienne de l'Église*, I (Paris, 1923).
FAIVRE (A.), *Les Laïcs aux origines de l'Église* (Paris, 1984).
FERRUA (A.), « La più antica epigrafia cristiana di Lione », dans *Les Martyrs de Lyon*, p. 112-117.
FRANCHI DE' CAVALIERI (P.), *Note agiografiche*, 8 fasc., *Studi e Testi*, 3, 6, 8, 9, 19, 22, 24, 27, 33, 49, 65 (Rome 1900-1935).
GNILKA (J.), *Das Evangelium nach Markus*, 1. Teil (Zurich, 1978).
GRANT (R. M.), « Eusebius and martyrs of Gaul », dans *Les Martyrs de Lyon*, p. 129-135.

GRÉGOIRE (H.), « La véritable date du martyre de S. Polycarpe, 23 février 177 », dans *Analecta bollandiana* 69 (1951) p. 1-38.
GUEY (J.), « Les inscriptions de l'amphithéâtre », dans *Les Martyrs de Lyon*, p. 107.
HAMMAN (A.-G.), *La Prière dans l'Église ancienne* (Berne/Francfort/New York/Paris, 1989).
HARNACK (A.), *Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannius* (Leipzig, 1878).
–, *Geschichte* = HARNACK (A.), *Geschichte der altchristlichen Literatur*, rééd. anast., 2 tomes en 4 vol. (Leipzig, 1958).
–, *Mission* = *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4e éd. (Leipzig, 1924, rééd. Wiesbaden s.d.).
HÜBNER (R. M.), « Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien », dans *Zeitschrift für antikes Christentum-Journal of Ancient Christianity*, 1 (Berlin/New York, 1997), p. 44-72.
JOLY (R.), *Le Dossier d'Ignace d'Antioche* (Bruxelles, 1979).
JONES (C. P.), « L'inscription grecque de Saint-Just », dans *Les Martyrs de Lyon*, p. 119-126.
KÖSTER (H.), *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, dans *TU* 65 (Berlin, 1957).
KÜRZINGER (J.), *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testamentes* (Ratisbonne, 1983).
LAMAU (M.-L.), *Des chrétiens dans le monde. Communautés pétriniennes au Ier siècle*, *Lectio divina* 134, Le Cerf, Paris, 1988.
LAMPE (G. W. H.), *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1978).
LAMPE (P.), *Stadtrömische Christen* = LAMPE (P.), *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, dans *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 2. Reihe, 18 (Tübingen, 1987).
Les Martyrs de Lyon (177), dans *Colloques internationaux du CNRS*, n° 575 (Paris, 1978).
LIGHTFOOT (J. B.), *The Apostolic Fathers* (Londres, 1885, réimpr. anast. Peabody/ Mass., 1989).
LOOFS (F.) *Theophilus von Antiochien... und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (Leipzig, 1930).
MARROU (H.-I.), « La date du martyre de Polycarpe », dans *Analecta bollandiana* 71 (1953), p. 5-20.
MARTIMORT (A.G.), *Les Diaconesses. Essai historique*, *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae », Subsidia* 24 (Rome, 1982).
MARTIMORT (A. G.), *L'Église en prière*, 4 vol., nouv. éd., Desclée, Paris, 1983-1984.
MEEKS (W. A.), *Cristiani* = MEEKS (W. A.), *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo* (Il Mulino, Bologne, 1992).
MINNERATH (R.), *Jérusalem-Rome* = MINNERATH (R.), *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique*, *Théologie historique* 101, Beauchesne, Paris, 1994.
MUNIER (Ch.), « Où en est la question d'Ignace d'Antioche ? Bilan d'un siècle de recherches », dans *ANRW*, II : Principat, 27/1, p. 369-487.
–, *L'Apologie de saint Justin philosophe et martyr*, *Paradosis* 38 (Fribourg/S., 1994).
NAUTIN (P.), *Lettres et auteurs chrétiens des IIe et IIIe siècles*, *Patristica* II (Paris, 1961).
PERLER (O.), « Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde », dans *Divus Thomas* 22 (1944), p. 413-51, et « Sapientia et caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90 », Geburtstag (Freiburg/S., 1990), p. 101-139.
PIETRI (Ch.), « Les origines de la mission lyonnaise », dans *Les Martyrs de Lyon*, p. 211-231.
Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III., Pars I-III (Berlin, 1897-).
QUENTIN (H.), « La liste des martyrs de Lyon de l'an 177 », dans *Analecta bollandiana* 39 (1921), p. 113-138.
ROBINSON, *Redating* = ROBINSON (J. A. T.), *Redating the New Testament* (Philadelphie, 1976, Londres, 1977).
RUIZ CAMPS (J.), *The Four Authentic Letters of Ignatius the Martyr* (Rome, 1979).
Saecularia = *Saecularia Petri et Pauli*, *Studi di antichità cristiana*, XXVIII (Cité du Vatican, 1969).
SATAKE (A.), *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse* (Neukirchen, 1966).
SAXER (V.), *Atti dei martiri dei primi tre secoli* (Emp, Padoue, 1984).
–, « Les « Actes des martyrs anciens » chez Eusèbe de Césarée et dans les Martyrologes syriaque et hiéronymien », dans *Analecta bollandiana* 102 (1984), p. 85-95.
–, « Pélerinage aux tombeaux des apôtres Pierre et Paul », dans *Dictionnaire de spiritualité* XII (1984), p. 909-918.
–, « La *Didachè*, miroir de communautés chrétiennes du Ier siècle », dans *Miscellanea Aldo Nestori*, p. 381-408, Rome, 1999.
SCHOEDEL (W. R.), « Polykarp of Smyrna and Ignatius of Antioch », dans *ANRW*, II : Principat, 27/1, p. 272-358.
SIMON (M.), *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*, *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. 166 (Paris, 1948).
STAUFFER (E.), « Zum Khalifat des Jacobus », dans *ZRGG* 4 (1952), p. 192-214.
Storia del mondo antico, vol. VIII (Cambridge Univ. Press 1954, Il Saggiatore Milano/Garzanti, 1975).
TESTINI (P.), *Archeologia cristiana* (Edipuglia, Bari, 1980).
Theologisches Wörterbuch des Neuen Testamentes, 9 vol.
THOMPSON (W.)-LA VERDIÈRE (E.), « New Testament Communities in Transition : a Study of Matthew and Luke », dans *Theological Studies* 37 (1976), p. 567-597.
THORNTON (Cl. J.), *Texte zur Umwelt des Neuen Testamentes* (Tübingen, 1991).
VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur : Einleitung in das Neue Testament* (1975) ; trad. esp. *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 5e éd. (1989).
VOGLIANO (A.), « La grande iscrizione bacchica del Metropolitan Museum », dans *American Journal of Archaeology* 37 (1933), p. 215-231.
YSEBAERT (J.), *Amtsterminologie* = YSEBAERT (J.), *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine lexographische Untersuchung* (Eureia, Breda, 1994).
ZAHN (Th.), *Ignatius von Antiochien* (Gotha, 1873).

CHAPITRE IV

Culte et liturgie

par Victor SAXER

Dans le langage d'aujourd'hui, le mot culte a une signification plus large que le mot liturgie. Le premier désigne en effet l'ensemble des actes, publics ou privés, par lesquels l'homme honore Dieu, ses saints, leurs reliques, alors que le second est restreint au culte public, entendu comme expression de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ, rendu à Dieu par l'Église, son peuple choisi, au moyen de signes sensibles et par l'intermédiaire de ministres institués à cet effet[1]. Il va sans dire qu'une définition aussi élaborée de la liturgie est le fruit d'une longue évolution dont il faut retracer les origines.

Les sources dont nous disposons sont, en plus du Nouveau Testament, d'abord des écrits canonico-liturgiques, destinés précisément à réglementer le culte chrétien en train de se constituer. Il s'agit de la *Didachè* ou *Doctrine des apôtres*, compilée en Syrie de langue grecque au début du IIe siècle ; la *Tradition apostolique*, autre compilation du premier tiers du IIIe siècle, de provenance discutée, mais que l'on peut continuer à tenir pour romaine ; la *Didascalie des apôtres*, également syrienne de provenance et de la même époque que la *Tradition* ; et vers 380-390, les *Constitutions apostoliques*, compilation et remaniement d'ouvrages antérieurs. Le trait commun de ces écrits canonico-liturgiques est qu'ils se réclament du nom et de l'autorité des apôtres, censés transmettre l'enseignement du Christ lui-même sur le culte à rendre à Dieu.

Une deuxième série de documents est consituée de textes apocryphes plus difficiles à dater : les *Odes de Salomon*, hymnes baptismales judéo-chrétiennes, semble-t-il, dont la datation varie selon les auteurs entre le Ier et le IIIe siècle ; les *Actes de Jean* et *de Thomas*, comportant des récits et des formules de baptême et d'eucharistie archaïques.

Exceptionnel est un troisième type de sources, représenté par l'*Anaphore d'Addaï et Mari* et celle du *Papyrus de Strasbourg*. Il s'agit de prières eucharistiques des tout premiers siècles, encore très proches de celle de la *Didachè*. La première a été en usage jusqu'à nos jours, mais ses origines sont à placer au IIIe, voire

Pour les abréviations, on se reportera à la bibliographie qui suit le chapitre.
1. A. G. MARTIMORT, *L'Église en prière* I, p. 23-26.

peut-être à la fin du IIe siècle. La seconde, qui a été considérée par ses premiers éditeurs comme la forme primitive de l'anaphore de saint Marc, est en réalité la transcription, au IVe ou Ve siècle, d'un texte notablement plus ancien.

En quatrième et dernier lieu, il convient de tenir compte de textes patristiques, hagiographiques, épigraphiques, qui fournissent parfois un appoint non négligeable à une documentation de toute manière fragmentaire et incomplète[2].

Ces documents nous fournissent l'essentiel de notre information sur le culte chrétien des origines. Ils seront examinés successivement à propos des cadres spatio-temporels et des principaux actes et rites de ce culte.

I. LES CADRES SPATIO-TEMPORELS DU CULTE CHRÉTIEN PRIMITIF

La célébration du culte chrétien est traditionnellement liée à un lieu et un temps déterminés, mais ces coordonnées spatio-temporelles avaient pour les premiers chrétiens une importance très différente de celle que nous y attachons aujourd'hui.

1. Le lieu du culte

Les pemiers chrétiens ont été, en effet, souverainement indifférents au lieu où ils célébraient leur culte. Si les judéo-chrétiens sont restés fidèles au culte judaïque du Temple, tant que celui-ci a existé, et si leurs usages proprement chrétiens étaient confinés dans leurs maisons, dès le début, les chrétiens issus du paganisme avaient pris leurs distances avec les obligations du judaïsme. Leur attitude cultuelle devint prépondérante avec les progrès de l'Évangile et la seule possible après la destruction du Temple en 70 et la révolte de Bar Kochéba.

Les locaux cultuels indéterminés des deux premiers siècles

Le culte nouveau qu'ils propageaient se caractérisait de diverses manières : il était spirituel dans son inspiration, sobre dans son expression, dégagé de tout lien avec un lieu déterminé (Jn 4, 23-24) ; il s'affirmait comme celui des « derniers temps » en raison du proche retour du Seigneur et se célébrait « jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11, 26) ; il était considéré comme transitoire à cause de la condition pérégrine du chrétien, lequel « n'a pas ici-bas de cité permanente » (Hb 13, 14) ; il regardait le Christ, à la fois prêtre et victime, comme présent au milieu de ceux qui se réunissaient en son nom (Mt 18, 20), comme seul médiateur entre

2. H. Dalmais, *ibid.*, p. 37-39.

Dieu et les hommes, et de lui ils recevaient leur mission : « Allez, baptisez » (Mt 28, 19) et leur règle : « Faites ceci en mémoire de moi » (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 25).

Bien plus, le corps du Christ qu'est l'Église était le nouveau centre du culte, le nouveau lieu de la présence divine, le nouveau temple spirituel d'où jaillit l'eau vive et où est distribué le pain de vie (Jn 2, 20-21). Le chrétien, à son tour, devenait temple de Dieu par l'Esprit qui habite en lui et qui, en le consacrant au service de Dieu, lui recommande le devoir de la sainteté personnelle (1 Co 3, 16-17 ; 2 Co 6, 14-7, 1).

Ces convictions orientèrent la pratique des premiers chrétiens qui « se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières » (Ac 2, 42). La suite du texte précise qu'ils « rompaient le pain dans leurs maisons » (*ibid.*, 46). Les apôtres, après l'Ascension, « se tenaient habituellement dans la chambre haute » (Ac 1, 13). Libéré de la prison d'Hérode par l'ange, Pierre « se rendit à la maison de Marie, mère de Jean surnommé Marc, où une assemblée assez nombreuse s'était réunie et priait » (Ac 12, 12). Paul enfin, revenant de Macédoine pour retourner à Jérusalem, se trouvait à Troas « le premier jour de la semaine pour rompre le pain dans la chambre haute où se tenait la réunion » (Ac 20, 7-8). Comme celle-ci s'était prolongée pendant toute la nuit, un jeune homme, endormi sur le rebord de la fenêtre sur lequel il s'était assis, et tombé dans la cour, fut ranimé par l'apôtre. Nous apprenons ainsi que le lieu de réunion se trouvait au troisième étage de la maison (*ibid.*, 9).

Ainsi s'explique aussi que, pour plusieurs générations chrétiennes, le lieu où elles célébraient leur culte était un lieu quelconque, d'usage généralement profane, occasionnellement ou périodiquement utilisé pour le culte. Un lieu de culte spécifique n'existait pas alors. Clément d'Alexandrie justifiait cet état de choses en considération du fait que Dieu ne peut être lié à un lieu : étant Esprit, il est partout et peut être célébré partout :

> Il n'est pas bon et juste que nous limitions l'Insaisissable à un lieu et que nous voulions renfermer Celui qui contient tous les êtres en des sanctuaires faits de main d'homme. Comment du reste pourrait être sainte une œuvre d'architectes, de maçons et d'artisans ? (...) Si, en revanche, la notion de sainteté est comprise en un double sens, de Dieu lui-même et de l'œuvre faite pour sa gloire, comment alors pourrions-nous ne pas considérer en premier lieu comme un sanctuaire de Dieu l'Église qu'une sainte connaissance nous révèle créée en son honneur ? Elle a bien plus de valeur sans être le produit de l'art ni décorée par des mains d'artisans, mais c'est par la volonté de Dieu qu'elle est son temple. J'entends en effet, quand je parle d'Église, non pas le lieu, mais la communauté des élus. Elle est le meilleur temple qui puisse accueillir la grandeur et la majesté de Dieu[3].

Nous avons vu au chapitre précédent que, dans les villes où s'étaient constituées des communautés chrétiennes, à Jérusalem, à Corinthe, à Éphèse, à Colosses, à Rome, les frères se réunissaient chez l'un d'entre eux, dont la maison offrait un local assez vaste pour les accueillir tous ou en partie, pour y prier et y célébrer

3. Clem. Alex. *Strom.* 7, 5 ; *GCS.* Clem. 3, 20, p. 18-20. Voir F. W. Deichmann, *Einführung*, p. 70.

leur culte particulier. Paul appelait ces communautés les « Églises dans la maison d'un Tel[4] ». Cette situation fut sans doute la leur durant les deux premiers siècles[5].

Les « maisons d'Église » du IIIe siècle

C'est seulement à partir de la fin du IIe siècle que nous avons les premiers témoignages d'édifices réservés ou destinés au culte chrétien. Il y a fort longtemps qu'on a ainsi signalé, comme un édifice bien connu en 201, l'église d'Édesse en Mésopotamie, détruite par une inondation[6]. Tertullien parle de l'*ecclesia* et de la *domus Dei* au sens d'édifice[7]. Clément d'Alexandrie, nous venons de le voir, connaît des « lieux » appelés « églises », mais n'aime pas qu'on les appelle ainsi[8]. Hippolyte fait allusion à des maisons de culte qui sont l'objet d'attaques haineuses de la part des juifs et des païens, pendant que les fidèles y sont réunis pour la prière[9]. Origène connaît des *domus ecclesiae* dans lesquelles on fait la prière, où les prêtres remplissent leur ministère, dont l'autel est consacré par le « précieux sang du Christ » et où il y a des locaux éloignés[10]. Cyprien emploie le mot *ecclesia* au sens architectural, mais il est probable que, chez lui, le mot *dominicum* ne désigne pas l'édifice mais la réunion cultuelle[11].

Il est remarquable que les plus anciens témoignages littéraires proviennent de l'Orient où est aussi attestée la seule *domus ecclesiae* sûrement connue jusqu'à présent, à savoir celle de Doura-Europos sur l'Euphrate[12] : les salles cultuelles ont été aménagées au rez-de-chaussée d'une maison de plusieurs étages de type syrien ; l'aménagement est datable par une inscription de l'an 232 ; la maison fut détruite avec la ville lors de la guerre contre les Perses en 260 et progressivement recouverte par le sable du désert, jusqu'à ce que les fouilles franco-américaines d'après la Première Guerre mondiale en remissent les ruines au jour ; parmi les locaux identifiables, il y avait un baptistère décoré de peintures et une grande salle probablement eucharistique.

Des *domus ecclesiae* que l'on a voulu retrouver à Rome, sous Saint-Martin-au-Mont (*titulus Equitii*) ou Saints-Jean-et-Paul au Coelius (*titulus Byzantis*)[13], aucune ne contient des salles comparables à celles de Doura-Europos. À Saint-Clément (*titulus Clementis*), il en existait peut-être une, mais les fouilles récentes n'en ont pas retrouvé de traces. Il est possible qu'il en ait été de même à Sainte-Suzanne (*titulus Gai*) où une basilique semble avoir remplacé le lieu de

4. Voir le chapitre III : « L'organisation des Églises héritées des apôtres ».
5. A. HARNACK, *Mission*, p. 611-618.
6. L. HALLIER, *Untersuchungen über die edessenische Chronik*, p. 86.
7. TERTULL. *De idol.* 7 ; *Ad uxor.* II, 8 ; *Adv. Valent.* 3.
8. Voir ci-dessus n. 3.
9. HIPPOL. *In Dan.* I, 32 (*GCS Hippol.* I, 32, *SC* 14, 88). On admet aujourd'hui assez communément que l'Hippolyte exégète est un Oriental à distinguer de l'homonyme romain. Voir *DHGE* 24 (1993), col. 627-635.
10. ORIG., *Hom. in Exod.* II, 2 ; XII, 2 ; *Hom. in Lev.* IX, 9 ; *Hom. in Jesu Nave* II, 1.
11. V. SAXER, *Vie liturgique*, p. 56-60.
12. J. LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, p. 10-19, fig. 4-5 ; *DACL* 15 (1950), col. 1863-1864.
13. R. VIELLIARD, *Recherches*, p. 13-49.

culte primitif à la fin du VIIIe siècle seulement[14] ; malheureusement, les travaux d'urbanisation d'avant la dernière guerre en ont fait disparaître de possibles vestiges, si bien que nous en sommes réduits à de pures hypothèses invérifiables pour les *domus ecclesiae* de la Ville éternelle[15].

Un peu mieux documentés sont les édifices cultuels de la fin du IIIe et du début du IVe siècle, soit par les textes, soit par les fouilles. Déjà l'empereur Gallien avait fait restituer au clergé cimetières et édifices cultuels confisqués par ordre de son prédécesseur[16].

La dernière persécution permet quelques précisions. Constance Chlore ne détruisit pas les églises de son ressort. Celle de Nicomédie, qui s'élevait à proximité du palais impérial, fut au contraire le premier édifice chrétien détruit en application du premier édit de persécution. Le procès-verbal de la confiscation des biens chrétiens de Cirta, plus tard Constantine, fut rédigé le 19 mai 303, en présence de l'évêque et de son clergé dans la « maison où se réunissaient les chrétiens » ; elle est probablement identique à la *basilica* mentionnée par Optat de Milev[17] : de cette maison sont nommées une salle à manger et une bibliothèque, en plus de la salle où fut dressé le procès-verbal. Un autre texte africain, la *Passion des martyrs d'Abitina* (*BHL* 7492), morts le 11 février 304, raconte qu'ils furent arrêtés et exécutés pour avoir contrevenu au premier édit de la persécution en célébrant l'eucharistie dans la maison de l'un d'eux, sans doute différente de leur lieu de réunion habituel.

De leur côté, les salles théodoriennes d'Aquilée sont datables vers 310-320, grâce à la présence de l'évêque Théodore au concile d'Arles de 314 ; il s'agit de salles rectangulaires longitudinales, dont l'unique subdivision est suggérée par la mosaïque de pavement délimitant la zone presbytérale. Un aménagement aussi simple, matérialisé sans doute par un chancel de bois amovible, remonte peut-être à l'époque de la Tétrarchie. Il se retrouve encore aux IVe et Ve siècles dans tout l'arc nord-adriatique et alpin de la zone d'influence aquiléienne[18]. Le groupe épiscopal de Salone suggère un modèle d'utilisation de ces salles[19].

Tout aussi instructives sont les églises syriennes du IVe siècle : celle de Qirq-Bizzé dérive encore très nettement du type syrien de la maison privée dont celle de Doura-Europos donne le premier exemple connu ; elle s'en distingue cependant déjà par la présence du *bêma*, aménagement cultuel typique des églises syriennes[20].

S'il est permis de tirer quelques conclusions rétroactives d'observations limitées et incomplètes, une constante semble néanmoins se dégager : les chrétiens du

14. *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, I, p. 507, 1. 3.
15. V. SAXER, *Vie liturgique*, p. 54, et F. W. DEICHMANN, *Einführung*, p. 73-74, à compléter par F. GUIDOBALDI, *San Clemente*, p. 117-123, et par les recherches en cours de M. CECCHELLI.
16. V. SAXER, *Vie liturgique*, p. 54 et n. 106.
17. *DACL* 3 (1914), col. 2717-2718.
18. P. TESTINI, *Archeologia cristiana*, p. 683-685.
19. *Ibid.*, p. 744-746. Récemment G. C. MENIS, *La liturgia battesimale ad Aquileia*, p. 61-74, a proposé un schéma analogue pour les salles théodoriennes d'Aquilée.
20. *DACL* 15 (1950), col. 1866, 1880-1881, fig. 11001, 11011, 11012 ; p. TESTINI, *op. cit.*, p. 555.

IIIe siècle ont utilisé les locaux tels qu'ils étaient à leur disposition dans les différentes provinces, avec des aménagements réduits au minimum, et qui n'avaient rien de stable ni de définitif : table eucharistique transportable à Doura-Europos ; barrières amovibles à Aquilée ; *bêma* maçonné à Qirq-Bizzé, mais au IVe siècle seulement. Le type basilical, qui est antérieur à la paix de l'Église, prévaudra plus tard au IVe siècle, et deviendra canonique pour l'usage chrétien postérieur[21]. Dans ces conditions, il serait vain de vouloir trouver à ces aménagements liturgiques du IIIe siècle une signification symbolique que les chrétiens n'accordaient alors qu'à l'assemblée qu'ils formaient eux-mêmes[22].

2. Les rythmes cultuels du temps

À la différence du lieu de leur culte, les chrétiens ont dès le début observé pour sa célébration, à l'exemple même du Christ, les rythmes du temps. Leur observance s'explique par le tréfonds de l'expérience humaine.

La première d'entre elles fut sans doute celle de l'alternance quotidienne du jour et de la nuit. Mais pour expérimenter la succession des mois et des années, les observations de l'homme furent nécessairement plus longues avant qu'il n'arrivât à en déterminer les cadences. De plus, pour l'homme antique, naturellement porté à donner du monde une interprétation religieuse, en particulier pour l'israélite qui découvrait dans la création l'œuvre de Dieu, les rythmes cosmiques révélaient la sagesse et la toute-puissance du Créateur et furent l'objet de célébrations journalières, hebdomadaires, saisonnières et annuelles. Le christianisme, qui a hérité des traditions juives, les a réinterprétées en fonction de sa propre expérience religieuse. Ainsi en fit-il des rythmes du temps[23].

La semaine chrétienne

Malgré un repère hebdomadaire différent, la semaine chrétienne reproduisait le rythme septénaire de la semaine juive et a dû partager avec elle les sarcasmes et les incompréhensions des Romains[24]. Dès ses plus anciennes attestations, en effet, les chrétiens l'ont comptée à partir de l'événement fondateur de la résurrection du Seigneur. C'est pourquoi, ce jour, « le premier », mais aussi « le huitième » de la semaine, a été appelé dans la tradition chrétienne d'expression gréco-latine (ημερα) κυριακη et (*dies*) *dominica*, et dans les langues romanes, *dimanche,*

21. Br. M. Apollonj Ghetti, *Problemi relativi alle origini dell'architettura paleo-cristiana* ; Duval, *Les Édifices de culte des origines à l'époque constantinienne*.
22. Fr. Deichmann, *Einführung*, p. 72.
23. Nous laisserons de côté ici, dans l'étude des rythmes temporels du culte, ce qui concerne la prière des heures, laquelle, pendant la période antérieure à 313, est de caractère privé. Pour ceux que nous retenons, nous renvoyons de manière générale aux *Actes du colloque tenu à Paris les 9-12 mars 1981 : Le Temps chrétien*.
24. Juvénal, *Sat.* 6, 157-160 ; 14, 96-97 ; Ovide, *Art d'aimer*, 414-415 ; *Remèdes de l'amour*, 219 ; Perse, *Sat.* 5, 184 ; Pétrone, *Fragm.* XXXVII (éd. A. Ernout, p. 194) ; Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XV, 95, 47.

domingo, domenica. Dans les langues germaniques, au contraire, a prévalu la coutume de l'appeler *dies solis*, dénomination dont Justin nous donne le plus ancien exemple chrétien[25], *Sonntag, sunday*. Le dimanche chrétien, prenant la relève du sabbat juif comme repère hebdomadaire, a entraîné le décalage des jeûnes du lundi/jeudi au mercredi/vendredi, auxquels on ajouta à Rome le samedi. La résurrection du Christ a ainsi réglé l'ordonnance de la semaine chrétienne. Elle est restée en vigueur jusqu'à nos jours, même si le dimanche est regardé aujourd'hui comme le jour conclusif, et non plus initial, du rythme hebdomadaire (*weekend*)[26].

Le dimanche chrétien

Dès le début aussi, le dimanche est devenu jour de culte pour les chrétiens : ils célébraient le Christ ressuscité « le premier jour de la semaine » (Mt 28, 1 ; Mc 16, 9 ; Lc 24, 1 ; Jn 20, 1). Que l'on note sur ce point la concordance totale des Évangiles : elle prouve que cette célébration fait partie des plus anciennes traditions cultuelles des communautés chrétiennes. Le Christ s'est manifesté aux siens le matin ; le soir, il a « rompu le pain » avec les disciples d'Emmaüs (Lc 24, 35) et, à Jérusalem, mangé en présence des Onze (Jn 20, 21-23). « Huit jours après », ce fut au cours d'un autre repas (Jn 20, 26-27) que la célébration dominicale fut mise en rapport avec la passion du Christ, lors de son apparition à Thomas. Elle reçut ainsi sa signification plénière, d'une part, de commémoraison hebdomadaire de la mort et de la résurrection du Seigneur, de l'autre, de réunion fraternelle de ceux qui « croient » au Christ mort et ressuscité. En conséquence, l'apôtre Paul liait à ce jour la collecte hebdomadaire en faveur de l'Église mère de Jérusalem (1 Co 16, 2) et à Troas la fraction du pain hebdomadaire elle aussi (Ac 20, 6-12). « Le premier jour de la semaine » est ainsi constitué comme jour récurrent de la charité fraternelle et du culte chrétien.

Vers la fin du Ier siècle apparaît pour la première fois le nom proprement chrétien de ce jour. « Moi, Jean votre frère et votre compagnon dans l'épreuve, me trouvant dans l'île de Patmos, je tombai en extase le jour du Seigneur », ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ (Ap 1, 9-10). Peu après se multiplient les témoignages en faveur de l'appellation nouvelle. Dans la *Didachè*, 14, 1, on lit la formule pléonastique : « Le jour dominical du Seigneur, réunissez-vous pour la fraction du pain et l'eucharistie. » C'est ce même jour, à n'en pas douter, que signale à Trajan Pline le Jeune, gouverneur de Bithynie, quand il parle d'un « jour fixe » (*stato die*) pour les réunions chrétiennes[27]. Ignace d'Antioche avertit de même les Magnésiens que le jour de culte chrétien n'est « plus le sabbat, mais le jour du Seigneur, où notre vie s'est levée par lui et par sa mort ; [et que] par ce mystère nous avons

25. *1. Apol.* 67, éd. C. Munier, coll. *Paradosis*, p. 122.
26. A. G. Martimort, *L'Église en prière*, IV, p. 24-28.
27. Plin. Iun. *Ep.* X, 96, 7.

reçu la foi, afin d'être trouvés disciples de Jésus-Christ[28] ». Il est remarquable que ces plus anciens témoignages du nouveau jour cultuel chrétien et de son nom nouveau proviennent d'une région où le christianisme est le plus anciennement attesté et qu'il soit lié à la fraction du pain dans la *Didachè* comme dans les Actes. Est ainsi désignée Antioche où les frères reçurent la première fois le nom de « chrétiens ». Ces faits permettent de considérer comme primitives les traditions qu'ils attestent. S'il faut faire une distinction entre les deux appellations, « le premier jour de la semaine » est d'origine judéo-chrétienne et peut-être hiérosolymitaine, « le jour du Seigneur », d'origine pagano-chrétienne et peut-être antiochienne.

C'est à Justin le philosophe que nous devons la première description du culte dominical :

3. Au jour qu'on appelle le jour du soleil se tient une réunion de tous ceux qui habitent dans un même lieu, dans les villes et à la campagne ; on y lit les Mémoires des apôtres et les écrits des prophètes, autant que le temps le permet.

4. Puis, quand le lecteur a fini, le président de l'assemblée prend la parole pour nous adresser des avertissements et nous exhorter à l'imitation de ces beaux enseignements.

5. Ensuite nous nous levons tous ensemble et nous prions à haute voix ; et, comme nous l'avons dit plus haut, lorsque nous avons achevé notre prière, on apporte du pain, du vin et de l'eau, et le président fait monter vers le ciel prières et actions de grâces, autant qu'il le peut, et le peuple exprime son accord par l'acclamation : *Amen* ; puis a lieu la distribution et le partage, et chacun reçoit une part de l'eucharistie ; par les diacres, on envoie aussi leur part aux absents.

6-7. Ceux qui peuvent et qui veulent donner donnent librement ce qu'ils peuvent, chacun ce qu'il veut ; et ce qui est recueilli est déposé auprès du président ; c'est lui aussi qui assure des secours aux orphelins et aux veuves, à ceux qui sont dans le besoin du fait de la maladie ou de quelque autre cause, ainsi qu'aux prisonniers, aux hôtes étrangers ; en un mot, il est le « secouriste » de tous ceux qui sont dans le besoin.

8. C'est le jour du soleil que nous nous réunissons tous ensemble, parce que ce jour est le premier, où Dieu, transformant la ténèbre et la matière, fit le monde, et où Jésus-Christ notre sauveur est ressuscité des morts : il avait été crucifié la veille du jour de Saturne et, le lendemain de ce jour, c'est-à-dire le jour du soleil, il apparut à ses apôtres et à ses disciples et il leur enseigna ce que nous venons d'exposer[29].

Même si Justin entend décrire une réunion dominicale localisée dans l'espace et le temps, et s'il laisse entendre dans les *Actes* de son martyre qu'il y en avait plusieurs le même jour dans la Ville éternelle, sa description n'en est pas moins parfaitement représentative d'une synaxe eucharistique paléochrétienne de l'aire hellénique. La réunion a lieu le dimanche en mémoire de la création du monde et de la résurrection du Sauveur ; les prières sont encore laissées à la discrétion du célébrant ; celui-ci, qui ne reçoit pas de titre technique, se règle toutefois sur une pratique coutumière : seul il préside (προεστώς), prononce l'homélie, dit la prière eucharistique, distribue les secours. Les éléments sur lesquels il fait l'action de grâces sont clairement indiqués : le pain, le vin et l'eau. « Eucharistiés », ils ne sont plus du pain, du vin et de l'eau ordinaires ; ils sont devenus la chair et le sang du Christ « par un discours de prière qui vient de lui », de la même

28. IGNACE, *Magn.* 9,1-2 (*SC* 10, p. 103-105).
29. JUSTIN, *1. Apol.* 67, 3-8 ; éd. C. MUNIER, coll. *Paradosis*, p. 123.

manière que le Logos de Dieu est devenu chair en Jésus-Christ. C'est pourquoi ils nourrissent « notre sang et notre chair par changement » (μεταβολή, *1. Apol.* 66, 2). Cette eucharistie est le « mémorial de la souffrance » et de la résurrection du Christ (*Dial.* 41, 1), lesquelles trouvent leur place parmi les *magnalia Dei*, les « hauts faits » de Dieu. Bien plus, elles sont leur ultime accomplissement. Leur rappel les rend de nouveau actuelles ; l'eucharistie actualise la passion et la résurrection du Christ[30]. C'est pour cette raison qu'il convient de la célébrer au jour hebdomadaire où ces événements de salut sont commémorés.

La Pâque annuelle

Les chrétiens n'ont pas songé à célébrer chaque année la résurrection du Christ avant la fin du Ier ou le début du IIe siècle. Saint Paul s'est contenté de leur suggérer de donner un sens nouveau à la Pâque juive :

Ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait lever toute la pâte ? Purifiez-vous du vieux levain pour être une pâte nouvelle, puisque vous êtes des azymes. Car notre pâque, le Christ, a été immolée. Célébrons donc la fête, non pas avec du vieux levain, ni un levain de malice et de perversité, mais avec des azymes de pureté et de vérité (1 Co 5, 6-8).

Le fait que la première Épître aux Corinthiens ait été écrite vers Pâques 57 explique sans doute l'allusion à la Pâque juive. Mais l'intention de l'apôtre, en réinterprétant le vieux rite pascal qui consistait pour les juifs à faire disparaître de leurs maisons tout levain et à manger du pain azyme pendant la fête, n'était pas au fond de donner à celle-ci un sens nouveau, ce qui était déjà accompli du fait de la mort et de la résurrection du Christ, c'était de donner aux chrétiens, en particulier à l'incestueux de Corinthe, un motif de changer de conduite morale : « La malice et la perversité » de fautes comme l'inceste sont comparables au vieux levain qu'il faut mettre à l'écart ; la vie nouvelle du chrétien, au contraire, doit être faite « de pureté et de vérité » comme les azymes sont purs de tout ferment. C'est donc toute la conception du salut à travers les commémoraisons de l'histoire que le nouvel événement pascal, travaillant à son tour comme un ferment les vieilles traditions cultuelles, va progressivement modifier. Les événements qui pourraient avoir servi de catalyseur à cette fermentation ont été, nous semble-t-il, la rupture définitive entre juifs et chrétiens lors de l'assemblée de Jamnia vers 85 et la situation nouvelle de Jérusalem, devenue *Aelia Capitolina* après 135.

Auparavant, en effet, les judéo-chrétiens ont célébré la Pâque juive le 14 nisan, anniversaire de la passion du Sauveur selon Jn (18, 28 ; 19, 14)[31]. C'est ce que l'on appelle l'usage quartodéciman, qui doit remonter aux origines de l'Église. Mais quel sens chrétien avait été donné à la Pâque juive ? D'après l'apocryphe *Épître des apôtres*, la Pâque du 14 nisan était la commémoraison annuelle de la

30. C. MUNIER, *L'Apologie de saint Justin*, p. 136-141.
31. Jn 19, 33.36, prend bien soin de décrire la mort du Christ selon tous les détails rituels du sacrifice de l'agneau pascal. Les Synoptiques, en revanche, sont moins précis dans leur chronologie.

passion du Christ durant une veillée de prière qui se terminait au chant du coq [32]. Cette *Épître* daterait de 140-160 et serait d'origine asiate. Deux homélies pascales du IIe et du IIIe siècles donnent, en revanche, une explication différente de la fête : le 14 nisan est la commémoraison unitaire de la passion *et* de la résurrection du Seigneur. Des deux textes, le premier avait été prononcé par Méliton de Sardes vers 160-170 environ, le second, anonyme, semble du siècle suivant et s'inspire du traité d'Hippolyte sur la Pâque [33]. Méliton de Sardes, en particulier, explique que la Pâque chrétienne avait été préparée de loin (προοικονομεῖται), « pour obtenir créance au moment de sa réalisation, parce qu'elle avait été préfigurée depuis longtemps [34] », ce qui est un lieu commun de l'exégèse typologique. L'usage quartodéciman semble avoir été général pendant le Ier siècle et fut observé en Asie Mineure jusqu'à la fin du IIe et ailleurs bien au-delà. En témoignent Polycarpe de Smyrne, Polycrate d'Éphèse, qui l'observaient, Irénée de Lyon et des auteurs tardifs comme Épiphane, qui ne le suivaient pas [35].

Ce fut le second usage qui vit le jour après Jamnia et dont la diffusion se fit progressivement et non sans les difficultés qui apparaissent chaque fois que le nouvel usage est attesté quelque part, comme s'il venait d'être récemment introduit. Pour Épiphane, elles se produisirent pour la première fois à Jérusalem vers 135, après la disparition des évêques judéo-chrétiens de la ville. Quand la nouvelle Église hiérosolymitaine, de tradition hellénique, entreprit de calculer la date de Pâques annuelle d'une manière qui fût plus conforme à l'usage chrétien de la Pâque dominicale, elle se heurta sans doute aux tenants de l'ancienne tradition quartodécimane, qui trouvait encore des défenseurs chez les Audiens lors du concile de Nicée (325) [36]. C'est vers 135, en effet, que, selon Épiphane, la fête annuelle fut fixée au dimanche qui suivait le 14 nisan.

De nouvelles difficultés surgirent à Laodicée de Phrygie. Eusèbe de Césarée en réfère sur la base de Méliton de Sardes et de Clément d'Alexandrie :

> Sous Servillius Paulus, proconsul d'Asie, au temps où Sagaris fut martyrisé, il y eut un grand débat à Laodicée au sujet de la Pâque qui, en la circonstance, tombait ces jours-là (*HE* IV, XXVI, 3).
>
> Clément d'Alexandrie mentionne cet ouvrage dans son propre traité sur la Pâque, qu'il dit avoir composé lui-même en quelque sorte à cause du livre de Méliton (*HE* V, XXVI, 3-4).

La date de la controverse de Laodicée est donnée par Eusèbe lui-même grâce à deux coordonnées chronologiques de valeur inégale : le proconsulat de Servillius Paulus et le martyre de Sagaris de Laodicée. Du proconsul, l'historien a malheureusement estropié le nom [37], corrigé habituellement en Sergius Paulus. La

32. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern*, p. 52-56 (äthiop.), p. 53-57 (kopt.) ; H. DUENSING, *Epistola apostolorum*, p. 13-14, n° 15 (26) ; F. AMIOT, *La Bible apocryphe*, p. 275-285.

33. *SC* 123 et 127. Voir M. RICHARD, *La Question pascale au IIe siècle*, qui sur ce point a raison contre L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, I, p. 286-291.

34. *SC* 123, p. 92-93.

35. EUSÈBE, *HE* IV, XIV, 1 ; V, XXIV, 1-17 (*SC* 31, p. 179 ; 41, p. 67-71) ; ÉPIPHANE, *Panarion*, 70 (*PG* 42, col. 353B-360A).

36. ÉPIPHANE, *loc. cit.*

37. Servillius est donné par les manuscrits grecs ; Rufin a traduit par Sergius. De toute façon, un Servillius Paulus ne figure pas dans les fastes proconsulaires de la province d'Asie, alors qu'un L. Sergius Paulus y est

mention de Sagaris n'est pas aussi précise. Toutefois, c'est vers 165 que peut se dater la controverse.

Quel en était l'objet ? Eusèbe de Césarée insère la dispute de Laodicée dans ses chapitres sur la controverse pascale dont il précise l'enjeu pour commencer :

> 1. Les chrétientés de toute l'Asie, suivant une tradition très antique, pensaient qu'il fallait garder le quatorzième jour de la lune pour la fête de la Pâque du Sauveur. C'était le jour auquel il était ordonné aux juifs d'immoler l'agneau [pascal] et (...) de mettre alors fin aux jeûnes. Mais les Églises de tout le reste de la terre n'avaient pas l'habitude d'observer cet usage, et d'après la tradition apostolique elles gardaient celui qui était en vigueur jusqu'à présent, pensant qu'il n'était pas convenable de mettre fin au jeûne un autre jour que celui de la résurrection de notre Sauveur.
>
> 2. Des synodes et des assemblées d'évêques se réunirent donc à ce sujet ; et tous, d'un seul accord, portèrent par lettres un décret ecclésiastique pour les fidèles de partout, décidant que le mystère de la résurrection du Seigneur d'entre les morts ne serait jamais célébré un autre jour que le dimanche et que ce jour-là seulement nous observerions la fin des jeûnes de Pâques (*HE* V, XXIII, 1-2 ; *SC* 41, p. 66).

Selon Eusèbe, par conséquent, à l'usage quartodéciman de la province d'Asie s'opposait l'usage de toutes les autres Églises de célébrer la Pâque un dimanche comme fête de la résurrection du Christ et fin du jeûne préliminaire. Ce faisant, il a cependant simplifié une situation beaucoup plus complexe et reporté en arrière des décisions qui se sont échelonnées dans le temps. Ainsi en est-il apparemment de Laodicée. Quand il parle de la question qui y fut débattue, il n'en précise pas l'objet : il s'agissait, dit-il, « de Pâque, qui tombait justement en ces jours-là » ; et il signale l'ouvrage de Méliton de Sardes, auquel le débat donna lieu et qui fit lui-même l'objet d'une mise au point de Clément d'Alexandrie, malheureusement perdue. Du fait que Méliton de Sardes était résolument quartodéciman, on déduit que Clément d'Alexandrie avait défendu la célébration dominicale de la Pâque annuelle, et que c'était là précisément l'objet du litige de Laodicée. Il est, en outre, possible que le débat de Laodicée ait porté sur la difficulté d'accorder les données du 4e Évangile avec celles des Synoptiques sur la date de Pâques. Mais il faut bien reconnaître que nous sommes en pleine hypothèse.

Les difficultés les plus graves surgirent cependant à Rome lors des abruptes prises de position du pape Victor vers 189-199. Déjà complexe dans les sources, la problématique a été encore compliquée par les historiens qui les ont mises en œuvre. Aussi faut-il toujours revenir de ceux-ci à celles-là, et comprendre celles-là en elles-mêmes et non pas en fonction d'explications postérieures [38].

Eusèbe de Césarée semble avoir disposé, dans la bibliothèque de sa ville épiscopale, d'une documentation beaucoup plus riche que celle qu'il a effectivement utilisée dans son *Histoire ecclésiastique*. Il parle, en effet, de « synodes et réunions d'évêques », en particulier de ceux présidés par Théophile de Césarée et

mentionné vers 164-166. C'est la raison du choix qui est fait habituellement de ce personnage pour expliquer le texte d'Eusèbe. Voir *Prosopographia*, Pars III (Berlin, 1898), p. 228, n° 422 (Servillius Paulus), p. 221, n° 377 (L. Sergius Paulus).

38. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église* I, p. 285-291 ; id., *Origines du culte chrétien*, p. 249-253 ; B. BOTTE, *La Question pascale* ; M. NAUTIN, *Lettres et Écrivains chrétiens*, p. 65-91 ; M. RICHARD, *La Question pascale au IIe siècle*, p. 179-212 ; R. CANTALAMESSA, *La Pâque dans l'Église ancienne* ; R. CABIÉ, *À propos de la « question pascale »*.

Narcisse de Jérusalem, dont les lettres ont été conservées ; il connaît la lettre d'une réunion romaine au temps où Victor était évêque ; d'autres lettres des évêques du Pont réunis sous la présidence de Palmas, des chrétientés de Gaule dont Irénée était évêque, des évêques de l'Osroène et de l'évêque de Corinthe Bacchylle (*HE* V, XXIII, 3). Il se contente de dire de ces prélats qu'« ils exposent la même et unique opinion et décision et établissent le même décret ». En ajoutant que « leur unique règle de conduite était celle qui a été dite » (*ibid.* 4), il se réfère évidemment aux précisions qu'il avait données au début du chapitre (*ibid.* 1-2), c'est-à-dire en ce qui concerne la Pâque fixée au dimanche. Ce faisant, il se contredit : au début du chapitre en effet, il appelle « tradition très antique » l'usage de la Pâque annuelle du dimanche ; dans sa dernière partie, il parle de décision de synodes de la fin du IIe siècle. C'est qu'il est gêné par l'antiquité irrécusable de la tradition quartodécimane et il donne l'impression de prendre pour apostolique la position d'une majorité.

À l'appui de la date quartodécimane, il a l'honnêteté de citer deux témoins de poids, dont les positions personnelles sont cependant différentes et à qui il donne la parole : Polycrate d'Éphèse et Irénée de Lyon. Polycrate écrit au nom des évêques d'Asie à Victor et à l'Église des Romains qu'en Asie ils célèbrent Pâques « le quatorzième jour selon l'Évangile » (*HE* V, XXIV, 2-8). Cette tradition a pour garants « Philippe, un des douze apôtres, et ses filles ; Jean qui a reposé sur la poitrine du Seigneur », Polycarpe de Smyrne, Thraséas d'Euménie, Sagaris de Laodicée évêques et martyrs, et Méliton de Sardes. Polycrate lui-même est le huitième évêque de sa famille dans laquelle on a toujours observé la même date. Aux noms énumérés, il pourrait ajouter ceux des évêques que Rome lui avait demandé de réunir en concile et qui « seraient très nombreux ».

Cette tradition, ancienne et générale dans la province d'Asie, n'impressionna pas Victor qui excommunia les évêques asiates et leurs voisins (*HE* V, XXIV, 9), mais provoqua contre sa décision une levée de boucliers en faveur des victimes de l'intransigeance romaine. Leur plus remarquable défenseur fut Irénée de Lyon, le deuxième témoin d'Eusèbe, qui parla « au nom des frères qu'il dirigeait en Gaule » (*HE* V, XXIV, 11)[39].

Il est lui-même partisan de la Pâque reportée chaque année au dimanche, mais il « exhorte » Victor à revenir sur sa décision de condamner les quartodécimans. Chemin faisant, il complète notre information sur les difficultés qui avaient surgi à Rome et qui concernaient aussi la durée du jeûne prépascal : un, deux jours ou davantage ? La diversité des observances n'avait pas, jusqu'alors, compromis l'accord de la foi (*HE* V, XXIV, 12-13).

C'est ici que se place un passage d'Eusèbe dont on a cherché à tirer plus peut-être qu'il ne dit. Il s'agit d'une citation d'Irénée montrant celui-ci très au fait de la tradition romaine. Voici le passage :

39. Irénée célébrait la Pâque non quartodécimane. Voir le fragment cité par R. CABIÉ, *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Desclée, 1965, p. 37-38.

Parmi ces hommes, les presbytres antérieurs à Soter qui ont dirigé l'Église que tu gouvernes aujourd'hui, c'est-à-dire Anicet, Pie, Hygin, Télesphore et Xyste, n'ont pas, eux-mêmes non plus, gardé [l'observance] et ils ne l'ont pas imposée à ceux qui étaient avec eux ; et bien qu'ils ne [la] gardassent pas eux-mêmes, ils n'en étaient pas moins en paix avec ceux qui venaient des chrétientés où elle était gardée, lorsqu'ils arrivaient chez eux. Pourtant, le scandale était grand, pour les non-observants, de voir l'observance des autres. Personne cependant ne fut jamais rejeté à cause de cette différence. Mais ceux-là mêmes qui n'étaient pas observants, les presbytres qui t'ont précédé, envoyaient l'eucharistie à ceux des régions qui l'observaient (*HE* V, XXIV, 14-15).

On notera d'abord que nous nous séparons de la traduction de Gustave Bardy sur les mots qu'il avait suppléés à son texte et que nous mettons entre crochets. Ce sont ceux-là précisément qui font l'objet d'interprétations différentes de la part des historiens de la Pâque chrétienne. Nous avons préféré mettre à la place le terme plus général d'« observance », de même sens que « garder », alors qu'Eusèbe emploie le verbe τηρεῖν de manière absolue, sans complément. C'est cette observance qu'il s'agit de préciser.

Il y en a deux en effet qui s'opposent : la quartodécimane, observée en Asie, et la romaine, qui consistait à célébrer Pâques le dimanche qui suit le 14 nisan. Sur cette dualité, tous les historiens sont aujourd'hui d'accord, puisque Victor a voulu imposer aux Asiates l'usage romain. Le problème est de savoir quel était l'usage romain avant Victor. Sur ce point, les avis diffèrent. Pour Duchesne, l'usage romain du temps de Victor était celui de toujours ; l'historien fut généralement suivi par les auteurs[40], à l'exception d'une filière qui se réclame de Holl et dans laquelle s'est rangé Marcel Richard[41]. Pour ces derniers, Rome n'avait anciennement célébré Pâques que lors de la célébration dominicale de chaque semaine, et cela jusqu'au temps d'Éleuthère. Elle se décida alors à adopter aussi sa célébration annuelle au dimanche après le 14 nisan et Victor prétendit en faire un signe de la communion avec son Église.

En réalité, Irénée, tel que le cite Eusèbe, n'oppose pas aux quartodécimans ceux qui célèbrent Pâques le dimanche après le 14 nisan : c'est dans la traduction de Bardy qu'il est question des « presbytres » romains « antérieurs à Soter » qui « n'ont ni gardé [le quatorzième jour] ni ne l'ont imposé à ceux qui étaient avec eux ». Eusèbe fait dire seulement à Irénée que les presbytres romains anciens n'ont pas « gardé d'observance » (nous proposons de suppléer : pascale annuelle), à l'opposé des quartodécimans qui l'observaient chaque année le 14 nisan. Cela veut dire que, à l'exception de la mémoire hebdomadaire et dominicale de la Pâque, les chrétiens romains des premiers temps ne connaissaient pas de célébration annuelle de la mort et de la résurrection du Seigneur. De plus, quoique ne célébrant pas de Pâque annuelle, ils n'en avaient pas moins gardé de bonnes relations avec ceux qui la fêtaient le 14 nisan. Bien plus, nous voyons Irénée renchérir, quand

40. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église* (cit. n. 38) ; J. LEBRETON, en FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église*, II, p. 87-93 ; DANIÉLOU-MARROU, *Nouvelle Histoire de l'Église*, I, p. 106-107, par contre, n'entre dans aucun détail ; O. CASEL, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*.

41. M. RICHARD, *art. cit.* à la n. 38.

il rapporte l'épisode de Polycarpe venu à Rome sous Anicet : le pape savait fort bien que la coutume asiate remontait à « Jean, disciple du Seigneur, et aux autres apôtres » ; de son côté, Polycarpe disait « qu'il fallait retenir la coutume des presbytres antérieurs » (*HE* V, XXIV, 16).

Les choses étant ainsi, ils communièrent l'un avec l'autre, et à l'église Anicet céda l'eucharistie à Polycarpe, évidemment par déférence ; ils se séparèrent l'un de l'autre dans la paix ; et dans toute l'Église on avait la paix, qu'on observât ou non le quatorzième jour (*HE* V, XXIV, 17).

L'épisode est riche d'enseignements. Il montre en Victor et Irénée deux tempéraments bien différents, l'un autoritaire, l'autre pacifique. Eusèbe en avait déjà fait la remarque : « Irénée, disait-il, portait bien son nom, car il était pacificateur par son nom comme par sa conduite » (*ibid.* 18). De plus, Irénée se révélait meilleur connaisseur de l'histoire de l'Église romaine que le chef de celle-ci : la mémoire de Victor ne remontait pas au-delà de Soter (v. 165-174) ; Irénée faisait montre de ses connaissances jusqu'au deuxième quart du siècle. Enfin, l'attitude de Victor est elle-même significative. Dans sa personne, l'évêque a clairement émergé du groupe presbytéral, même si Irénée préfère, pour le désigner comme chef, le terme archaïque de presbytre ; Victor est un « monarque » autoritaire. Il a marqué ainsi d'une manière durable la mémoire de son Église, dont les responsables reprendront parfois, au détriment de la charité pastorale, ses manières impératives.

Eusèbe, à son tour, permet de compléter le tableau. D'abord en jetant une lueur sur les origines de la coutume romaine. Blastus avait été la cause d'un schisme qui divisa l'Église de Rome au sujet de la date de Pâques[42] : il avait voulu y introduire l'usage quartodéciman. Cette tentative explique, semble-t-il, la violente réaction de Victor. Ensuite Eusèbe élargit l'horizon en rapportant comment la fête de Pâques était fixée en Orient, car dans ce but, les évêques de Palestine se mettaient d'accord avec ceux d'Alexandrie en se communiquant réciproquement leurs connaissances. Nous voyons là les origines d'une coutume qui recevra sa sanction du concile de Nicée en 325.

Les premières amplifications chronologiques

Dès que la Pâque annuelle fixée au dimanche apparaît dans l'histoire, elle est présentée comme une fête qui se célèbre pendant une cinquantaine de jours : la Pentecôte. Tertullien en fournit le premier témoignage sûr à propos du meilleur temps pour l'administration du baptême :

Le jour le plus solennel pour le baptême est celui de Pâques, car c'est aussi celui de la passion du Seigneur dans laquelle nous sommes baptisés. C'est ensuite celui de la Cinquantaine pascale la période la plus favorable à ce bain sacré. Mais tout jour du Seigneur, toute heure et toute saison se prêtent à son administration, car s'il y en a de plus solennels, leur grâce reste la même[43].

42. EUSÈBE, *HE* V, XV ; XX, 1 ; LA PIANA, *The Roman Church at the End of the Second Century*.
43. TERTULLIEN, *De baptismo*, 19, 1-3 (*SC* 35, 93-94). Sur la Cinquantaine pascale, voir R. CABIÉ, *La Pentecôte*.

Est ainsi attestée, vers la fin du IIe siècle, l'existence d'une période festive de cinquante jours, à laquelle s'étend la joie pascale, où les jeûnes sont supprimés et les fidèles prient debout et non plus à genoux.

D'une manière analogue s'est développée une période de préparation avant la fête. Nous avons vu qu'un jeûne rigoureux d'un, deux, voire trois jours précédait la Pâque quartodécimane en différents endroits. Un jeûne un peu moins strict d'une semaine est attesté par la *Didascalie des apôtres* en Syrie dans la première moitié du IIIe siècle[44]. C'est de ce noyau que sortiront au IVe siècle d'abord le *Triduum* sacré du Vendredi saint au dimanche de Pâques, puis toute la Semaine sainte, comme spécifications chronologiques des divers aspects de la Pâque chrétienne, commémoraison de la passion, de la sépulture et de la résurrection du Christ.

C'est donc dans ces cadres de lieu et de temps que se développa le culte chrétien des trois premiers siècles. Il nous faut voir maintenant en quoi il consistait, c'est-à-dire selon quels rites et avec quelles formules il était célébré. Pour ce faire, nous nous limiterons aux complexes rituels fondamentaux du christianisme, le baptême et l'eucharistie.

II. LES PRINCIPAUX RITES DU CULTE CHRÉTIEN

En effet deux rites chrétiens sont attestés dès l'origine : 1. Le baptême par lequel on devenait chrétien ; 2. L'eucharistie dont la célébration rassemblait les chrétiens à jour fixe.

1. LES RITES DE L'INITIATION CHRÉTIENNE

Ces rites ont donné lieu dans ces derniers temps à plusieurs recherches qui se complètent par la chronologie embrassée et les résultats obtenus[45].

Les Lettres de Paul et de son école

Nos plus anciens renseignements sur le baptême chrétien se trouvent dans les Lettres de saint Paul. En affirmant qu'il n'a pas fait de baptêmes à Corinthe, à

44. *Didascalie des apôtres*, trad. F. NAU, p. 174.
45. En 1985, plusieurs communications furent consacrées au baptême à la 33e Semaine d'études de Spolète : V. SAXER, *L'Initiation chrétienne du IIe au VIe siècle* ; J.-P. BOUHOT, *Le Baptême et sa signification* ; A. ANGENENDT, *Der Taufritus im frühen Mittelalter*. Notre leçon de Spolète débouche sur une étude plus volumineuse : *Les Rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle* (Spolète 1988, réimpr. anast., 1993), suivie de celle de BENOÎT-MUNIER, *Le Baptême dans l'Église ancienne*.

l'exception de trois personnes (ou groupes de personnes) dont il donne le nom, il veut éviter, dit-il, que les intéressés ne se prétendent baptisés « au nom de Paul ». Il critique ainsi les factions qui se réclamaient à Corinthe de son nom ou de ceux d'Apollos et de Céphas (1 Co 1, 12-16). Il laisse aussi entendre que le baptême était administré « au nom du Christ ». Effectivement, il dit plus loin que les Corinthiens « ont été lavés, sanctifiés, justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu » (*ibid.*, 6, 11). On a parfois conclu de 1 Co 7, 14 à la pratique du baptême des enfants dans les familles chrétiennes. En fait, il n'en est pas explicitement question dans le passage ; de plus, s'il est vrai que le conjoint païen est sanctifié par le conjoint chrétien, en raisonnant par analogie, on peut supposer qu'il en va de même des enfants, sans qu'ils soient nécessairement baptisés avant l'âge de raison. Il y a enfin le court passage de l'Épître aux Éphésiens (5, 26) où, dans le contexte de la morale domestique des rapports entre maris et femmes, l'apôtre leur propose le modèle du Christ qui, par amour pour l'Église, « s'est livré pour elle, afin de la sanctifier et purifier par une parole dans le bain d'eau[46] ».

L'Épître aux Hébreux montre que cette doctrine du baptême est le bien commun des chrétientés primitives. Parmi ses articles fondamentaux, l'auteur compte « la conversion des œuvres mortes, la foi en Dieu, l'instruction sur les baptêmes et l'imposition des mains » (6, 1-2). À part la mention des baptêmes, incluant les lustrations juives et le baptême de Jean-Baptiste, il énumère les étapes principales de l'initiation chrétienne : conversion, foi, baptême, imposition des mains. Le baptême est appelé plus loin « illumination » (*ibid.*, 4 ; 10, 32) ; son effet spirituel est mis en parallèle avec le rite corporel : « Les cœurs nettoyés de toutes les souillures d'une conscience mauvaise et le corps lavé par une eau pure » (*ibid.*, 10, 22).

La première Lettre de Pierre développe la même idée de l'efficacité spirituelle du rite matériel de l'eau, mais en le plaçant dans la perspective de l'exégèse typologique :

> Noé construisait l'arche, dans laquelle un petit nombre, huit personnes, furent sauvées par l'eau [c'est là le type] ; l'antitype, c'est le baptême qui vous sauve à présent et qui n'est pas l'éloignement d'une souillure corporelle, mais l'engagement à Dieu d'une bonne conscience par la résurrection de Jésus-Christ (3, 21).

En effet, le type, le modèle, c'est l'arche de Noé, dans laquelle huit personnes furent sauvées du Déluge ; la réalisation définitive du modèle, l'antitype, c'est le baptême chrétien ; mais lui ne sauve pas les corps, il purifie les consciences et suppose de la part du baptisé un engagement envers Dieu rendu possible grâce à la résurrection du Christ, l'Église étant l'arche de la Nouvelle Alliance.

46. La Vulgate ajoute : par une parole « de vie ». Tt 3, 5 est moins précis en ne mentionnant que « le bain de régénération et rénovation dans l'Esprit saint ».

Les Actes et les Évangiles

Les Actes rapportent quelques baptêmes, presque tous célébrés « au nom de Jésus[47] ». De celui de l'apôtre Paul, aucun détail n'est donné (9, 18). Il y a des baptêmes de groupes, en Samarie (8, 12.16), à Éphèse (19, 5-6), de chefs de famille avec les leurs, Corneille à Césarée (10, 48), Lydia à Philippes (16, 15), le chef de prison de la même ville (16, 33). Souvent est mentionné à la suite un rite d'imposition des mains en vue de conférer le Saint-Esprit (8, 16 ; 19, 6). Dans le cas de Corneille, le don de l'Esprit précède le baptême et achève de persuader Pierre de le conférer (10, 47-48). Mais c'est le récit du baptême de l'eunuque qui donne l'image la plus vivante de la manière dont cela se passait (8, 26-39) : l'eunuque, qui revenait de son pèlerinage à Jérusalem, lisait Isaïe (53, 7 ss.) sans le comprendre (c'était sans doute un prosélyte, sinon un Juif circoncis) ; Philippe, qui s'était approché mû par l'Esprit, lui expliqua le passage en fonction de la « Bonne Nouvelle de Jésus » ; quand ils arrivèrent à un point d'eau, l'eunuque demanda le baptême et Philippe le lui administra. Une glose très ancienne du texte occidental des Actes fait précéder le baptême d'une profession de foi : « Philippe dit : "Si tu crois de tout ton cœur, le baptême est permis." L'eunuque répondit : "Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu" » (8, 37). Avec le texte interpolé, nous sommes en possession du rituel baptismal d'une communauté primitive : il comportait une instruction préalable, expliquant la correspondance entre les deux Testaments, les prophéties se réalisant dans la personne du Christ (cette mise en parallèle a déjà été observée en 1 P 3, 20-21) ; le baptême est ensuite conféré dans l'eau courante, mais précédé par la profession de foi du candidat. Dans ce récit, il n'est pas question d'imposition des mains ni de don de l'Esprit, rite signalé dans d'autres cas.

La formule « au nom de Jésus » qui est répétée dans les Actes est-elle baptismale ? On pourrait en douter si elle était destinée à distinguer le baptême chrétien de celui de Jean-Baptiste. Mais si elle se retrouve dans la *Didachè*, ce ne peut être par simple référence aux Actes. C'est pourquoi nous la croyons une formule archaïque du baptême. En diffère celle de Matthieu (28, 19), laquelle est trinitaire : « De toutes les nations faites des disciples et baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » On pense que ces termes font écho à l'usage liturgique de la communauté dont ils sont issus. Si l'on tient compte des observations faites dans le chapitre précédent sur la date et la provenance de Matthieu et des Actes, on ne peut manquer d'être frappé par la coexistence à Antioche des deux formules baptismales, la christologique et la trinitaire. Elle illustre notre hypothèse de la coexistence (ou de la succession à bref intervalle) de communautés de types différents à Antioche vers les années 80 : la communauté judéo-chrétienne, restée fidèle à la formule christologique ; la communauté pagano-chrétienne, où se sera

47. Ac 2, 38 ; 8, 12.16 ; 10, 48 ; 19, 5.26. Voir aussi Ac 22, 16 ; 1 Co, 1, 13 ; Ga 3, 27 ; Jc 2, 7.

implantée la formule trinitaire. L'hypothèse gagne en vraisemblance du fait que la *Didachè*, comme nous le verrons dans un instant, connaît les deux, elle aussi.

Les Pères des premiers siècles

Les rites de l'initiation chrétienne ont fait l'objet, de notre part, d'une étude spécifique, à laquelle nous renvoyons[48]. Il suffira, en effet, de s'arrêter aux témoins qui s'attachent expressément à la description des rites et marquent ainsi les principales étapes de l'évolution générale.

La Didachè

Le premier de ces témoins est la *Didachè* dont le ch. 7 sur le baptême énonce les règles suivantes[49] :

1. Pour le baptême, baptisez de cette manière : après avoir dit auparavant tout ce qui précède, baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, dans de l'eau courante.
2. Si tu n'as pas d'eau courante, baptise dans une autre eau ; et si tu ne peux pas dans de l'eau froide, [fais-le] dans de l'eau chaude.
3. Si tu manques de l'une et de l'autre, verse trois fois de l'eau sur la tête au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.
4. Que le baptisant, le baptisé et d'autres personnes qui le peuvent jeûnent avant le baptême ; mais ordonne au baptisé de jeûner un ou deux jours auparavant.

Ce règlement caractérise l'usage baptismal de la *Didachè*. Le baptême est précédé d'une instruction, donnée au candidat, sur les Deux Voies entre lesquelles, selon une tradition juive qui se rencontre aussi chez les philosophes païens, il est invité à choisir en suivant la voie du bien. Le caractère préliminaire de l'instruction résulte des mots : Ταῦτα πάντα προειπόντες, « après avoir enseigné auparavant tout tout ce qui précède ».

Suivent les règles pratiques de l'administration du baptême. Un ministre particulier n'est pas nommé ; l'impératif « baptisez » s'adresse à n'importe quel chrétien de la communauté. La formule est trinitaire : « Baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Elle est répétée sans article au v. 3, et c'est la même qu'en Mt 28, 19. Or, en *Did.* 9, 5 il est fait allusion à une autre formule, christologique celle-là, quand sont mentionnés « ceux qui sont baptisés au nom du Seigneur » ; celle-là aussi, nous l'avons vu, est déjà dans le Nouveau Testament et dans d'autres écrits chrétiens primitifs[50].

Les règles concernant l'usage de l'eau montrent un rituel baptismal en voie d'évolution. La préférence pour l'eau vive des fleuves ou de la mer s'explique par le caractère paradigmatique du baptême du Christ, conféré dans le Jourdain.

48. Notre livre sur *Les Rites de l'initiation chrétienne* nous permettra d'être bref ici.
49. Voir V. SAXER, *Rites*, p. 37-40. Nous consacrons une étude particulière à la *Didachè* dans l'étude : *La* Didachè, *miroir de communautés chrétiennes du I^er^ siècle*. Les problèmes concernant sa composition, effleurés ici, y sont plus amplement traités.
50. Voir n. 44, et HERMAS, *Pasteur*, Sim. VIII, 6, 4 (*SC* 53, p. 276-77) ; *Actes de Thècle*, 34.

Philippe, arrivé près d'une eau au bord de la route, y avait baptisé l'eunuque[51]. De Pierre encore, on dira plus tard qu'il avait baptisé dans le Tibre[52]. Mais le didachiste sait adapter la tradition à l'eau disponible, froide ou chaude, en grande ou petite quantité. Ce qui lui fait envisager le baptême par infusion au lieu de l'immersion.

Enfin, la préparation baptismale n'est pas seulement catéchétique, elle est aussi ascétique, car au baptisant et à ceux qui le peuvent un jeûne préparatoire est conseillé ; au candidat il est ordonné. Pour bref qu'il soit (un ou deux jours), le jeûne fait du baptême un engagement moral ; la participation des autres fait de la démarche un acte communautaire.

Plus loin, le didachiste précise que seuls les baptisés ont droit à l'eucharistie : « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie, en dehors de ceux qui sont baptisés au nom du Seigneur, car le Seigneur a dit à ce sujet : "Ne donnez pas aux chiens ce qui est saint" » (9, 5). C'est que l'eucharistie est la dernière étape du parcours initiatique du nouveau chrétien. Il existe, en effet, entre le baptême (7), la prière du Seigneur (8) et les prières eucharistiques (9-10) de la *Didachè*, d'une part, et, comme nous le verrons sous peu, les ch. 61 et 65 de l'*Apologie* de Justin, d'autre part, le même rapport d'appartenance au rituel primitif de l'initiation chrétienne : l'eucharistie de ces deux documents est le dernier acte de l'initiation. C'est la raison pour laquelle, dans les deux documents, l'eucharistie dominicale n'est pas un doublet, mais se distingue de l'eucharistie baptismale, sur le caractère spécifique de laquelle elle jette ainsi une lumière indirecte très forte[53].

Par ailleurs, la *Didachè* confirme et précise une observation déjà faite à propos des données du Nouveau Testament sur les deux formules baptismales, christologique et trinitaire. Leur coexistence dans la *Didachè* n'est pas tout à fait la même que dans les Actes et chez Matthieu. Ces deux écrits néotestamentaires ne permettent pas d'établir une chronologie relative des formules, à l'opposé de la *Didachè* qui le permet. Si on tient compte, en effet, du contexte dans lequel elles apparaissent en cette dernière, la formule trinitaire se trouve deux fois dans le règlement du baptême que prescrit le didachiste ; la formule christologique, en revanche, est citée en passant, dans un contexte non baptismal. Cette différence suggère plusieurs conclusions : 1. On admet généralement que la formule christologique dénote un usage judéo-chrétien, la trinitaire, un usage pagano-chrétien ; 2. L'auteur responsable des ch. 7-13 de la *Didachè* est donc un pagano-chrétien partisan de la formule trinitaire ; 3. Sa communauté utilise cette même formule ; 4. Cette communauté est composée en majorité de pagano-chrétiens et les judéo-chrétiens y sont des survivants de la génération déclinante ; 5. C'est pourquoi les usages pagano-chrétiens y prennent la relève des judéo-chrétiens. Comme cette

51. Voir ci-dessus p. 451.
52. TERTULLIEN, *De baptismo*, 4, 3 (*SC* 35, p. 70). Voir Th. KLAUSER, « Taufet in lebendigem Wasser ».
53. Ce point de vue a été mis en lumière dans notre étude citée n. 49.

évolution est en cours dans la région d'Antioche d'où proviennent aussi les Actes et l'Évangile de Matthieu, nous sommes d'une certaine manière en mesure de situer ces documents chronologiquement les uns par rapport aux autres. On peut proposer, sous bénéfice d'inventaire, dans l'espace d'une vingtaine d'années à la fin du Ier siècle, la séquence suivante : Actes, Matthieu, *Didachè*.

*L'*Apologie *de Justin*

Pour répondre efficacement aux critiques dont le christianisme fit l'objet de son temps, le philosophe Justin entreprit d'en exposer les doctrines et d'en décrire les rites dans un écrit qu'il adressa à l'empereur Antonin le Pieux et à ses fils adoptifs Marc Aurèle et Lucius Verus vers l'année 153-154. Voici le passage qui regarde le baptême au ch. LXI[54] :

2. Tous ceux qui se laissent convaincre et croient à la vérité de nos enseignements et de notre doctrine, et qui déclarent pouvoir y conformer leur vie, nous leur apprenons à prier et à demander à Dieu dans le jeûne la rémission de leurs péchés antérieurs, et nous-mêmes nous prions et nous jeûnons avec eux.
3. Ensuite ils sont conduits par nous dans un endroit où il y a de l'eau, et ils sont régénérés selon le mode de régénération que nous avons connu nous-mêmes : car c'est au nom de Dieu, le Père et souverain de l'univers, de notre Sauveur Jésus-Christ, et de l'Esprit saint, qu'ils prennent alors dans l'eau le bain purificateur.
4. Car le Christ a dit : « Si vous n'êtes pas régénérés, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. »
12. Ce bain est appelé illumination, parce que ceux qui comprennent ces choses ont l'esprit inondé de lumière[55].

Justin informe donc les destinataires de son *Apologie* de la manière dont on devient chrétien : par un enseignement préliminaire et par des rites appropriés. Dans l'enseignement, il distingue deux étapes. Une première est ouverte à tout le monde et on y entend un exposé général et théorique de la foi chrétienne. Il fait l'objet des ch. XXIII-LX de son *Apologie*. À ceux qui l'acceptent, y croient et veulent y conformer leur vie (LXI, 2) (car tous les auditeurs ne l'acceptent pas) est alors donné un enseignement particulier sur la prière et le jeûne, destiné à leur faire prendre conscience de leurs péchés et à les préparer à en recevoir le pardon. Justin insiste sur le caractère communautaire de la préparation baptismale : « Nous prions et jeûnons avec eux », et sur son caractère traditionnel : « Selon le mode de régénération que nous avons nous-mêmes connu. »

Le rite baptismal se réduit, aux yeux de Justin, à un bain (λοῦτρον), « là où il y a de l'eau ». Comme dans le Nouveau Testament, le bain n'est pas pris, il est donné, ici « au nom de Dieu le Père et souverain de l'univers, de Jésus-Christ notre Sauveur et de l'Esprit saint ». Ces trois noms sont « invoqués dans l'eau » sur le baptisé (LXI, 10) qui est ainsi « illuminé et lavé » (LXI, 13). C'est que le baptême lave l'homme de ses péchés, illumine son esprit par la doctrine du salut, le fait renaître à la liberté et à la connaissance.

54. Voir V. SAXER, *Rites*, p. 57-63.
55. C. MUNIER, *Saint Justin, « Apologie » pour les chrétiens*, p. 112-115.

Le baptême présuppose la foi du baptisé et lui ouvre l'accès à la communauté des croyants : « Quant à nous, après avoir ainsi lavé celui qui a embrassé la foi et donné son assentiment, nous le menons auprès de ceux que nous appelons "frères", dans le lieu où ils sont assemblés » (LXV, 1). Suit une première description du rite eucharistique (LXV, 2-4). L'initiation du néophyte s'achève, en effet, par sa première participation à l'eucharistie, à laquelle « il n'est permis à personne de prendre part, s'il n'a reçu le bain pour la rémission des péchés » (LXVI, 1). Justin souligne ainsi deux fois le lien entre baptême et culte chrétien : celui-ci est réservé aux baptisés. L'eucharistie baptismale comprend les actes suivants : prière des fidèles ; baiser de paix ; présentation des offrandes de pain, d'eau et de vin ; prière eucharistique d'action de grâces ; *Amen* des fidèles ; distribution aux présents et aux absents des éléments « eucharistiés ».

Beaucoup plus clairement que la *Didachè*, l'*Apologie* de Justin rattache donc l'eucharistie qui, dans les deux documents, suit immédiatement le baptême, au rituel de l'initiation chrétienne. Elle en est partie intégrante et constitutive. Grâce à elle, le néophyte est devenu un chrétien à part entière.

Tertullien

Tertullien a écrit le premier traité chrétien du baptême. Son *De baptismo* date de 198-200 plutôt que de 200-206[56] et appartient de toute façon à la période catholique de l'activité littéraire de l'auteur. Il pourrait refléter son enseignement comme catéchiste. Ce qui est en germe chez Justin prend forme chez Tertullien en ce qui concerne la préparation et la célébration baptismales. Complété avec les renseignements épars dans ses autres écrits, il nous fournit le rituel baptismal de son Église et le plus ancien exposé systématique d'une doctrine du baptême.

La préparation au baptême est en voie de structuration, comme nous l'apprend le vocabulaire catéchuménal. Le mot *catechumenus*, simple décalque latin du grec, désigne les chrétiens qui se préparent au baptême ; les équivalents latins *audientes* ou *auditores*, qui en précisent le sens, n'ont pas réussi à remplacer dans la langue ecclésiastique le terme grec déjà traditionnel ; ils désignent les catéchumènes comme ceux qui « écoutent » un enseignement et se pénètrent d'une doctrine ; leur état ressemble à un noviciat (*novicioli*), dont l'aspect rituel n'est pas explicité par Tertullien. De même reste encore indéterminée la période de préparation immédiate et intensive, qui sera au IVe siècle celle des *electi* à Rome, des *competentes* dans le reste de l'Occident, des μέλλοντες φωτίζεσθαι ou φωτιζόμενοι en Orient. C'est enfin la durée de cette préparation qui n'est pas encore fixée et qui varie selon les personnes (*Bapt.* 18, 4). Ce qui est, en revanche, clairement attesté, ce sont les exigences morales du catéchuménat, « temps de pénitence, d'épreuve et de crainte » (*Paen.* 6, 8) au cours duquel le catéchumène confessait publiquement

56. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 522 ; A. D'ALÈS, *Tertulliani De baptismo*, p. 4. Éd. CC I, p. 275-295 ; éd. trad., *SC* 35 ; E. DEKKERS, *Tertullianus*, p. 163-214 ; V. SAXER, *Rites*, p. 121-138.

ses péchés et fournissait la preuve qu'il se débarrassait de ses mauvaises habitudes (*ibid.* 6, 16).

Quand la préparation était jugée suffisante, le catéchumène était admis au baptême, dont la date était encore libre :

> Le jour le plus solennel pour le baptême est celui de Pâques, car c'est aussi celui de la Passion du Seigneur dans laquelle nous sommes baptisés (...) C'est ensuite la Cinquantaine pascale (...) Mais tout jour du Seigneur, toute heure et toute saison se prêtent à son administration, car s'il y en a de plus solennel, leur grâce reste la même (*Bapt.* 19, 1-3).

Selon la *Tradition apostolique* aussi le baptême était conféré durant une vigile dominicale imprécisée. Vers 200, nous sommes donc encore à une époque où l'usage est en voie de fixation sur ce point, comme sur d'autres. Ceci étant, la veillée baptismale se déroule pour Tertullien selon un rituel déjà complexe, comportant une bénédiction préalable de l'eau, la renonciation du catéchumène à Satan, l'acte baptismal, les rites postbaptismaux de l'onction, de la signation, de l'imposition de la main et de la synaxe eucharistique. Revenons sur ces différents points.

Tertullien est le premier en Occident qui atteste la bénédiction de l'eau qui servira au baptême, et il y attache une grande importance. Dans la prière de la bénédiction, l'eau baptismale est comparée aux eaux primitives de la Genèse sur lesquelles planait l'Esprit de Dieu (Gn 1, 2 SEPT.), à celles de la piscine de Béthesda que l'ange venait remuer (Jn 5, 4), à celles du Jourdain où le Christ fut baptisé (Mt 3, 16 PAR.), pour signifier le pouvoir recréateur du baptême. À la suite de 1 Co 10, 1-13 est développée aussi l'idée que le baptême est un rite de délivrance, à l'image du passage de la mer Rouge qui délivra les Hébreux des Égyptiens (Ex 14, 15-31). La double typologie du baptême, nouvelle création et libération spirituelle, sera reprise dans les commentaires des IV^e^-V^e^ siècles et dans les prières liturgiques postérieures de la bénédiction de l'eau.

« Entrés dans l'eau », les candidats « attestent avoir renoncé au diable, à ses pompes et à ses anges » (*Spect.* 4, 1). Tertullien explique ce qu'il entend par là, sans dire cependant si un exorcisme était attaché à la renonciation :

> Les pompes du siècle, du diable et de ses anges étaient les dignités du siècle, honneurs, solennités, quêtes de suffrages populaires, vœux mensongers, servitudes humaines, vaines louanges, gloires honteuses et au fond de tout cela l'idolâtrie (*Cor.* 13, 7).

Le baptême suit immédiatement la renonciation : « Nous renonçons au diable, ensuite nous sommes baptisés » (*Cor.* 3, 2-3). L'acte baptismal comporte deux gestes : la profession de foi et le bain. Si nous ne savons pas exactement en quoi consistait la formule baptismale, il est cependant probable qu'elle ne différait pas substantiellement de celles d'Hippolyte et de Cyprien que nous connaissons. Aussi admet-on une triple interrogation : « Crois-tu (...) ? » et une triple réponse : « Je crois ». Chaque article concerne une personne divine, Père, Fils, Esprit saint ; au dernier s'ajoute la mention de l'Église. C'est en cela que consiste la profession de foi.

Pour désigner le bain baptismal, Tertullien se sert des mots *mergere, mergitare, tinguere, intinguere, aspergere, perfundere, in aqua demittere, aquam ingredi, lavare, baptizare*[57]. Ils désignent l'immersion soit complète ou incomplète, soit l'infusion. On peut penser que le mode précis du baptême variait du bain à la douche suivant les cas. Aux trois articles de la profession de foi correspondaient trois immersions ou infusions.

Les rites postbaptismaux sont complexes et Tertullien en connaît trois qui se suivent ainsi : onction, signation, imposition de la main. L'onction est faite avec de l'huile bénite ou χρῖσμα, d'où dérivent les noms de Christ et chrétien, et elle est faite sur tout le corps. La signation est limitée au front sous la forme d'un signe de croix et Tertullien semble la distinguer de l'onction, mais ne dit rien du ministre ni de l'une ni de l'autre. Enfin, en imposant la main droite sur la tête du nouveau baptisé, l'évêque, qui est le ministre de ce rite, invoque le Saint-Esprit au moyen d'une formule que Tertullien ne nous livre pas.

La synaxe eucharistique conclut toute l'initiation. Tertullien n'en mentionne que la communion à différents aliments consacrés : pain et vin eucharistiques, miel et lait. Dans la *Passion de Perpétue* est ajouté le fromage. Ce sont les restes d'un véritable repas qui accompagnait à l'origine l'eucharistie et qui devait être bienvenu des néophytes à jeun depuis un jour. C'était pour eux en même temps un avant-goût du banquet eschatologique.

Telle était, résumée ici, l'initiation chrétienne selon Tertullien.

La Tradition apostolique *d'Hippolyte*

Ce n'est pas le lieu d'entrer dans les discussions relatives à l'auteur de la *Tradition apostolique*. Nous continuons à tenir l'ouvrage pour la compilation d'un auteur romain qui a vécu au premier tiers du III^e^ siècle et que les documents romains nomment Hippolyte[58]. Les chapitres suivants y sont consacrés à l'initiation chrétienne :

15. Des nouveaux venus à la foi.
16. Des métiers et professions.
17. De la durée de l'instruction.
18. De la prière de ceux qui reçoivent l'instruction.
19. De l'imposition des mains sur les catéchumènes.
20. De ceux qui vont recevoir le saint baptême.
21. De la tradition du saint baptême.
27. Qu'il ne faut pas que les catéchumènes mangent avec les fidèles.

Les éléments de cette énumération sont à regrouper sous trois titres : **1.** Le catéchuménat comme préparation lointaine au baptême ; **2.** La préparation immédiate au baptême ; **3.** L'administration du baptême et les rites complémentaires.

1. L'accès au catéchuménat est libre, mais les nouveaux venus sont examinés

57. E. DEKKERS, cit. n. précédente, p. 438-441.
58. Voir notre article consacré à cet auteur dans *DHGE* 24 (1993), col. 627-635. Voir aussi SAXER, *Rites*, p. 109-119. La *Trad. ap.* est citée dans le texte reconstitué par B. BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte*.

sur la raison de leur démarche et, aux chrétiens de longue date qui les ont amenés à la faire, est demandé un témoignage sur leur sincérité. Cette enquête préalable, menée par les docteurs (sans doute didascales dans l'original grec), porte sur l'état civil et social des candidats : s'ils sont mariés, esclaves ; dans ce dernier cas, si le maître est consentant. Si l'enquête se révèle négative, le demandeur est renvoyé ; si elle est positive, on lui apprend à bien servir son maître, à bien se conduire dans le mariage ou le célibat. Les possédés ne sont pas admis à la catéchèse avant d'avoir été guéris (15).

L'enquête porte en particulier sur le métier des candidats, car certains métiers sont estimés incompatibles avec le christianisme, parce qu'ils sont contraires soit à la morale, soit à la foi chrétiennes. Tenanciers et pensionnaires de maisons closes, fabricants d'idoles, acteurs ou organisateurs de représentations théâtrales, maîtres d'école, auriges, gladiateurs, bestiaires avec leurs entraîneurs, prêtres païens et gardiens de temples, soldats qui acceptent de tuer ou de prêter serment, magistrats avec pouvoir du glaive, prostitués masculins ou féminins, mages, devins, astrologues, faux-monnayeurs, concubins et concubines « cesseront ou seront renvoyés ». La liste n'est pas limitative : « Si nous avons omis quelque chose, les professions elles-mêmes vous instruiront » (16). La sévérité dont la liste fait preuve explique que les chrétiens aient pu passer pour asociaux, car ils restaient en marge de la vie et des charges publiques et se singularisaient même dans leur vie privée. Telle, du moins, était la règle ; car, en fait, il y avait des exceptions notables, sinon nombreuses[59].

La durée normale du catéchuménat était de trois ans, mais pouvait être abrégée pour les catéchumènes zélés (17). La catéchèse en constituait la part la plus importante. S'y ajoutaient des prières qui leur étaient propres et dont était soigneusement organisé le déroulement, les hommes occupant des places séparées de celles des femmes dont la tenue vestimentaire était précisée (18). Il s'agit évidemment de prévenir toute promiscuité. Après la prière, les catéchumènes recevaient une imposition de la main. Le catéchiste est appelé docteur. Nous l'avons déjà vu intervenir pour l'admission des catéchumènes. Il est ici précisé qu'il peut être clerc ou laïc. Le paragraphe se termine en statuant sur le sort du catéchumène qui meurt martyr avant son baptême : « Il est justifié, car il a reçu le baptême du sang » (19).

2. Au bout des trois ans de catéchuménat sont « choisis[60] ceux qui vont recevoir le baptême ». Leur choix requiert un nouvel examen, portant sur l'honnêteté de leur vie et sur leur comportement spécifiquement chrétien. De nouveau, c'est à ceux qui les ont amenés à la foi de porter témoignage. Si ce deuxième examen se révèle positif, les catéchumènes sont mis à part pour la préparation immédiate au baptême pendant une durée qui n'est pas indiquée, mais qui, en raison de la mention du jeudi, du vendredi et du samedi, doit être d'une semaine. Pendant

59. Voir SAXER, *Vie liturgique*, p. 67-68.
60. *Electi*, « choisis », est en effet leur nom dans la liturgie romaine postérieure.

ce temps, ils reçoivent tous les jours l'imposition de la main, qui est ici clairement désignée comme un exorcisme, donné par l'évêque quand approche le jour du baptême. Le rite est destiné à éloigner « l'Étranger », c'est-à-dire Satan.

Les trois derniers jours de la semaine sont marqués par des exercices particuliers. Le jeudi, les futurs baptisés doivent prendre un bain et se laver. La prescription se comprend du fait que, durant les premiers jours de la semaine de préparation intensive, les catéchumènes se sont privés de bain en esprit de pénitence. Le vendredi est pour eux un jour de jeûne. Le samedi, c'est l'évêque lui-même qui les réunit pour la prière faite à genoux, l'imposition de la main et l'exorcisme dont les gestes sont précisés : insufflation du visage, signation du front, des oreilles, des narines. La séance se prolonge par une veillée nocturne avec lectures et instructions. Chaque catéchumène aura soin de porter sur soi son offrande de pain et vin pour l'eucharistie baptismale (20), car la veillée est celle du baptême.

3. C'est au chant du coq que commence la célébration baptismale elle-même, qui occupe tout le ch. 21.

Le caractère composite du document se confirme tout au long du déroulement de son rituel baptismal. Dom Botte admettait que le ch. 21 a eu « une existence séparée[61] », mais il ne s'interrogea pas sur son caractère composite. Le désordre qui y règne résulte probablement de l'incohérente compilation de documents antérieurs et disparates. Cela se confirme tout au long de ce rituel : A. parmi les ministres, l'évêque intervient seul ou assisté d'un prêtre et de diacres ; il peut être question de lui à la deuxième ou à la troisième personne du singulier ; B. il y a des doublets pour les onctions (prêtre, puis évêque) et le baptême ; C. et des incohérences rédactionnelles (problème de la présidence : généralement l'évêque, une fois « celui qui baptise »). On a l'impression de deux sources juxtaposées, mettant en scène l'une un célébrant indéterminé, l'autre l'évêque. De ces deux sources, la première serait-elle la plus ancienne et remonterait-elle à l'époque où chaque prêtre baptisait dans la communauté dont il était chargé, alors que la seconde mettrait en scène l'évêque, une fois qu'il a émergé du collège presbytéral comme chef unique de toutes les communautés urbaines ? Si poser la question, c'est y répondre, la réponse remet nécessairement en cause le sens des onctions à l'origine et à l'état final du rituel, comme on essaiera de le dire en son temps.

Le rituel final peut se reconstituer ainsi. En premier lieu vient la bénédiction de l'eau, comme chez Tertullien. L'origine de l'eau est précisée : « Eau de fontaine ou d'en haut », c'est-à-dire de pluie. Elle est donc canalisée en fontaine ou conservée en citerne. En cas de nécessité, même permanente, « on prendra l'eau qu'on trouve ». La réglementation rappelle celle de la *Didachè*. Les ressemblances suggèrent une différence chronologique entre les prescriptions concernant l'origine et celles qui se rapportent à la bénédiction de l'eau : celles-ci sont nécessairement postérieures à la *Didachè* et sans doute proches de Tertullien.

Après l'eau sont bénites les huiles, l'une d'exorcisme, l'autre d'action de grâces ;

61. *La Tradition apostolique*, p. XXXIII ; cf. aussi p. XXXI.

et une fois bénites, elles sont tenues par deux diacres à gauche et à droite du prêtre qui les emploiera, l'une avant, l'autre après l'acte baptismal. Avant l'onction prébaptismale, il posera les questions de la renonciation à Satan à chaque catéchumène individuellement. Celui-ci répond, semble-t-il, en une seule fois :

Je renonce à toi, Satan,
à tout ton service (λατρεῖα ou πόμπη)
et à toutes tes œuvres.

Puis il est oint d'huile par le prêtre avec ces mots :

Que tout esprit mauvais s'éloigne de toi.

Cette première onction, en relation avec la renonciation, est donc destinée à confirmer le catéchumène dans sa renonciation.

Suit le baptême proprement dit, administré par l'évêque. Le catéchumène, préalablement dévêtu, descend dans l'eau accompagné d'un diacre. L'évêque pose les questions rituelles, auxquelles le catéchumène répond :

1. Crois-tu en Dieu le Père tout-puissant ?
– Je crois.
2. Crois-tu au Christ Jésus, Fils de Dieu, qui est né par l'Esprit saint de la vierge Marie, a été crucifié sous Ponce Pilate, est mort, est ressuscité le troisième jour vivant d'entre les morts, est monté aux cieux et est assis à la droite du Père ; et qui viendra juger les vivants et les morts ?
– Je crois.
3. Crois-tu en l'Esprit saint dans la sainte Église ?
– Je crois.

À chaque réponse, le candidat est baptisé par l'évêque qui lui impose la main en même temps. Cela veut sans doute dire que, par une pression de la main posée sur la tête du baptisé, l'évêque l'invite à s'immerger dans l'eau après chaque réponse. C'est dans la profession de foi que consiste la formule baptismale. Célébrant et baptisé concélèbrent pour ainsi dire le baptême.

Une fois remonté de la piscine, le baptisé est de nouveau oint par le prêtre, mais cette fois-ci avec l'huile d'action de grâces. L'onction est accompagnée par ces mots : « Je t'oins d'huile sainte au nom de Jésus-Christ. » Ce rite ne reçoit pas d'autre précision. Puis le néophyte se rhabille sans cérémonie et reçoit de l'évêque une dernière imposition de la main, accompagnée d'une prière pour la collation de l'Esprit saint, et une nouvelle onction avec l'huile d'action de grâces. Cette dernière est accompagnée de la formule : « Je t'oins d'huile en Dieu le Père tout-puissant et dans le Christ Jésus et dans l'Esprit saint. » Étant ensuite signé au front, il reçoit de l'évêque le baiser de paix. Ainsi s'achève la cérémonie baptismale.

La formule d'onction prononcée par l'évêque revêt une forme trinitaire, alors que celle dite par le prêtre est simplement christologique. On a de nouveau l'impression qu'elles ont une origine et une ancienneté différentes. La trinitaire, qui est aussi plus développée, pourrait être plus récente que la christologique, de rédaction plus simple. Il se pourrait, dès lors, que la *Tradition apostolique* soit le témoin d'une « harmonisation » voulue de rites, partiellement orientaux, parfois

très anciens, dans le but de proposer à des communautés ethniques d'immigrés un rituel commun. Ce qui convient au cosmopolitisme des grandes villes de l'Antiquité[62], de Rome en particulier.

Si l'on remet ces onctions dans l'histoire génétique du baptême, on observe qu'au IIe siècle il n'en est pas question, pas plus que d'onction prébaptismale, car si Clément d'Alexandrie parle d'onction de l'âme, il désigne en réalité l'action intérieure et spirituelle du baptême et non pas un rite indépendant du bain baptismal[63]. L'apparition simultanée des onctions postbaptismales chez Hippolyte et Tertullien, puis chez Cyprien[64], place sans doute en Occident, voire à Rome, leur patrie d'origine et confirme leur caractère récent. Il est hasardeux d'indiquer une époque. Mais si l'onction presbytérale remontait à l'époque où les presbytres l'administraient dans leurs églises respectives, celle de l'évêque devrait se dater du temps où l'épiscopat est devenu monarchique. Ce qui est, il faut le dire, une hypothèse. L'onction de l'évêque serait alors un doublet de celle du prêtre. Dans tous les cas, la signification de ces onctions paraît devoir être rapportée à l'incorporation du néophyte au Christ et à son corps qu'est l'Église. N'est-ce pas dans cette idée qu'il faut chercher la raison pour laquelle la troisième question baptismale concernant le Saint-Esprit est complétée par la mention « dans la sainte Église » ?

Ceci dit, il faut ajouter quelques mots sur l'eucharistie baptismale qui concluait la cérémonie. Les néophytes participent pour la première fois à la prière des fidèles, au baiser de paix, à l'offrande, et entendent la prière eucharistique[65]. La fraction du pain est mentionnée en passant, comme préalable de la communion. Celle-ci est distribuée sous les différentes espèces avec des formules appropriées. L'évêque donne lui-même le pain consacré en disant : « Le pain du ciel dans le Christ Jésus. » Les prêtres et les diacres présentent les coupes d'eau, de lait et miel mélangés, et de vin. Chaque fois le communiant répond : *Amen*. Le détail des coupes est un pauvre vestige du repas au cours duquel prenait primitivement place l'eucharistie et qui a dû persister plus longtemps pour l'eucharistie baptismale.

La Didascalie des apôtres

La *Didascalie des apôtres* est une compilation originaire de la Syrie antiochienne et datable du IIIe siècle. L'original grec est perdu et nous n'en conservons que des versions syriaque, arabe, éthiopienne et partiellement latine. La syriaque est encore du IVe siècle et nous en citons, en traduction française, ce qui concerne le baptême[66].

62. BENOÎT-MUNIER, *Le Baptême*, p. XXIX-XXX.
63. V. SAXER, *Rites*, p. 92.
64. *Ibid.*, p. 422.
65. De celle-ci, la *Tradition apostolique* donne un modèle dans l'ordination de l'évêque (4, p. 11-17). Elle a été reprise et modifiée en fonction des traditions plus récentes dans l'actuelle Prière eucharistique II. Voir ci-dessous p. 480-482.
66. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, I ; trad. de F. NAU. La version syriaque n'est

Ch. XV, IX : *Qu'il n'est pas permis à une femme de baptiser.*

1. Nous ne permettons à une femme ni de baptiser, ni [à quiconque] de se laisser baptiser par une femme, parce que c'est contre l'ordre et c'est dangereux pour celui qui est baptisé et pour celui qui baptise.

2. S'il était permis à une femme de baptiser, notre Seigneur et Maître l'aurait été par Marie, sa mère, tandis qu'il l'a été par Jean, comme beaucoup d'autres du peuple.

3. N'attirez donc pas de dangers sur vous, ô frères et sœurs, en vous conduisant hors de la loi de l'Évangile (NAU, p. 129).

Ch. XVI, XII : *De l'ordination des diacres et des diaconesses.*

2. Dans beaucoup d'autres choses encore, l'emploi d'une femme diaconesse est requis. Et d'abord quand les femmes descendent dans l'eau, il est requis que celles qui descendent dans l'eau soient ointes de l'huile d'onction par une diaconesse. Quand il ne se rencontre pas de femme, ni surtout de diaconesse, il est nécessaire que celui qui baptise oigne lui-même celle qui est baptisée. Mais là où il y a une femme et surtout une diaconesse, il ne convient pas que les femmes soient vues par les hommes ; et à l'imposition des mains, oins seulement la tête, comme on oignait jadis dans Israël les rois et les prêtres.

3. Toi donc, de la même manière, à l'imposition des mains, oins la tête de ceux qui reçoivent le baptême, d'abord des hommes, et ensuite des femmes ; que ce soit toi qui baptises, ou bien que tu aies chargé les diacres ou les vieillards[67] de le faire, une femme diaconesse, comme nous l'avons dit plus haut, oindra les femmes, pendant que l'homme appellera sur elles les noms de l'invocation divine dans les eaux[68]. Quand celle qui est baptisée sort de l'eau, la diaconesse la recevra, l'instruira et la nourrira, afin que le sceau infrangible du baptême soit [imprimé] avec pureté et sainteté.

4. Nous avons dit que le service d'une femme diaconesse est surtout requis et nécessaire, parce que notre Seigneur et Sauveur « a été servi par des femmes » diaconesses, qui sont « Marie de Magdala, et Marie fille de Jacques, et la mère de Joseph, et la mère des fils de Zébédée » [Mt 27, 55-56], avec d'autres femmes. Le ministère des diaconesses t'est encore nécessaire pour bien des choses (NAU, pp. 134-135).

Le ch. XV, 9 qui interdit aux femmes de baptiser et le ch. XVI, 12 qui leur permet de faire l'onction prébaptismale se contredisent apparemment sur la participation des femmes à l'administration du baptême. Car ce qui est « contraire à l'ordre et dangereux » dans le premier chapitre est dit inconvenant dans le second : « Il ne convient pas que les femmes soient vues par les hommes. » C'est donc une raison de décence qui motive apparemment l'interdiction du ch. XV, 9 : « Il n'est pas permis à une femme de baptiser. » En réalité, la justification donnée dans le premier chapitre est différente, puisque y est invoqué l'exemple de Jésus, baptisé par un homme, Jean-Baptiste, et non par une femme, sa mère. De surcroît, l'intervention d'une femme, prohibée dans le premier cas, est « requise et nécessaire » dans le second. De ce point de vue aussi, il y a une différence : ce qui est en effet interdit d'un côté à une femme, c'est l'acte proprement baptismal ; ce qui lui est permis, voire demandé, de l'autre, c'est l'onction prébaptismale. L'objet précis de l'interdiction ou de la permission est donc matériellement différent. C'est pourquoi, au niveau de la justification scripturaire, les textes invoqués diffèrent aussi : pour l'interdiction, il est fait appel aux récits du baptême de Jésus ; pour le rôle des diaconesses dans l'onction est cité Mt 27, 55-56 PAR. Aux citations scripturaires est sous-jacente une conviction théologique : l'acte baptismal est un acte sacerdotal ; l'onction un service diaconal. Qu'on nous permette de citer le proverbe latin : *Quod licet Iovi, non licet bovi.* De toute façon, et sur ce point on peut varier d'opinion, la différence d'attitude du compilateur, quand il a réuni dans la *Didascalie* des matériaux disparates et non harmonisés, pourrait s'expliquer par une évolution de la pratique ecclésiastique sur le rôle des femmes dans la célébration du baptême : l'interdit des premiers temps a pu être assoupli en un second temps pour d'évidentes raisons de décence[69].

En définitive, la *Didascalie* nous renseigne peu sur le baptême. Selon elle, il comprend : 1. Une imposition des mains, faite par l'évêque avant le baptême, et une onction de la tête, faite par le même au même moment, alors que le reste du corps est oint par un prêtre ou un diacre pour les hommes, par une diaconesse pour les femmes. En l'absence d'une diaconesse, l'onction totale est faite par une autre femme ; en l'absence de toute femme, par le ministre principal du baptême ; 2. L'acte baptismal est aussi réservé à l'évêque ou à son délégué. C'est toujours le baptisant qui récite l'épiclèse baptismale. Il n'est pas question, dans ce rituel, de rites postbaptismaux. « Le sceau [σφραγῖς] infrangible du baptême » dont il est question à la fin du numéro 3 de la citation, c'est le baptême lui-même, selon une très ancienne terminologie[70].

Conclusion

Nous pouvons arrêter l'enquête du baptême à ce document, qui est le dernier à décrire son rituel au IIIe siècle[71], et tenter une brève synthèse.

Un mot d'abord sur les documents utilisés, à savoir d'un côté les écrits néotestamentaires, de l'autre, parmi les écrits patristiques, ceux dans lesquels le baptême est plus ou moins décrit : la *Didachè*, l'*Apologie* de Justin, les écrits de Tertullien, la *Tradition apostolique*, la *Didascalie des apôtres*. Il convient de souligner l'importance de ces derniers documents. Trois sont du genre littéraire des constitutions canonico-liturgiques, dont le but est de rattacher aux apôtres le rituel du temps où elles furent composées. Elles trahissent ainsi leur conviction du caractère, sinon de l'origine, sacré de leurs prescriptions.

Les documents interrogés trahissent aussi l'évolution du baptême. Ceux du Nouveau Testament nous en font connaître deux rites. Le premier est l'acte baptismal. Il est à entendre au sens commun des mots qui le désignent comme

malheureusement déjà plus très fidèle à l'original grec et comporte des doublets et des contradictions. Nous en constaterons dans le rituel du baptême. Voir ce que nous avons écrit de la hiérarchie dont elle témoigne en *Histoire du christianisme*, t. II, p. 60-62.

67. NAU traduit ainsi l'équivalent syriaque du grec πρέσβυς, qu'il faut au contraire entendre au sens de « presbytre ».

68. Le texte grec correspondant des *Constitutions apostoliques* permet de comprendre ce passage obscur de la *Didascalie* : « En prononçant et en appelant sur eux l'invocation du Père et du Fils et du Saint-Esprit, tu les baptises dans l'eau. » Il s'agit donc d'une formule baptismale semblable à celle de la *Didachè* ou de la *Tradition apostolique*.

69. Nous nuançons et en partie modifions ce qui est écrit dans nos *Rites*, p. 217, à propos de la position de Hans Achelis qui nie l'appartenance originelle du ch. XVI, XII à la *Didascalie*.

70. V. SAXER, *Rites*, p. 217-218.

71. En fait le dernier est Cyprien de Carthage pour lequel nous nous contentons de renvoyer à notre *Vie quotidienne*.

un bain en vue, non pas de la propreté corporelle, mais de la rémission des péchés. Paul orchestre ce thème en fonction de la sépulture et de la résurrection du Christ. Le second acte est l'imposition des mains en vue de la collation du Saint-Esprit. Il est curieusement passé sous silence dans tous les écrits d'époque patristique jusque vers la fin du IIe siècle, pour ne reparaître alors qu'avec la *Tradition apostolique* et les textes contemporains. Ce silence n'est pas propre à un lieu ou à une région, mais se vérifie partout où c'est possible. Il témoigne de l'évolution des rites.

Car le passage du IIe au IIIe siècle marque un tournant dans leur histoire. Alors apparaît en effet le catéchuménat, organisé en deux étapes d'inégale durée. La première, de trois ans environ, est consacrée à l'instruction chrétienne, à la formation morale des futurs baptisés ; s'y ajoute plus tard la purification rituelle du converti grâce aux exorcismes. La seconde période, très courte, est à Rome une semaine de préparation intensive au baptême. Ailleurs nous n'en savons rien : Clément d'Alexandrie et Origène n'en parlent pas. Le baptême est administré au cours de la veillée dominicale suivante, qui est de préférence celle de Pâques. Cette circonstance fera revivre au IVe siècle la mystique paulinienne du baptisé identifié au Christ mort et ressuscité, thème dont les auteurs des IIe-IIIe siècles, même Origène, ne parlent pas.

Un deuxième développement affecte, vers la même époque, les rites proprement baptismaux et se constate de nouveau chez Tertullien, dans la *Tradition apostolique* et les écrits contemporains. La bénédiction de l'eau baptismale, celle des huiles d'onction, la renonciation à Satan avec une onction prébaptismale, l'onction postbaptismale de la tête et du corps sont les rites nouvellement attestés. L'imposition de la main pour la collation du Saint-Esprit, elle aussi, est de nouveau mentionnée. Quant aux onctions, nous avons supposé qu'elles provenaient des usages balnéaires de l'époque, mais avaient reçu chez les chrétiens une interprétation religieuse et symbolique. C'est vers le même temps qu'est décrit ou évoqué pour la première fois l'acte baptismal lui-même : triple invocation des trois personnes divines, par questions du baptisant et réponses du baptisé, accompagnée d'une triple immersion ou infusion, selon les cas. Si l'immersion requiert nécessairement la nudité du baptisé, celle-ci semble avoir été le motif de l'intervention des diaconesses pour le baptême des femmes dans certains pays (car nos témoignages sont limités à la Syrie). Au moment du rhabillage, il n'est pas encore question de vêtements blancs, ni de cierges allumés. Cette dramatisation vestimentaire et gestuelle n'apparaîtra qu'au IVe siècle.

Ce qui caractérise donc cette liturgie baptismale dans son évolution jusqu'à la paix de l'Église (313), c'est d'abord le sérieux, pour ne pas dire la sévérité, de la préparation catéchuménale, ensuite la sobriété des rites qui n'excluent pas un début d'interprétation mystique. Leur force expressive vient de leur simplicité et à celle-ci correspond le caractère ordinaire des lieux où ils se célèbrent. Toutefois, ce sont les fresques du baptistère de Doura-Europos, beaucoup moins somptueuses que la décoration de la synagogue du même endroit, qui expliquent le mieux le sens que les chrétiens entendaient donner à la liturgie baptismale.

2. Les rites eucharistiques

Le deuxième ensemble caractéristique de la liturgie primitive est celui des rites eucharistiques dont nous poursuivrons l'évolution de la même manière que pour les rites initiatiques.

L'eucharistie néotestamentaire

L'écrit néotestamentaire qui nous renseigne le plus anciennement sur l'eucharistie est la première Lettre aux Corinthiens de Paul dont la date est celle de la Pâque 57. C'est en raison du désordre qui troublait la communauté et les assemblées chrétiennes de la ville qu'elle fut écrite. On remarque en particulier que l'apôtre oppose à la pratique païenne des idolothytes (ch. 8-10) l'usage chrétien du repas du Seigneur (ch. 11). C'est dans cette perspective qu'est placée une première allusion à l'eucharistie :

> La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique. Vous ne pouvez donc boire à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons ; vous ne pouvez partager la table du Seigneur et la table des démons (10, 16-17.21).

Sur la table des démons il y a les idolothytes ; sur la table des chrétiens, le corps et le sang du Christ auxquels ils ont tous part ; cette communion à son corps et à son sang est signe et moyen de la communion des fidèles entre eux.

C'est pourquoi l'apôtre s'en prend aux divisions (σχίσματα) qui affligent la communauté et qui manifestent un clivage sociologique entre riches et pauvres. L'apôtre critique cette discrimination (11, 17-22) et lui oppose « la tradition reçue du Seigneur » (11, 23). Ici prend alors place le récit de l'institution eucharistique :

> Le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain et, après avoir rendu grâce, le rompit et dit : « Ceci est mon corps, qui est pour vous ; faites ceci en mémoire de moi. » De même, après le repas, il prit la coupe en disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang ; toutes les fois que vous en boirez, faites-le en mémoire de moi. » Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne (11, 23-26).

Le récit paulinien rapporte donc la tradition du Seigneur, vieille de plus de 25 ans déja. Aussi comporte-t-il quelques simplifications du repas du Seigneur, sur lesquelles nous reviendrons. Il en conserve par ailleurs les actes suivants : eucharistie, fraction et distribution du pain ; eucharistie et distribution de la coupe ; enfin l'ordre du Seigneur de réitérer son geste « en mémoire de lui ». Le reste est commentaire de Paul : chaque fois qu'ils le réitèrent en obéissant à l'ordre du Christ, ils « annoncent [καταγγέλλετε] sa mort, jusqu'à son retour ». Ce qui souligne la double dimension du repas eucharistique, d'une part, mémorial de la

mort du Christ, de l'autre, attente de sa parousie. Pour respecter le caractère propre de ce repas, Paul invite les Corinthiens à « prendre leur propre repas chez eux » (11, 21.34) et pose ainsi virtuellement le principe d'une séparation entre le repas et l'eucharistie.

La fraction du pain se retrouve dans les Évangiles en deux occasions : lors des miracles de la multiplication des pains et de l'institution eucharistique. Des deux miracles de la multiplication des pains (Mt 14, 19 ; Mc 6, 41 ; Lc 9, 16 ; Jn 6, 11 ; Mt 15, 36 ; Mc 8, 6), le récit a subi une évidente stylisation liturgique. Voici, à titre d'exemple, comment les quatre Évangiles racontent la première multiplication :

Jésus prit les pains	Mt 14, 19 ; Mc 6, 41 ; Lc 9, 16 ; Jn 6, 11
leva les yeux au ciel	Mt 14, 19 ; Mc 6, 41 ; Lc 9, 16
dit la bénédiction	Mt 14, 19 ; Mc 6, 41 ; Lc 9, 16
(rendit grâce	Jn 6, 11)
rompit les pains	Mt 14, 19 ; Mc 6, 41 ; Lc 9, 16
les donna aux disciples	Mt 14, 19 ; Mc 6, 41 ; Lc 9, 16
qui les donnèrent à la foule	Mt 14, 19 ; Mc 6, 41 ; Lc 9, 16 ; Jn 6, 11.

Certains gestes du Christ correspondent à la nature des choses : prendre, rompre et distribuer les pains ; d'autres trahissent l'influence de la tradition cultuelle juive : lever les yeux au ciel, bénir les pains. L'absolue concordance des Synoptiques, que rejoint deux fois le 4e Évangile, signifie que la stylisation remonte aux origines de la tradition évangélique ; dans la mesure où les quatre récits reflètent la tradition des communautés qui les ont vus naître, ils ont sans doute subi aussi l'influence de leurs propres traditions liturgiques.

Une observation analogue peut se faire à propos de l'institution eucharistique pour les récits de laquelle je renvoie à la *Synopse* de Boismard et Lamouille[72]. Si, en plus, on tient compte de 1 Co 11, 23-26, on note que : 1. Le récit est absent de Jn ; 2. Les autres vont deux par deux : Mt et Mc, Lc et Paul ; 3. Lc conserve en propre une brève évocation du repas pascal de Jésus, alors que les trois autres reflètent plus fidèlement l'usage, sans doute liturgique, de leurs communautés d'origine. Laissant de côté toute considération sur les problèmes littéraires que posent les récits[73], nous nous limitons à leur signification historique : 1. À l'origine de la tradition évangélique se place le récit du repas pascal, sans mention de l'institution eucharistique, mais conforme aux usages juifs : Lc 22, 15-18 en a le mieux conservé l'ordonnance ; Paul en garde une trace en 1 Co 10, 16 ; 2. En un deuxième temps, dans le repas pascal, réinterprété en fonction de la commémoraison rituelle du repas du Seigneur : « Faites ceci en mémoire de moi », est intégré le récit de l'institution eucharistique. En même temps, le repas du Seigneur lui-même devient mémorial de sa mort et annonce de sa parousie. Cette évolution, attestée dès la première

72. *Synopse des quatre Évangiles en français*, p. 286-287, n° 318.
73. Sur ces problèmes, nous renvoyons à la même *Synopse*, II (Paris 1980), p. 380-384, n° 318.

Épître aux Corinthiens, est nécessairement achevée lors de la rédaction définitive des Synoptiques.

Dans ce canevas chronologique peuvent s'insérer les autres informations. En Col 4, 16, il est question d'une lecture de l'épître à Colosses et à Laodicée ; en 1 Th 5, 27 est recommandée la lecture de la lettre « à tous les frères saints » de Thessalonique. Il est probable que ces lectures se firent au cours de réunions liturgiques où il y avait le plus de chances que tous fussent présents. Il en est de même de la quête que l'apôtre avait recommandée en faveur de l'Église de Jérusalem (1 Co 16, 1-4) : elle doit se faire « une fois par semaine », pour que Paul puisse en prendre le produit lors de son passage et le porter à destination ; là encore, ce jour hebdomadaire doit être un jour de réunion collective. En tout cas, c'est à cette occasion que la tradition postérieure place la lecture des Écritures et la collecte des offrandes.

Les Actes des Apôtres scandent les premiers développements de la communauté de Jérusalem par des résumés sur le style de vie des chrétiens (2, 46 ; 4, 32 ; 5, 12a.15-16), dont le premier mentionne la fraction du pain :

> Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières (2, 46).

Prise en elle-même, l'expression évoque un repas juif où celui qui préside récite une bénédiction avant de partager le pain. Dans la langue chrétienne, elle désigne toujours le rite eucharistique[74], célébré dans les maisons des fidèles (Ac 2, 46) et faisant partie d'un repas (1 Co 11, 20-34). Paul la célèbre à Troas « le premier jour de la semaine » (Ac 20, 7)[75]. Cette « fraction du pain » est accompagnée d'une bénédiction (Mt 14, 19 ; Mc 6, 41 ; Lc 9, 16 ; Mt 26, 26 ; Mc 14, 22 ; 1 Co 10, 16) ou d'une action de grâces (Lc 22, 17 ; Jn 6, 11), qui est l'équivalent de la *berakha* des repas juifs. « L'action de grâces » (εὐχαριστία) a donné à cette prière son nom technique d'« eucharistie ». Dans les deux cas (fraction du pain et eucharistie), le détail désigné par le terme a fini par désigner la totalité du rite.

L'eucharistie des premiers Pères

Nous limitant, comme pour le baptême, aux auteurs patristiques qui décrivent l'eucharistie, nous rencontrons en premier lieu la *Didachè* et le problème de la double eucharistie.

74. « Die in der Sprache der Ekklesiastiker geläufige Wendung "fractio panis" kennt die klassische Latinität nicht » (*Reallexikon für Antike und Christentum* II [1954], col. 621). Voir 1 Co 10, 16 ; 11, 24 ; Lc 22, 19 PAR ; 24, 35.
75. En Ac 27, 35, lorsque Paul « rompt le pain » sur le bateau après la tempête, les termes choisis par Luc évoquent, semble-t-il, le rite eucharistique (*Bible de Jérusalem*, note).

L'eucharistie de la Didachè

Nous avons vu[76] le didachiste proposer aux ch. 9-10 des prières d'actions de grâces. Nous avons dit alors que c'étaient celles de l'eucharistie baptismale. Revenons brièvement sur elles pour en tracer un schéma complet. La célébration du baptême (7) est suivie du texte du Pater (8) que le néophyte récitait alors pour la première fois dans la communauté des fidèles. Après quoi, il entendait aussi pour la première fois la prière eucharistique (9-10). Ces passages comportent les expressions techniques suivantes : « Pour l'eucharistie, rendez grâces ainsi » (9, 1), « d'abord sur la coupe » (9, 2), ensuite « sur le pain rompu » (περὶ τοῦ κλάσματος, 9, 3) ; après le repas, nouvelle « action de grâces » (10, 1.2.4). Dans l'intervalle, il est recommandé « que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie en dehors de ceux qui ont été baptisés » (9, 5). Le terme d'eucharistie désigne donc successivement la prière eucharistique que nous appelons consécratoire, les éléments eucharistiés et l'action de grâces avant la communion. Il a donc déjà une signification complexe.

L'eucharistie dominicale a un déroulement légèrement différent : « Le jour dominical du Seigneur, réunissez-vous pour rompre le pain et faites l'eucharistie » (14, 1). Nous voici donc en présence de trois termes techniques, « le jour du Seigneur », « rompre le pain » et « faire l'eucharistie », tous les trois connus par d'autres sources. Mais cette eucharistie dominicale commence par un rite, pour la première fois explicitement mis en rapport avec l'eucharistie et placé en tête de sa célébration, à savoir la « confession des péchés » (προεξομολογησάμενοι). Le mot « ex[h]omologèse » deviendra le terme technique de cette confession. Pourquoi l'exomologèse ne fait-elle pas partie de l'eucharistie des ch. 9-10 ? La réponse est simple : elle n'est pas nécessaire dans ce cas, puisque les péchés ont été pardonnés dans et par le baptême. C'est une autre raison de considérer cette eucharistie-ci comme baptismale. Enfin, de même qu'il y a un lien organique entre les ch. 7-8 et 9-10, ainsi en est-il entre les ch. 14 et 15 : l'eucharistie doit en effet être célébrée par les évêques et les diacres, chacun selon son rôle : « Élisez-vous *donc* des évêques et des diacres » (15, 1).

L'eucharistie de Justin

Justin, comme la *Didachè*, consacre deux chapitres différents de son *Apologie* à l'eucharistie baptismale et à l'eucharistie dominicale. La première est décrite au ch. LXV, la seconde au ch. LXVII ; dans l'intervalle (ch. LXVI), il explique la nature de l'eucharistie[77]. Nous mettons en synopse les éléments constitutifs des deux eucharisties :

76. Voir le ch. III, « L'organisation des Églises héritées des apôtres ».
77. Éd. C. MUNIER, *Saint Justin, « Apologie » pour les chrétiens*, p. 121-123.

Eucharistie baptismale (ch. LXV)	Eucharistie dominicale (ch. LXVII)
	• lectures : mémoires des apôtres écrits des prophètes
	• homélie du président
• prière des fidèles	• prière des fidèles
• baiser de paix	
• offrande de pain, d'eau, de vin	• offrande de pain, de vin, d'eau
• prière eucharistique	• prière eucharistique
• acclamation du peuple : *Amen*	• acclamation du peuple : *Amen*
• distribution du pain et vin trempé aux présents et aux absents	• distribution du pain et vin trempé par le ministère des diacres
	• offrandes libres des fidèles

Il ne faut pas suppléer les vides d'une colonne par les données de l'autre pour une raison qui a déjà été évoquée à propos de la *Didachè* : l'eucharistie de cette dernière commençait par le baiser de paix des nouveaux baptisés ; pourquoi est-il omis par Justin, nous ne le savons pas. Pendant la messe baptismale, il n'y avait pas non plus d'homélie, car les lectures de la veillée baptismale avaient sans doute été abondamment commentées. C'est pourquoi nous admettons que l'eucharistie baptismale de Justin commençait effectivement avec la prière des fidèles. La différence entre la *Didachè* et l'*Apologie* de Justin s'explique sans doute suffisamment par le fait que la liturgie d'un endroit (la Syrie antiochienne pour la *Didachè*) n'était jamais parfaitement la même que celle d'un autre (Rome où se trouvait Justin). Ceci dit, la concordance des autres rites est totale.

Reste à expliquer la mention des offrandes après la communion de la messe dominicale (LXVII, 6). On peut penser qu'il s'agit d'un retour sur l'offertoire, car, si nous comprenons bien Justin, les offrandes en nature des fidèles dépassent les besoins de la célébration liturgique. C'est le surplus qui est distribué aux nécessiteux sous la direction du président de l'assemblée. Notons, à ce propos, que le célébrant ne reçoit pas d'appellation précise : il est « celui qui préside » (προεστώς)[78].

Au ch. LXVI de l'*Apologie*, Justin explique le sens de l'eucharistie. Le pain et le vin, une fois « eucharistiés », ne sont plus des aliments ordinaires ; ils sont la chair et le sang du Christ (v. 2). La façon dont se fait la transformation est appelée μεταβολή, et la *metabolè* eucharistique est mise en relation avec celles de l'incarnation du Christ et de sa parousie en raison de la toute-puissance créatrice du Logos. Ce n'est donc pas le comment, mais le pourquoi qui est expliqué[79].

78. Voir à ce sujet le chapitre précédent.
79. Voir O. PERLER, *Logos und Eucharistie*, p. 303/478.

L'eucharistie de la Tradition apostolique

Dans la *Tradition apostolique*, l'eucharistie baptismale est brièvement traitée à la fin du chapitre consacré au baptême :

[Les néophytes] prieront désormais avec tout le peuple ; car ils ne prient pas avec les fidèles avant d'avoir obtenu tout cela [= le baptême]. Et quand ils auront prié, ils donneront le baiser de paix. Alors l'oblation sera présentée par les diacres à l'évêque et il rendra grâces, sur le pain pour qu'il soit l'antitype du corps du Christ, sur le calice de vin mélangé pour [qu'il soit] l'image du sang qui a été répandu pour tous ceux qui croient en lui ; [il rendra grâces aussi] sur le lait et le miel mélangés pour l'accomplissement de la promesse faite à nos pères, dans laquelle il a parlé de la terre où coulent le lait et le miel (...) ; [il rendra grâces enfin] sur l'eau présentée en offrande pour signifier le bain, afin que l'homme intérieur, c'est-à-dire l'âme, obtienne les mêmes effets que le corps. De toutes ces choses l'évêque rendra compte à ceux qui communient. Quand il a rompu le pain, en présentant chaque morceau, il dira : « Le pain du ciel dans le Christ Jésus ». Le communiant répondra : « Amen ». Si les prêtres ne suffisent pas, les diacres aussi tiendront les calices, et ils se tiendront en bon ordre : le premier tient l'eau, le deuxième le lait, le troisième le vin. Les communiants goûteront de chacun des calices, tandis que trois fois celui qui donne dira : « En Dieu le Père tout-puissant », et le communiant : « Amen » – « Et en l'Esprit-Saint et la sainte Église » – « Amen ». On fera ainsi pour chaque communiant. Quand ce sera terminé, chacun s'appliquera à faire des bonnes œuvres, à plaire à Dieu et à bien se conduire, à être zélé pour l'Église, faisant ce qu'il a appris et progressant dans la piété (BOTTE, pp. 55-59).

La messe baptismale se déroulait donc comme suit : prière des fidèles ; baiser de paix ; offertoire ; prière eucharistique sur tous les éléments à consacrer : pain, vin trempé, lait et miel mélangés, eau ; communion au pain, à l'eau, au lait miélé, au vin.

Il faut s'arrêter à quelques détails. Le pain est le symbole (ἀντίτυπος) du corps du Christ, le vin l'image (ὁμοίωμα) de son sang. Nous sommes donc de nouveau en présence du langage de l'exégèse typologique. En ce sens, le corps et le sang du Christ historique sont le modèle des éléments eucharistiques, et ceux-ci des répliques de ceux-là[80]. La même exégèse est appliquée au lait et au miel, ainsi qu'à l'eau : les premiers sont l'accomplissement de la prophétie de Lv 20, 24 sur la terre « où coulent le lait et le miel », ce pays étant l'Église ; quant à l'eau, elle est un rappel du baptême reçu[81].

L'eucharistie de la Didascalie

La *Didascalie* n'est guère plus abondante sur l'eucharistie que sur le baptême et ne donne de description suivie pas plus de l'une que de l'autre.

Elle nous donne cependant une assez bonne idée de la manière dont se passaient les assemblées liturgiques, cadre de l'eucharistie. Voici les conseils donnés aux évêques à leur propos :

80. Nous avons expliqué ce vocabulaire et cette exégèse chez Tertullien, Hippolyte et Ambroise dans notre article « Figura corporis et sanguinis Domini ».

81. V. SAXER, *Rites*, p. 117.

2. Dans vos lieux de réunion, dans les saintes églises, réunissez le peuple avec le plus grand soin, en préparant attentivement des places aux frères en toute pureté.

3. Réservez une place aux presbytres du côté oriental de la maison.

4. Que le trône de l'évêque soit placé au milieu d'eux et que les presbytres siégent avec lui. Ensuite, de l'autre côté oriental [occidental ?] de la maison siégeront les séculiers.

5. Il est ainsi requis que, du côté oriental de la maison, siégent les presbytres avec l'évêque, puis les séculiers et enfin les femmes, afin que, lorsque vous vous lèverez pour prier, les conducteurs se lèvent en tête, puis les séculiers et enfin les femmes. Vous devez prier vers le levant, en vous rappelant ce qui est écrit : « Jouez pour Dieu qui monte au ciel du ciel vers l'orient » (Ps 67, 34 SEPT.)[82].

Il saute aux yeux que la *Didascalie* réserve à l'évêque un rôle prééminent. Toutefois les presbytres lui sont adjoints et subordonnés comme successeurs collectifs des apôtres dans le culte de la communauté locale. Or, dans sa version française de la *Didascalie* syriaque, François Nau donne pour « qashisho » la traduction de « vieillard ». Ce faisant, il sous-évalue le terme. En effet, la place qu'occupent les titulaires avec l'évêque dans l'assemblée évoque le banc presbytéral, de part et d'autre du trône épiscopal, dans les églises syriennes les plus anciennes. De plus, s'il est sûr que le « qashisho » syriaque est différent du « qohno » ou ἱερεύς vétérotestamentaire, il est tout aussi certain qu'il doit se traduire non pas par πρέσβυς, mais bien par πρεσβύτερος[83]. Les diacres sont nommés par l'évêque en proportion du nombre des fidèles auprès desquels ils exercent leur service. Pendant la réunion eucharistique, l'un d'entre eux se tient à la porte, pour savoir qui entre, assigner à chacun la place qui lui revient, surveiller les fidèles et les maintenir attentifs et disciplinés au cours de la cérémonie. Un autre surveille les offrandes déposées sur l'autel. Il ne leur est pas attribué un autre rôle pendant la liturgie[84].

Dans ce contexte général se placent deux remarques plus précises. Si un évêque est de passage, « quand vous consacrerez l'eucharistie, il parlera. S'il te laisse cet honneur et ne veut pas offrir [= consacrer], il parlera cependant sur la coupe[85] ». Cela veut dire en clair que l'évêque du lieu est invité à laisser à son collègue de passage le soin de prononcer la prière eucharistique ou les paroles de la consécration proprement dite ; au cas où il déclinerait cet honneur, il dirait au moins la consécration du calice. Ces échanges de courtoisie devaient être de règle : Anicet avait laissé à Polycarpe la présidence de l'eucharistie lors de son passage à Rome[86].

Le deuxième passage est encore plus caractéristique :

Même dans les cimetières, lisez les Saints Livres, accomplissez sans murmure votre service et votre prière envers Dieu, offrez l'eucharistie agréable, image du corps royal du Christ ; dans vos assemblées [tenues] dans les cimetières, à la sortie [ἔξοδος] de ceux qui meurent, offrez le pain sans tache fait dans

82. Ch. XII, LVII, 2-5, NAU, p. 112-113.

83. F. NAU, p. 112, n. 2 ; *TWNT* 6 (1959), col. 651-680, spéc. 680, où nous lisons : « (Die syrische Didaskalia) betont zwar mit feierlicher Energie den Vorrang des bischöflichen Amtes (...), aber auch die dem Bischof zu- oder untergeordneten Presbyter behalten den Rang von Nachfolgern der Apostel. »

84. Ces rôles de surveillance de l'assemblée et de l'autel seront plus tard dévolus à l'*ostiarius* et à l'*acolythus*. Voir *Statuta Ecclesiae antiqua*, 94, 97, éd. C. MUNIER, Paris 1960, pp. 96-98.

85. Ch. XI, LVIII, 2-3, NAU, p. 114.

86. Voir *Statuta Ecclesiae antiqua*, 56, p. 89.

le feu et sanctifié par les invocations. Priez et offrez sans hésiter pour ceux qui se sont endormis (ch. XXVI, XXII, 2, NAU, p. 218).

La célébration eucharistique en faveur des défunts semble avoir rencontré des résistances dans la communauté du didascale, peut-être de la part de judéo-chrétiens attardés. Nous savons en effet que les juifs évitaient le contact immédiat avec les morts et leurs tombes pour des motifs de pureté rituelle. D'où l'insistance du didascale. L'eucharistie dans les cimetières est une eucharistie complète, précédée de la lecture des Saints Livres. « L'image du corps royal du Christ » est l'ὁμοίωμα que nous avons lue dans la *Tradition apostolique*. Quant à la « sortie de ceux qui meurent », c'est leur décès, souvent appelé ἔξοδος en grec. Notons, pour finir, la qualification du pain : il est ἄχραντος, immaculé, et « sanctifié par les invocations ». Le premier adjectif, « immaculé », n'est généralement appliqué aux espèces eucharistiques que vers la fin du IVe siècle[87]. Le détail pourrait faire du passage de la *Didascalie* où il apparaît un remaniement de ce temps. En outre, la mention du « pain sanctifié par les invocations » fait évidemment allusion à la formule de consécration de l'eucharistie.

La *Didascalie* porte donc un double témoignage sur la célébration eucharistique aux IIIe et IVe siècles : elle la montre dans son cadre habituel, avec un évident souci de respecter la hiérarchie ecclésiastique et peut-être sociale ; ses autres allusions nous la font voir dans le cadre des cimetières, d'une part, et jettent, de l'autre, deux brèves lueurs sur son acte central : la consécration, qui pouvait être laissée à un évêque de passage et comportait une « invocation », c'est-à-dire, si nous comprenons bien, une épiclèse.

Bilan des rites eucharistiques

En totalisant les résultats de cette première approche, toute rituelle, de l'eucharistie, et tout en tenant compte de leur caractère occasionnel et fragmentaire, ils permettent quand même un essai de synthèse. Nous le schématisons ainsi :

- Exomologèse ou confession des péchés ;
- Lectures tirées des écrits apostoliques (y compris les Évangiles) et prophétiques ;
- Homélie du président ;
- Prière des fidèles (avec récitation du Notre Père ?) ;
- Baiser de paix ;
- Présentation par les fidèles des offrandes que les diacres disposent sur l'autel ;
- Prière eucharistique (nous reviendrons sur elle dans le prochain paragraphe) avec une invocation consécratoire ;
- Communion des présents aux différentes espèces consacrées ; elles sont aussi portées aux absents par les diacres ;
- Distribution du surplus aux nécessiteux.

87. Voir ce que nous en avons dit en MAESTRI-SAXER, *Cirillo e Giovanni di Gerusalemme*, p. 36-38 et n. 35.

Dans une large mesure, c'est l'ordonnance de la messe à l'époque classique de l'Antiquité chrétienne.

3. LES PRIÈRES EUCHARISTIQUES

Le Nouveau Testament nous a conservé quelques formulaires de prières liturgiques primitives. D'autres sont d'époque patristique. Toutes peuvent se répartir sous les titres suivants : la prière dans le Nouveau Testament ; les prières patristiques d'inspiration liturgique ; les prières eucharistiques archaïques généralement disparues de l'usage ; les prières eucharistiques traditionnelles promises à un avenir[88].

La prière dans le Nouveau Testament

Même si le Nouveau Testament ne nous a pas conservé la prière de bénédiction que le Seigneur prononça sur les pains qu'il allait multiplier ni celles de bénédiction ou d'action de grâces sur le pain et le vin de la Dernière Cène, nous en trouvons, en revanche, que l'usage liturgique postérieur a faites siennes. La première de toutes est celle du Seigneur lui-même dont la doxologie qui la clôt dans la *Didachè* est de tradition judaïque dans les premières communautés chrétiennes.

Les trois cantiques conservés par Luc (Lc 1, 46-55 ; 68-79 ; 2, 29-32) sont nés, avec son Évangile, dans la communauté où il l'a composé. Ils sont tissés de formules bibliques, chantent la bienveillance de Dieu, l'universalité du salut et l'action de grâces pour le salut entrevu en voie de réalisation.

Des Épîtres de Paul on peut tirer des hymnes, soit à Dieu (Ep 1, 3-14 ; 1 Tm 6, 15-16), soit au Christ (Ph 2, 6-11 ; Col 1, 15-20 ; 1 Tm 3, 16 ; soit sur le baptisé (Ep 5, 14), soit sur l'union du chrétien au Christ (2 Tm 2, 11-13). Le fameux « hymne à la charité » (1 Co 13, 1-13) n'est pas une hymne liturgique, mais un produit du lyrisme paulinien.

L'Apocalypse de Jean contient finalement plusieurs hymnes, à l'origine sans doute chants d'encouragement pour les chrétiens persécutés, mais dont certains sont clairement coulés dans le moule liturgique (4, 8 ; 5, 9-10-11, 15.17-18 ; 12, 10-12-15, 3-4-19, 5.6. 7-8-22, 20-21). Particulièrement significatifs sont le chant de Moïse et de l'Agneau au ch. 15, et la prière finale du ch. 22, dont on retrouve un écho en 1 Co 16, 22 et *Didachè* 10, 6.

Les prières patristiques d'inspiration liturgique

Nombreux aussi sont les allusions ou les fragments liturgiques conservés dans les écrits des Pères ; parmi eux subsistent quelques prières d'inspiration plus ou moins eucharistique. Nous les limiterons à deux exemples.

88. On en trouvera un recueil commode, en traduction française, en A. HAMMAN, *Prières des premiers chrétiens*.

Chez Clément de Rome

La plus ancienne prière non scripturaire date d'environ l'an 96. Clément de Rome l'a insérée dans sa *Lettre aux Corinthiens* (59-61)[89].

Cette prière, que l'on a pu appeler « prière universelle », se nourrit elle aussi de pensée biblique[90]. Débutant par la louange du Créateur (59, 2-3), elle énumère les intentions de l'Église (59, 4), exalte l'action continue de Dieu (60, 1), demande le pardon des péchés (60, 2-3) et s'achève en prière pour les détenteurs du pouvoir politique (60, 4g-61, 2). La doxologie finale (61, 3), comme déjà le début de la prière (59, 2), implore la médiation de Jésus-Christ : la formule « par Jésus-Christ » appartient ainsi dès le début (ce que nous verrons confirmé par la *Didachè*) au formulaire de toute prière liturgique chrétienne.

La prière de Polycarpe

Polycarpe est mort martyr le 23 février, sans doute en 167. Les chrétiens de Smyrne firent le récit de son martyre, qu'ils envoyèrent à la communauté de Philomélion en Phrygie, peu avant le premier anniversaire de sa mort. Dans ce récit (ch. 14) est incluse la prière que l'évêque est censé avoir prononcée avant de mourir et dont les réminiscences liturgiques sont nombreuses[91].

Comme la plupart des textes liturgiques et hagiographiques, cette prière de Polycarpe est tissée de souvenirs bibliques qui sont venus spontanément sous la plume de l'hagiographe, comme elles pouvaient avoir jailli du cœur du martyr. Elle s'adresse au « Seigneur Dieu tout-puissant », ce qui est typique des acclamations liturgiques juives, alors que l'invocation du « Père de son enfant [παῖς] bien-aimé et béni Jésus-Christ » appartient dès le début aux grandes prières chrétiennes[92]. Le mot παῖς est ambigu : dans la Septante, il désigne le « Serviteur de Iahvé » (Is 42, 1 ; 49, 3 ; 52, 13, etc.) ; dans l'usage chrétien, « le Fils de Dieu » ; dans la prière de Polycarpe, il est précisé par les adjectifs « bien-aimé » et « béni ». Déjà en Sag 2, 13, il était synonyme de « fils ». La triple répétition de la fin : « Je te loue, je te bénis, je te glorifie » est une gradation fréquente dans les grandes louanges liturgiques[93]. Enfin, la doxologie de la prière exprime, elle aussi, l'idée que la médiation du Christ est indispensable à toute prière chrétienne. Aussi est-ce par lui que Polycarpe loue, bénit et glorifie, par lui que toute gloire est rendue « à Dieu, avec lui et l'Esprit saint, maintenant et dans les siècles à venir ». Ce qui est ponctué par l'*Amen*. Il est toutefois probable que la

89. H. HEMMER, *Les Pères apostoliques*. II. *Clément de Rome*, p. 118-129 ; A. HAMMAN, *Prières*, p. 27-30. Ce dernier donne du texte la meilleure présentation strophique et le comprend comme une prière universelle.

90. Voir p. ex. : « Tu abaisses l'insolence des superbes, tu déjoues les calculs des nations, tu élèves les humbles, tu renverses les puissants » (59, 3), où se retrouve l'écho des Psaumes et du cantique d'Anne.

91. *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne*, p. 232-238.

92. Voir *1. Clem.* 59, 2.

93. *Const. ap.* VII, 47 ; *Gloria in excelsis* latin.

forme trinitaire de la doxologie, dont la tradition manuscrite est passablement embrouillée, soit le résultat d'une élaboration postérieure à la lettre et de l'époque des appendices du *Martyre*. Tout bien pesé, il est néanmoins remarquable que la tradition euchologique chrétienne ait fixé si tôt ses règles propres au sein d'une longue tradition euchologique biblique.

Nous limitons à ces deux exemples notre échantillonnage des prières d'inspiration liturgique, alors qu'il pourrait être de beaucoup enrichi grâce aux *Odes de Salomon*, hymnes judéo-chrétiennes du Ier siècle, et aux *Actes* apocryphes des apôtres des IIe et IIIe siècles[94].

Les prières eucharistiques archaïques

Il a existé des prières non traditionnelles que leur caractère archaïque, à peu d'exceptions près, a rapidement mises hors d'usage.

La prière eucharistique de la Didachè

Comme nous l'avons déjà dit, nous tenons la prière de la *Didachè* (9-10) pour une véritable prière eucharistique, donnée à la suite et comme élément constitutif de la séance baptismale. En voici le texte :

9, 1. Quant à l'eucharistie, rendez grâces ainsi.
2. D'abord sur le calice : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la sainte vigne de David ton serviteur. Tu nous l'as fait connaître par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles ! »
3. Puis sur le pain rompu : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la vie et la science que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles !
4. « Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les montagnes, a été recueilli pour devenir un seul tout, qu'ainsi ton Église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume.
« Car à toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles ! »
10, 1. Après vous être rassasiés, rendez grâces ainsi :
2. « Nous te rendons grâces, ô Père saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs, pour la connaissance, la foi et l'immortalité que tu nous as révélées par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles !
3. « C'est toi, maître tout-puissant, qui as créé l'univers. Tu as accordé aux hommes en jouissance la nourriture et la boisson pour qu'ils te rendent grâce. Mais tu nous as donné une nourriture et un breuvage spirituels et la vie éternelle par ton serviteur.
4. « Avant tout nous te rendons grâce, parce que tu es puissant. Gloire à toi dans les siècles !
5. « Souviens-toi, Seigneur, de délivrer ton Église de tout mal et de la rendre parfaite dans l'amour. Rassemble-la, sanctifiée, des quatre vents dans ton royaume, que tu as préparé pour elle.
« Car à toi est la puissance et la gloire dans les siècles !
6. « Vienne la grâce et passe ce monde ! Hosanna au Dieu de David ! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne ; si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence !
Maranatha. Amen. »

Le problème est de savoir quelle forme prenait l'eucharistie baptismale dans laquelle ces prières s'inséraient : était-elle encore liée à un repas ? Dans ce cas,

94. Voir A. HAMMAN, *Prières*, p. 65-77.

elle suit l'ordre des bénédictions attesté par Luc : bénédiction de la première coupe, fraction du pain avec bénédiction de celui-ci, bénédiction de la deuxième coupe à la fin. Nous aurions alors une eucharistie non encore codifiée. Ce schéma ne s'appliquerait qu'à la prière du ch. 9, à laquelle manque toutefois la deuxième coupe. C'est pourquoi il est, semble-t-il, préférable de penser à une eucharistie déjà détachée du repas, dans laquelle les prières des deux ch. 9 et 10 sont dites à deux moments différents de la célébration.

La première l'est sur le vin et le pain, donc dans l'ordre inverse de celui qui est devenu traditionnel. Elle ne comporte ni référence à l'institution eucharistique ni mention d'une consécration des éléments ; ceux-ci sont simplement l'objet d'un remerciement. C'est ce qui fait dire parfois que cette prière n'est pas eucharistique, mais l'équivalent d'une prière juive de bénédiction, dont elle a d'ailleurs conservé l'ordre, vin et pain, et qu'elle servait pour un repas non eucharistique. Il y a cependant deux différences essentielles entre la *berakha* juive et cette prière de la *Didachè* : c'est d'abord la mention de Jésus qui a fait « connaître la sainte vigne de David », avec « la vie et la science » ; c'est ensuite la prière pour l'Église, à « rassembler des extrémités de la terre dans le royaume » du Père ; puis la communion aux mêmes éléments eucharistiques comme signe et ciment de l'unité ecclésiale. Nulle part une telle prière n'est mieux à sa place que dans le rite proprement eucharistique qui constitue et cimente l'Église et commémore le Christ. Notons, en passant, une touche de couleur locale dans « le pain, autrefois disséminé sur les montagnes » et « recueilli pour devenir un seul tout » : ainsi sont évoquées les reliefs de Palestine et de Syrie occidentale.

C'est la prière du ch. 10 qui n'est pas eucharistique au même sens qu'une anaphore ; c'est en revanche une prière de communion et sa fonction est d'en remercier Dieu. Sa place précise dans le déroulement de la réunion eucharistique pose en réalité un problème. Elle est en effet introduite par ces mots : « Après vous être rassasiés », qui la désignent comme une prière *après* la communion. Cette postériorité est cependant démentie par l'avertissement aux fidèles qui suit : « Si quelqu'un est saint, qu'il vienne ; s'il ne l'est pas, qu'il fasse pénitence ! » et qui est l'équivalent de la formule attestée dans les liturgies du IVe siècle et toujours placée avant la communion : « Aux saints les choses saintes ». Un avertissement analogue en a d'ailleurs été donné déjà auparavant dans la *Didachè* (9, 5). La séquence du ch. 10 de la *Didachè* manque donc de logique. Cette irrégularité de composition est une des preuves du caractère disparate des sources et des traditions liturgiques qui ont conflué dans l'opuscule.

Quant à l'acclamation de la fin : « Maranatha ! Le Seigneur vient », elle fait écho, comme allusion à la parousie, à Ap 22, 20, et surtout au « jusqu'à ce qu'il vienne » de 1 Co 11, 26. Toutes ces raisons confirment que les prières de la *Didachè* ont bien fait partie d'une liturgie eucharistique, que celle-ci ait encore fait partie ou non d'un repas.

La prière eucharistique d'Addaï et Mari

L'*anaphore des apôtres Addaï et Mari* est utilisée encore aujourd'hui comme prière eucharistique par les chrétiens nestoriens, chaldéens malabars et maronites[95]. Bien que son texte ait subi des modifications au cours de sa longue histoire et qu'il ne soit généralement conservé que dans des manuscrits des XVIIe et XVIIIe siècles, les spécialistes s'accordent à y voir le vestige d'une liturgie fort archaïque, peut-être de la fin du IIe siècle[96]. Sa teneur primitive a été reconstituée ainsi :

1. Il est digne d'être glorifié par toutes les bouches, confessé par toutes les langues, adoré et exalté par toutes les créatures, le Nom adorable et glorieux qui a créé le monde par sa grâce et ses habitants par sa clémence, qui a sauvé les hommes par sa miséricorde et nous a fait, à nous mortels, une grande faveur.

2. Nous te rendons grâce, Seigneur, nous tes serviteurs fragiles, faibles et infirmes, parce que tu nous as donné une grande grâce qui ne peut être payée en retour. Car tu as revêtu notre humanité, pour nous vivifier par ta divinité. Tu as élevé notre bassesse et relevé notre chute. Tu as ressuscité notre mortalité, pardonné nos fautes et remis nos péchés. Tu as éclairé notre intelligence et tu as vaincu l'ennemi, Seigneur Dieu, et tu as fait triompher la petitesse de notre faible nature par les miséricordes abondantes de ta grâce.

Et pour tous tes secours et tes grâces envers nous, nous te rendons louange, honneur, confession et adoration, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

Nous, Seigneur, tes serviteurs, fragiles, faibles et infirmes, nous sommes rassemblés et nous nous tenons devant toi en ce moment ; nous avons reçu par tradition le mystère qui vient de toi, nous réjouissant, glorifiant, exaltant, commémorant et célébrant ce mystère grand et redoutable de la passion, mort et résurrection de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ.

3. Et vienne, Seigneur, ton Esprit saint et qu'il repose sur cette oblation de tes serviteurs. Qu'il la bénisse et la sanctifie, afin qu'elle soit pour le pardon et la rémission des péchés, pour la grande espérance de la résurrection d'entre les morts et la vie nouvelle dans le Royaume des cieux, avec tous ceux qui ont été agréables à tes yeux.

4. Et pour tout ce grand et admirable dessein envers nous, nous te louons et te glorifions sans cesse dans ton Église rachetée par le sang précieux de ton Christ. À voix haute et à visage découvert, nous adressons louange, honneur, confession, adoration à ton Nom vivant et vivifiant, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen[97].

Si on lit cette prière dans la forme primitive proposée par Verheul, son caractère sémitique saute aux yeux. Répétitions, parallélismes, accumulations de synonymes sont en effet caractéristiques de la prière juive. En elle, nous tenons un exemple christianisé de la *berakha*, provenant d'un milieu judéo-chrétien des tout premiers siècles. Les subdivisions elles-mêmes sont analogues à celles de la *Didachè* : 1. Louange pour la création ; 2. Louange pour la rédemption ; 3. Prière pour la venue de l'Esprit sur les offrandes ; 4. Reprise de la louange en guise de conclusion.

---

95. Chez ces derniers, dans la troisième anaphore de saint Pierre ou *sharar*. Voir R. CABIÉ, dans A. G. MARTIMORT, *L'Église en prière*, II, p. 45-47.

96. Il n'en existe pas d'édition scientifique et il faut en chercher le texte ou des traductions dans les éditions liturgiques existantes, p. ex. en S. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*. Elle a fait l'objet d'études plus ou moins récentes : B. BOTTE, *Problèmes de l'anaphore syrienne des apôtres Addaï et Mari* ; id., *Les Anaphores syriennes orientales* ; D. WEBB, *La Liturgie nestorienne des apôtres Addaï et Mari* ; A. VERHEUL, *La Prière eucharistique de Addaï et Mari* (avec abondante bibliographie).

97. A. VERHEUL, *La Prière eucharistique d'Addaï et Mari*, p. 26-27. Une version plus ample est chez R. CABIÉ, cit. n. 43.

Mais si la *Didachè* provient de la Syrie de langue grecque autour d'Antioche, la prière d'Addaï et Mari appartient à la tradition syrienne orientale, dans un pays où les communautés chrétiennes et juives vivaient côte à côte, comme voisinaient la synagogue et la *domus ecclesiae* de Doura-Europos, aux confins des Empires romain et perse, et où l'influence de la pensée chrétienne d'expression et d'inspiration grecques a été beaucoup plus lente à se faire sentir.

La prière eucharistique du Papyrus de Strasbourg

Le Pap. gr. 254 de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, que ses éditeurs datèrent du IVe ou Ve siècle et considérèrent comme la plus ancienne forme connue de l'anaphore alexandrine de saint Marc[98], contient le texte d'une prière eucharistique qui semble avoir été rédigée à une époque bien antérieure. C'est pourquoi nous croyons devoir l'insérer dans la présente série. Voici d'abord le contenu des fragments conservés :

Après les formules initiales d'action de grâces, presque totalement perdues (excepté l'εὐλογεῖν de la l. 2), est développé le thème de la louange. Dieu est loué pour l'œuvre de la création, qui culmine avec celle de l'homme « créé à son image et ressemblance » et qui a été faite par l'intermédiaire du Christ son Fils. Suit la mention du sacrifice spirituel (θύσια λογική) de l'eucharistie, considérée comme l'accomplissement de la prophétie de Ml 1, 11, dont les termes sont partiellement cités. La dernière partie de la prière comporte les intercessions pour les vivants et les morts et mentionne expressément la « récitation des noms », ce qui équivaut à la lecture des diptyques. La formule conclusive de la prière est conservée : il s'agit d'une doxologie christologique très voisine de celle de l'*Épître de Clément de Rome aux Corinthiens*.

La structure ternaire de cette prière : louange, action de grâces, intercessions avec doxologie, fait apparaître des absences : pas de *Sanctus* ni d'institution de l'eucharistie ni d'épiclèse, du moins dans les parties conservées. La longueur des lacunes internes du texte donne à penser qu'elles ne figuraient pas davantage dans la prière complète. C'est pourquoi il est difficile de la considérer, avec Andrieu-Collomp, comme la forme ancienne de l'anaphore de saint Marc, qui comporte les parties manquantes de la prière du papyrus et à laquelle elle paraît donc de beaucoup antérieure. D'autres repères chronologiques sont fournis par la prière de la *Tradition apostolique*, à laquelle manque aussi le *Sanctus*, mais non le récit de l'institution, et par celle d'Addaï et Mari, d'où sont absents *Sanctus* et récit de l'institution, mais où figure l'épiclèse. La prière du papyrus serait-elle donc plus ancienne que ces deux dernières et sommes-nous invités à la comparer avec celles des Ier et IIe siècles d'où sont absents les mêmes éléments ? À cette question

98. ANDRIEU-COLLOMP, *Fragments sur papyrus de l'Anaphore de saint Marc*. Le texte du papyrus a été l'objet d'un chapitre de la thèse de doctorat de Gabriella MAESTRI, notre étudiante au Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana de Rome, soutenue sous le titre *Preghiere eucaristiche egiziane di età paleocristiana*. La thèse est restée inédite mais est consultable au PIAC. Nous nous en inspirons ici.

on pourrait répondre par l'affirmative, si, en revanche, la présence de la « lecture des noms » n'invitait à la prudence[99]. Celle-ci n'étant pas attestée avant le IVe siècle, il faut en conclure ou bien que la prière du papyrus n'est pas antérieure à ce siècle, ou bien que, si elle l'est, les intercessions n'appartiennent pas à la rédaction primitive de la prière et lui ont été ajoutées lors de sa transcription sur le papyrus. En raison de la proximité de sa thématique avec celle des *berakhot* juives et celles de la *Didachè* et d'Addaï et Mari, on peut supposer qu'elle a vu encore le jour à une époque voisine de ces dernières.

Les prières eucharistiques des Actes apocryphes des apôtres

Cyrille Vogel avait recueilli une demi-douzaine de prières eucharistiques, tirées des *Actes* apocryphes de Jean (v. 150-200) et de Thomas (v. 200-250) et récitées sur le pain seul ou sur le pain et l'eau ou sur le pain, le vin et l'eau[100]. Pour confirmer la diffusion assez répandue des usages aberrants de l'eucharistie au pain et à l'eau, il cite à juste titre l'*Ep.* 63 de Cyprien. Mais tout aussi singulier peut sans doute être le texte même de ces prières. Nous en citons la moins aberrante, dite de Drusiana, que l'apôtre Jean est censé avoir dite au tombeau de cette femme ressuscitée. Par sa formulation, elle est une action de grâces pure au Christ Sauveur et ne comporte aucune allusion au pain et au vin :

> Nous glorifions ton Nom qui nous a converti de l'erreur et du mensonge cruel. Nous te glorifions, toi qui nous as fait voir de nos yeux ce que nous avons vu. Nous te rendons témoignage pour la bonté que tu nous manifestes de diverses manières. Nous louons ton nom puissant, Seigneur, toi qui juges ceux que tu as déjà réprouvés. Nous te rendons grâce car nous sommes convaincus de ton immutabilité. Nous te rendons grâce, car en assumant notre nature, tu as voulu qu'elle soit sauvée. Nous te rendons grâce, car tu nous as donné une foi inébranlable. À Toi qui es maintenant et toujours, tes serviteurs rendent grâce à juste titre, car ils ont été rassemblés et élus par toi[101].

Les prières eucharistiques d'avenir

D'autres prières eucharistiques, qui nous sont parvenues des premiers siècles, suivent un canevas promis à un long avenir et qui deviendra traditionnel.

Un fragment liturgique d'Irénée

Parmi les *Fragments* d'Irénée publiés pour la première fois par Pfaff, il y en a un, habituellement négligé, dont l'allure est nettement eucharistique. En voici la traduction :

99. Il convient, à ce propos, de distinguer deux sortes d'intercessions : la proclamation des noms de ceux qui faisaient l'offrande eucharistique au moment de l'offertoire et la « lecture des noms » à l'intérieur de la prière eucharistique. La première est dite récente par saint Jérôme. La seconde est attestée dans la liturgie antiochienne à partir de la fin du IVe siècle. Voir CABIÉ, *loc. cit.*, p. 98, 120-123.

100. C. VOGEL, *Anaphores eucharistiques préconstantiniennes*.

101. LIPSIUS-BONNET, *Acta Apostolorum apocrypha*, II, 1, p. 193.

Car nous offrons à Dieu le pain et la coupe de bénédiction, en lui rendant grâce de ce qu'il ait ordonné à la terre de produire ces fruits pour notre nourriture, et ayant achevé l'offrande, nous invoquons l'Esprit saint, afin qu'il manifeste en cette victime que le pain [est] le corps et la coupe le sang du Christ, de sorte que ceux qui recevront ces antitypes obtiennent la rémission de leurs péchés et la vie éternelle. Ceux en effet qui accomplissent cette offrande en mémoire du Seigneur ne suivent pas les préceptes des juifs, mais, accomplissant une liturgie spirituelle, ils méritent le nom de fils de la sagesse[102].

Cette citation n'est pas celle de la prière eucharistique elle-même, c'est le résumé qu'Irénée en a fait. Elle nous donne sans doute la substance d'une prière qu'il pouvait avoir lui-même prononcée. Ce qui la met vers l'an 200. D'après Irénée, cette prière comportait une offrande et une invocation du Saint-Esprit. Il faut entendre par « offrande » cette partie de la prière eucharistique où le verbe προσφέρομεν et ses synonymes, souvent groupés par trois, expriment effectivement l'offrande qui est faite à Dieu du pain et du vin[103]. Cette offrande est une action de grâces (εὐχαριστοῦντες) pour les dons que Dieu a fait produire à la terre et qui lui sont en quelque sorte retournés pour qu'il en fasse le corps et le sang du Christ. L'action de grâces pour ces dons particuliers peut être étendue à l'ensemble de l'œuvre créatrice de Dieu, mais à cette extension, Irénée ne fait pas allusion. À la suite vient l'invocation du Saint-Esprit. Notons la mention des « produits de la terre que Dieu nous donne en nourriture » : c'est un écho de la *berakha* juive, qui confirme la très haute antiquité de la prière eucharistique d'Irénée ; de même le terme « antitype » qui se retrouve chez Tertullien, Hippolyte et Ambroise[104].

La prière eucharistique d'Hippolyte

La plus ancienne prière eucharistique dont le texte lui-même soit arrivé jusqu'à nous se trouve dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, qui la place à la suite du rituel d'ordination de l'évêque :

Le Seigneur soit avec vous. – Et avec votre esprit.
Élevez vos cœurs. – Nous les tenons vers le Seigneur.
Rendons grâce au Seigneur. – C'est digne et juste.

Nous te rendons grâce, ô Dieu, par ton enfant bien-aimé Jésus-Christ, que tu nous as envoyé en ces derniers temps comme sauveur, rédempteur et messager de ton dessein. Il est ton Verbe inséparable, par qui tu as tout créé. Dans ton bon plaisir, tu l'as envoyé du ciel dans le sein d'une vierge. Ayant été conçu, il s'est incarné et manifesté comme ton Fils, né de l'Esprit-Saint et de la Vierge.

C'est lui qui, pour accomplir ta volonté et t'acquérir un peuple saint, a étendu les mains tandis qu'il souffrait, pour délivrer de la souffrance ceux qui ont cru en toi. En se livrant volontairement à la souffrance, il a détruit la mort, rompu les chaînes du diable, foulé aux pieds l'enfer, amené les justes à la lumière, établi l'Alliance et manifesté sa résurrection.

Il prit du pain, te rendit grâce et dit : « Prenez, mangez. Ceci est mon corps, rompu pour vous. »

De même la coupe en disant : « Ceci est mon sang, répandu pour vous. Quand vous ferez cela, faites-le en mémoire de moi. »

102. HARVEY, *S. Irenaei, ep. Lugd.* II, p. 502-505.
103. Voir R. CABIÉ, *loc. cit.*, p. 116.
104. Voir ci-dessus n. 80.

Nous souvenant donc de sa mort et de sa résurrection, nous t'offrons ce pain et cette coupe en actions de grâces de ce que tu nous as jugés dignes de nous tenir en ta présence et d'être à ton service sacré.

Et nous te demandons d'envoyer ton Esprit-Saint sur l'offrande de ta sainte Église. Rassemble-la pour donner à tous les participants d'être remplis de l'Esprit-Saint et affermis leur foi en la vérité, afin que nous puissions te louer et te glorifier par ton enfant Jésus-Christ.

Par lui à toi gloire et honneur avec le Saint-Esprit dans la sainte Église, maintenant et dans les siècles des siècles.

Amen (ch. 4, BOTTE, pp. 11-17).

Comme d'autres formules consécratoires, celle-ci n'est pas obligatoire. Le compilateur de la *Tradition apostolique* dit en effet plus loin :

Que l'évêque rende grâce comme nous l'avons dit plus haut. Il n'est pas nécessaire qu'il prononce les mêmes mots que nous avons dits, comme s'il s'efforçait de les dire par cœur en rendant grâce à Dieu, mais que chacun prie selon ses capacités. Si quelqu'un est capable de faire une longue prière solennelle, c'est bien. Mais si quelqu'un fait une prière mesurée, qu'on ne l'en empêche pas, pourvu que sa prière soit d'une saine orthodoxie (ch. 9, p. 29).

La prière eucharistique de la *Tradition apostolique* est donc un exemple de celles qui se faisaient et un modèle pour ceux qui ne se sentaient pas d'en improviser. Son texte appelle un bref commentaire. Il commence par le dialogue d'introduction devenu classique et destiné à associer les fidèles à la prière que le célébrant prononce en leur nom. De la même manière la ratifient-ils une fois terminée en disant : *Amen*. Cette formule hébraïque d'accord avait déjà été signalée par Justin. De plus, à la différence du fragment d'Irénée, la *Tradition apostolique* ne fait pas commencer l'action de grâces par le rappel des bienfaits divins de la création : elle passe tout de suite à ceux de l'incarnation et de la rédemption. Ses termes ressemblent à ceux d'une profession de foi. Ensuite, le récit de l'institution eucharistique est mis avec insistance en rapport avec la passion du Seigneur : (...) « il étend les mains en souffrant » et c'est « en se livrant à la souffrance » qu'il prononce les paroles de l'institution. Le pain « rompu » et le « sang répandu » sont le mémorial de cette souffrance : « Faites ceci en mémoire de moi. » L'eucharistie d'Hippolyte est donc d'inspiration sotériologique.

Après le récit de l'institution, Hippolyte continue par l'anamnèse : « Nous souvenant donc », par l'oblation : « Nous t'offrons », et par l'« action de grâces ». Celle-ci n'est pas personnelle au célébrant, même dans la formule : « Nous tenir en ta présence et être à ton service sacré », car tous les chrétiens se tiennent en présence de Dieu par la prière et s'acquittent du ministère sacré de la louange en vertu de leur participation au sacerdoce royal de Jésus-Christ (1 P 2, 9). Quant à l'épiclèse qui vient après, si elle n'est pas explicitement une prière de consécration des espèces eucharistiques (ce qu'est en revanche nettement celle du fragment d'Irénée), elle est d'abord une invocation à Dieu pour demander la venue de « l'Esprit-Saint sur les offrandes » ; ensuite une prière pour l'unité de l'Église : « en la rassemblant » ; enfin une demande en faveur de la foi des fidèles à « affermir dans la vérité » : allusion sans doute aux dangers de l'hérésie et du schisme. La doxologie finale n'a rien de particulier.

Point n'est besoin de souligner l'importance de la prière eucharistique d'Hippolyte : outre qu'elle est une tête de série, elle est aussi la seule complète de

celles d'avant la paix de l'Église. L'actuelle « Prière eucharistique II » en donne une version modernisée.

L'anaphore d'Origène

Cyrille Vogel avait signalé, à la suite de P. Nautin, qu'Origène avait connu une anaphore du même type que celle de la *Tradition apostolique*[105]. Nous reproduisons à notre tour le passage en question :

> L'anaphore se fait toujours à Dieu tout-puissant, par Jésus-Christ, comme en attribuant au Père la divinité de Jésus-Christ. Qu'on ne fasse pas l'anaphore en deux fois, certes, mais qu'on la fasse à Dieu par Dieu. Vais-je paraître audacieux en disant de respecter ces conventions dans la prière ?

Ce passage nous a été conservé dans l'*Entretien d'Origène avec Héraclide*, qui est partie du protocole d'un concile tenu dans la province d'Arabie vers 244-249[106]. Il énonce une des règles fondamentales de l'anaphore ou prière eucharistique : celle-ci est traditionnellement adressée « à Dieu tout-puissant par Jésus-Christ ». Elle paraît ambiguë à Origène qui voudrait la voir corrigée pour éviter toute apparence de modalisme. C'est pourquoi il propose qu'elle soit adressée « à Dieu par Dieu ». C'est néanmoins sous sa forme traditionnelle, connue d'Irénée et de la *Tradition apostolique*, qu'elle s'est imposée. En effet, tout en exprimant la foi de l'Église (*lex credendi*), sa prière se règle sur la tradition (*lex orandi*) et enregistre, souvent avec beaucoup de retard, les progrès de la pensée théologique.

Résumons. Le développement canonique de la prière eucharistique comprend le dialogue initial conservé par la *Tradition apostolique*. Puis une action de grâces a pour objet la création, la rédemption et l'institution eucharistique. Le récit de celle-ci fait charnière avec la deuxième partie de la prière, où se suivent l'anamnèse, l'oblation, l'épiclèse. Pour conclure le tout, la doxologie s'adresse au Père avec l'Esprit saint par l'intermédiare de Jésus-Christ, conformément à la règle qu'Origène aurait aimé voir préciser. Aucune de ces prières préconstantiniennes ne semble avoir comporté le chant du *Sanctus*.

Conclusion

En conclusion de ces analyses, mêmes limitées dans leur objet, sur le culte chrétien du Ier au IIIe siècle, plusieurs observations se présentent à l'esprit.

1. Les premières concernent les origines du culte chrétien et peuvent se résumer ainsi : ce culte plonge ses racines dans les traditions cultuelles juives, il tire son originalité des paroles et gestes fondateurs du Christ, il a commencé à prendre forme à la suite des premières expériences chrétiennes.

105. P. Nautin, *Lettres et Écrivains chrétiens*, p. 232 ; C. Vogel, *Anaphores eucharistiques préconstantiniennes*, p. 402-403.

106. *Papyrus de Toura*, IV, 20-V, 10, *SC* 67 (1960).

Dans leurs rapports avec le culte judaïque, les chrétiens ont réagi de deux manières opposées. Il y a continuité dans le compte septénaire de la semaine, mais rupture presque immédiate sur son repère hebdomadaire qui passe du sabbat au dimanche ; – continuité entre la Pâque annuelle et la Pâque quartodécimane judéo-chrétienne, mais rupture plus tardive avec le report de cette Pâque au dimanche ; – continuité moins visible entre les bains rituels juifs, en particulier entre le baptême de Jean qui est un baptême de pénitence, et le baptême chrétien qui garde ce caractère pénitentiel dans sa préparation, mais rupture sur sa fréquence et sa signification spirituelle, celle-ci étant fortement accentuée comme rite du pardon des péchés par référence au Christ ressuscité et porteur de joie, ce qui est une innovation ; – continuité enfin, de nouveau très visible, entre les repas juifs, parmi lesquels est privilégié celui de Pâque, et le repas eucharistique chrétien, et cela sur deux points essentiels, l'un rituel, la fraction du pain, l'autre eucho-logique, l'action de grâces dérivée de la *berakha*, mais rupture, moins nette et progressive, entre le repas eucharistique et l'eucharistie sans repas.

Le rapport entre ces deux cultes tire sa force dialectique des dits et faits du Christ, principalement de sa passion et de sa résurrection, dont les apôtres ont tout de suite perçu le caractère fondateur, même s'ils n'en ont découvert que progressivement les implications cultuelles. Le baptême et l'eucharistie semblent avoir été les premiers rites interprétés dans un sens spécifiquement chrétien en raison de leur mise en rapport avec le Christ, au nom duquel le chrétien est baptisé, en souvenir duquel et dans l'attente qu'il revienne, l'eucharistie est célébrée. Dès la première génération chrétienne, la signification christique de ces deux rites était fixée. Quant au dimanche, appelé pendant près de deux générations « le premier jour de la semaine » en référence au comput juif, il ne trouve son nom chrétien de « jour du Seigneur » que vers la fin du Ier siècle, mais dès ce temps-là, sinon plus tôt, il est conçu comme le mémorial hebdomadaire de sa passion et de sa résurrection. La Pâque annuelle fut plus longue à se détacher du jour cultuel juif. Si sa célébration quartodécimane semble avoir été transplantée du terreau juif en milieu judéo-chrétien dès l'origine et sans problèmes, sur sa signification judéo-chrétienne nous ne sommes renseignés que par des documents de la seconde moitié du IIe siècle : Méliton de Sardes comprend le « mystère de Pâques » comme celui de la mort et de la résurrection du Christ ; il est cependant probable que cette manière de l'entendre remonte aux origines du judéo-christianisme. Et pourtant ce n'est que vers la fin du même siècle que s'imposera un peu partout la célébration annuelle de la Pâque au dimanche qui suit le 14 nisan, à l'exception du « réduit » asiatique et d'obédience asiatique. Ce dernier usage mit le plus de temps à s'affirmer. Si la Pâque dominicale annuelle finit par l'emporter, ce fut en raison du modèle, remontant aux origines, de la Pâque dominicale hebdomadaire.

Ces divers exemples font apparaître la troisième influence qui s'est exercée sur le culte chrétien primitif, celle de l'expérience chrétienne, ou mieux, des expériences des premières communautés chrétiennes. Paul, en 1 Co 11, 17-34, n'indique aucune périodicité pour la célébration eucharistique. Selon les Actes (2, 46), la « fraction du pain » fut journalière dans la toute première communauté

de Jérusalem. À la fin des missions apostoliques de Paul (Ac 20, 7), elle est hebdomadaire « le premier jour de la semaine ». La même périodicité est ensuite attestée par la *Didachè* (14, 1) et Ignace d'Antioche (*Magn.* 6, 1).

Il en va de même des rites. Ainsi le baptême est administré pour la première fois le jour de la Pentecôte (Ac 2, 38.41), mais ce sont les baptêmes suivants, surtout ceux de Samarie (*ibid.* 8, 12-17) et de l'eunuque (*ibid.*, 26-39), qui permettent d'en préciser les éléments constitutifs : bain d'eau « au nom du Seigneur Jésus » et imposition des mains pour le don de l'Esprit. Quant à leur signification, c'est Pierre qui nous la donne au jour de la Pentecôte. Il affirme que « ce Jésus [crucifié], Dieu l'a ressuscité ; nous [les apôtres] en sommes tous témoins » (*ibid.*, 32). Cette phrase affirme une première fois le sens de l'initiation chrétienne : elle est le pardon des péchés dont bénéficie le baptisé et qui est lié à sa foi au message de la mort et de la résurrection du Christ. Ce que Paul approfondit en fonction de sa mystique de l'union des chrétiens au Christ : par le baptême en effet, les néophytes sont « greffés [σύμφυτοι] » sur le Christ « à la ressemblance [ἐν ὁμοιώματι] de sa mort et de sa résurrection » (Rm 6, 3-5).

Pareillement l'eucharistie. Pour Paul, elle est participation au corps et au sang du Christ (1 Co 10, 16-17), et les rites se réduisent à une action de grâces sur le pain rompu et sur le calice distribué (*ibid.*, 11, 24-25). Dans la *Didachè* aussi (9, 4), il y a action de grâces sur la coupe et sur le pain rompu, mais les grains de blé, réunis dans un seul pain eucharistique, symbolisent l'Église « rassemblée des extrémités du monde dans le Royaume » de Dieu (9, 4). Justin, de son côté, est le premier à décrire et à expliquer l'eucharistie comme célébration communautaire et anamnèse des bienfaits de Dieu dans son œuvre créatrice et salvifique. Mais c'est la *Tradition apostolique* qui fournit sur l'eucharistie, à la fois celle de l'ordination épiscopale (éd. Botte, 4, pp. 11-17) et celle de l'initiation chrétienne (*ibid.*, 21, pp. 55-59), les informations les plus complètes pour la période des origines. Nous suivons ainsi, avec les progrès de la liturgie, ceux de son interprétation en fonction de l'expérience religieuse de chaque génération chrétienne.

L'enquête systématique que nous avons conduite sur le baptême, et qui montre parfois des variations sensibles dans le déroulement des rites d'une région à l'autre, nous autorise à penser qu'il en existait aussi pour l'eucharistie. Suffirait à le confirmer la survivance, dans certaines provinces orientales, de formulaires eucharistiques dont l'absence du récit de l'institution trahit le caractère archaïque.

2. Ces dernières considérations nous ont déjà fait aborder la seconde série de nos observations, concernant le caractère évolutif des institutions cultuelles. Revenons sur ce second aspect.

L'évolution n'est perceptible qu'au IIe siècle. Cela est dû aux caractéristiques nouvelles de la documentation qui n'est plus kérygmatique, mais apologétique et canonico-liturgique. Pour démontrer l'innocence des rites des chrétiens, accusés des pires méfaits par l'opinion païenne, les apologistes les décrivent. Les compilateurs de documents liturgiques les décrivent aussi, non pour les défendre, mais pour les réglementer, afin d'en assurer une célébration correcte et, disent-ils, conforme à la tradition des apôtres, voire à la volonté du Christ. Cette conviction

est d'ailleurs partagée par les célébrants qui ne légifèrent pas, mais sont de simples témoins. Ainsi Clément de Rome qui s'inspire de la prière liturgique pour enseigner les Corinthiens ou Polycarpe de Smyrne qui s'en souvient au bûcher en exprimant sa piété personnelle.

Dans ces documents nouveaux apparaît ainsi une évolution des rites. Elle est sensible dans les témoignages de Justin et de la *Tradition apostolique*, voire dans la *Didascalie des apôtres*. De l'*Apologie* de Justin à la *Tradition apostolique*, l'initiation chrétienne et la réunion eucharistique s'étoffent considérablement. Dans l'organisation de la première, nous voyons apparaître dans l'intervalle le catéchuménat, la bénédiction de l'eau baptismale et des huiles d'onction et la renonciation à Satan, se compliquer les onctions pré- et postbaptismales, se faire jour le dialogue entre célébrant et baptisé pour la triple immersion baptismale. C'est aussi dans le cadre de l'initiation que nous entrevoyons le déroulement de l'eucharistie baptismale dans la *Didachè* et l'*Apologie* de Justin, en attendant que celle-ci soit complétée par l'eucharistie dominicale chez le même apologiste, qu'elle soit décrite dans la *Tradition apostolique* et que la *Didascalie* nous en fasse voir le cadre.

Mais ce sont les formulaires eucharistiques parvenus jusqu'à nous qui donnent peut-être la meilleure idée de l'évolution, car ils sont nettement de deux types. Un type archaïque, sans récit de l'institution eucharistique, et attesté dans la *Didachè*, peut se retrouver dans l'anaphore d'Addaï et Mari et est conservé par des *Actes* apocryphes d'apôtres. Aucun de ces textes n'a eu de postérité. Ils ont succombé en raison de leur inadaptation aux courants dominants de la piété et de la discipline eucharistiques. La seule qui ait survécu jusqu'à nos jours dans des chrétientés périphériques, c'est la *prière eucharistique d'Addaï et Mari*, et elle le doit précisément aux interpolations qui l'ont mise au goût nouveau du jour.

C'est que ces formulaires ont été rapidement dépassés par un autre type de prière eucharistique promis à l'avenir. Il comportait, outre l'action de grâces pour les bienfaits de Dieu dans la création et la rédemption, deux formules qui deviendront vite indispensables en raison de la fonction consécratoire qui leur est dévolue : c'est, d'une part, le récit de l'institution eucharistique, elle aussi bienfait de Dieu intimement lié au sacrifice du Christ en croix, et qui aura un rôle consécratoire en Occident ; c'est, d'autre part, l'épiclèse ou invocation de l'Esprit saint, qui jouera un rôle semblable en Orient, même dans les anaphores qui comportent déjà le récit de l'institution. Ce type, plus ou moins complet, est attesté dès Irénée et a survécu jusqu'à nos jours, avec la seule institution eucharistique en Occident, avec l'institution et l'épiclèse en Orient. Le mérite de la recherche des dernières décennies a été de redécouvrir ces trésors de la prière primitive.

BIBLIOGRAPHIE

Se référer également à la bibliographie qui suit le chapitre précédent.

Sources

Anaphore d'Addaï et Mari, éd. E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio* (Paris, 1713), t. II, p. 592-642.

Anaphore d'Irénée, HARVEY (W. W.), *S. Irenaei, ep. Lugdunensis, libros quinque adversus haereses*, II (Cambridge 1857, rééd. 1949), p. 502-505.

Anaphore d'Origène. Papyrus de Toura, *SC* 67 (1960).

Anaphore du papyrus de Strasbourg, ANDRIEU (M.)-COLLOMP (P.), *Fragments sur papyrus de l'Anaphore de saint Marc*, dans *Revue des sciences religieuses* 8 (1928), p. 489-515.

CYRILLE ET JEAN DE JÉRUSALEM, *Catéchèses prébaptismales et mystagogiques*, introd., trad. comm. G. MAESTRI-V. SAXER, *Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, coll. *Letture cristiane del Primo Millennio*, 18 (Milan-Turin, 1994).

Didascalie des apôtres, éd. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, I (Paderborn, 1905).

ÉPIPHANE, *Panarion*, *PG* 42.

HIPPOL. = HIPPOLYTE, *In Dan.*, *GCS Hippol.* I (Berlin, 1897), *SC* 14 (Paris, 1947).

JUVÉNAL, *Satires*, texte établi et traduit par P. de LABRIOLLE-F. VILLENEUVE, coll. « Les Belles-Lettres » (Paris, 1921).

LP = *Liber pontificalis*, éd. L. Duchesne, 3 vol. (Paris, 1981), le 3e publ. par C. VOGEL (1957).

OVIDE, *L'Art d'aimer*, texte ét. et tr. par H. BORNECQUE, coll. « Les Belles-Lettres » (Paris, 1924).

–, *Les Remèdes de l'amour*, texte ét. et tr. par H. BORNECQUE, coll. « Les Belles-Lettres » (Paris, 1930).

PERSE, *Satires*, texte ét. par A. CARTAULT, coll. « Les Belles-Lettres » (Paris, 1920).

PÉTRONE, *Le Satiricon*, texte ét. et tr. par A. ERNOUT, en app. *Fragments*, p. II-LXIII, coll. « Les Belles-Lettres » (Paris, 1922).

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucillius*, t. I-V, texte ét. par F. PRÉCHAC et tr. par H. NOBLOT, coll. « Les Belles-Lettres » (Paris, 1945-1964).

Statuta Ecclesiae antiqua, éd. Ch. MUNIER (Paris, 1960).

TERTULLIEN, *De baptismo*, éd. A. D'ALÈS (Rome, 1933) ; trad. R. F. REFOULÉ, *SC* 35.

Études

AMIOT (F.), *La Bible apocryphe* (Paris, 1952).

ANGENENDT (A.), *Der Taufritus im frühen Mittelalter*, dans *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXXIII (Spolète 1987), p. 275-336.

APOLLONJ GHETTI (Br. M.), *Problemi relativi alle origini dell'architettura paleocristiana*, dans *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana, Roma 21-27 settembre 1975*, I, coll. *Studi di antichità cristiana*, XXXII (Cité du Vatican, 1978), p. 491-511.

BENOÎT (P.)-MUNIER (Ch.), *Le Baptême dans l'Église ancienne, Ier-IIIe siècle* (Berne, 1994).

BOTTE (B.), « La Question pascale », dans *La Maison-Dieu* 41 (1955), p. 84-95.

–, « Problèmes de l'anaphore syrienne des apôtres Addaï et Mari », dans *L'Orient syrien* 10 (1965), p. 86-106.

–, « Les anaphores syriennes orientales », dans *Eucharisties d'Orient et d'Occident* 2 (Paris, 1970), p. 7-24.

BOUHOT (J.-P.), « Le baptême et sa signification », dans *Settimane di Studio...*, XXXIII (cit.), p. 251-273.

CABIÉ (R.), *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris, 1965.

–, « À propos de la "question pascale" : quelle pratique opposait-on à celle des quartodécimans ? », dans *Ecclesia Orans* 11 (1994), p. 101-104.

CASEL (O.), « Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier », dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 14 (1938), p. 1-78.

CANTALAMESSA (R.), *La Pâque dans l'Église ancienne*, coll. *Traditio christiana* 4 (Berne, 1980).

DANIÉLOU (J.)-MARROU (H.-I.), *Nouvelle histoire de l'Église* I (Paris, 1963).

DEICHMANN (F. W.), *Einführung in die christliche Archäologie* (WB Darmstadt, 1983).

DUCHESNE (L.), *Origines du culte chrétien* (Paris, 1925).

DÜNSING (H.), *Epistola apostolorum*, coll. *Kleine Texte* 152 (Bonn, 1925).

DUVAL (N.), « Les édifices de culte des origines à l'époque constantinienne », dans *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, p. 513-537.

FLICHE (A.) MARTIN (V.), *Histoire de l'Eglise*, I II (Paris, 1941 1943).

GUIDOBALDI (F.), *San Clemente. Gli edifici romani, la basilica paleocristiana e le fasi altomedievali*, coll. *San Clemente Miscellany*, IV/1 (Rome, 1992).

HAULER (E.), *Untersuchungen über die edessenische Chronik*, *TU* IX/1 (Leipzig, 1892).

KLAUSER (Th.), *« Taufet in lebendigem Wasser ». Zum religions- und kulturgeschichtlichen Verständnis von Didache 7, 1-3*, dans *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums Franz Josef Dölger dargeboten* (Münster, 1939), p. 157-164, et *Gesammelte Arbeiten*, coll. *Jahrbuch für Antike und Christentum*. Ergänzungs-band 3 (Münster/W., 1974), p. 177-183.

LA PIANA (G.), « The Roman Church at the End of the Second Century », dans *Harvard Theological Studies* (1925), p. 201-277.

LASSUS (J.), *Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique du culte chrétien en Syrie du IIIe siècle à la conquête musulmane* (Paris, 1947).

Le Temps chrétien de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge, coll. *Colloques internationaux du CNRS*, n° 604 (Paris, 1984).

LIPSIUS (R. A.)-BONNET (M.), *Acta Apostolorum apocrypha* (Leipzig, 1903).

MAESTRI (G.), *Preghiere eucaristiche egiziane di età paleocristiana dal Papiro di Strasburgo all'anafora della Liturgia del Baumstark*, thèse dactyl. (Pont. Istituto di Archeologia Cristiana, Rome, 1984).

MENIS (G. C.), « La liturgia battesimale ad Aquileia nel complesso episcopale del IV secolo », dans *Antiquité tardive* 4 (1996), p. 61-74.

PERLER (O.), « Logos und Eucharistie nach Justin I Apol., c. 66 », dans *Divus Thomas* 18 (1940), p. 297-316, et *Sapientia et caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag* (*Paradosis* 29), p. 471-491.

QUASTEN (J.), *Initiation aux Pères de l'Église*, t. I (Paris, 1955).

RICHARD (M.), « La question pascale au IIe siècle », dans *L'Orient syrien* 6 (1961), p. 179-212.

SAXER (V.), « *Figura corporis et sanguinis Domini*. Une formule eucharistique des premiers siècles », dans *Rivista di archeologia cristiana* XLVII (1971), p. 65-89.

–, « Les Rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle », dans *Settimane di Studio...* (cit.), XXXIII (Spolète 1987, rééd. anast. 1992), p. 173-205.

–, « La *Didachè*, miroir de communautés chrétiennes du Ier siècle », dans *Domum tuam dilexi. Miscellanea in onore di Aldo Nestori*, coll. *Studi di antichità cristiana*, LIII (Cité du Vatican, 1998), p. 771-798.

SCHMIDT (C.), *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, *TU* 43 (Leipzig, 1919).

VERHEUL (A.), « La prière eucharistique de Addaï et Mari », dans *Questions liturgiques et pastorales* IV (1980), p. 19-27.

VILLIARD (R.), *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne... Essai d'urbanisme chrétien* (Mâcon, 1941).

VOGEL (C.), « Anaphores eucharistiques préconstantiniennes. Formes non-traditionnelles », dans *Augustinianum* 20 (1980), p. 401-10.

WEBB (D.), « La liturgie nestorienne des apôtres Addaï et Mari », dans *Eucharisties d'Orient et d'Occident* 2 (cit.), p. 25-49.

TROISIÈME PARTIE

Les diverses sphères du monde chrétien (fin IIe siècle-début IIIe siècle)

CHAPITRE PREMIER

Le calendrier chrétien : naissance du comput ecclésiastique

par Jacques FLAMANT

Un calendrier est une organisation du temps qui répond à trois finalités : religieuse, pratique (agricole dans les anciennes civilisations) et politique. Tout calendrier s'élabore dans un processus historique en vue de satisfaire simultanément ces trois besoins ; il n'existe donc pas, en principe, de calendrier purement religieux ou politique. Ainsi le calendrier romain républicain organisait la vie publique (élection des magistrats, convocation des armées, etc.) et distribuait les fêtes au cours des mois.

Or les faiseurs de calendriers disposent de trois mesures naturelles fournies par les astres : l'alternance du jour et de la nuit, le retour des phases de la lune (le mois lunaire), enfin le retour des saisons, commandé par les mouvements annuels du soleil dans le ciel. Ces trois cycles sont difficiles à mesurer avec précision et sont, de surcroît, incommensurables (le mois lunaire est de 29,5305 jours moyens, l'année compte 365,2422 jours moyens, ou encore 12 mois lunaires plus environ 11,25 jours). L'harmonisation de leurs différentes mesures est un problème difficile que les anciens Romains avaient résolu au plus mal. César avait entièrement recomposé ce calendrier d'une façon assez satisfaisante pour que nous l'ayons conservé (au prix d'une légère correction) jusqu'à nos jours.

C'est dans le calendrier solaire de César, ou calendrier julien, que les chrétiens ont inséré la célébration de leurs fêtes religieuses. Mais il se trouve que la plus importante d'entre elles, le mémorial de la Passion et de la Résurrection du Christ, est liée à la Pâque juive pour des raisons historiques : le Christ est mort le jour de la préparation de la Pâque. Comme le calendrier juif était toujours luni-solaire, il leur fallut intégrer dans le calendrier solaire julien un élément de calendrier lunaire qui leur permît de célébrer à la date voulue la Pâque et les fêtes qui lui sont liées (l'Ascension et la Pentecôte). D'où l'existence – la coexistence – d'un calendrier fixe et d'un calendrier mobile au sein du même calendrier liturgique.

Commençons par rappeler quelques données élémentaires. Le soleil et la lune offrent aux hommes trois mesures du temps sensiblement constantes à l'échelle humaine : le jour, l'unité de temps de base, est mesuré par le retour du soleil

au midi[1] ; l'année tropique, mesurée par le retour du soleil au point vernal sur l'écliptique (c'est-à-dire par le retour du printemps), a une durée de 365 jours 5 heures 48 minutes 16 secondes (soit 365 jours 1/4 *moins* 11 minutes et 44 secondes[2]) ; mais les computistes anciens se sont tenus à une valeur de 365 jours 1/4 par excès de ces 11 minutes 44 secondes ; enfin, le mois lunaire synodique correspondant aux phases de la lune dont la valeur moyenne est égale à 29,53058 jours[3]. Ces trois valeurs ont servi à mesurer le jour, le mois et l'année, soit les trois unités de temps fondamentales que connaissent toutes les civilisations.

Mais même si l'on s'en tient aux meilleurs chiffres approchés utilisés par les Anciens (365,25 ; 29,53 ; 1), il saute aux yeux que ces trois durées sont incommensurables[4]. De fait, comme on ne peut pas avoir des mois de 29 jours 12 heures et 43 minutes (soit approximativement 29,53 jours), tous les auteurs de calendrier ont fait des mois comptant alternativement 29 et 30 jours : mais chaque double mois est alors trop court de 0,03 × 2 ; par ailleurs, 12 mois lunaires font au total 354,36 jours (on appelle improprement *année lunaire* une période de 354 jours). Pour terminer l'année, il fallait ajouter 11,25 jours : on rattrapait cette durée en ajoutant de manière empirique tous les 2 ou 3 ans un treizième mois de 30 jours dit *embolismique*[5], ce qui rattrapait plus ou moins la fraction de jour qui manquait aux mois lunaires. On le faisait encore chez les Juifs au temps de Jésus[6].

Il s'agissait donc de trouver un *ppcm* (plus petit commun multiple) aussi approché que possible de 1, de 29,53 et de 365,25 jours. Un premier système, dont l'invention était attribuée à Cléostrate (vers 500 av. J.-C.), reposait sur un cycle de 8 années, l'*octaétéride* : 96 mois lunaires auxquels s'ajoutaient trois mois embolismiques de 30 jours faisaient 2 922 jours, soit 8 années de 365 jours 1/4. Le système, bien que présentant une cohérence interne parfaite, était gravement erroné : 99 mois lunaires représentent, en réalité, à peu près 1,5 jour de plus que les 2 922 jours du cycle ; au bout de 4 cycles (32 ans), la lune réelle était en retard d'une phase sur la lune du calendrier ; on avait bien tenté d'améliorer ce système, mais sans beaucoup de succès[7]. Les Anciens attribuaient à l'astronome athénien Méton (vers 432 av. J.-C.) l'honneur d'avoir découvert le fameux cycle de 19 ans qui porte son nom, au terme duquel la lune et le soleil se retrouvent

1. En fait, il s'agit du jour *moyen*, mais celui-ci est à peu près constant, du moins pendant des périodes relativement courtes (l'allongement séculaire de la durée du jour est de 0,00164 seconde).

2. Du fait de la précession des équinoxes, découverte par Hipparque au IIe siècle av. J.-C., elle est plus courte que l'année *sidérale* (retour du soleil au même point du ciel), elle-même un peu plus longue que l'année *julienne* égale à 365 jours 1/4.

3. Le mois *sidéral*, retour de la lune au même point du ciel, n'est pratiquement jamais utilisé en chronologie ; ce qui intéresse les hommes, ce sont les positions respectives de la lune et du soleil, déterminant les *phases* de la lune.

4. Sauf évidemment à des échelles de temps énormes : 2 953 étant un nombre premier, pour obtenir un nombre entier de jours, de mois et d'années, il faudrait multiplier 36 525 jours par 2 953...

5. « Puisque l'année en cours est en retard, que le mois qui vient soit un second Ululu », ordonnait déjà Hammourabi (cf. F. K. GINZEL, *Handbuch der math. und techn. Chronologie*, t. 1, 1906, p. 130 *sq.*).

6. Cette intercalation s'effectuait alors de manière empirique : les Juifs ne recourront à un système de calcul que plus tard (vers le IVe siècle), voir plus loin.

7. V. GRUMEL, *Chronologie byzantine*, p. 185-187.

au même point de départ. Le système était en effet beaucoup plus satisfaisant : 19 ans de 365,25 jours font 6 939,75 jours, et 99 mois de 29,53 jours font 6 939,55 jours[8]. On pense cependant que les Athéniens n'ont, en fait, jamais utilisé les cycles pour régler leur calendrier, mais qu'ils ont persisté à apporter des corrections empiriques, et cela au grand dam des dieux, si l'on en croit Aristophane[9]... Mais les deux cycles de 8 ans et de 19 ans allaient être utilisés par les computistes chrétiens, comme nous le verrons plus loin.

La nécessité d'harmoniser les deux cycles, lunaire et solaire, répondait à des exigences pratiques, les phases de la lune mesurant seules le mois (lunaire), et le mouvement apparent du soleil à travers le zodiaque commandant le retour des saisons que les agriculteurs ont besoin de connaître et de suivre[10].

On peut évidemment renoncer à l'un ou bien à l'autre. Historiquement, il ne semble pas qu'on ait jamais renoncé au cycle solaire, à l'exception notable du calendrier musulman[11]. En revanche, d'autres avaient renoncé au cycle lunaire. Les Égyptiens, depuis le IIIe millénaire peut-être, avaient une année de 365 jours (12 × 30 + 5 *épagomènes*[12]). Ce calendrier était évidemment inexact : l'année calendaire avançait d'un quart de jour par an et faisait le tour de l'année solaire en 1 461 ans ; mais le modèle dûment corrigé allait servir à César. Quant aux Romains, si leur mois était à l'origine sans doute lunaire[13], il avait depuis longtemps décroché de la lune.

Tels sont donc les trois cycles naturels que l'on trouve à la base de tous les calendriers.

Il existe d'autres cycles, institués généralement dans une obscurité très lointaine pour des raisons pratiques ou institutionnelles. Ce fut le cas des *nundinae* qui, à Rome, revenaient tous les 8 jours (« chaque neuvième jour », pour parler comme les Latins), comme c'est le cas de notre semaine de sept jours. Des *nundinae*, nous n'avons pas à parler puisque, sorties de l'usage au Ier siècle av. J.-C., elles n'ont laissé aucune trace. En revanche, la semaine orientale s'est si bien imposée qu'elle est aujourd'hui en usage pratiquement dans le monde entier[14].

Elle n'est vraisemblablement pas d'origine lunaire (4 × 7 = 28, ce qui donnerait un mois trop court de plus d'un jour[15]). Le chiffre 7, au Moyen-Orient, est lié depuis

8. Ce cycle était plus inexact dans le système de Méton qui n'avait pas une connaissance suffisante de la durée de l'année solaire. Pour les vraies valeurs de l'année et du mois lunaire, il est paradoxalement plus exact.

9. La date du sacrifice ayant été déplacée, les dieux rentrent fort dépités d'avoir été « frustrés d'un repas » (*Les Nuées*, 618-619).

10. Pour pallier les insuffisances de la concordance du calendrier, les Grecs avaient inventé les *parapegmes* (cf. P. TANNERY, *Histoire de l'astronomie ancienne*, p. 1-25).

11. Elle est commandée par des soucis théologiques : « Le soleil est impie, seule la lune est pieuse. » Sans entrer dans les raisons complexes qui ont inspiré Muhammad, il faut rappeler que le calendrier arabe pré-islamique, lui, était luni-solaire ; le calendrier solaire des peuples vaincus subsistait avec ses avantages pratiques.

12. Comme les Mayas de l'autre bout du monde, à quelques différences près.

13. Voir J. FLAMANT, *MEFRA* 96, 1981, 1, p. 175-193.

14. Sur la semaine, cf. C. PIETRI, *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge*, *Colloque international du CNRS* n° 604, 1984, p. 63-97 (repris dans *Christiana Republica*, coll. *EFR* 234, p. 201-235).

15. Cf. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, p. 288.

le IIIe millénaire au moins à des mesures de temps, mais ce sont évidemment les Juifs qui l'ont popularisé avec le moment fort du septième jour (sabbat) ; par ailleurs, depuis le IIe siècle av. J.-C. au moins, la semaine est, chez les astrologues, en relation avec les 7 planètes dont ses jours tirent encore leur nom. Donc, ne nous étonnons pas de retrouver la semaine dans le calendrier chrétien.

I. LE CALENDRIER ROMAIN

C'est une chance exceptionnelle, non seulement pour l'Église mais aussi pour le monde entier, que César ait réformé le calendrier romain en 45 av. J.-C. et que, de ce fait, le comput ecclésiastique se soit inscrit dans un calendrier remarquable de précision, de clarté et même d'exactitude (après la très légère correction apportée en 1582 par le pape Grégoire XIII[16]).

En effet, le calendrier romain antérieur, dit « pré-julien », réglé empiriquement par des pontifes « ignorants, partisans et malhonnêtes[17] », était un chef-d'œuvre d'incohérence et d'incommodité : en 45 av. J.-C., les intercalations adéquates ayant été omises par les pontifes, il était en avance de 90 jours sur le soleil, et César dut prolonger de 90 jours l'année 46 qui devint ainsi « la dernière année de la confusion[18] ».

L'astronome alexandrin Sosigène, qui fut l'artisan de la réforme julienne, s'inspira du calendrier égyptien de 365 jours, auxquels il ajouta un sixième jour tous les 4 ans en doublant le 24 février[19]. Les mois continuaient d'être décrochés du cycle de la lune, mais Sosigène n'alla pas jusqu'à introduire les mois réguliers de 30 jours avec les 5 (ou 6) jours intercalaires des Égyptiens. Pour respecter autant que possible les dates des fêtes (les Romains dataient les jours en les comptant *avant* les ides, les nones ou les calendes), il conserva les 4 mois de 31 jours (mars, mai, *quintilis* – qui deviendra *julius* après sa mort – et octobre), ajoutant 2 jours aux mois de janvier, de *sextilis* (qui deviendra *augustus*, notre août) et de décembre ; quant au mois de février, il conserva les fameux 28 jours de l'ancien calendrier. Ainsi s'expliquent les quelques bizarreries de notre calendrier actuel[20].

Ce système était, en effet, assez remarquable. Pour la première fois, on disposait d'une année qui ramenait les saisons à la même date, au prix d'une distorsion qui était inévitable (on ne peut pas faire commencer l'année sur une fraction de

16. Rappelons que les astronomes eux-mêmes le conservent (sans la correction grégorienne) pour les commodités mathématiques de sa parfaite régularité.

17. CENSORINUS, *De die natali*.

18. MACROBE, *Sat.* 1, 14, 3 : *annus confusionis ultimus*.

19. Le 24e jour du mois était doublé (*Bis sextum Kalendas Martias*, qui donne son nom à l'année « bissextile »). Quant aux 28 jours de février, ils remontent aux temps très anciens où les Romains avaient donné des chiffres impairs à tous les mois (*numero deus impare gaudet !*) sauf au mois de février, pour que l'année elle-même eût un nombre de jours impair.

20. A. E. SAMUEL, *Greek and Roman Chronology, Calendars and Years in Classical Antiquity*, *Handbuch der Alt. Wiss.*, 1972, p. 153 *sq.*

jour) mais qui ne dépassait pas une durée de 3/4 de jour, la quatrième année ramenant chaque fois l'année au point de départ astronomique. La réforme julienne allait bientôt s'appliquer à tous les calendriers, grec, macédonien, syrien, égyptien, etc., chacun conservant seulement les noms primitifs de ses mois et, le plus souvent, un début d'année propre[21].

Ce nouveau calendrier négligeait définitivement la succession des mois lunaires, ce qui était sans gravité pour les Romains dont l'ancien calendrier, depuis longtemps, faisait de même. Mais les Juifs, dont le calendrier liturgique avait toujours été construit sur le mois lunaire, conservèrent, bien entendu, leur ancien calendrier (et le conservent encore aujourd'hui) pour les besoins du culte. Or la fête de Pâques se trouvait historiquement liée à la mort du Christ, et l'on conçoit que son anniversaire ne pouvait être célébré que dans le cadre de l'année juive. Le problème était d'autant plus aigu que les chrétiens avaient très rapidement fait précéder Pâques d'une préparation qui s'était étendue d'abord à huit jours, puis aux quarante jours du carême. Il leur importait donc de savoir bien à l'avance quand tomberait la Pâque.

Dans un premier temps, ils se rallièrent au calendrier juif (conservé d'ailleurs par les judéo-chrétiens pendant une certaine période). Mais les Juifs intercalaient encore, de manière empirique, un mois embolistique juste avant le mois de nisan, premier mois de l'année avant l'équinoxe[22]. De plus, comme le 14 nisan au soir duquel commençait la Pâque pouvait tomber *avant* l'équinoxe (entre deux intercalations), on était amené à célébrer la fête deux fois dans la même année et à ne pas la célébrer du tout l'année suivante, ce qui devait choquer les chrétiens. Enfin, on ne savait en général que tardivement s'il y aurait ou non intercalation, et il n'est pas impossible que la communauté juive ait pris parfois un malin plaisir à faire durer l'attente des chrétiens. En tout cas, selon certains témoignages, les chrétiens ont pu être humiliés d'attendre ainsi ; ceux qui suivaient le calendrier juif finissaient par être accusés de « judaïser ». Cette situation les amena à imaginer un comput mathématique permettant de calculer exactement la date de Pâques.

Ils se heurtèrent alors à deux complications supplémentaires : la prise en compte du cycle des semaines, Pâques se célébrant un dimanche dans la plupart des Églises (sauf chez les quartodécimans), et la nécessité de fixer plus rigoureusement l'équinoxe (qui marquait le commencement de la nouvelle année).

Le dimanche

Le dimanche (« jour du seigneur » en latin comme en grec) s'était substitué très tôt chez les chrétiens au samedi des Juifs comme temps fort de la semaine : il était le jour de la Résurrection, ce qui fut probablement déterminant[23]. La

21. *Ibid.* et V. GRUMEL, *op. cit.*, p. 166-179.

22. Par exemple, à la fin du Ier siècle ap. J.-C., le rabbin Gamaliel II annonce l'intercalation de 30 jours parce que les productions de l'agriculture sont manifestement en retard ; cf. R. DE VAUX, *Institutions...* 1, p. 288. Cela rend quasiment impossible la datation exacte de la passion du Christ.

23. Cf. W. RORDORF, *Sabbat et Dimanche*, 1972, p. XIV-XX, et textes de référence, p. 127 *sq.*

Pâque, sauf en Asie Mineure, comme nous le verrons plus loin, était aussi célébrée un dimanche, celui qui suivait le 14 nisan (appelé ensuite le *XIV lunae*). Ainsi, le dimanche de Pâques ne revenait pas régulièrement le même jour de l'année tant lunaire que solaire, sa place étant mobile dans l'une comme dans l'autre : l'année julienne de 365 jours comporte en effet 52 semaines + 1 jour (+ 2 jours dans les années bissextiles), ce qui fait que la série des jours de la semaine recommence le dernier jour de l'année (l'avant-dernier de l'année bissextile), et qu'elle avance d'un jour chaque année (de deux si l'année précédente est bissextile) ; la série des jours de l'année recommence dès lors au bout de 28 ans exactement (28 étant le *ppcm* de 7 et de 4). Tel est le cycle, improprement appelé solaire, qui intervient dans la fixation de la date de Pâques. Ce *circulus solis* des computistes est donné dans la plupart des tables chronologiques[24].

Reste la question de l'équinoxe de printemps *après lequel* doit tomber Pâques. Or César avait fixé par erreur l'équinoxe le 25 mars (au lieu du 23) et, du fait de la trop longue durée de l'année julienne, ce décalage allait s'aggravant. Au temps de l'astronome Ptolémée, l'équinoxe tombait le 22, et au moment du concile de Nicée, il tombait le 20 ou le 21. La date fut corrigée (parfois avec beaucoup de retard), mais comme on ne voyait pas qu'il s'agissait en fait d'une erreur sur la mesure de l'année, on pensait chaque fois que la correction était définitive[25]. Il en résulta de nouvelles discordances entre les différents comput ecclésiastiques, comme nous allons le voir maintenant.

II. BRÈVE HISTOIRE DU COMPUT ECCLÉSIASTIQUE

1. Le cycle pascal de 112 ans d'Hippolyte

Le premier cycle dont nous ayons conservé la trace est le cycle d'Hippolyte, prêtre de Rome et antipape dans les premières décennies du IIIe siècle[26]. Il avait composé une table des dates pascales pour 112 ans, commençant en 222 et se terminant en 333. Les Romains en furent si fiers et si reconnaissants qu'ils lui élevèrent une statue sur le socle de laquelle cette table fut gravée[27].

24. Les « lettres dominicales » A. B. C... G. se référant au nombre de jours écoulés depuis le 31 décembre de l'année précédente jusqu'au premier dimanche – si le premier dimanche tombe le 3 janvier, la lettre est C, le 4, la lettre est D, etc. – sont d'invention tardive (après Bède), simple commodité de comput.

25. Hipparque, vers 150 av. J.-C., avait bien vu que l'année tropique (de 365,25 jours, ou plus exactement de 365 jours 11 minutes 14 secondes) était différente de l'année sidérale (de 365,25 jours, ou plus exactement de 365 jours 9 minutes 10 secondes) du fait de la précession des équinoxes dont il donnait une mesure assez inexacte encore. Ce phénomène était connu de Ptolémée, mais il contrariait les dogmes de l'astrologie ; il fut ensuite négligé jusqu'à la Renaissance.

26. Nous n'entrerons pas ici dans la querelle relative à l'identification du personnage, suscitée par P. Nautin, qui identifie l'auteur du canon gravé sur la statue avec l'auteur de l'*Elenchos* (ou *Refutatio omnium haeresium*) attribuée à Hippolyte, mais qu'il appelle *Josippe*.

27. On peut la voir aujourd'hui à l'entrée du Vatican. La statue originelle a disparu, remplacée par une statue de la Renaissance : cf. V. Grumel, *Chronologie...*, p. 6 *sq.* et M. Richard, *Comput et Chronographie chez saint Hippolyte* (*Mél. de sc. rel.*, 1950-1951, p. 237-268). Sur tous les cycles dérivés du cycle de 8 ans, voir B. Krusch, *Studien zur Christlich-Mittelalterlichen Chronologie, Die 84 jährige Ostercyclus und seine Quellen*, 1880.

Le système retenu par Hippolyte repose sur la double *octaétéride* (= 16 ans) parce qu'au bout de 16 ans, la férie (le jour de la semaine) à date identique est en avance d'un jour. Cependant, après 8 ans, à chaque neuvième année, le *XIV lunae* revient à la même date julienne[28].

À la 113e année, le cycle pascal recommencera donc de manière identique. Malheureusement, si ce cycle est parfait dans sa cohérence interne, il est erroné dans les faits, car le cours réel de la lune lui échappe : en effet, 99 mois de 29,53 jours donnent 2 923,47 jours, soit 1,5 jour de plus que 8 années juliennes. De sorte que, à chaque *sedecennitas* (durée de 16 ans), la lune du calendrier prend une avance de 3 jours sur la lune réelle (ou, si l'on préfère, la lune réelle est en retard de 3 jours sur celle du calendrier) ; à la seconde *sedecennitas*, le décalage est de 6 jours, durée qui équivaut presque à une phase de la lune. Il suffisait de regarder le ciel pour constater l'erreur. Hippolyte s'en était-il aperçu ? Si oui, il a peut-être inventé un système de correction que l'auteur de la statue ne connaissait pas[29].

L'auteur du *De pascha computus*, en 243[30], essaya de corriger le cycle qui avait déjà pris plus de trois jours d'avance ; croyant à une simple erreur initiale commise par Hippolyte, il avança de 3 jours le *XIV lunae*, ce qui ne faisait que rétablir la coïncidence entre la lune calendaire et la lune vraie, sans remédier aux retards à venir de 1,5 jour par période de 16 ans[31].

2. Le cycle de 84 ans

Quelques années plus tard, le *Laterculus Augustalis* corrigea le cycle fondé sur l'*octaétéride*[32]. Son auteur serait le premier à avoir inventé le cycle de 84 ans qui connut une grande fortune en Occident : $84 \times 365 = 30\,660$ jours ; $84 \times 12 \times 29{,}5 = 29\,736$ jours. Il manque 924 jours[33]. En ajoutant 31 mois de 30 jours, on obtient 6 jours de trop (930 au lieu de 924). Pour corriger cet excès, l'*Augustalis* fait intervenir un « saut de la lune » (*saltus lunae*) : 6 fois au cours du cycle, on passe d'un jour de la lune au troisième qui le suit en faisant sauter

28. En effet, 8 ans font 2 922 jours, et 96 mois lunaires font $29{,}5 \times 12 \times 8 = 2\,832$ jours ; en ajoutant 3 mois embolismiques, on obtient 6 922. Le cycle est ainsi parfait, du moins dans sa cohérence interne.

29. Cf. V. Grumel, *op. cit.*, p. 17.

30. Attribué faussement à Cyprien : Hartel (éd.), *CSEL*, t. 40, p. 248-271 ; cf. aussi M. G. Ogg, *The Pseudo-cyprianic De Pascha Computus, translated with brief annotations*, 1955.

31. Comme les cycles entraient dans le calcul de la date de la création du monde, le computiste de 243 place la création de la lune au 4e jour de la création (le mercredi, comme le dit la Genèse), soit un 28 mars – idée qui fit fortune. On ne sait pas, d'ailleurs, si l'anonyme de 243 vise à rectifier le système d'Hippolyte ou un autre système inconnu de nous : cf. M. G. Ogg, *The Computist of A.D. 243 and Hippolytus*, *JTS* 48 (1947), p. 206 *sq.*, et M. Richard, *art. cit.*, p. 241.

32. Nous n'avons pas ce *Laterculus*, mais on a pu le reconstituer d'après le *Computus Carthaginiensis anno* 455 : cf. B. Krusch, *Studien...*, Leipzig, 1880.

33. Les bissextes ne sont pas comptabilisés ; ils s'ajoutent automatiquement à l'année et au mois lunaire dans lequel ils tombent. On les retrouve dans le décompte final du cycle.

l'intermédiaire (tous les |84/6 =| 14 ans, ou tous les |84/7 =| 12 ans), le saut étant omis dans la dernière section[34].

On voit comment ce cycle a été élaboré : l'auteur est parti du cycle solaire (28 ans), trois cycles solaires donnent 84 ans, ce qui l'a obligé ensuite à revenir à un cycle de 4 ans (*tétraétéride*) ou, si l'on préfère, à diviser en deux la dernière *octaétéride*.

Avec le *saltus lunae*, l'*Augustalis* inaugure également le système des *épactes* en Occident[35]. L'épacte est l'âge de la lune au 1er janvier ; s'il est de 1 la première année, il sera de 12 la deuxième année (puisque l'« année lunaire » compte 11 jours de moins que l'année julienne), de 23 la troisième et de 34 la quatrième. Chaque fois que le chiffre des épactes dépasse 30, on ajoute un mois embolismique de 30 jours et on retire 30 au nombre des épactes, les bissextes n'étant pas comptabilisés. Le procédé connaîtra une grande faveur dans tous les computs ; il est utilisé encore aujourd'hui, après la réforme grégorienne.

Ce mode de comput fut conservé (après correction) dans la *supputatio romana vetus* en usage à Rome dès 312[36]. Le saut de la lune se faisait à chaque douzième épacte et non à chaque quatorzième, ce qui entraînait quelques légères discordances avec le cycle de l'*Augustalis*.

Quoi qu'il en soit, le cycle de 84 ans représente une nette amélioration par rapport au cycle d'Hippolyte, bien que, dans les deux cas, on se fonde sur le même groupe d'années (8 ou 4[37]). Dans ce système, le dimanche de Pâques pouvait tomber entre le 25 mars (date supposée du solstice) et le 21 avril[38].

Ce cycle sera finalement abandonné par Victorius d'Aquitaine et par Denys le Petit au VIe siècle, au profit du cycle de 19 ans, bien plus satisfaisant, comme nous allons le voir. Le malheur voulut que les Irlandais, coupés du christianisme continental, aient conservé la *supputatio romana vetus* lorsque Augustin de Canterbury entama la reconquête chrétienne de la Grande-Bretagne, ce qui entraîna pendant près de deux siècles de nouvelles et inutiles frictions[39].

3. Le cycle de 19 ans

Ce cycle, nous l'avons vu plus haut, est assez remarquable par sa précision, puisque 235 lunaisons astronomiques ne sont en avance que de 0,0637 jour (environ 1 heure 32 minutes) sur les 19 années juliennes[40]. Après 4,42 cycles de 19 ans

34. Selon Krusch, c'était le 2e mode qui avait été appliqué ; selon Schwartz (*op. cit.*), c'était le premier.
35. Origine alexandrine ? Cf. Démétrius, etc.
36. Cf. Krusch, *op. cit.*, p. 320 *sq.*, 227-277.
37. En effet, 365 années juliennes (en comptant les bissextes) donnent 30 681 jours : 1 039 révolutions lunaires synodiques donnent 30 682,27 jours, soit une avance, pour la lune du calendrier, d'environ 1,25 jour sur la lune réelle. À l'échelle d'une vie, le décalage apparaît à peine, mais après 4 cycles (336 ans), la lune du calendrier est en avance d'une phase : lorsqu'elle est « pleine » dans le calendrier, elle dépasse à peine le premier quartier dans le ciel.
38. Cf. V. Grumel, *Chronologie...*, p. 184.
39. Cf. *Histoire du christianisme*, t. IV, p. 622.
40. Nous ne comparons pas le cycle lunaire réel à l'année réelle – plus courte de 11 min 14 s que l'année julienne, puisque l'erreur (1 jour après 130 ans) n'apparaîtra que beaucoup plus tard et que tous les calculs ne pouvaient alors se fonder que sur le cours de l'année julienne.

(= 84 ans), l'*avance* de la lune réelle sur celle du calendrier n'est que d'un peu plus d'1/4 de jour, alors que *son retard* est 5 fois plus important dans le cycle de 84 ans[41].

Le premier à avoir utilisé le cycle de 19 ans (à notre connaissance du moins) serait Anatole, évêque de Laodicée entre 270 et 280[42]. Anatole, bon astronome, fixait l'équinoxe à sa vraie place, soit le 22 mars (26 Phamenoth). On peut reconstituer à peu près le système d'Anatole, fondé sur le cycle de Méton, d'après les computistes postérieurs. Les 19 années juliennes donnent 6 935 jours + 4,75 bissextes, soit 6 939,75 jours, ce qui équivaut presque à 235 lunaisons (114 de 29 jours + 114 de 30 jours, auxquels s'ajoutent 7 mois embolismiques de 30 jours, soit 6 940,75 jours). Le jour en excès sera retiré par un saut de lune à la fin du cycle.

Deux dates sont proposées par les historiens pour le début du cycle d'Anatole : 258 (Schwartz dans un premier temps, puis Lebedev) et 277 (Ideler, Ginzel, Schwartz) ; Grumel[43] avance de bonnes raisons d'opter pour 258 proleptiquement. Cela ne change d'ailleurs rien pour la suite puisque le cycle se répète de la même manière tous les 19 ans avec des *saltus lunae* identiques ; seuls changent le dimanche qui suit le *XIV lunae* et la date de Pâques elle-même[44].

Ce cycle sera adopté ensuite par tous les computistes ; seules changeront les années initiales et, à l'intérieur du cycle, l'année du saut de la lune[45]. Il en résultera, pendant de courtes périodes, un décalage d'un jour pour le *XIV lunae*, ce qui, en fin de semaine, peut entraîner un décalage d'un dimanche pour la fête de Pâques.

Les bonnes relations qu'entretenaient Rome et Alexandrie rendaient mal tolérables les différences de date pascale que provoquait la coexistence du cycle de 84 ans (Rome) et du cycle de 19 ans (Alexandrie). Le plus souvent, tantôt Rome, tantôt Alexandrie se ralliait à la date de Pâques de l'autre Église. Au milieu du Ve siècle, l'archidiacre Hilaire (le futur pape) fut chargé de corriger le comput romain ; il fit alors appel à Victorius d'Aquitaine, célèbre en son temps pour ses connaissances mathématiques ; celui-ci adopta le cycle de 19 ans, mais toujours

41. Ou, si l'on préfère, « [dans le cycle de 19 ans] le *retard* de la lune du calendrier sur la lune réelle n'est que d'un peu plus d'1/4 de jour, alors que son *avance* sur la lune réelle est 5 fois plus importante que dans le cycle de 84 ans ».
42. Eusèbe, *HE* VII, 32, 14-19 ; cf. *Histoire du christianisme*, t. II, p. 629. B. Schwartz, *op. cit.*, p. 18. V. Grumel, *Chronologie...*, p. 31-36, p. 186-189, et tableau, p. 54-55.
43. *Op. cit.*, p. 32-33 et 49 *sq.*
44. Le cycle complet, reconnu par la suite, est de 532 ans : 19 (cycles lunaires) et 28 (cycles « solaires » – c'est-à-dire des semaines) étant premiers entre eux, le *ppcm* est égal à 28 × 19.
45. Toutefois, pour les cycles alexandrins et byzantins, la différence d'un jour ne se retrouve que deux années de suite, et la différence de date de Pâques ne peut être que rarissime... Cf. les tableaux de Grumel, p. 154-155, 240 *sq.* et 266 *sq.* Les grandes différences de dates que nous connaissons aujourd'hui entre byzantins et catholiques romains proviennent du refus des premiers d'accepter la réforme de l'année, avancée de 10 jours en 1582 par Grégoire XIII, puis d'une année de plus, trois siècles sur quatre. Dès lors, ce sont les cycles annuels qui ne correspondent plus du tout.

selon les anciennes échéances romaines (du 25 mars au 21 avril), de sorte que la correction fut insuffisante[46].

Finalement, ce fut au VI[e] siècle que le moine Denys le Petit adopta, à la demande du pape, le cycle alexandrin de 19 ans, en retenant cette fois, pour les limites de la fête de Pâques, les dates alexandrines (du 22 mars au 25 avril). Ce cycle fut peu à peu adopté partout en Occident[47].

4. Les ères mondiales

Il faut ajouter que le comput pascal a été lié aux spéculations des premiers chrétiens sur les dates de la vie du Christ (naissance et Passion) et sur la date de la création du monde : spéculations théoriques, puisque la naissance du monde échappe évidemment à toute saisie de la mémoire humaine et que la Pâque au cours de laquelle a eu lieu la Passion – événement historique bien réel – ne peut être déterminée, comme nous venons de le voir, avec exactitude[48]. Ces spéculations de computistes donneront naissance aux différentes « ères mondiales » longtemps utilisées en Orient[49], et surtout à l'ère dite « dionysienne[50] » qui est aujourd'hui la nôtre.

« Car à tes yeux mille ans sont comme un jour[51]. » Cette affirmation du psalmiste[52] connut une grande faveur chez les millénaristes, mais sa diffusion dépasse largement le cadre de leurs élucubrations. Si Dieu a créé le monde en 6 jours et s'est reposé le 7[e], le monde, à son tour, doit durer 6 jours (= six mille ans) : pour les millénaristes, le XII[e] millénaire verra le règne du Christ[53]. Or Dieu a créé le soleil et la lune le 4[e] jour, soit un mercredi ; la lune ne pouvait qu'être pleine le jour de sa création. Il fallait donc trouver un *XIV lunae* tombant le mercredi, qui, par prolepse (c'est-à-dire en remontant les cycles) se situât dans une année aussi proche que possible des 5 500 ans précédant la venue du Christ. Mais sur la date de cette venue, on n'avait que des renseignements approximatifs ; aussi les computistes n'hésitèrent pas à corriger légèrement les dates, d'autant que la naissance du Christ commandait, à son tour, la date de la Passion. Un système cohérent (quant aux calculs) ne pouvait que prendre des libertés avec les données

46. Cf. le tableau donné par Grumel, p. 54.

47. La table de Denys prolonge celle de Cyrille de 95 ans (532-626), soit de 5 × 19 cycles. Le « cycle dionysien », ainsi nommé traditionnellement dans les chronologies, n'est peut-être pas de Denys : cf. Grumel, *op. cit.*, p. 138.

48. Les Juifs, n'ayant pas de règle à l'époque pour déterminer le mois embolismique, on ne peut que rechercher des années probables : cf. J. Jeremias, *La Dernière Cène, les paroles de Jésus*, Paris, 1972, p. 36-43. Les Anciens se fondaient sur des traditions plus ou moins sûres ou sur des considérations « mystiques » pour étayer leurs calculs.

49. C'est Pierre le Grand qui décida que les Russes y renonceraient le 1[er] janvier de notre année 1700.

50. Du nom de Denys le Petit qui, au VI[e] siècle, réforma le canon pascal d'Occident.

51. Ps. 90 (89), 4.

52. Reprise dans 2 P 3, 81.

53. Cf entre autres Barnabé, *ép.* 15, 1-9 ; Irénée, *Adv. haer.* 5, 28, 3 ; Hippolyte, *In Dan.* 4, 23, 1-6. Hippolyte justifie la durée de 5 500 ans par les mesures de l'arche (Ex 25, 10, 11) : 2,5 coudées, 1,5 coudée, 1,5 coudée, qui additionnées donnent 5,5 coudées – symbole de 5 500 ans (cf. *Év. de Nicodème*, 2, 12). Ce n'est là qu'une allégorie supplémentaire : tout le monde était d'accord pour penser que le Christ devait revenir au milieu du VI[e] millénaire.

historiques indiscutables. Il est évident aussi que tous les calculs dépendaient de la nature du cycle, de son point de départ historique, etc. Il y eut finalement autant de systèmes que de computistes. Nous ne reprendrons pas ici les calculs compliqués et souvent reconstitués par les érudits aboutissant à ces systèmes ; nous renvoyons le lecteur aux pages de V. Grumel consacrées aux ères mondiales[54].

Conclusion

Dans sa sèche abstraction mathématique, l'histoire des origines du comput ecclésiastique peut sembler étrange et dépourvue d'intérêt à un lecteur contemporain. Pourtant, l'existence de ce comput a eu une influence énorme sur la vie quotidienne de tous les chrétiens, et même sur la quasi-totalité du monde civilisé.

En acceptant de vivre dans le monde romain et non à l'écart de lui, les chrétiens ont consacré définitivement le calendrier julien qui, malgré quelques imperfections héritées de l'ancien calendrier romain, est le meilleur qui ait été inventé. Les fêtes des saints et, à partir du IV[e] siècle, celle du *natale Christi* (notre Noël), l'ont ancré dans la vie quotidienne des gens.

En consacrant la semaine juive (qui, bizarrement, sous sa forme astrologique, avait déjà été adoptée par le monde romain), ils ont définitivement imposé à l'année la série ininterrompue des semaines[55]. Le temps fort du dimanche (substitué à celui du sabbat, le samedi) y a été pour beaucoup[56].

Mais en conservant le principe d'une Pâque juive dont la date est déterminée par le cours de la lune, ils ont superposé à une année fixe – ou presque fixe (puisque seule l'intercalation d'un jour bissextile tous les 4 ans vient l'interrompre) – une année mobile dans les limites d'un peu plus d'un mois. Cette année proprement liturgique, puisqu'elle tourne autour de la plus grande fête des chrétiens, s'est imposée ensuite bien au-delà des pays chrétiens[57].

D'autre part, dans la série des années, le comput ecclésiastique a introduit de nouveaux repères : cycles de la Pâque, cycles du Soleil, et même une série

54. *Chronologie byzantine*, p. 156-160. Pour Hippolyte, l'ère mondiale commencerait en 5500 avant notre ère, et la naissance du Christ aurait eu lieu en 5448 de cette ère mondiale. Rappelons que l'an 1 de l'ère alexandrine est en 5493 av. J.-C. et l'ère byzantine en 5509 av. J.-C. (liste des ans 1 de ces ères, p. 240-241). En adoptant l'ère alexandrine, Denys le Petit recula la naissance du Christ de deux ans, ce qui a donné notre ère, désormais comptée à dater de la naissance (théorique) du Christ.

55. Comme nous l'avons vu, la semaine est décalée d'un jour ou deux par année. Ce décalage a paru gênant à des théoriciens de la réforme du calendrier : les républicains, avec leur décadi, ont essayé en vain d'introduire une norme plus régulière. Au début du XX[e] siècle, d'autres réformes ont été proposées (le jour de Pâques ou celui de Noël sortiraient de la semaine, etc.). Tout cela, heureusement, est resté sans suite car, ne l'oublions pas, la série des semaines est ininterrompue aussi loin qu'on puisse la remonter.

56. En faisant du dimanche un jour férié, Constantin a évidemment apporté une contribution décisive à ce processus.

57. Le canon de Nicée sur la Pâque, demandant que tous célèbrent cette fête le même jour, n'a pas été suivi d'effet partout, à cause de la crise arienne. Par la suite, les différents computs ont abouti à célébrer Pâques presque partout le même jour ; mais en refusant la réforme grégorienne de 1582, les Églises orthodoxes n'ont pas permis un accord universel, tout en maintenant la mobilité de la date de Pâques.

d'indictions[58] qui ont permis de dater les événements historiques avec plus de précision et de commodité que les ères mondiales elles-mêmes. Avec l'adoption par l'Occident de l'ère dionysienne, on s'est acheminé peu à peu vers une datation universelle qui est aujourd'hui la référence absolue[59].

Mais à ces nouveautés, les peuples se sont accoutumés insensiblement, au point de les tenir pour naturelles et de les ressentir comme des projections de leurs propres rythmes vitaux.

III. LA QUERELLE PASCALE AU TEMPS DE VICTOR (FIN DU IIe SIÈCLE)

Eusèbe de Césarée (*HE* V 23-25) relate la querelle ayant opposé le pape Victor aux Églises d'Asie qui célébraient la fête de la Pâque le 14e jour de la lune, quel que fût le jour de la semaine (d'où le nom qui leur fut donné de « quartodécimans ») et non, comme presque toutes les Églises, le premier dimanche qui suivait de 14e jour. Cette querelle et les arguments échangés par les différentes Églises ont été abondamment commentés et utilisés par les historiens : on en a tiré des arguments pour étayer certaines hypothèses concernant les origines de la célébration pascale, la théologie de la Pâque, les rapports avec les Juifs, les débuts de la primauté romaine, etc.[60]. Or cette controverse est d'ordre liturgique : quand doit-on célébrer la Pâque ? Il faut d'abord s'en tenir à cela et examiner les faits rapportés par Eusèbe.

1. La querelle

« Dans ces temps-là, une question assurément non sans importance fut soulevée, parce que les chrétiens de toute l'Asie, suivant une tradition très antique, pensaient qu'il fallait garder le quatorzième jour de la lune pour la fête de la Pâque du Sauveur[61]. » Eusèbe nous apprend que des synodes se réunirent aussitôt partout (à Rome, dans le Pont, en Palestine, en Gaule, dans l'Osroène) et confirmèrent par lettre leur accord universel sur la pratique en usage, celle que soutenait Rome. Eusèbe ajoute ensuite que si les Églises de la terre autres que celles d'Asie observaient la règle du dimanche, c'était parce qu'« il n'était pas convenable de

58. Rappelons que l'indiction est un cycle de 15 ans institué par Dioclétien pour des raisons fiscales. Comme élément de datation, il survivra à l'Empire pendant tout le Moyen Âge et même au-delà.

59. Il est piquant de constater que Scaliger, au XVIIe siècle, en multipliant entre eux les trois cycles (19 ans, 28 ans et 15 ans) a créé un nouveau cycle de 7 980 ans qui sert aujourd'hui de référence absolue aux astronomes. Ce cycle, formé d'années *juliennes*, débute le 1er janvier à midi de l'année 4713 av. J.-C., et sert à déterminer le jour julien (*JD* pour *Julian day*).

60. R. Cantalamessa, *La Pasqua della nostra salvezza. Le traditioni pasquali della Bibbia e della prima Chiesi*, 1971.

61. Eusèbe, *HE* V, 23, 1. Nous sommes vers la 10e année du règne de Commode (env. 190) ; Victor vient de succéder à Éleuthère sur le siège romain.

mettre fin au jeûne en un autre jour que celui de la Résurrection du Sauveur » (à savoir le dimanche).

Pour justifier leur pratique, les Églises d'Asie, elles, se fondaient sur l'antiquité d'une coutume remontant à l'apôtre Jean et conservée « dans toute l'Asie ». Polycrate, évêque de Smyrne, dans sa réplique au pape Victor déclare :

> C'est en Asie que reposent les grands astres qui ressusciteront au jour de la parousie du Seigneur, quand Il viendra des cieux avec gloire et recherchera tous les saints : Philippe, un des douze apôtres, qui repose à Hiérapolis avec ses deux filles qui ont vieilli dans la virginité et son autre fille qui a vécu dans le Saint-Esprit et repose à Éphèse, et encore Jean, qui a reposé sur la poitrine du Seigneur, qui a été prêtre et a porté la lame d'or, martyr et didascale, celui-ci repose à Éphèse.

Aux deux apôtres Philippe et Jean, Polycrate ajoute des martyrs et des évêques illustres : Polycarpe de Smyrne, Sagarès, Méliton, etc. Il fonde toute sa défense de la pratique asiate sur ces autorités exceptionnelles que possèdent les Églises d'Asie, autorités qui, sous-entendu, valent bien l'autorité romaine probablement invoquée par Victor[62]. Le conflit est donc un conflit disciplinaire d'ordre liturgique.

Mais Victor se raidit et entreprit « de retrancher en masse de l'unité commune les chrétiens de l'Asie en même temps que les Églises voisines, comme étant hétérodoxes, et proclama que tous les frères de ces pays-là, sans exception, étaient excommuniés[63] ». C'est donc lui qui transporte le conflit sur le plan doctrinal, en traitant d'« hétérodoxes » ses contradicteurs.

La violente réaction et l'autoritarisme de l'évêque romain choquèrent la plupart des évêques qui lui avaient pourtant donné leur accord sur le fond. Eusèbe dit avoir en sa possession toutes leurs lettres et cite la plus importante, celle d'Irénée de Lyon. Après avoir rappelé qu'« il faut célébrer, le dimanche seulement, le mystère de la Résurrection », Irénée engage Victor à se montrer tolérant et charitable envers « ceux qui gardent la tradition d'une ancienne coutume ». Il ajoute à cela que « la discussion n'est pas seulement sur le jour », mais aussi sur la durée du jeûne (un jour, deux jours, quarante heures...). Puis il rapporte une anecdote concernant le pape Anicet[64] ; celui-ci, comme « tous les presbytres antérieurs à Soter », était resté en paix avec ceux qui venaient (à Rome) des chrétientés observant une autre coutume ; en effet, lors de la venue de Polycarpe de Smyrne, Anicet n'ayant pu le convaincre de renoncer à l'antique coutume héritée de Jean, resta pourtant en paix avec lui. « Et les choses étant ainsi, ils communièrent l'un avec l'autre dans la paix et, à l'église, Anicet céda l'honneur de célébrer l'Eucharistie à Polycarpe ; dans toute l'Église, gardant la paix, ceux

62. *Ibid.* V, 2, 4, 2-3.

63. 24, 9. Le mot « excommunié » n'est pas à prendre au sens juridique et technique qu'il aura plus tard, mais il évoque néanmoins une rupture de communion très grave.

64. L'expression μὴ τηροῦντεζ (« n'observant pas » quoi ?) fait difficulté, selon qu'on considère qu'il s'agit de ne pas observer :
1. Le 14 nisan (*scil.* le *XIV lunae*) (Lohse, Mohrmann, Nautin, etc.) ;
2. La Pâque elle-même, dont l'observance à Rome ne serait pas antérieure à Soter (Richard, Hubert) ;
3. Le jeûne pascal.
L'opinion 1, traditionnelle, paraît la plus plausible (cf. R. Cantalamessa, *op. cit.*, p. XX).

qui observaient comme ceux qui n'observaient pas [la coutume asiate ?][65]. » On ne sait pas quel résultat obtint la lettre d'Irénée (« qui portait bien son nom ») ; on n'a pas d'écho des suites que put avoir cette querelle ; en revanche, on possède de nombreux documents issus des milieux quartodécimans dans les siècles qui suivirent[66].

Si l'on s'en tient strictement aux informations fournies par Eusèbe et par les fragments qu'il cite de la lettre d'Irénée, on constate que le différend porte uniquement sur la date de Pâques (*XIV lunae*, ou dimanche suivant le *XIV lunae*). Mais la remarque d'Irénée apporte une précision supplémentaire : il y avait conflit sur la durée du jeûne, quand une partie des fidèles (les quartodécimans) cessaient de jeûner pour s'abandonner à la joie tandis que les autres continuaient leurs macérations dans la tristesse en attendant la nuit du samedi au dimanche pour manifester la joie de la Résurrection. Le conflit pouvait éclater lorsque les partisans de chaque coutume se retrouvaient ensemble, ce qui était le cas à Rome où coexistaient des communautés d'origines diverses.

Pourtant, Anicet ne s'était pas ému outre mesure de la pratique asiate de Polycarpe. Comment expliquer la réaction violente de Victor ? Doit-on l'attribuer, comme on le fait parfois, au seul autoritarisme d'un évêque imbu de la suprématie romaine ? Un autre incident relaté par Eusèbe permet peut-être de comprendre les motifs profonds de Victor ; cet incident concerne un certain Blastus, à qui Irénée adresse une lettre intitulée « À Blastus, au sujet du schisme[67] ».

On ne doit pas faire de Blastus un gnostique, sous prétexte qu'Eusèbe le cite à deux reprises à côté d'un certain Florinus qui, lui, était manifestement gnostique[68]. Eusèbe précise bien que « chacun d'eux [s'efforçait] à sa manière propre d'innover au sujet de la vérité[69] » et que la lettre à Blastus était « au sujet du schisme ».

L'*Adversus omnes haereses* du Pseudo-Tertullien[70] apporte une autre précision intéressante. Citant, à la fin, le nom de quelques hérétiques mineurs, il dit de ce Blastus qu'« il voulait introduire subrepticement le judaïsme » et ajoute : « Il dit en effet qu'il ne faut observer la Pâque qu'en observant la Loi de Moïse du XIV du mois de nisan[71]. » Quelle fut l'importance de cette secte « judaïsante » qui prônait la coutume pascale des Asiates ? On n'a pas d'autre témoignage sur cette affaire, mais elle dut inquiéter Victor suffisamment pour qu'il prît des mesures énergiques contre les quartodécimans et pour que le nom de Blastus se conservât quelque temps encore.

65. *HE* XXIV, 11-18.
66. R. CANTALAMESSA, *La Pâque dans l'Église ancienne*, 1980, *doc.* n° 11 et *sq.*
67. *HE* V, 20, 1.
68. Irénée lui adresse une lettre intitulée « À Florinus au sujet de la monarchie, ou que Dieu n'est pas l'auteur des maux », *HE* V, 20, dans laquelle il ajoute qu'il « était entraîné dans l'erreur de Valentin ».
69. *HE* V, 15.
70. L'ouvrage date de la première moitié du IIIe siècle et pourrait bien être d'Hippolyte.
71. *Adversus omnes haer.* 8, 1. L'auteur réplique à cette prétention de Blastus : « Qui pourrait ignorer que la grâce de l'Évangile est évacuée si l'on soumet le Christ à la Loi de Moïse ? » Même idée chez Hippolyte dans la *Refutatio omnium haer.* 8, 18, 1-2.

2. Signification de la crise. Les quartodécimans : une liturgie de la Passion et non de la Résurrection ?

Cantalamessa a raison de rappeler la survie d'éléments juifs dans la différenciation des thèmes liturgiques de la Pâque[72]. Cependant, du point de vue des chrétiens, la Pâque est d'abord la commémoration de la mort (historique) du Christ, mais, comme on l'a souvent montré[73], sa signification oscille entre deux pôles : Passion et Résurrection. On accentuait parfois l'un des deux, mais sans jamais négliger entièrement l'autre[74], en attendant la brillante synthèse des deux opérée au Ve siècle par Augustin[75]. Il est évident, comme le rappelle R. Cantalamessa, que la liturgie quartodécimane tend à accentuer le premier pôle tandis que la liturgie du dimanche pascal approfondit davantage le mystère de la Résurrection.

Au départ, la chronologie de la Passion chez Jean (qui fait que le Christ est immolé en même temps que l'agneau pascal) entraîne logiquement la pratique quartodécimane. C'est seulement par la suite que la querelle débordera sur le terrain théologique : on accusera les quartodécimans de judaïsme (comme Blastus), de négliger l'attente de la Résurrection (entre le jour de la Passion et le dimanche) ; et, comme cela est inévitable, les quartodécimans eux-mêmes seront tentés de donner une raison théologique à leur pratique liturgique[76]. Mais si l'on s'en tient aux documents évoqués par Eusèbe, leur seule justification était une tradition liturgique qui leur paraissait d'autant plus respectable qu'elle remontait aux apôtres Jean et Philippe.

3. Affirmation de l'autorité romaine ?

Il n'entre pas dans notre propos d'étudier les origines de la suprématie romaine. Mais la crise pascale du IIe siècle constituant l'un des premiers documents utilisés par les historiens sur cette épineuse question, il importe de préciser les informations qu'elle apporte.

Eusèbe ne dit pas que les conciles ont été réunis à la demande de Victor – mais il ne dit pas non plus le contraire. Il paraît néanmoins évident que c'est bien la crise romaine qui a entraîné la tenue des différents synodes.

Victor n'a certainement pas dû évoquer les sanctions qu'il comptait prendre : dans le cas contraire, les évêques consultés auraient été plus circonspects. Mais

72. *Op. cit.*, p. XIX *sq.*
73. Casel, Schmidt, Lohse, etc. Sur ce point, cf. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, p. XV.
74. C. MOHRMANN, *Pascha, Passio, Transitus. Études sur le latin des chrétiens*, I, 1958, p. 205-222.
75. Cf. les textes n° 124 à 133 cités par R. CANTALAMESSA.
76. Cf. les textes relevés par R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, n° 19 et *sq.*

les sanctions qu'il a prises prouvent assurément qu'il se sentait investi d'une mission universelle ; les réactions violentes des évêques d'Asie prouvent tout autant qu'ils n'acceptaient pas son autorité comme allant de soi.

La position d'Irénée est plus nuancée. On sait qu'il est l'un des premiers à mentionner l'autorité exceptionnelle du siège romain[77]. Tout ce que l'on peut dire en l'occurrence, c'est qu'il ne met pas en cause cette autorité (il n'en parle pas), mais il appelle Victor à la compréhension et à la charité.

Les quartodécimans survécurent quelque temps encore, principalement en Orient. Au concile de Nicée, les Asiates acceptèrent les décisions conciliaires sur la date de Pâques : ils avaient, semble-t-il, renoncé à leur pratique depuis quelque temps déjà. Par la suite, seuls des sectaires, en particulier les novatiens, ont conservé la pratique du *XIV lunae*. Il est encore fait mention de quartodécimans à la sixième session du concile d'Éphèse. Ils disparaissent ensuite[78].

BIBLIOGRAPHIE

CANTALAMESSA (R.), *La Pasqua della nostra salvezza. Le traditioni pasquali della Bibbia e della prima Chiesi*, 1971.

La Pâque dans l'Église ancienne, 1980, *DTC* 13, 2, col. 1445-1447, art. « Quartodécimans » (E. AMANN).

GRUMEL (V.), *Traité d'études byzantines*, t. I, la *Chronologie* 1958.

GINZEL (F. K.), *Handbuch der math. und techn. Chronologie*, t. III, 1914.

KRUSCH (B.), *Studien zur Christlich-Mittelalterlichen Chronologie, Die 84 jährige Ostercyclus und seine Quellen*, 1880.

MOHRMANN (C.), *Pascha, Passio, Transitus. Études sur le latin des chrétiens*, I, 1958, p. 205-222.

OGG (M. G.), *The Computist of A.D. 243 and Hippolitus*, dans *JTS* 48 (1947).

PIETRI (C.), *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, Colloque international du CNRS* n° 604, 1984, p. 63-97 (repris dans *Christiana Respublica*, coll. *EFR* 234, p. 201-235).

RICHARD (M.), *Comput et Chronographie chez saint Hippolyte* (*Mél. de sc. rel. 1950-1951*), p. 237-268.

RORDORF (W.), *Sabbat et Dimanche*, 1972.

SCHWARTZ (Ed.), *Christliche und jüdische Ostertafeln*, dans *AKGWG phil. hist. Klasse*, Neue Fodge Bd 8 n° 6, 1905.

77. *Adv. haer.* 3, 3, 3 : « Car avec cette Église en raison de son origine plus excellente doit nécessairement s'accorder toute Église, c'est-à-dire les fidèles de partout. »

78. *DTC* 13, 2, col. 1445-1447, art. « Quartodécimans » (E. AMANN).

CHAPITRE II

La diversité de l'Orient chrétien

par Pierre MARAVAL

Les données que nous possédons sur les Églises d'Orient pour la fin du IIe et la première moitié du IIIe siècle sont fragmentaires et inégales selon les régions. Elles laissent apparaître des problèmes communs – la lutte contre les dissidences gnostiques, la querelle pascale, dont il vient d'être traité, les débats autour de l'encratisme et de l'indulgence à accorder à ceux qui ont failli lors des persécutions ; elles attestent aussi de la diversité du christianisme à cette époque.

I. LA PALESTINE, L'ARABIE, LA PHÉNICIE

La Palestine, à la fin du IIe siècle, compte plusieurs évêques. On ignore toutefois leur nombre exact et le nom de la plupart de leurs sièges, *a fortiori* l'importance de leurs communautés : Eusèbe de Césarée ne donne en effet que les noms de deux des participants au concile qui se tint dans cette région, vers 190, à l'occasion de la controverse pascale : Théophile de Césarée (évêque depuis 189) et Narcisse de Jérusalem[1]. Le premier n'est pas autrement connu ; au second, en revanche, et à l'un de ses successeurs, Alexandre, Eusèbe a consacré plusieurs pages, qu'il faut lire cependant avec un œil critique[2].

Narcisse, tout d'abord, y est décrit comme un thaumaturge, mais également comme un ascète, remarquable par sa chasteté et sa conduite entièrement vertueuse. Ces qualités auraient suscité l'envie de membres de la communauté, qui l'auraient calomnié : il se serait donc, après quelques années d'épiscopat, retiré volontairement dans la solitude, pour vivre la vie « philosophique » à laquelle il aspirait depuis longtemps[3]. Cet abandon de poste, sans exemple en ce temps-là, est peu crédible :

1. EUSÈBE, *HE* V, XII, XIII, 3.

2. C'est ce qu'a fait P. NAUTIN, *Lettres et Écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris, 1961, dont je retiendrai ici les principales conclusions, trop souvent ignorées (bien que plusieurs de ses recenseurs, sur ce point, les aient jugées plausibles).

3. EUSÈBE, *HE* VI, IX.

il est beaucoup plus vraisemblable de penser que l'évêque a quitté son poste suite à sa déposition par les évêques de sa province. Le motif en est sans doute à chercher dans le conflit sur l'indulgence à l'égard de ceux qui étaient tombés dans la persécution, conflit qui a divisé les Églises après 150, comme en témoignent les lettres de Denys de Corinthe dont Eusèbe a transmis des extraits[4]. Ce conflit est également lié à la question de l'encratisme, car les partisans rigoristes du refus de l'indulgence sont aussi ceux qui, sans condamner le mariage, prônent la continence comme l'idéal normal du chrétien. Or il semble bien que Narcisse puisse être compté parmi les rigoristes : sa vie ascétique en est un premier indice ; d'autre part, il est de ceux qui se sont opposés à Polycrate d'Éphèse lors de la querelle pascale, dont on peut rappeler qu'elle porte, entre autres, sur la rupture du jeûne[5]. Enfin, lorsqu'il reviendra sur son siège, il sera accompagné d'Alexandre, qui pendant son épiscopat devait s'opposer pareillement à l'indulgence[6].

Contesté par une partie de sa communauté et par des évêques voisins pour son attitude intransigeante, Narcisse a donc probablement été déposé (à une date que l'on placera autour de 199). Lui succédèrent trois évêques au pontificat assez bref, dont Eusèbe nous donne les noms : Dios, Germanion, Gordios. Mais sous l'épiscopat du dernier, « Narcisse reparut et fut de nouveau appelé au premier rang parmi les frères[7] ». Il avait alors un âge très avancé – plus de cent ans – et on ne peut guère penser qu'il soit lui-même à l'origine de ce retour, qui ne dut pas se faire sans tensions ni luttes dans la communauté. En fait, il est alors accompagné d'Alexandre, qui était auparavant évêque en Cappadoce et avait confessé sa foi lors d'une persécution. Ici encore, les données d'Eusèbe nécessitent un certain décryptage.

Alexandre en effet devient l'évêque de fait, Narcisse n'étant plus, en raison de son grand âge, qu'un prête-nom, dont l'activité se bornait à prier pour l'Église[8]. Deux objections pourtant pouvaient être élevées contre le nouveau titulaire : il avait quitté son siège, alors qu'un bon évêque devait rester dans sa communauté, il prétendait en occuper un autre, ce que l'Église ancienne ne cesserait de blâmer (le canon 15 de Nicée, on le sait, tenta de l'interdire). Les explications rapportées par Eusèbe, qui doivent s'inspirer d'une lettre dans laquelle Alexandre expliquait sa conduite, répondent à ces deux objections. S'il avait quitté son évêché de Cappadoce, c'était « en vue de la prière et de la vision des lieux[9] », donc pour

4. EUSÈBE, *HE* IV, XXIII.

5. EUSÈBE, *HE* V, XXV. Dans la lettre des évêques palestiniens contre l'usage asiate, il est dit de ses partisans qu'« ils égarent facilement leurs âmes ». Sur le débat concernant le jeûne, *ibid.*, XXIV, XII.

6. Alexandre disparu lors de la persécution de Dèce, ce n'est que sous son successeur Mazabane que l'Église de Jérusalem se ralliera à la pratique commune des Églises d'Orient, qui accorde le pardon aux *lapsi* (DENYS D'ALEXANDRIE, *Lettre à Étienne*, citée par EUSÈBE, *HE* VII, V, 1).

7. EUSÈBE, *HE* VI, X.

8. C'est ce que dit Alexandre lui-même dans une lettre à l'Église d'Antinoé : cf. EUSÈBE, *HE* VI, XI, 3.

9. EUSÈBE, *HE* VI, XI, 1. L'expression ne se rencontre qu'à partir du IVe siècle pour désigner le pèlerinage en Palestine, ou plus exactement la vénération de ses Lieux saints ; il est possible qu'ici Eusèbe ait actualisé en termes de son époque la justification d'Alexandre. Soulignons que son texte ne porte pas l'expression « lieux *saints* », comme il est souvent traduit, expression qui ne se rencontre pas davantage avant le IVe siècle.

un motif à la fois de piété et d'instruction. Et s'il avait été choisi pour remplacer Gordios (déposé ?), c'était à la suite de révélations reçues par Narcisse lui-même et par « les plus zélés » parmi les fidèles. Ici encore, il est plus probable que le départ d'Alexandre avait eu d'autres raisons, parmi lesquelles une déposition pour rigorisme n'est pas à exclure ; d'autre part, il est vraisemblable que ces fidèles zélés de Jérusalem dont il avait été le candidat étaient eux aussi des partisans du rigorisme. Alexandre, paré de son titre de confesseur de la foi, était un candidat idéal ; pour appuyer sa candidature, on alla chercher le vieux Narcisse, qui était toujours vivant. Quoi qu'il en soit des circonstances de son élection (qui doit avoir eu lieu entre 215 et 225), Alexandre devait être l'évêque le plus marquant de Jérusalem au IIIe siècle.

Une lettre de lui destinée à l'Église d'Antioche, écrite après son accession au trône de Jérusalem, est envoyée par l'intermédiaire du prêtre Clément, en lequel Eusèbe déjà reconnaissait Clément d'Alexandrie[10]. Elle indique que Clément résidait à Jérusalem depuis quelque temps, sans doute parce que, à Alexandrie, il avait eu des difficultés avec son évêque Démétrios ; elle indique aussi qu'il était en d'étroites relations avec Alexandre, qui l'appelle ailleurs « son maître » et auquel il a dédié son ouvrage *Contre les judaïsants*[11]. Un peu plus tard, c'est Origène que l'évêque de Jérusalem accueillait dans son Église, et non seulement il laissait ce laïc prendre la parole à l'église, mais, avec Théoctiste de Césarée, il l'ordonnait prêtre, bien qu'il s'agît d'un sujet de l'évêque d'Alexandrie, qui, de surcroît, s'était rendu eunuque dans sa jeunesse. Dans une lettre adressée à Soter de Rome, que signe avec lui l'évêque de Césarée, Alexandre se défendra sur ces deux points : il justifie l'autorisation de prêcher donnée à Origène par des exemples de prédications de laïcs (tous situés dans des régions d'Asie Mineure proches de la Cappadoce), il excuse l'erreur de jeunesse d'Origène en invoquant sa vertu présente. Et comme la lettre répond à des accusations portées par Démétrios d'Alexandrie, Alexandre contre-attaque et accuse celui-ci de jalousie envers son catéchète ; il rappelle qu'il avait admiré et loué son zèle à l'époque où il avait reçu confidence de son geste[12].

Les relations d'Alexandre et d'Origène, malgré une brève période de tension[13], restèrent chaleureuses : le second, chassé d'Égypte par Démétrios, vint s'installer à Césarée de Palestine où, bien accueilli par l'évêque Théoctiste, il reprit son enseignement[14] ; il devint, en 239-240, le prédicateur attitré de l'évêque. Son ami

10. Les biographes de Clément, depuis Th. Zahn, datent cette lettre de l'époque où Alexandre était évêque en Cappadoce, en prison lors de la persécution dite de Sévère – donc en 203 –, et en concluent que Clément a résidé en Cappadoce (c'est encore la thèse exposée dans le *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, I, Paris, 1990, p. 500). Ici encore, cf. P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 114-118.

11. EUSÈBE, *HE* VI, XXIII, 3 ; XIV, 9.

12. EUSÈBE, *HE* VI, XIX, 17-18 et VI, VIII, 5. Cf. P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 124-126.

13. Alors qu'Origène était en voyage à Athènes, Alexandre lui envoya un messager afin d'obtenir des explications sur des textes de lui contenant des affirmations discutables. Origène répondit par une longue lettre d'apologie, après quoi Alexandre lui envoya un mot l'assurant de son amitié. Cf. *ibid.*, p. 126-134 et *id.*, *Origène, Sa vie et son œuvre*, Paris, 1977, p. 429-431.

14. Sur l'école de Césarée et l'enseignement qu'Origène y dispensait, cf. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement*

Ambroise lui envoya sténographes et copistes, dont l'activité devait enrichir la bibliothèque de Césarée, constituée d'abord des œuvres et des archives du théologien, mais également des manuscrits qu'il rencontrait au hasard de ses voyages, tel ce lot de livres hébreux et grecs qui avait été découvert dans une jarre aux environs de Jéricho, entre 212 et 217, dans lequel il reconnut une version inconnue de parties de la Bible et qu'il ajouta à ses *Hexaples*. Les œuvres d'Origène enrichissaient aussi sans doute la bibliothèque de Jérusalem, qu'avait fondée Alexandre, d'autant qu'Origène prêchait, à l'occasion, dans cette ville [15]. C'est dans la bibliothèque de Jérusalem qu'Eusèbe déclare avoir trouvé les correspondances échangées par les évêques de cette époque [16].

Un autre écrivain chrétien ayant des liens avec la Palestine est alors à signaler : Julius Africanus [17]. Juif d'origine, bien que pas nécessairement originaire de Jérusalem, ce chrétien aux intérêts multiples – architecture, sciences, lettres, philosophie, théologie – fut aussi un grand voyageur. Il eut au moins des relations avec la ville d'Emmaüs-Nicopolis, en faveur de laquelle il intervint vers 222 auprès de l'empereur. Il nous reste de lui deux lettres, l'une sur la différence des généalogies du Christ dans les Évangiles, l'autre, adressée à Origène, sur l'histoire de Suzanne, dont il objectait qu'elle ne se trouvait pas dans le texte hébreu de Daniel [18]. Plus importante est sa *Chronographie*, dont le but était à la fois apologétique et eschatologique – montrer l'antériorité et la supériorité du judaïsme et du christianisme par rapport aux religions païennes, prévoir la fin du monde – (il n'en reste que des fragments, mais l'ouvrage a été utilisé par Hippolyte et Eusèbe). Il est enfin l'auteur des *Cestes*, un recueil, ou pour mieux dire un fourre-tout, de données très variées sur l'art militaire, la médecine des chevaux, les mesures, la magie, des techniques diverses.

La Palestine, à cette époque, est-elle un but de pèlerinage pour les chrétiens ? Les rares témoignages que nous possédons sur les visiteurs chrétiens de cette région ne permettent guère une réponse affirmative. Méliton de Sardes déclare s'y être rendu (vers 170), mais pour y apprendre avec précision le nombre des livres de l'Ancien Testament et l'ordre dans lequel il fallait les classer [19]. Origène, un peu plus tard, assure qu'il a visité quelques lieux de ce pays « à la recherche de traces de Jésus, de ses disciples et de ses prophètes », mais il n'allègue cette expérience que pour pouvoir trancher entre deux leçons concurrentes du texte évangélique, et dans un autre cas, il ne se réfère à ce que l'on peut voir à Bethléem que pour

à Origène, éd. H. CROUZEL, *SC* 148, Paris, 1969. Sur Césarée à l'époque d'Origène, cf. J. A. MC GUCKIN, « Caesarea Maritima as Origen Knew It », dans *Origeniana Quinta*, éd. R. J. DALY, Louvain, 1992, p. 3-25.

15. Cf. ORIGÈNE, *Hom. I sur Samuel*, 1 (*SC* 328, p. 96). Sur la découverte de Jéricho, cf. EUSÈBE, *HE* VI, XVI, 3.

16. EUSÈBE, *HE* VI, XX, 1.

17. Cf. sur ce personnage, l'introduction de J.-R. VIEILLEFOND, *Les « Cestes » de Julius Africanus. Étude sur l'ensemble des fragments, avec édition, traduction et commentaires*, Florence-Paris, 1970, qui réécrit avec prudence sa biographie, contestant entre autres qu'il ait fait sa résidence de Nicopolis durant les dernières années de sa vie, *a fortiori* qu'il en soit devenu l'évêque.

18. Édition et traduction de cette lettre (avec la réponse d'Origène) dans ORIGÈNE, *Philocalie I-20... et La lettre à Africanus*, éd. N de LANGE, Paris, 1983, p. 514-517 (*SC* 302).

19. EUSÈBE, *HE* IV, XXVI, 13-14.

confirmer les récits bibliques [20]. De même Pionios, prêtre de Smyrne, qui n'évoque ce qu'il a vu des villes dévastées par la colère de Dieu, dans la région au-delà du Jourdain, que pour illustrer l'imminence du jugement [21]. On connaît aussi plusieurs visiteurs qui se sont rendus à Césarée, mais c'est pour y rencontrer Origène et suivre ses leçons. Dans aucun de ces cas on n'a trace d'une vénération de lieux saints, ce qui constitue le pèlerinage à proprement parler, encore moins d'une mise en valeur de ces lieux. Il me semble donc inexact de classer ces visiteurs parmi les pèlerins, et plus encore de dire que pendant son pontificat, Alexandre aurait donné « une impulsion singulière aux pèlerinages et aux recherches topographiques à Jérusalem et en Palestine [22] ». Les lieux qui seront par la suite les plus vénérés le lieu de la crucifixion et le tombeau du Christ – sont alors, depuis les saccages liés à la prise de Jérusalem en 134 et sa reconstruction sous le nom d'*Aelia Capitolina*, ensevelis sous les terrassements qui ont précédé l'établissement d'un forum et d'un temple dédié à Jupiter Capitolin. À Bethléem, tout près de la grotte de la nativité, un bois sacré consacré à Adonis a été planté [23]. Ce n'est qu'à partir du début du IVe siècle que ces sites et la plupart des autres lieux saints seront inventoriés et mis en valeur et que le phénomène des pèlerinages prendra son essor.

L'activité d'expert-théologien reconnu qui était celle d'Origène permet de connaître quelque chose des débats doctrinaux qui agitèrent alors la chrétienté d'Arabie. Le premier concerne l'évêque Bérylle de Bostra, qui, si l'on en croit Eusèbe, considérait que le Christ n'avait pas préexisté avant l'Incarnation « selon une propre délimitation d'être » (ce qui en ferait un modaliste) et ne possédait pas la divinité en propre, mais seulement celle du Père demeurant en lui (ce qui en ferait un adoptianiste) – deux affirmations contradictoires entre lesquelles les historiens du dogme ont du mal à prendre parti [24]. Quoi qu'il en soit de la doctrine exacte de Bérylle, Origène le convainquit d'erreur lors d'un concile, où il était probablement venu en tant qu'accompagnateur de Théoctiste de Césarée. Il en fut de même lors d'une autre réunion tenue vraisemblablement en Arabie entre 244 et 249 pour juger de l'orthodoxie de l'évêque Héraclide, dont la doctrine sur le Père et le Fils était jugée hérétique, et qui apparaît du moins comme si préoccupé de défendre la monarchie divine qu'il en est enclin à rabaisser le Fils [25].

20. ORIGÈNE, *Comm. sur Jean*, VI, 204 (*SC* 157, p. 286) ; *Contre Celse* I, 51 (*SC* 132, p. 214).

21. *Passion de Pionios*, IV, 18-20, éd. L. ROBERT, *Le Martyre de Pionios, prêtre de Smyrne*, Washington, 1994, p. 23 et 35.

22. F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, II, Paris, 1952, p. 185. Sur les débuts du pèlerinage en Palestine, cf. P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985, p. 23-27. Sur la vénération éventuelle de sites par les judéo-chrétiens de Palestine, cf. S.C. MIMOUNI, *Le Judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998, p. 347-408.

23. Cf. DION CASSIUS, *Hist.* 69, 12 ; EUSÈBE, *HE* IV, VI, 4 ; JÉRÔME, *Lettre* 58, 3.

24. EUSÈBE, *HE* VI, XXXIII, 1. Ces affirmations ne s'expliquent que si on y voit des formules par lesquelles Origène cherchait à combattre des conséquences discutables qui pouvaient découler de sa propre doctrine. Cf. P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 209-218.

25. L'*Entretien d'Origène avec Héraclide* a été redécouvert en 1941 parmi les papyrus de Toura : cf. l'éd. de J. SCHERER, *SC* 57, Paris, 1960.

Un autre concile eut encore lieu en Arabie en présence d'Origène ; cette fois, il eut à « changer les pensées » d'un groupe de chrétiens qui pensaient que l'âme de l'homme meurt avec son corps et ressuscite avec lui[26]. Ce foisonnement de doctrines au-delà du Jourdain est confirmé par ce que dira plus tard Épiphane, qui y mentionne l'existence de plusieurs sectes judéo-chrétiennes – elkasaïtes, valésiens, antidicomarianites, collyridiens[27].

Les Églises de Phénicie, à cette époque, semblent orientées davantage vers la Palestine que vers Antioche, à l'inverse de ce qui sera le cas par la suite. Les évêques Cassius de Tyr et Clarus de Ptolémaïs, à la fin du IIe siècle, participent avec les Palestiniens au concile qui traite de la querelle pascale et se rallient à la pratique palestinienne, qui n'est pas celle d'Antioche[28].

II. LA SYRIE

On connaît grâce à Eusèbe la liste complète des évêques d'Antioche de cette époque et quelque chose de leur activité et de la vie de leur Église[29]. De l'un des premiers, Théophile (169-188), l'ouvrage *À Autolycus* montre le lien encore très fort qui existe alors entre judaïsme et christianisme. Comme l'a écrit l'un de ses éditeurs, « son apologie est une défense du judaïsme hellénistique aussi bien que du christianisme juif[30] ». Cela s'accorde avec ce que nous savons de son Église, où étaient nombreux les chrétiens d'origine juive. Mais l'ouvrage est aussi un dialogue critique avec les païens, et les païens cultivés, nombreux à Antioche : Théophile est fort sévère sur la sagesse hellénique, dont il assure qu'elle n'a pu atteindre la moindre parcelle de vérité, mais cela ne l'empêche pas d'invoquer les poètes grecs quand ils sont d'accord avec lui et de reconnaître qu'ils ont parfois parlé comme les prophètes[31]. Théophile écrivit encore des ouvrages catéchétiques et d'autres contre des hérétiques (Hermogène, Marcion[32]), ce qui montre la présence de communautés dissidentes dans le christianisme antiochien. En témoignent encore les livres apocryphes sur Pierre (*Évangile de Pierre*, lu alors

26. Eusèbe, *HE* VI, xxxvii.
27. Épiphane, *Panarion*, 53, 1 ; 58, 1 ; 78, 2 ; 79, 1.
28. Eusèbe, *HE* V, xxv.
29. Sur la chronologie des évêques d'Antioche, cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, II, 1, Leipzig, 1897 (2e éd.), p. 208-215. J'ai retenu, lorsqu'elles sont données, les dates de la *Chronique* d'Eusèbe, à peu près fiables pour cette période.
30. R. M. Grant, *Theophilus of Antioch ad Autolycum*, Oxford, 1970, p. XVIII.
31. Théophile d'Antioche, *À Autolycus*, II, 8 ; III, 30 (critique) ; II, 37-38 (accord).
32. Eusèbe, *HE* IV, xxiv.

dans les milieux docètes de la ville[33]) et la présence du valentinien Axionicus[34] dernier témoin à Antioche d'une longue tradition gnostique représentée, dans la première moitié du IIe siècle, par Ménandre, Saturnin, Basilide, Cerdon.

De Sérapion d'Antioche (190-211), deuxième successeur de Théophile, les quelques écrits que connaissait Eusèbe portent pareillement la marque des débats de l'époque[35] : l'un est adressé à un chrétien qui avait faibli lors d'une persécution et serait revenu au judaïsme, ou peut-être à quelque secte judéo-chrétienne, l'autre dénonce la nouvelle prophétie montaniste, le troisième réfute les erreurs de l'*Évangile de Pierre*, qui avait les faveurs de fidèles de Rhossos en Cilicie. C'est ce même Sérapion qui aurait ordonné prêtre (ou évêque) Palout d'Édesse, ancrant ainsi cette ville dans l'orthodoxie de la Grande Église et dans la mouvance ecclésiastique d'Antioche[36]. Son successeur Asclépiade avait été « confesseur » lors d'une persécution[37]. Après lui, vient Philétos (218-229), puis Zébennos (229-vers 240) ; c'est sous l'épiscopat de celui-ci que la mère de l'empereur Alexandre Sévère, Julia Mamaea, désireuse de s'informer sur le christianisme, envoya chercher Origène par un militaire de sa maison : c'est ainsi que le théologien resta à Antioche durant l'hiver 231-232[38]. Babylas succéda à Zébennos : il devait mourir en prison lors de la persécution de Dèce[39]. Jean Chrysostome lui a attribué un épisode rapporté par Eusèbe à un évêque anonyme sous le règne de Philippe l'Arabe : cet évêque aurait interdit à l'empereur, qui aurait été chrétien, de participer à la vigile pascale si auparavant il ne confessait ses péchés et ne s'agrégeait au groupe des pénitents[40]. Mais l'épisode est totalement invraisemblable, car Philippe l'Arabe, bien que s'intéressant au christianisme, n'était pas chrétien. Eusèbe d'ailleurs relate cet épisode comme un « on-dit », sans en garantir l'exactitude.

Des autres Églises de Syrie, à cette époque, on connaît peu de chose. Dans la partie orientale, près de l'Euphrate, les premiers évêques connus ne le sont pas avant le concile de Nicée, mais il en existe dès le IIIe siècle. La présence de chorévêques parmi eux indique que les campagnes ont été touchées. C'est dans cette région, aux confins du *limes*, que se trouvait la ville de Doura-Europos, abandonnée en 256/257. Les fouilles modernes ont révélé qu'il y existait une communauté chrétienne dont les fidèles étaient de langue grecque et de langue syriaque et que cette communauté possédait une « maison d'église » (bâtie en

33. Eusèbe, *HE* VI, xii, 2. L'origine syrienne de cet évangile n'est pas certaine, bien qu'elle soit une donnée généralement reçue (cf. E. Junod, *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, 1997, p. 243) ; son dernier éditeur penche pour l'Asie Mineure (M. G. Mara, *Évangile de Pierre*, Paris, 1973, p. 217).
34. Tertullien, *Contre les valentiniens*, IV, 3 (*SC* 280, p. 86) ; mentionné aussi par Hippolyte, *Philosophoumena*, VI, 35, 7.
35. Eusèbe, *HE* VI, xii ; V, xix, 1.
36. Cf. *infra*, p. 517.
37. Eusèbe, *HE* VI, xi, 4-5.
38. Eusèbe, *HE* VI, xxi, 3-4.
39. Eusèbe, *HE* VI, xxxix, 4. Jean Chrysostome, en revanche, déclare qu'il fut décapité (*Discours sur Babylas*, 91, 3 ; *Homélie sur Babylas*, 2, 5 ; *SC* 362, p. 214, 296).
40. Eusèbe, *HE* VI, xxxiv ; Jean Chrysostome, *Discours*, 30-31 (p. 128-130).

232), décorée de fresques avec des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament et pourvue d'un baptistère[41]. D'autre part, on sait que le marcionisme eut un très grand succès en Syrie, puisque encore au Ve siècle des villages entiers relevaient de cette obédience[42].

À l'est de l'Euphrate, la province de Mésopotamie présente une chrétienté aux caractéristiques particulières. Édesse, capitale de l'ancien royaume indépendant d'Osrhoène (devenu province romaine en 194-195), en est le centre intellectuel. La population autochtone est sémitique et de langue syriaque, mais les Juifs et les Grecs sont nombreux dans cette ville, que l'on appelle l'Athènes de l'Orient. Le paganisme, le judaïsme et le christianisme y cohabitent donc, mais la chrétienté, dont les origines restent discutées[43], est à cette époque – et sera longtemps – extrêmement diverse (comme l'était du reste le paganisme local[44]), un exemple typique de syncrétisme culturel et religieux. Si la *Chronique d'Édesse* y mentionne l'existence d'une église en 201 (à l'occasion de l'inondation qui la détruisit[45]), on ne sait à quelle communauté elle appartenait. La ville compte en effet de nombreux et influents disciples de Marcion, qui seront encore actifs au IVe siècle. Elle en compte également du « philosophe » local Bardesane (154-222), qui s'oppose à la doctrine marcionite sur la création. Le *Livre des lois des pays*, un ouvrage sur le destin, le libre arbitre et le monothéisme, est l'œuvre de l'un de ses disciples, Philippe ; on a accusé à tort Bardesane d'être valentinien, alors qu'en fait les sources de sa doctrine sont extrêmement diverses – juives, philosophiques, hermétiques, et naturellement chrétiennes[46]. On connaît depuis peu l'existence à Édesse d'une communauté gnostique, celle des quqites, dont les doctrines sont elles aussi très syncrétistes, brassant des éléments qui viennent de spéculations ésotériques juives, du paganisme syrien, de la nébuleuse gnostique, de l'encratisme[47]. D'autres chrétiens, une majorité peut-être, sont marqués par ce même encratisme, qui prône très fortement l'ascétisme et la virginité et peut aller jusqu'à la condamnation du

41. Cf. C. H. KRAELING, *The Excavations at Dura Europos, final Report. II. The christian Building*, New Haven, 1967.

42. THÉODORET, *HE* V, 31.

43. H. J. W. DRIJVERS, « Edessa und das jüdische Christentum », dans *VC* 24, 1970, p. 30-33 (reproduit dans *East of Antioch*, Londres, 1984), conteste non sans raison la thèse d'une origine palestinienne, voire qumranienne, de la première chrétienté édessénienne (défendue par J. DANIÉLOU, O. CULLMANN, G. QUISPEL, A. VÖÖBUS, L. W. BARNARD, etc.), tout autant que la thèse antérieure selon laquelle celle-ci serait marcionite (celle de W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 2e éd. 1964), et il souligne la diversité des voies qu'a pu prendre dans cette région la prédication chrétienne. Récemment, G. ROUWHORST, revenant sur cette question, souligne que le grand nombre des traditions juives qui ont persisté dans les Églises syriaques permet du moins de dire « qu'un nombre considérable des premières communautés chrétiennes dans l'aire syriaque était constitué pour une large part de chrétiens qui venaient du judaïsme » (« Jewish Liturgical traditions in Early Syriac Christianity », dans *VC* 51, 1997, p. 88).

44. Cf. H. J. W. DRIJVERS, *Cults and Beliefs at Edessa*, Leyde, 1980.

45. *Chronicon Edessenum*, 1 (*CSCO* 2, p. 3).

46. Sur Bardesane, cf. H. J. W. DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, Assen, 1966 ; « Bardaisan of Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus im 2. Jahrhundert n. Chr », *AAW Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Dritte Folge* 96, 1975 (reproduit dans *East of Antioch*, Londres, 1984). EUSÈBE, *HE* IV, XXX lui a consacré une notice dans laquelle il dit qu'il fut de l'école de Valentin avant de réfuter son maître.

47. Sur les quqites, cf. H. J. W. DRIJVERS, « Quq and the Quqites. An unknown sect in Edessa in the second Century A. D. », dans *Numen* 14, 1967, p. 104-129 (reproduit dans *East of Antioch*, Londres, 1984).

mariage. Tatien, un temps disciple de l'apologiste Justin, revenu dans son pays vers 170, verse dans cet excès ; il aurait poussé l'ascétisme jusqu'à rejeter totalement le vin, même pour l'Eucharistie[48]. Mais c'est par ailleurs un adversaire de Marcion et aussi un apologiste chrétien, auteur d'un *Discours aux Grecs* qui, malgré son rejet affiché de la culture grecque, est marqué par la philosophie du moyen-platonisme. Sa théologie fait peu de place à la geste de salut du Christ, mais il voit plutôt la foi chrétienne comme une philosophie intemporelle, qui apporte le salut par la bonne conduite qu'elle entraîne. Les *Odes de Salomon* (seconde moitié du IIe siècle), tout comme les *Actes de Thomas* (IIIe siècle), sont issus des milieux influencés par Tatien et ils reflètent ses idées. Le premier de ces textes s'oppose comme lui à la théologie marcionite[49]. À tous ces groupes que l'on tiendra ensuite pour hérétiques s'oppose un groupe « orthodoxe » autour de Palout, ordonné prêtre (ou évêque[50]) par l'évêque d'Antioche (190-212)[51]. C'est à la même époque que le roi Abgar VIII, dit le Grand (177-212), se serait converti au christianisme[52]. Les chrétiens d'Édesse utilisaient la version syriaque de l'Ancien Testament, la *Peshitta*, peut-être d'origine chrétienne, car les chrétiens de cette région, et pour polémiquer contre les marcionites, et pour marquer leur identité non juive, avaient besoin de leur propre traduction ; pour le Nouveau Testament, ils disposaient à la fois du *Diatessaron* de Tatien (composé avant 180, sans doute d'abord en grec) et de la vieille version syriaque des Évangiles séparés, la *Vetus Syra* (faite vers 200)[53]. La forte implantation du christianisme à Édesse ne signifie pas que toute la région était christianisée : ainsi la ville de Charres (Harran) restera longtemps majoritairement païenne. D'autre part, cultes et pratiques païens subsisteront longtemps dans la Syrie chrétienne[54].

48. EUSÈBE, *HE* IV, XXIX, 1-7 ; ÉPIPHANE, *Panarion*, 46. Tatien n'est pas le *fondateur* de l'encratisme, comme le dit Eusèbe (après Irénée, dont il cite un passage).

49. Cf. plusieurs articles de H. J. W. DRIJVERS republiés dans *East of Antioch*, Londres, 1984.

50. Le premier évêque mentionné par la *Chronique d'Édesse*, Quna, date du IVe siècle, et il lui est attribué la fondation de la première église (orthodoxe ?) d'Édesse. D'autre part, quand Eusèbe parle de la crise pascale en Osrhoène, il mentionne la lettre signée par les « *paroikiai* » d'Édesse comme s'il n'y avait pas d'évêque (*HE* V, XXIII, 4). Palout est le nom du missionnaire de la *Doctrine d'Addaï* 77, ordonné *prêtre* par Addaï ; au IVe siècle, les orthodoxes sont appelés de son nom (ÉPHREM, *Hymnes contre les hérétiques*, 22, 5 ; *CSCO* 170, p. 78).

51. Est-ce pour occulter ces débuts hérétiques que la légende née dans le groupe orthodoxe et transmise au IVe siècle par Eusèbe et la *Doctrine d'Addaï* font remonter l'évangélisation à un apôtre (Thaddée, confondu avec Addaï) ou faut-il y voir plutôt une réplique aux prétentions manichéennes en Osrhoène ? La première thèse est défendue par J. TEIXIDOR, *Bardesane d'Édesse*, Paris, 1992, p. 50-52, mais elle est contestée par H. J. W. DRIJVERS, qui tient la *Doctrine* pour une polémique antimanichéenne, Addaï étant un missionnaire manichéen bien connu (« Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien », dans *OCA* 221, 1983, p. 171-185). Cf. aussi A. DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout, 1993, p. 32 ; *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, 1997, p. 1480. S. BROCK est plus réservé sur l'intention antimanichéenne (« Eusebius and the Syriac Christianity », dans *Eusebius, Christianity and Judaism*, éd. H. W. ATTRIDGE & G. HATA, Leyde, 1992, p. 227).

52. EUSÈBE, *HE* II, 1, 6-7.

53. A. VÖÖBUS, *Early Versions of the New Testament*, Stockholm, 1954, p. 75-78.

54. H. J. W. DRIJVERS, « The persistence of pagan cults and practices in Christian Syria », dans *East of Byzantium*, Washington, 1982, p. 35-43 (reproduit in *East of Antioch*, Londres, 1984).

III. L'ASIE MINEURE

L'Asie Mineure a été évangélisée dès le Ier siècle par de nombreux missionnaires : on connaît par les Actes des Apôtres les tournées de Paul et de ses compagnons, mais la tradition a également rattaché l'évangélisation de certaines régions à Pierre, à Jean ou à leurs disciples. C'est sans doute, aux IIe et IIIe siècles, la région où la densité de la population chrétienne est la plus forte, ce qui ne signifie nullement que les chrétiens y soient majoritaires, d'autant que toute cette région est « une mosaïque de sociétés, de cultures et de traditions religieuses[55] ». Nos renseignements sont d'ailleurs très divers selon les régions et les périodes.

1. L'EST ET LE NORD

Pour ces régions traditionnellement rattachées à Pierre (Bithynie et Pont, Cappadoce, partie nord de la Galatie[56]), les témoignages sont nombreux d'une implantation chrétienne ancienne et importante[57] : Pline le Jeune l'atteste pour la Bithynie dans une lettre datée de 112. Son témoignage impartial est particulièrement précieux : il y a, écrit-il à l'empereur Trajan, « une foule de personnes de tout âge, de toute condition, des deux sexes (...) Ce n'est pas seulement à travers les villes, mais aussi à travers les villages que s'est répandue la contagion de cette superstition[58] ». On sait par ailleurs que l'Église de Sinope, vers 150, a une communauté chrétienne : l'hérésiarque Marcion est excommunié par son responsable, son père, et après ses vaines tentatives pour faire accepter sa doctrine par d'autres évêques, dont celui de Rome, il organisera un peu partout ses propres Églises[59]. Vers 180, Denys de Corinthe écrit aux Églises de Nicomédie, d'Amastris et du Pont. La lettre à l'Église de Nicomédie combat précisément la doctrine de Marcion ; quant à celle adressée à l'Église d'Amastris et à d'autres Églises du Pont, elle avait pour but de combattre l'attitude rigoriste de l'évêque Palmas, qui penchait vers l'encratisme et refusait la pénitence à ceux qui avaient failli dans

55. Ch. PIETRI, dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome II, Paris, 1995, p. 98. Le rescrit de Maximin Daïa à Sabinus (sans doute son préfet du prétoire), en 312, déclare, à propos de cette région, que « presque tous les hommes avaient abandonné le culte des dieux pour se mêler au peuple des chrétiens », et il donne en particulier l'exemple de Nicomédie « où habitaient un très grand nombre d'hommes de cette religion » (cité par EUSÈBE, *HE* IX, IXa, 1, 5).

56. Cf. la première Épître de Pierre, 1, 1.

57. On ne dispose pourtant pas pour ces régions de beaucoup de témoignages épigraphiques qui datent sûrement d'avant le IVe siècle ; pour certaines comme la Cappadoce, ils sont complètement absents : cf. S. MITCHELL, *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor*, p. 37-38.

58. PLINE LE JEUNE, *Lettre* X, 96.

59. TERTULLIEN, *Contre Marcion*, V, 19 déclare qu'il en existait un peu partout dans l'Empire ; en IV, 5, il dit que Marcion les établissait « comme les guêpes font leurs nids ». Sur Marcion, cf. ici le ch. II de la IIIe partie.

la persécution[60]. Dans les années 180, l'écrivain païen Lucien fait dire à l'un de ses personnages que le Pont est « rempli d'athées et de chrétiens[61] ». Vers le milieu du IIIe siècle, la ville d'Amasée semble avoir un évêque, Phaidimos, qui ordonne Grégoire le Thaumaturge évêque de Néocésarée, quelques années avant la persécution de Dèce ; quant à Grégoire, il installera un évêque à Comane, Alexandre, pendant que son propre frère Athénodore le sera dans une autre ville du Pont[62].

Pour la Cappadoce, les données sont rares : Tertullien fait état de persécutions dans cette région vers 184-185, sous le gouverneur Lucius Claudius Herminianus (inconnu par ailleurs)[63]. La fameuse *legio fulminata*, connue pour avoir compté de nombreux chrétiens, est alors stationnée à Mélitène, à l'est de la province, mais ce témoignage reste problématique, malgré les efforts que déploie Eusèbe pour convaincre de sa véracité[64]. Dans la métropole, Césarée, le premier évêque connu est Firmilien (230-vers 268), qui joue un rôle important dans l'Église de son temps. Il nous est resté de lui une lettre adressée à Cyprien de Carthage dans laquelle il atteste de l'existence à son époque d'un concile annuel des *seniores et praepositi* de Cappadoce[65]. Firmilien tenait Origène en haute estime : il le fit venir dans son pays et se rendit à Césarée de Palestine pour se perfectionner auprès de lui en théologie. Le voyage de l'évêque eut lieu à l'époque de Maximin le Thrace, alors que, à la suite de tremblements de terre, une violente persécution frappait les chrétiens de Cappadoce, accusés d'avoir irrité les dieux en refusant de s'associer au culte traditionnel ; le gouverneur Licinius Serenianus, connu par ailleurs, s'investit lui-même dans cette persécution. Lors de celle-ci, une femme apparut dans la communauté, qui se prétendait prophétesse et avait des extases : elle fut suivie par de nombreux disciples (dont un prêtre et un diacre), elle baptisait et célébrait l'Eucharistie ; on pense évidemment à une influence montaniste[66]. L'épisode est à rapprocher de celui que relate Hippolyte dans son *Commentaire sur Daniel* (qui date de 202/203, ce qui renvoie aux dernières décennies du IIe siècle), celui de l'évêque du Pont qui, à la suite de visions, annonce que la fin du monde est imminente et incite ses fidèles à abandonner leurs champs et leurs biens[67].

60. EUSÈBE, *HE* IV, XXIII.

61. LUCIEN, *Alexandre*, 25, 38.

62. EUSÈBE, *HE* VI, XXX ; le nom de l'évêque d'Amasée est donné par GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Grégoire le Thaumaturge* (*GNO* X, 1, p. 15 = *PG* 46, 908 D), qui le tient probablement de la tradition familiale ; de même pour celui de Comane (p. 36-38 ; 933-936).

63. TERTULLIEN, *A Scapula*, III, 4.

64. EUSÈBE, *HE* V, v. 1-7. La source chrétienne de son récit est l'apologie adressée à Marc Aurèle par Apollinaire de Hiérapolis.

65. FIRMILIEN, dans la correspondance de CYPRIEN, *Lettre* 75, 4, 3 (on ne traduira pas tout uniment cette expression par « prêtres et évêques » comme le fait BAYARD, *CUF* 1961, bien que cette signification soit probable ; cf. G. W. CLARKE, *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, vol. IV, New York, 1989, p. 254-255).

66. FIRMILIEN, in CYPRIEN, *Lettre* 75, 10. Sur Serenianus, cf. *CIL* 3, 6932, 6945, 12195.

67. HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*, IV, 19 (*SC* 14, p. 298-300).

2. L'ouest et le sud-ouest

La région au sud-ouest de l'Asie Mineure (sud de la Galatie ou Lycaonie, Lycie et Pamphylie) fut d'abord le domaine de Paul, qui y fonda plusieurs Églises. On a peu de renseignements sur leur développement au IIe siècle, voire au IIIe siècle, mais celui-ci n'est pas douteux, puisque plus de vingt évêques de ces provinces seront présents à Nicée. Dans la région frontière entre la Lycaonie et l'Isaurie, dans celle de Laodicea Combusta (au nord-ouest d'Iconium), de nombreuses épitaphes, dont certaines remontent à la première moitié du IIIe siècle, témoignent du grand nombre des chrétiens[68]. Les *Actes de Paul (et Thècle)* attestent pour le IIe siècle la présence d'Églises à Myre, Antioche de Pisidie, Iconium. Ces *Actes* ont sans doute été composés dans cette région : ils sont l'écho d'un christianisme de tendance fortement ascétisante, où la prédication de la virginité tient une place essentielle. On a mentionné plus haut les prédications faites par des laïcs à Iconium, Laranda et Synnada[69]. Les inscriptions montrent toutefois, dans toute cette région, la vitalité du paganisme traditionnel, largement majoritaire dans la plupart des cités. La christianisation est importante, mais inégalement répartie. Ce que nous savons de la grande persécution le confirme : à quelques villes dans lesquelles le christianisme est largement implanté s'opposeront celles, plus nombreuses, restées fidèles à la religion traditionnelle[70]. La rivalité entre les cités, qui est alors un trait notable de la vie provinciale, a joué aussi dans le domaine religieux[71].

À l'ouest de l'Asie Mineure, la province d'Asie (qui inclut alors la Carie, la Lydie, la Phrygie) est le domaine de Jean – Jean l'apôtre, Jean le presbytre ? Eusèbe les distingue et les rattache tous deux à Éphèse[72] –, mais elle a été parcourue par d'autres évangélisateurs, Paul, Philippe (que l'on identifiera ensuite à l'apôtre ou à l'un des sept diacres des *Actes*). C'est une région très urbanisée, enrichie par le commerce et l'industrie, dont presque toutes les villes ont des communautés chrétiennes attestées à date ancienne. La capitale, Éphèse, compte une chrétienté importante. C'est dans cette ville que se serait converti le philosophe Justin et qu'il aurait eu avec un rabbin juif la controverse dont il tirera le *Dialogue avec Tryphon*[73]. C'est là que la querelle pascale eut son épicentre : après le concile qui se réunit à Éphèse, l'évêque Polycrate

68. Sur ces inscriptions (regroupées dans les *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* I, VII, VIII) et leurs datations, qui restent souvent problématiques, cf. S. Mitchell, *Anatolia* II, p. 58-59, qui admet qu'une large proportion d'entre elles est à situer entre 220 et 310.

69. Lettre d'Alexandre de Jérusalem, dans Eusèbe, *HE* VI, xix, 18.

70. Cf. par exemple la fameuse pétition adressée par l'assemblée provinciale de Lycie et de Pamphylie à l'empereur Maximin Daïa (H. Grégoire, *Inscriptions chrétiennes d'Asie Mineure*, Paris, 1922, p. 95). Sur la longue persistance du paganisme en Asie Mineure, cf. E. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization 370-529*, II, Leyde, 1994, p. 52-133.

71. Cf. S. Mitchell, *op. cit.*, p. 63.

72. Eusèbe, *HE* III, xxxix, 6 ; VII, xxv, 16.

73. Eusèbe, *HE* IV, xviii, 16. L'identification de Tryphon proposée par Eusèbe avec le rabbin tannaïte Tarphon n'est pas possible, mais l'existence de telles controverses n'en est pas moins certaine. Cf. N. Hyldahl, « Tryphon und Tarphon », dans *Studia Theologica* 10, 1956, p. 77-88.

défendit la légitimité de la tradition asiate dans une lettre à Victor de Rome. Il atteste dans cette lettre que sept de ses parents ont été évêques avant lui[74]. Les martyrs furent nombreux en Asie, souvent à la suite de manifestations populaires où les chrétiens étaient l'objet des mêmes accusations que les juifs avant eux : l'empereur Hadrien, en 124-125, écrivit au proconsul de la province, Minucius Fundanus, pour lui rappeler les règles à suivre dans les procès contre les chrétiens ; Antonin le Pieux, un peu plus tard, aurait envoyé un nouveau rescrit à ce sujet à l'assemblée d'Asie[75], et sous Marc Aurèle les persécutions furent nombreuses, ce qu'attestent aussi l'*Apologie* de Méliton de Sardes et celle d'Apollinaire de Hiérapolis. À Smyrne, en 155/157 ou 166[76], l'évêque Polycarpe mourut sur le bûcher, à l'âge de 86 ans, avec onze autres fidèles, dont certains de la ville de Philadelphie. À Pergame, à une date qui reste controversée, mais qu'Eusèbe place sous Marc Aurèle, trois martyrs furent mis à mort : Carpos, Papylos et Agathonice. La *Passion* grecque rapporte qu'Agathonice, exaltée par l'héroïsme des deux premiers, s'étendit d'elle-même sur le bûcher un trait que la *Passion* latine a supprimé : il pourrait dénoter une influence montaniste et n'est pas conforme, de toute façon, à l'attitude de la Grande Église devant le martyre[77]. La région produisit aussi des théologiens : c'est de Smyrne qu'est originaire le prêtre Noët, dont la doctrine (le patripassianisme) fut condamnée par les autres prêtres de sa ville[78]. À Sardes, l'évêque Méliton († avant 190) est présenté par Polycrate d'Éphèse comme « un eunuque qui a vécu entièrement dans le Saint-Esprit » ; il est aussi l'auteur de nombreux ouvrages (perdus pour la plupart, ou connus seulement par quelques fragments) dont les titres mêmes donnent une idée des problèmes de l'Église d'Asie à cette époque : une apologie adressée à Marc Aurèle, un traité sur la Pâque dans lequel il défend l'usage quartodéciman, des ouvrages contre Marcion (*Sur la Création, Sur l'Incarnation*) et les montanistes (*Sur la manière de vivre et les prophètes*), d'autres ouvrages sur des sujets dogmatiques (*Sur l'Église, Sur le baptême*, etc.) ou éthiques (*Sur l'hospitalité*)[79]. On a redécouvert de lui en 1940 une homélie sur la Pâque[80].

Dans la partie orientale de la province, la Phrygie compte plusieurs Églises, dont celle de Hiérapolis, qui se flatte d'avoir vu vivre Philippe et ses filles, vierges et prophétesses. Son évêque Papias a laissé des *Explications des paroles du Seigneur*

74. Eusèbe, *HE* V, xxiv.

75. Rescrit d'Hadrien : Justin, *Apologie* I, 68 ; Eusèbe, *HE* IV, ix. L'authenticité du rescrit d'Antonin est discutée : texte dans Eusèbe, *HE* IV, xiii, 2-7.

76. La date reste discutée : la datation ancienne de 156/160 me semble mériter la préférence, contre celle de 166 et, *a fortiori*, celle de 177 (cf. B. Dehandschutter, *Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische studie*, Louvain, 1979, p. 191-219 ; « The Martyrium Polycarpi : A Century of Research », dans *ANRW* II, 27, 1, Berlin, 1993, p. 485-522).

77. Eusèbe, *HE* IV, xv, 48, qui bien qu'il connaisse ces textes ne donne aucun détail ; *Passio Carpi, Papyli et Agathonice*, 44 (éd. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972, p. 28 et 34). La frontière était légère entre l'ardent désir du martyre qui s'exprime par exemple dans les *Lettres* d'Ignace d'Antioche (*Rom.* IV, 1-2 ; V, 1-3) et le zèle provocateur de certains martyrs, montanistes ou non.

78. Hippolyte, *Contre les hérésies, Fragment*, éd. et comm. par P. Nautin, Paris, 1949, p. 234.

79. Eusèbe, *HE* IV, xxvi ; V, xxiv, 5 (lettre de Polycrate).

80. Ce texte a donné lieu à de très nombreuses études : cf. H. Drobner, « 15 Jahre Forchung zu Melito von Sardis (1965-1980). Eine kritische Bibliographie », dans *VC* 36, 1982, p. 313-333.

(vers 130-140) qui ont l'intérêt d'apporter un écho de l'enseignement oral des disciples de Jésus ; il est également témoin des espérances millénaristes, que les chrétiens de cette région partagent alors avec les juifs[81]. Deux évêques martyrs de Phrygie sont cités par Polycrate d'Éphèse, Thraséas d'Euménie et Sagaris de Laodicée : leur martyre est à dater des années 160[82]. Dans cette région, les premières inscriptions chrétiennes datent de la seconde moitié du IIe siècle : deux épitaphes datées de 157-158 et 179-180 représentent le défunt tenant un objet circulaire sur lequel est gravée une croix, sans doute le pain eucharistique[83] ; quant à la fameuse inscription de l'évêque Abercius de Hiérapolis, elle est à dater de la même époque[84]. D'autres martyrs sont connus à Apamée du Méandre dans les premières années du IIIe siècle, autour de Caius et Alexandre d'Euménie : leur groupe n'est pas homogène, car on compte parmi eux « ceux qui ne veulent pas donner leur assentiment à l'esprit de Montan et de ses femmes[85] » et ne communiquent pas avec eux.

La « nouvelle prophétie », le montanisme[86]

C'est en effet dans la province de Phrygie que naît et se développe, dans la seconde moitié du IIe siècle, ce qu'on appellera d'abord la « nouvelle prophétie », par la suite le montanisme ; ses sectateurs seront aussi appelés « phrygiens » ou « cataphrygiens ». L'influence du contexte local a été mise en relief par plusieurs historiens, qui ont voulu voir les racines de ce mouvement extatique et prophétique dans le paganisme phrygien, et plus précisément dans les pratiques orgiastiques du culte de Men, Cybèle et Dionysos, mais cette thèse a été fortement nuancée, voire carrément récusée, par d'autres[87]. Comme l'a dit son opposant le plus net : « Le montanisme naît d'un sol saturé de sang, non le sang des adhérents tailladés de fureur du culte de Cybèle, mais le sang des martyrs chrétiens ; et le montanisme grandit dans une atmosphère saturée non par les idées des mystères phrygiens, mais par les conceptions apocalyptiques du judaïsme et du christianisme[88]. » Cela dit sur la nature authentiquement chrétienne de la nouvelle prophétie, il n'est pas interdit de penser que l'environnement religieux indigène a pu influencer certains

81. Sur Papias, cf. U. H. J. KÖRTNER, *Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen, 1983 (qui souligne particulièrement les influences judéo-chrétiennes chez Papias).

82. EUSÈBE, *HE* V, XXIV, 4.

83. W. M. CALDER, « Early Christian Epitaphs of Phrygia », dans *AS* 5, 1955, p. 33-35.

84. Sur cette inscription, cf. la récente étude de W. VISCHMEYER, « Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm », dans *JbAC* 1980, p. 22-47.

85. EUSÈBE, *HE* V, XVI, 22 (citant l'Anonyme antimontaniste).

86. Les sources pour l'histoire du montanisme ont été commodément rassemblées par P. de LABRIOLLE, *Les Sources de l'histoire du montanisme*, Paris, 1913, complété ou amélioré par K. ALAND, « Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie », dans *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh, 1960, p. 143-148 ; R. E. HEINE, *The Montanist Oracles and Testimonia*, Macon (Géorgie), 1989.

87. Après d'autres (W. M. RAMSAY, W. M. CALDER, H. GRÉGOIRE), A. STROBEL, *Das heilige Land der Montanisten*, p. 222-230 développe la thèse de l'influence des cultes phrygiens et discute longuement les arguments de W. SCHEPELERN, *Der Montanismus und die Phrygischen Kulte*, Tübingen, 1929. Mais les traits qui pourraient indiquer une continuité avec des cultes préchrétiens restent assez légers et partiels, au total peu convaincants.

88. W. SCHEPELERN, *op. cit.*, p. 162.

développements spécifiques du mouvement[89]. D'autres auteurs ont insisté sur le caractère protestataire de celui-ci, vu comme la réaction d'une société rurale indigène contre une Église urbaine et hellénisée aussi bien que contre l'État romain persécuteur[90], d'autres ont souligné ses aspects judéo-chrétiens[91], d'autres – et c'est plus plausible – ses rapports avec l'Apocalypse johannique et l'Évangile de Jean[92]. Autant d'éclairages utiles, quoique pas tous également convaincants, sur la naissance de ce mouvement.

Le tableau que présentent des débuts de la nouvelle prophétie les premiers écrivains antimontanistes de la fin du IIe siècle cités par Eusèbe – l'apologiste Miltiade, l'évêque Claudius Apollinaire de Hiérapolis (vers 180), un Anonyme (195-215, un clerc, probablement un évêque), un certain Apollonios, « écrivain ecclésiastique » qui écrit une quarantaine d'années après ces débuts, et Sérapion d'Antioche (vers 190)[93] – est le suivant. Vers 156-157 ou 171-172[94], à Ardabau, village de Phrygie, Montan, chrétien depuis peu[95], se mit à prophétiser en extase, « agité par l'Esprit » – c'est, apparemment, le trait caractéristique de la prophétie montaniste. Il annonçait que la fin des temps était proche et que la parousie, inaugurée par un règne de mille ans, aurait lieu dans les villages de Pépuze et

89. Cf. S. ELM, art. cit. à la note 123, p. 425-426.

90. W. H. C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church : A Study of a Conflict from Maccabbes to the Donatists*, Oxford, 1965, p. 216-222, 264-278 ; « Montanism : A Movement of Prophecy and Regional Identity in the Early Church », dans *Sects and New Religious Movements, Bulletin of the John Rylands Library*, 70, 3, 1988, p. 25-34 ; D. H. WILLIAMS, « The Origins of the Montanist Movement. A sociological analysis », dans *Religion* 19, 1989, p. 331-351.

91. Cf. J. MASSINGBERD-FORD, « Was Montanism a Jewish-Christian heresy ? », dans *JEH* 17, 1966, p. 326-348.

92. Cf. H. KRAFT, « Die altchristliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus », dans *Theol. Ztsch.* 11, 1955, p. 249-271 ; K. ALAND, art. cit., p. 132 ; R. E. HEINE, « The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy », dans *The Second Century* 6, 1987-1988, p. 1-19 ; C. TREVETT, « Apocalypse, Ignatius, Montanism. Seeking the Seeds », dans *VC* 43, 1989, p. 313-338.

93. EUSÈBE, *HE* V, XVI-XIX. Ces textes ne sont pas les seuls qu'on puisse invoquer sur le montanisme originel : Firmilien de Césarée et Hippolyte, qui en sont chronologiquement proches, donnent aussi des renseignements valables sur eux. De même Tertullien, dont on ne peut toutefois confondre les positions avec celles des origines du mouvement. Épiphane dans son *Panarion*, apporte aussi de nombreuses données fiables, qu'il a puisées dans le *Syntagma* (en partie perdu) d'Hippolyte ; toutefois Épiphane connaît un stade plus avancé du mouvement et sa passion antihérétique le conduit à d'évidentes exagérations. Sur les débuts du mouvement, cf. F. BLANCHETIÈRE, « Le montanisme originel », dans *RevSR* 52, 1978, p. 118-134 et 53, 1979, p. 1-22.

94. La date la plus tardive vient d'EUSÈBE, *Chronique* ; *HE* IV, XXVII et V, XVI, 7 les situe de même vers le milieu du règne de Marc Aurèle, sous le proconsulat de Gratus (inconnu) ; T. D. BARNES, « The chronology of Montanism », dans *JTS* 21, 1970, p. 403-408, en se basant sur la liste (lacunaire) des proconsuls d'Asie, propose 168-169, 171-172, voire une date postérieure. La date la plus ancienne vient d'ÉPIPHANE, *Panarion* 48, 1, 2, celle de 156-157 (la dix-neuvième année d'Antonin le Pieux). Aucune unanimité sur ce point parmi les historiens : cf. déjà P. de LABRIOLLE, *La Crise montaniste*, p. 569-597. La question est en partie liée à la date du martyre de Polycarpe (sur cette date, cf. *supra*, note 76), si l'on considère que le Phrygien qui s'était livré lui-même au juge avant le martyre de Polycarpe (*Mart. Pol.*, 4) est montaniste : cf. un état récent de la question dans G. BUSCHMANN, « Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus », dans *VC* 49, 1995, p. 105-145 (en particulier p. 129-130). En fonction de cette date, et en considérant d'autre part que les martyrs de Lyon, en 177, connaissent déjà quelque chose du mouvement, une date assez ancienne me semble préférable. Doit-on d'ailleurs viser la précision chronologique pour un mouvement qui ne se distinguera que peu à peu du prophétisme ambiant ? Sur le rapport entre le montanisme et les martyrs de Lyon, cf. H. KRAFT, « Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus », dans *Pietas. Festschrift B. Kötting, JbAC Ergänzungsband* 8, Münster, 1980, p. 250-266.

95. Ce sont des sources plus tardives qui en font un ancien prêtre païen : ce trait n'apparaît pas avant DIDYME, *De Trinitate* III, 41, 3 (prêtre d'Apollon) ; JÉRÔME, *Lettre* 41, 3 l'appelle « un châtré, un demi-homme [*abscisum et semiuirum*] », semblant en faire ainsi un dévot de Cybèle ou d'Attis.

Tymion, où les chrétiens étaient invités à se rassembler[96]. Il fallait aussi se préparer à cet événement par le jeûne, l'abstinence sexuelle, le désir, voire la recherche du martyre[97]. Le message de Montan fut relayé par deux prophétesses, Prisc(ill)a et Maximilla, qui présentaient les mêmes phénomènes extatiques, puis par des disciples de la seconde génération (vers 190) – Thémison, Miltiade (peut-être successeurs de Montan, mais peut-être déjà concurrents). La « nouvelle prophétie », après un temps où elle aurait fait peu d'adeptes[98], rencontra assez rapidement un grand écho dans de nombreuses communautés d'Asie Mineure – de Phrygie naturellement, qui restera pendant plusieurs siècles la terre sainte des montanistes[99], mais aussi d'Asie, où la communauté tout entière de Thyatire l'adopta, de Galatie (Ancyre), de Cappadoce –, et au-delà de Thrace, de Syrie, d'autant plus aisément qu'elle ne faisait qu'accentuer certains traits déjà présents dans le christianisme de l'époque, dont plusieurs ne lui sont d'ailleurs pas immédiatement reprochés – ascétisme teinté d'encratisme, attente de la fin des temps, millénarisme, oracles prophétiques, même de la part de femmes[100]. Mais son caractère extatique d'une part, l'affirmation que l'Esprit avait parlé à travers Montan et ses disciples de l'autre – ainsi que, liée à celle-ci, l'autorité que s'arrogeaient les prophètes et le début d'une organisation interne du mouvement (entre autres par le biais d'une caisse commune dont un certain Théodote semble avoir été le premier administrateur) suscitèrent bientôt l'opposition de la hiérarchie ecclésiastique. Des évêques tentèrent d'exorciser les prophétesses (Zotique de Coumane et Julien d'Apamée pour Maximilla, Sotas d'Anchialos pour Priscilla), mais en furent empêchés par leurs partisans. Ils cherchèrent à disqualifier le mouvement

96. Les tentatives de localisation *précise* d'Ardabau, Pépuze et Tymion sont restées infructueuses. Déjà L. ROBERT, *Villes d'Asie Mineure. Études de géographie ancienne*, Paris, 1962, p. 134-135, notait que les identifications de W. M. RAMSAY, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, I, Oxford, 1895, p. 571-576, n'offraient rien qui les recommandât. A. STROBEL y a consacré à nouveau de nombreuses pages (*op. cit.*, 29-34, 38-49), mais elles n'ont généralement pas convaincu (cf. C. MARKSCHIES, « Nochmals : Wo lag Pepuza ? Wo lag Tymion ? Nebst einige Bemerkungen zur Frühgeschichte des Montanismus », dans *JbAC* 37, 1994, p. 7-28 ; S. MITCHELL, *op. cit.*, p. 39). On notera que l'Anonyme antimontaniste, en parlant d'Ardabau, se contente de rapporter une tradition : « C'est là, à ce qu'on raconte (...) » EUSÈBE, *HE* V, XVI, 17). La proximité probable de ce site avec Philadelphie a souvent été affirmée après W. M. CALDER, « Philadelphia and Montanism », dans *Bull. of the John Ryland's Library* 7, 1922-1923, p. 309-354.

97. Ce point fait aujourd'hui l'objet de discussions. Il est contesté par A. JENSEN, *Gottesselbstgewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum*, Fribourg, 1992 ; W. TABBERNEE, « Early Montanism and voluntary Martyrdom », dans *Colloquium The Australian and New Zealand Theological Review* 17, 1985, p. 33-44. Cf. en revanche la défense argumentée de G. BUSCHMANN, art. cit., p. 115-123.

98. Il est possible que cette réserve de l'Anonyme antimontaniste (EUSÈBE, *HE* V, XVI, 9) soit une interpolation.

99. Vingt-neuf inscriptions de la vallée du Tembrios (Porsuk) portant la formule *christianoi christianois* (les chrétiens pour les chrétiens) ont été longtemps datées du IIIe siècle et tenues pour montanistes. Leur datation est aujourd'hui remise en question, tout comme leur origine montaniste. Cf. W. TABBERNEE, « Christian inscriptions of Phrygia », dans *New Documents illustrating early Christianity* 3, 1983, p. 128-139. D'autres inscriptions toutefois, du IIe au Ve siècle, montrent que la majorité des montanistes se rencontraient en Phrygie et dans les régions voisines. Cf. W. TABBERNEE, *Montanist Inscriptions and Testimonia. Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, Macon (Géorgie), à paraître. On sait qu'il y avait encore des villages montanistes en Phrygie au VIe siècle et que les ossements de Montan et des prophétesses étaient vénérés par leurs fidèles. Vers 550, Jean d'Amida détruisit des églises montanistes et fit brûler ces ossements (cf. *Histoire du christianisme*, tome III, Paris, 1998, p. 398).

100. Ce dernier point est justement souligné par C. TREVETT, *Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, 1966. L'Anonyme antimontaniste mentionne comme ayant prophétisé « selon le Nouveau Testament » une femme de Philadelphie, Ammia, et un homme, Quadratus (EUSÈBE, *HE* V, XVII, 2-4). On sait aussi que Méliton de Sardes a écrit un traité *Sur la manière de vivre et sur les prophètes* (*HE* IV, XXVI, 2).

en accusant Montan, les prophétesses et tel ou tel de leurs disciples d'être poussés par la cupidité et de se mal conduire, voire d'avoir eu une fin honteuse. Mais ils voulurent surtout disqualifier la nouvelle prophétie en déclarant que son caractère extatique n'était pas conforme à la tradition de l'Église. Des assemblées (qui réunissaient à la fois des laïcs et des évêques) se réunirent à travers toute l'Asie, qui la condamnèrent et expulsèrent ses partisans des Églises, des traités entreprirent de les réfuter. Les montanistes réagirent en mettant en circulation d'« innombrables ouvrages », au dire d'Hippolyte : ainsi Astérius Urbanus fit un recueil d'oracles de Montan et des prophétesses, Thémison rédigea une *Épître catholique* adressée à tous les adeptes du mouvement[101]. On remarquera qu'aucun des fragments conservés de leurs premiers opposants n'accusent les montanistes d'*hérésie*, ce que n'aurait pas manqué de relever Eusèbe si ç'avait été le cas. Épiphane lui-même, si malveillant qu'il soit envers eux, reconnaît qu'ils admettaient toute l'Écriture, la résurrection des morts et la Trinité[102].

Il faut évidemment souligner que toute cette information sur les origines du mouvement ne provient que de ses adversaires, qui nous ont transmis seulement quatorze brefs extraits authentiques des oracles montanistes – quatre de Montan, sept des prophétesses, trois d'origine inconnue. Encore ces oracles n'éclairent-ils guère sur bien des caractéristiques de leur doctrine, tel cet oracle de Montan, dans lequel on peut ne voir qu'une simple affirmation de sa vocation prophétique : « Voici, l'homme est comme une lyre, et moi je vole au-dessus comme un plectre ; l'homme dort et moi je veille. Voici, c'est le Seigneur qui jette hors de soi le cœur des hommes et donne des cœurs aux hommes[103]. » Aucun des oracles attribués à Montan et à Priscilla ne fait allusion à une parousie prochaine, un seul attribué à Maximilla l'évoque – « Après moi il n'y aura plus de prophétesse : ce sera la consommation finale [*sunteleia*][104]. » Dans leur ensemble, ils montrent simplement que Montan et les prophétesses sont convaincus d'être inspirés, qu'ils considèrent que Dieu parle par leur bouche. On peut se demander si, au départ, les différences sont bien considérables entre eux et les autres prophètes des débuts du christianisme et si leur répression ne procède pas surtout de la montée en puissance de l'institution épiscopale, soucieuse de contrôler le pneumatisme de leurs communautés, de le ramener au second rang. C'est désormais la tradition apostolique, fondée sur le canon des Écritures et garantie par les évêques, qui devait l'emporter sur les révélations privées[105].

La nouvelle prophétie, qui s'était répandue jusqu'en Occident (elle est attestée

101. Cf. A. F. WALLS, « The Montanist Catholic Epistle and its New Testament Prototype », dans *Studia Patristica* III, Berlin, 1964, p. 437-446.

102. ÉPIPHANE, *Panarion*, 48, 1, 3-4.

103. Cité par ÉPIPHANE, *Panarion*, 48, 4, 1. L'image de la lyre et du plectre se retrouve ailleurs, et dans des textes contemporains de Montan lui-même, pour illustrer le rôle passif du prophète, ainsi chez HIPPOLYTE, *Sur l'Antichrist*, 2 (*GCS* 1, p. 4). F. BLANCHETIÈRE, art. cit., dans *RevSR* 53, 1979, p. 1-8 montre bien que ces oracles ne diffèrent guère de documents chrétiens de la même époque.

104. *Ibid.*, 48, 2, 4.

105. Cf. W. SCHEPELERN, *op. cit.*, p. 134 ; H. PAULSEN, « Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons », dans *VC* 32, 1978, p. 19-52.

à Rome, en Afrique, en Gaule), y fut condamnée au début du IIIe siècle par le pape Zéphyrin, dont Tertullien assure pourtant qu'il l'avait, en un premier temps, bien accueillie, avant d'en être détourné par l'hérétique Praxéas [106]. D'autres conciles la condamnèrent en Orient, ainsi celui qui se tint à Iconium vers 230-235, qui rassemblait des évêques de Phrygie, de Galatie et de Cilicie ; ce concile déclare aussi que les baptêmes donnés par ses membres sont invalides [107]. Des groupes divers apparurent parmi les montanistes : Épiphane distingue les quintilliens, appelés aussi pépuziens ou pépuzites, et les priscilliens ou artotyrites, sans parler des tascodrugites et des passalorynchites [108] ; en Afrique, Augustin parlera de tertullianistes [109]. Avec les progrès du mouvement – qui aboutiront peu à peu à sa radicalisation et à la formation de sectes séparées de la Grande Église –, d'autres pratiques apparurent, se précisèrent ou se durcirent : le jeûne des adeptes de la nouvelle prophétie était plus fréquent que celui des autres fidèles ; ils s'abstenaient de vin, de bains, ne mangeaient que des aliments secs (xérophagie) ; leurs stations liturgiques se prolongeaient jusqu'au soir ; ils interdisaient la fuite dans la persécution et se targuaient de nombreux martyrs ; ils refusaient le pardon aux adultères et fornicateurs, proscrivaient absolument le remariage (on ne peut assurer toutefois que plusieurs de ces pratiques, que nous connaissons par Tertullien, soient le fait de tous les groupes montanistes [110]) ; ils célébraient de nouvelles fêtes, mangeaient du chou [111]. On les accusera aussi d'être quartodécimans, ce qui signifie simplement qu'ils avaient conservé l'ancien usage asiate sur la date de Pâques. D'autre part, avec le temps, les montanistes constituèrent une hiérarchie indépendante avec des évêques, des prêtres et des diacres, mais aussi, au-dessus des évêques, des patriarches et des *koinônoi* [112]. Et parce que la nouvelle prophétie avait été reçue dans leurs extases par des prophétesses et transmise par elles, des femmes prenaient place dans cette hiérarchie ministérielle [113]. Toutes ces nouveautés étaient rapportées à

106. TERTULLIEN, *Contre Praxéas*, 1.

107. FIRMILIEN DE CÉSARÉE, dans CYPRIEN, *Lettre* 7, 7, 55. Cf. J. FISCHER, « Die antimontanistischen Synoden des 2./3. Jh », dans *AHC* 6, 1974, p. 241-273.

108. ÉPIPHANE, *Panarion*, 48, 14 ; 49, 1, qui est le seul toutefois à distinguer les pépuziens des montanistes. Le Ps.-TERTULLIEN, en revanche, distingue deux groupes d'après leurs leaders : ceux qui suivent Proclus et ceux qui suivent Eschine, qui se distinguent aussi par quelques croyances (*Contre les hérésies*, 7). Sur les tascodrugites ou passalorynchites, cf. C. TREVETT, « Finger up noses and pricking with needles : possible reminiscences of Revelation in later Montanism », dans *VC* 49, 1995, p. 258-269.

109. AUGUSTIN, *De haeresibus*, 86. D. POWELL, « Tertullianists and Cataphrygians », dans *VC* 29, 1975, p. 33-54, fait justement remarquer que la secte schismatique des tertullianistes, si elle existe du temps d'Augustin, n'était sans doute pas constituée comme telle à l'époque de Tertullien : le groupe montaniste devait alors plutôt être une *ecclesiola in ecclesia*, avec certes ses propres réunions et ses propres pratiques, mais pas nécessairement constituée en Église séparée.

110. On en trouve l'attestation dans les traités dits montanistes de TERTULLIEN, en particulier *Sur le jeûne contre les psychiques*, *Le Mariage unique*, *La Fuite dans la persécution*, *La Pudicité*.

111. HIPPOLYTE, *Philosophoumena*, VIII, 19 ; X, 25-26.

112. JÉRÔME, *Lettre* 41, 3. Cf. W. TABBERNEE, « Montanist Regional Bishops : New Evidence from Ancient Inscriptions », dans *JECS* 1, 1933, p. 248-280.

113. Avec le temps, elles auraient assuré des fonctions cléricales : ÉPIPHANE dit : « Chez eux les femmes sont évêques, les femmes sont prêtres » (*Panarion*, 49, 2) ; l'Ambrosiaster prétend que les montanistes revendiquent pour les femmes « l'autorité du ministère » en ordonnant des diaconesses (*Comm. sur la I Tim.*, 3, 11).

la révélation du Paraclet [114], qui était venu compléter celle du Christ, lui ajouter quelque chose ou du moins la rendre plus explicite, voire rétablir ce qui avait été un temps négligé, ce qui était considéré par leurs adversaires comme mettant en cause l'autorité des Écritures [115]. Et parce qu'eux-mêmes avaient l'Esprit, les montanistes qualifiaient de « psychiques » ceux qui ne partageaient pas leur conviction [116]. Il faudrait ici pouvoir vraiment distinguer entre ce qui relève de l'héritage de la nouvelle prophétie et ce qui provient de traditions locales ; ainsi Tertullien se désintéresse de certains aspects du montanisme originel : il insiste peu sur la prophétie, sur l'imminence de la parousie, omet de parler de Pépuze, et il est bien clair « qu'il changea le montanisme au moins autant qu'il fut changé par lui [117] ». Il faudrait aussi pouvoir contrôler les dires des hérésiologues par les textes de ceux qu'ils attaquent. Ainsi plusieurs d'entre eux accusent les montanistes de dire que Montan était lui-même le Paraclet, ou Montan lui-même de se dire le Paraclet, alors que les prophètes, en disant « Je suis le Seigneur Dieu tout-puissant descendu dans un homme » ou « Je suis parole, esprit, puissance [118] » entendaient seulement se présenter, comme on l'a dit, comme des instruments, des porte-parole de la divinité. De fait, un auteur ancien comme Firmilien dit seulement que l'Esprit « a parlé par la bouche de Montan et de Prisca [119] ». Cette accusation semble pourtant confirmée par quelques textes [120] et pratiques postérieures – ainsi le baptême au nom du Père, du Fils et de Montan [121], mais on est là, visiblement, au-delà du montanisme originel. Par ailleurs, les accusations qui chargent les montanistes (ou du moins certains groupes montanistes) de toutes sortes de crimes, jusqu'au meurtre rituel d'un enfant, ne sont que des lieux communs de la polémique contre des groupes minoritaires de dissidents [122] ou de fausses interprétations de pratiques existant chez eux [123]. Le montanisme, finalement, a échappé à ses initiateurs, qui au départ, dans le prolongement de traditions anciennes, demandaient seulement aux communautés « d'accueillir les charismes de l'Esprit [124] ».

114. On notera que la distinction entre Paraclet et Esprit saint n'est pas présente dans les premiers documents sur les montanistes.

115. Cette critique est faite par HIPPOLYTE, *Philosophoumena* VIII, 19. En revanche, TERTULLIEN justifie la nouveauté des pratiques montanistes en disant que le Paraclet rétablit plutôt qu'institue (*Le Mariage unique*, 4, 1 : *restitorem potius (...) quam institutorem*).

116. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate* IV, 13, 96, 1 et TERTULLIEN, *passim*.

117. J. PELIKAN, *La Tradition chrétienne*. I. *L'émergence de la tradition catholique 100-600*, Paris, 1994, p. 106.

118. Oracles de Montan (ÉPIPHANE, *Panarion*, 48, 11, 9) et de Maximilla (EUSÈBE, *HE* V, XVI, 17).

119. Ainsi FIRMILIEN, dans CYPRIEN, *Lettre* 75, 7, 3. Cf. en revanche EUSÈBE, *HE* V, XIV ; CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéch.* XVI, 8.

120. Ainsi le *Dialogue d'un montaniste et d'un orthodoxe* (fin IVe), et mieux encore l'inscription africaine qui porte : « Au nom du Père, du Fils et du seigneur Montan » (*CIL* VIII, n° 2272).

121. BASILE DE CÉSARÉE, *Lettre* 188, 1.

122. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéch.* XVI, 18 et plusieurs auteurs du IVe siècle (Épiphane, Jérôme, Augustin, Philastre de Brescia, etc.). Ces accusations que les païens avaient portées contre les chrétiens ont parfois conduit à admettre une certaine influence du culte de Cybèle. Sur ce reproche, cf. J. B. RIVES, « The Blood Libel against the Montanists », dans *VC* 50, 1996, p. 117-124.

123. Cf. le très suggestif article de S. ELM, « Pierced by Bronze Needles : Antimontanist Charges of Ritual Stigmatization in Their Fourth-Century Context », dans *JECS* 4, 1996, p. 409-440 (Épiphane et Augustin précisent que les enfants sont percés avec des aiguilles).

124. ÉPIPHANE, *Panarion*, 48, 1, 4. Cf. P. de LABRIOLLE, *La Crise montaniste*, p. 136.

IV. LA GRÈCE, LA THRACE

Les provinces qui correspondent à la Grèce actuelle (Achaïe, Épire, Thessalie, Macédoine, îles) avaient eu plusieurs Églises fondées par Paul ou ses disciples, citées dans les Actes des Apôtres ou les Épîtres pauliniennes : Corinthe, Cenchrée, Athènes, Nicopolis, Philippes, Thessalonique, Amphipolis, Apollonia, Bérée, sans parler de la Crète. Ces Églises restent vivantes et se développent aux IIe et IIIe siècles. Corinthe a un évêque connu dans la seconde moitié du IIe siècle (à l'époque de Marc Aurèle), Denys, qui, en raison du prestige que lui conférait l'importance de sa ville, mais aussi sans doute de sa personnalité, intervient dans les conflits qui déchirent des Églises proches : Eusèbe cite plusieurs de ses lettres adressées à diverses communautés de cette région (Lacédémone, Athènes, Gortyne et Cnossos en Crète), et même d'Asie Mineure[125]. Plusieurs de ces lettres dénoncent des attitudes rigoristes : Denys invite ainsi l'évêque Pinytos de Cnossos à ne pas imposer la continence à tous les fidèles. D'autres tentent de rétablir l'unité dans des Églises menacées par le schisme, ainsi à Lacédémone et surtout à Athènes, où plusieurs chrétiens, après le martyre de l'évêque Publius, ont refusé de reconnaître son successeur Quadratus. Ce dernier ne semble pas devoir être identifié à l'apologiste du même nom, qui aurait présenté une apologie à l'empereur Hadrien, mais qui pourrait avoir fait cela à Athènes[126]. Dans cette ville (dont Clément d'Alexandrie est peut-être originaire, et où du moins il fit des études), le philosophe Aristide composa, entre 132 et 140, une *Apologie* en faveur des chrétiens[127] ; un peu plus tard, vers 177, l'évêque Athénagore écrivit une *Supplique au sujet des chrétiens*[128] – autant d'indices de la présence de chrétiens et des menaces que faisait peser sur eux un environnement païen hostile. On sait aussi par Méliton de Sardes qu'Antonin le Pieux avait adressé des rescrits en faveur des chrétiens aux habitants de Larissa, Thessalonique et Athènes[129]. On a peu de renseignements sur ces Églises elles-mêmes au IIIe siècle : Origène résida par deux fois à Athènes, en 232 et 245-246, où il comptait sans doute, dans une ville de philosophes et d'étudiants, trouver la même audience qu'à Alexandrie. Lors du second séjour, il découvrit à Nicopolis d'Épire une traduction de l'Ancien Testament qui différait de celles qu'il connaissait et qu'il devait retenir dans ses *Hexaples*.

125. Eusèbe, *HE* V, xxiii. Cf. sur ce dossier de lettres P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens*, p. 13-32.
126. Eusèbe, *HE* V, xxiii, 3. Certains l'identifient à l'Anonyme antimontaniste et le situent en Asie Mineure (cf. *supra*).
127. Aristide di Atene, *Apologia*, a cura di Carlotta Alpigiano, Florence, 1988 (= *Biblioteca patristica* 11).
128. Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, intr., texte et trad. par B. Pouderon, Paris, 1992 (= *SC* 379). L'attribution au même auteur du texte *Sur la résurrection des morts* (édité dans le même ouvrage) reste l'objet de débats.
129. Eusèbe, *HE* IV, xxvi, 10.

En Thrace, on connaît au début du IIIe siècle l'évêque de Débelte, Aelius Publius Julius, qui signa une lettre de Sérapion d'Antioche contre les montanistes. Il ajouta à sa signature que l'évêque Sotas d'Anchialos, quelques années auparavant, avait voulu exorciser la prophétesse Priscilla[130], indice des liens des Églises de cette région avec celles d'Asie Mineure. Un autre témoignage de la présence du christianisme dans ces régions nous vient de Byzance, d'où étaient originaires un certain Théodote, dit le Corroyeur, ainsi que son disciple Théodote le Banquier. Le premier, qui s'était rendu à Rome pour y diffuser sa doctrine, fut excommunié pour adoptianisme par l'évêque Victor[131].

BIBLIOGRAPHIE

Sources principales

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, éd. E. Schwartz, *GCS* 9, trad. fr. G. Bardy, *SC* 31, 41, 55, 73.
Épiphane de Salamine, *Panarion*, éd. K. Holl, *GCS* 25, 31, 37, 1915, 1922, 1933 (2e éd. K. Holl-J. Dummer, 1980, 1985) ; trad. angl. F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, 2 vol., Leyde, 1987, 1994.
Labriolle (P. de), *Les Sources de l'histoire du montanisme, textes grecs, latins, syriaques publiés avec une Introduction critique, une Traduction française, des Notes et des « Indices »*, Fribourg-Paris, 1913 (= *Collectanea Friburgensia*, Nouvelle Série, fasc. XV).
Tabbernee (W.), *Montanist Inscriptions and Testimonia. Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, Macon (Géorgie), à paraître (= *Patristic Monograph Series*, 15).

Études

Blanchetière (F.), « Le montanisme originel », dans *RevSR* 52, 1978, p. 118-134 et 53, 1979, p. 1-22.
Drijvers (H. J. W.), *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity*, Londres, 1984.
–, *History and Religion in Late Antique Syria*, Londres, 1994.
Harnack (A.), *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, 4e éd. 1924.
Labriolle (P. de), *La Crise montaniste*, Paris, 1913.
Mitchell (S.), *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor*, II. *The Rise of the Church*, Oxford, 1993.
Nautin (P.), *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris, 1961.
Schepelern (W.), *Der Montanismus und die Phrygischen Kulte*, Tübingen, 1929.
Segal (J.-B.), *Edessa, the Blessed City*, Oxford, 1970.
Strobel (A.), *Das heilige Land der Montanisten. Eine religionsgeographische Untersuchung*, Berlin, 1980.
Teixidor (J.), *Bardesane d'Édesse. La première philosophie syriaque*, Paris, 1992.
Trevett (C.), *Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, 1966.

130. Eusèbe, *HE* V, xix, 3.
131. Eusèbe, *HE* V, xxviii, 9. C'est Hippolyte, dans son *Syntagma*, qui le donne pour originaire de Byzance.

CHAPITRE III

L'« école » d'Alexandrie

par Alain LE BOULLUEC

I. PANTÈNE ET CLÉMENT

1. LES TRADITIONS CONCERNANT PANTÈNE

Si l'obscurité qui caractérise les origines du christianisme en Égypte se dissipe dans la seconde moitié du IIe siècle, le représentant connu le plus ancien du courant appelé à détenir l'autorité doctrinale à Alexandrie reste dans l'ombre. Il s'agit de Pantène, sur lequel il ne reste que des témoignages indirects. Les sources sont Clément et Origène, dont Eusèbe de Césarée dépend lorsqu'il reconstruit l'histoire du « didascalée » d'Alexandrie. Origène, dans une lettre où il se justifie d'avoir eu recours à la culture hellénique, pour discuter avec des hérétiques ou avec des hommes instruits dans la philosophie, se réclame de l'exemple de Pantène, qu'il a voulu imiter, « Pantène qui, dit-il, avant nous, a rendu service à beaucoup et qui a possédé une formation étendue en ces matières[1] ». D'après Eusèbe, Pantène passait pour être issu de l'école philosophique des stoïciens[2]. Il ne faut sans doute pas prendre cette information au sens strict, puisque Eusèbe dit la tenir de la tradition. Que Pantène ait été formé à la philosophie, la chose paraît sûre, mais son appartenance première au stoïcisme l'est moins. Elle semble déduite de son énergie, de son courage et de sa fermeté, qualités qu'il a montrées, après sa conversion au christianisme, dans son activité missionnaire[3]. Les renseignements, trop rares, sur sa pensée théologique orientent plutôt vers le platonisme, celui de son siècle, c'est-à-dire une philosophie qui associait platonisme, stoïcisme et aristotélisme. Ainsi peut-on lire chez Maxime le Confesseur, qui dépend là certainement de

1. Cité par EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique* VI, 19, 13. P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris, 1961, p. 132-134, a montré que ce passage est extrait d'une lettre où Origène donne à l'évêque Alexandre de Jérusalem des explications sur les accusations portées contre lui par Démétrius ; cf. *id.*, *Origène, sa vie et son œuvre*, Paris, 1977, p. 22-24.
2. *HE*, V, 10, 1.
3. EUSÈBE, *HE*, V, 10, 3.

Clément[4], ce trait attribué à « Pantène[5], qui a été le maître du grand Clément, l'auteur des *Stromates* » :

> Comme certains de ceux qui s'enorgueillissaient de la culture profane lui avaient demandé quelle était l'opinion des chrétiens sur la façon dont Dieu connaît les étants, eux-mêmes supposant qu'il connaît les étants intelligiblement pour les intelligibles et sensiblement pour les sensibles, il répondit : « Ni sensiblement les sensibles ni intelligiblement les intelligibles ; car il n'est pas possible que celui qui est au-delà des étants conçoive les étants selon leur être d'étants ; mais nous disons qu'il connaît les étants comme ses vouloirs propres, en imposant au discours ce qu'il est convenable de dire. En effet, s'il a créé toutes choses par son vouloir (et aucune raison ne dira le contraire), et s'il est pieux et juste de dire toujours que Dieu connaît son propre vouloir, et qu'il a créé en le voulant chaque être créé, alors Dieu connaît les étants comme ses vouloirs propres, puisqu'il a créé les étants en les voulant[6]. »

Cette réflexion, peut-être transcrite dans les termes de Maxime, revoit la transcendance du premier principe platonicien à la lumière de la conception biblique du Dieu créateur. Philosophe chrétien, Pantène est en effet aussi interprète de la Bible. Eusèbe rapporte que Clément, dans les *Hypotyposes*, faisait mention, nommément, de Pantène comme de son « maître » et qu'il y exposait « les explications des Écritures et les traditions qu'il en avait reçues[7] ». Dans un passage de l'ensemble transmis sous le titre de *Sélections des prophètes [Eclogae propheticae]*, lesquelles ont toutes chances d'être l'une des parties conservées des *Hypotyposes*, Clément se réclame de l'enseignement de son maître, pour expliquer Ps 18, 6 (LXX), « et il a placé sa tente dans le soleil » : « Notre Pantène disait que la plupart du temps la prophétie émettait ses phrases de façon indéterminée, en employant le présent au lieu du futur et, inversement, le présent au lieu du passé. C'est ce qui apparaît ici. Le "Il a placé" se comprend à la fois au passé et au futur[8]. » Cette observation d'ordre grammatical sur l'une des causes de l'obscurité des Écritures rejoint une remarque de Justin et se retrouve chez Hippolyte, Didyme, Jérôme[9].

Les informations fournies par ces quelques témoignages sur l'enseignement de Pantène s'accordent bien avec ce que dit Clément, au début du *Stromate* I,

4. De ses *Hypotyposes* sans doute ; on sait en effet que Clément nommait Pantène dans cet ouvrage (Eusèbe, *HE* V, 11, 2), dont il ne reste que des parties fragmentaires.

5. Littéralement, « l'entourage de Pantène », selon une expression grecque désignant le maître d'une école.

6. *Ambigua ad Johannem*, *PG* 91, 1085. Le texte est repris, d'après l'édition de Oehler, Halle, 1857, p. 60 s., par O. Stählin, dans les *Fragments de Clément* (*GCS* 17, 2e éd., p. 224). Voir aussi la traduction latine des *Ambigua* par Jean Scot Érigène, éditée par É. Jeauneau, *CCSG* 18, 1988, p. 31-32.

7. *HE* VI, 13, 2 ; cf. V, 11, 2.

8. Entendu au futur, le verbe du verset psalmique annonce la seconde parousie, quand le Seigneur viendra se reposer comme dans sa tente chez les croyants, les justes « brillants comme le soleil », d'après Mt 13, 43. Compris au passé, il renvoie à la situation originelle des « anges protoctistes », jouissant du repos par la seule contemplation de Dieu (*EP* 56, 2-7). Clément tire du côté de l'ambivalence l'indétermination temporelle alléguée par Pantène. Cela n'implique pas de sa part une erreur d'interprétation de la règle exégétique de son maître en dépit des remarques de M. Hornschuh, *Die Anfänge des Christentums in Ägypten*, Bonn, 1959, p. 353 *sq.*, p. 359-362, qui doute de l'étroitesse des relations entre Clément et Pantène, et donc de l'identification de Pantène au maître préféré évoqué en *Stromate* I, 1, 11, 2 (remarques reprises par U. Neymeyr, *Die christliche Lehrer im zweiten Jahrhundert*, Leyde, 1989, p. 42). P. Nautin a étayé d'arguments très forts la thèse faisant des *EP* une partie des *Hypotyposes* : « La fin des *Stromates* et les *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie », *VigCh* 30 (1976), p. 269-302 (296-298).

9. Justin, *Dialogue avec Tryphon* 114, 1 ; Hippolyte, *Sur Daniel* I, 5 ; Jérôme, *Commentaire sur Isaïe* 89 B ; voir M. Harl, *Le Déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris, 1993, p. 98 et n. 41 ; cf. Didyme, *Sur la Trinité* III, 3, *PG* 39, 820 C – 821 B.

du maître parfait qu'il finit par trouver en Égypte, et qui clôt la liste des « hommes bienheureux » dont il a eu le privilège d'écouter les paroles « pleines de vie » :

> L'un, ionien, vivait en Grèce, un autre en Grande Grèce ; l'un d'eux était de la Coelé-Syrie, le second d'Égypte ; d'autres en Orient : l'un était d'Assyrie, l'autre de Palestine, hébreu à l'origine ; j'en rencontrai un dernier – mais par la capacité il était le premier – et je cessai alors ma chasse quand je l'eus découvert en Égypte où il se cachait. C'était une véritable abeille de Sicile ; butinant les fleurs de la prairie des prophètes et des apôtres, il a fait naître dans les âmes de ses auditeurs un trésor de connaissance immaculé[10].

Depuis Eusèbe, on est enclin à reconnaître Pantène dans cet interprète inspiré des Écritures, capable de communiquer la « gnose » (connaissance) véritable[11].

Eusèbe rapporte une autre tradition au sujet de Pantène, concernant la période antérieure à la venue de Clément en Égypte, et probablement une époque plus ancienne que le début du règne de Commode (180), sous lequel il situe l'enseignement de Pantène à Alexandrie : « On dit donc qu'il montra une telle ardeur et des dispositions si courageuses à l'égard de la parole divine qu'il fut également signalé comme héraut de l'Évangile du Christ dans les nations de l'Orient et qu'il alla même jusqu'au pays des Indes[12]. » Un tel voyage de Pantène n'a rien d'impossible, compte tenu des relations commerciales, par mer, entre Alexandrie et l'Inde du Sud aux deux premiers siècles de notre ère[13]. La suite du récit d'Eusèbe ne peut au contraire passer pour une source sûre : Pantène aurait trouvé certains habitants de l'Inde déjà évangélisés par l'un des apôtres, Barthélemy, qui leur aurait laissé, en caractères hébreux, l'ouvrage de Matthieu[14]. Cette légende s'apparente aux traditions répandues pour exalter l'activité missionnaire tant des apôtres que de leurs émules, conservées dans la littérature apocryphe chrétienne[15].

10. *Stromate* I, 1, 11, 2. A. Harnack, *Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig, 1893, p. 292-296, a réuni tous les témoignages anciens relatifs à Pantène, en associant celui-ci aux « presbytres » dont parle Clément. Harnack rejette l'interprétation assimilant Pantène au juif converti mentionné par Clément (p. 293). G. Stroumsa, « Clement, Origen, and Jewish Esoteric Traditions », *Origeniana Sexta. Origène et la Bible*, éd. par G. Dorival et A. Le Boulluec, Louvain, 1995, p. 58-59, propose de réunir en un seul personnage « l'Hébreu » et « l'abeille de Sicile » ; la construction de la phrase se prête mal à cette lecture. Pour célébrer son maître préféré, Clément transpose à l'enseignement de la « gnose » sainte des thèmes littéraires associés à la parole poétique. La Sicile est la patrie de la poésie pastorale. Des trois poètes bucoliques retenus par les « canons » antiques, Théocrite, Moschos et Bion, les deux premiers sont originaires de Syracuse. Théocrite s'est fait connaître en Sicile par ses poèmes avant d'être attiré à la cour de Ptolémée Philadelphe (voir A. S. F. Gow, *Theocritus*, Cambridge, 2e éd., 1952, I, p. XVIII). Les « Muses de Sicile » mènent le deuil dans le *Chant funèbre en l'honneur de Bion* (Ps.-Moschos, 3, 8.13.19...). Quant à l'abeille, elle figure traditionnellement le poète.

11. *HE* V, 11, 2. Eusèbe cite ensuite *Stromate* I, 1, 11, 1-3 (en omettant seulement l'évocation de « l'abeille de Sicile » et de son action sur les âmes).

12. *HE* V, 10, 2 (traduction de G. Bardy, *SC* 41, p. 39).

13. Voir A. Dihle, *Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze*, éd. par V. Pöschl et H. Petersmann, Heidelberg, 1984, p. 84 et 100-101, qui se fonde notamment sur Strabon, *Géographie* XVII, 1, 45 (cf. II, 5, 12, sur le commerce avec l'Inde), sur Pline, *Histoire naturelle* VI, 101-106 (itinéraire de l'Égypte à l'Inde), sur Xénophon, *Éphésiaques* 3, 11, 2-3, et sur un fragment de mime d'époque impériale donné par D. L. Page, *Literary Papyri*, Londres, 1951, p. 336. Voir aussi R. Böker, « Monsunschiffahrt nach Indien », *RE Suppl. IX* (1962), p. 403-412.

14. *HE* V, 10, 2-3.

15. Barthélemy n'est pas lié à l'Inde avant cette notice d'Eusèbe, qui est à rapprocher de développements postérieurs, comme le *Martyre arménien de Barthélemy* (traduction de L. Leloir, *Écrits apocryphes sur les apôtres.*

D'après Eusèbe, Pantène n'avait pas enseigné seulement « de vive voix », mais avait composé des ouvrages[16]. Cette allégation est souvent rejetée comme erronée. Eusèbe aurait interprété à tort dans ce sens ce qu'il avait pu lire chez Clément[17]. On objecte aussi que les « presbytres » dont parle Clément n'avaient rien laissé par écrit[18]. Cet argument n'est pas décisif. Nulle part en effet le terme « presbytre » n'est employé par Eusèbe ni par Clément pour désigner Pantène. Il est de même absent du contexte où apparaît la liste des maîtres qui s'achève par la mention de « l'abeille de Sicile[19] ». Il convient de distinguer Pantène des « presbytres » anciens auxquels Clément doit certaines « traditions[20] ». En outre, ses réflexions sur les faiblesses de l'écrit, par rapport à la parole vive, inspirées par le *Phèdre* de Platon, qui concernent sa propre entreprise d'auteur des *Stromates*, n'excluent pas que les maîtres dont il célèbre l'enseignement oral au début du premier livre aient par ailleurs composé des ouvrages. On ne peut donc refuser catégoriquement à Pantène la rédaction de quelque texte que ce soit.

La *Chronique* d'Eusèbe, à l'année 194, réunit Clément et Pantène comme les deux maîtres chrétiens éminents à Alexandrie[21]. À cette indication correspond un passage de l'*Histoire ecclésiastique*, selon lequel Clément « s'exerçait avec lui [Pantène] aux divines Écritures[22] ». Ces affirmations d'Eusèbe sont rarement acceptées[23], parce qu'elles sont liées à sa vision des origines du « didascalée » d'Alexandrie et à sa conception du rôle de Pantène, comme directeur de cette école. Retenons néanmoins que sa chronologie est plausible. Elle fait durer l'activité de Pantène à Alexandrie pendant le règne de Commode (180-192) et

Traduction de l'édition arménienne de Venise, t. II, *CCSA* 4, Turnhout, 1992, p. 497, 500, 506, 508 ; cf. *L'Évangile de Barthélemy*, traduction, introduction et notes par J.-D. KAESTLI et P. CHERIX, Turnhout, 1993, p. 15). C'est Thomas qui passe couramment pour avoir évangélisé l'Inde, par la voie terrestre (*Actes de Thomas* 17 ; 39 ; 62 ; 101 ; 123 ; 136 ; 171 ; *Acta Apostolorum Apocrypha* II, 2, éd. de M. BONNET, Leipzig, 1903, Darmstadt, 1959, p. 124, 156, 179, 214, 232, 242, 287). A. DIHLE, *Antike und Orient* (« Neues zur Thomas-Tradition »), p. 68-69, considère que la tradition relative à Barthélemy est antérieure à celle qui fait de Thomas le premier apôtre de l'Inde : Eusèbe ne peut dépendre que de Clément, et ce témoignage très ancien est en accord avec les mentions de Barthélemy chez RUFIN, *HE* X, 9, et SOZOMÈNE II, 24, 1 (en guise d'introduction au récit de l'évangélisation de l'Inde plus éloignée par Frumentius et Edesius, au temps d'Athanase). A. DIBLE estime que l'existence de communautés juives et chrétiennes dès le IIe siècle sur la côte de Malabar n'aurait rien de surprenant (*op. cit.*, p. 69).

16. *HE* V, 10, 4.

17. A. HARNACK, *op. cit.*, p. 294.

18. *Eclogae Propheticae* 27.

19. *Strom.* I, 1, 11, 1-15, 1.

20. *Protr.* 9, 113, 1 ; *Adumbr. in I Joh.*, t. III, p. 210, 1-2 Stählin ; *EP* 11, 1 ; cf. 27, 1 ; 50, 1 ; fragments des *Hypotyposes*, d'après EUSÈBE, *HE* VI, 14, 4.5 ; du traité *Sur la Pâque*, d'après EUSÈBE, *HE* VI, 13, 9. U. NEYMEYR, *Die christliche Lehrer...*, p. 45, met encore Pantène au nombre des « presbytres » évoqués en *EP* 27, pour rejeter l'affirmation d'Eusèbe. Quant aux sources plus tardives qui supposent une activité littéraire de Pantène, elles peuvent dépendre des *Hypotyposes* de Clément : MAXIME LE CONFESSEUR, « Prologue aux œuvres de Denys », *PG* 4, 19 C ; PS.-ANASTASE, *In hexaemeron* (*CPG* 7770) VII, *PG* 89, 962 A.

21. *Ad ann. 2210 Abr.* D'après la version arménienne, traduite en allemand par J. KARST (*GCS* 20, 1911, p. 223) : « Clément, prêtre d'Alexandrie, et Pantène, philosophe stoïcien, de notre confession, brillaient alors. » D'après la version de JÉRÔME, éditée par R. HELM (*GCS* 47, 1956, p. 211) : « Clément, prêtre de l'Église d'Alexandrie, et Pantène, philosophe stoïcien, traitent alors très éloquemment de notre doctrine. »

22. EUSÈBE, *HE* V, 11, 1.

23. Th. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, 3. Teil, *Supplementum Clementinum*, Erlangen, 1884, p. 156-176, est allé cependant jusqu'à conclure que Pantène aurait dirigé l'école d'Alexandrie pendant 10 ou 12 ans avec Clément pour second.

un peu au-delà. Elle est compatible avec le temps nécessaire à Clément pour composer ses œuvres antérieures au *Stromate* I, lequel a été rédigé sous le règne de Septime Sévère.

2. LES ORIGINES DU « DIDASCALÉE »

Pantène était-il « un spirituel qui menait une vie cachée et dont quelques âmes choisies allaient recueillir les avis, fruit de sa méditation des Écritures[24] » ? Ou bien faut-il croire Eusèbe quand il écrit : « Après de nombreux hauts faits, Pantène dirigea finalement le didascalée d'Alexandrie[25]... » ? On ne peut suggérer une réponse sans examiner l'ensemble des propos d'Eusèbe sur ce « didascalée », en les confrontant aux renseignements à tirer des œuvres de Clément sur sa propre activité d'enseignement.

La description que donne Eusèbe du « didascalée des paroles sacrées » à Alexandrie est la reconstruction qui sert de socle à l'historiographie jusqu'au XIXe siècle et au-delà, soit qu'on y découvre les preuves de l'influence de la philosophie grecque, voire de la pensée orientale, sur les progrès de la théologie chrétienne, soit qu'on en retienne les traits qui attesteraient, dans une école chrétienne fermement organisée dès la fin du IIe siècle, la victoire d'une Église conquérant la culture hellénique et manifestant, dans un ordre supérieur, sa singularité[26]. Le témoignage d'Eusèbe, cependant, a été aussi soumis à la critique. On a insisté sur les imprécisions, voire les contradictions, de ses remarques sur les origines du « didascalée », et l'on a conclu qu'il avait projeté sur une époque antérieure, celle de Pantène et de Clément, l'image plus sûre que fournissent les sources sur l'organisation d'un enseignement chrétien à Alexandrie au temps d'Origène[27].

La question des origines ne peut être examinée qu'à travers les écrits de Clément. Son arrivée à Alexandrie est marquée par la rencontre avec un maître, au terme d'une longue recherche, qui l'a conduit en plusieurs endroits du bassin méditerranéen. La quête de la science et de la sagesse, sous leurs formes chrétiennes, gouverne ce voyage, comme elle domine son œuvre. Le fait qu'il mentionne la

24. Selon les termes de P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris, 1961, p. 39 ; cf. *id.*, « Pantène », *Tome commémoratif du Millénaire de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie*, Alexandrie, 1953, p. 145-152.

25. *HE* V, 10, 4. La traduction de G. BARDY, *SC* 41 (1955), p. 40, « après de nombreuses réformes » est erronée. Avec U. NEYMEYR, *Die christliche Lehrer...*, p. 43, n. 25, il convient de rejeter la lecture de G. RUHBACH, « Bildung in der Alten Kirche », dans H. G. FROHNES, U. W. KNORR (dir.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. 1. *Die alte Kirche*, Munich, 1974, p. 302, qui voit dans ce passage d'Eusèbe une allusion au caractère ésotérique du cercle des disciples de Pantène.

26. Voir A. LE BOULLUEC, « L'école d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique », dans ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. *Mélanges offerts à Claude Mondésert, s.j.*, Paris, 1987, p. 403-417.

27. Voir G. BARDY, « Aux origines de l'école d'Alexandrie », *Recherches de science religieuse* 27 (1937), p. 65-90 ; « Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie », *Vivre et Penser* 2 (1942), p. 80-109 ; cf. R. VAN DEN BROEK, « The Christian "School" of Alexandria in the Second and Third Centuries », dans *Centers of Learning : Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near-East*, éd. par J. W. DRIJVERS et A. A. MACDONALD, Leyde, 1995, p. 39-47 ; U. NEYMEYR, *Die christliche Lehrer in zweiten Jahrhundert*, Leyde, 1989, p. 43-45.

Grèce comme première étape, et la tradition rapportée par Épiphane[28] faisant de Clément un Athénien rendent vraisemblable sa naissance à Athènes (entre 140 et 150). Issu propablement d'un milieu païen, c'est peut-être à la fin de ses études supérieures qu'il s'est converti au christianisme[29]. S'il est d'origine athénienne, il a pu bénéficier des avantages de l'éphébie d'Athènes, telle qu'elle s'était transformée à l'époque hellénistique, à partir du IIe siècle avant notre ère, pour devenir une institution d'enseignement supérieur, où donnaient leurs leçons des grammairiens, des rhéteurs et même des philosophes[30]. La grammaire, outre la discipline que désigne le terme au sens moderne, comprenait l'étude philologique des textes littéraires. La familiarité dont Clément fait preuve avec poètes et prosateurs ainsi que son art d'écrivain montrent qu'il a dû approfondir cette culture générale en s'exerçant à la « grammaire » et à la rhétorique dans des écoles privées. Sa formation le rendait apte à profiter au mieux de toutes les ressources d'Alexandrie, dès qu'il s'y installa, notamment de ses bibliothèques, et à devenir un érudit. Les connaissances dont témoignent les œuvres de Clément ne sont plus en effet celles de l'élève, mais du savant.

3. L'activité enseignante de Clément d'après ses œuvres

Cet érudit, formé à la philosophie, a donné à l'édification morale, à l'instruction profane, à l'éducation chrétienne, à l'approfondissement de la foi, pour parvenir à ce qu'il appelle la « philosophie véritable », ou la « connaissance » (*gnose*), une place centrale dans ses œuvres, qui peuvent fournir des renseignements précieux sur son activité concrète d'enseignement[31].

Le *Protreptique*, le *Pédagogue*, les *Stromates* et les *Hypotyposes* (dont il ne reste que des extraits) illustrent, dans leur succession même, les étapes d'une éducation[32]. Le *Protreptique* est défini comme « procatéchèse » à l'intention des « Grecs[33] ». Clément y applique au christianisme le genre de l'exhortation à se

28. *Panarion. Haer.* 32, 6, 1.

29. Eusèbe, *Préparation évangélique* II, 2, 64 : Clément « a tout expérimenté mais, bien vite, a émergé de l'erreur comme qui est libéré du péché par la parole du salut et l'enseignement de l'Évangile ». Il n'est pas exclu cependant qu'Eusèbe ait attribué à Clément une origine païenne en raison de sa connaissance précise des cultes grecs, attestée notamment par le *Protreptique*, dont l'auteur de la *Préparation évangélique* cite ensuite un long développement (11, 1-23, 1). Il est d'autre part peu vraisemblable, malgré ce qu'il dit des mystères d'Éleusis en *Protr.* 21, qu'il ait été initié.

30. Voir I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 217-218, qui se fonde sur des inscriptions mentionnant le programme imposé.

31. L'étude est faite par U. Neymeyr, *op. cit.*, ci-dessus n. 27, p. 50-95, dans la ligne des travaux de A. Knauber, « Katechetenschule oder Schulkatechumenat ? Um die rechte Deutung des "Unternehmens" der ersten grossen Alexandriner », *TThZ* 60 (1951), p. 243-266 ; « Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation : der Paidagogos des Clemens von Alexandrien », *MThZ* 23 (1972), p. 311-334 ; « Franz Overbecks, *Anfänge der patristischen Literatur* und das *Unternehmen* des Clemens von Alexandrien », *RQ* 73 (1978), p. 52-173 ; « Der "Didaskalos" des Clemens von Alexandrien », *StPatr* 16 (1985), p. 175-185.

32. A. Méhat a mis en évidence l'importance de l'enseignement dans l'œuvre de Clément, *Étude sur les* Stromates *de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966.

33. Cf. *Protr.* 10, 96, 2 ; voir *Strom.* V, 8, 48, 9 : « le Logos actif (...) depuis la première catéchèse, enflamme

convertir à la philosophie. L'ouvrage est à la fois le produit de l'activité missionnaire de son auteur, par la prédication orale, et un modèle pour des chrétiens engagés dans la conversion des « Grecs » attirés par le christianisme. Le *Pédagogue* rapporte à l'œuvre du Logos divin la formation morale, théorique et pratique, en se limitant (non sans exceptions) à l'enseignement exotérique[34]. Il conduit vers la direction assurée par le « didascale », le maître[35]. Ce que dit Clément du *Pédagogue* dans les *Stromates*[36] et plusieurs passages de l'ouvrage lui-même montrent que celui-ci garde la trace d'un enseignement oral destiné aux catéchumènes, les candidats au baptême[37]. Le *Pédagogue* peut fournir un manuel aux catéchètes chrétiens. Un long exposé sur l'illumination du baptême, dirigé contre les gnostiques hétérodoxes, nie qu'il y ait une différence de nature entre la foi inculquée par la catéchèse, symbolisée par le « lait » (cf. I Cor. 3, 1), et « d'autres enseignements secrets donnant des connaissances d'hommes et de parfaits[38] » ; la distinction retenue, cependant, est relative au temps, entre le début et le terme, entre la promesse et l'accomplissement, entre l'accueil de la catéchèse et le « don parfait[39] ». Clément se perçoit lui-même comme un « pédagogue » chrétien[40], et comme un modèle pour d'autres.

Dès le *Pédagogue*, il évoque le rôle du « didascale », du maître[41] : son enseignement a un contenu théologique, dogmatique, et s'adresse à des chrétiens, à l'intérieur de l'Église[42]. Les *Stromates* correspondent-ils, sous forme littéraire, à ce troisième niveau[43] ? Concrètement, on y trouve des traces d'une activité d'enseignement. La décision d'écrire n'a pas seulement pour fin de constituer un trésor de remémoration pour le seul auteur, elle vise un public de lecteurs capables d'accueillir la « connaissance ». La doctrine orale réservée à ce type d'auditeurs est entrée dans les *Stromates*. Tout en tirant les conséquences pratiques de la méfiance exprimée par Platon dans le *Phèdre* envers les faiblesses et l'infidélité de l'écrit, sous forme de précautions, de recours aux procédés rhétoriques de l'occultation, Clément veut inculquer la tradition qu'il a reçue à des chrétiens

et illumine l'homme jusqu'à la croissance de l'âge viril, "jusqu'à la mesure de la taille adulte" (*Ép.* 4, 13) » ; voir U. Neymeyr, *op. cit.*, p. 50-54.

34. Voir H.-I. Marrou, *Introduction au* Pédagogue, *SC* 70, p. 7-19.

35. Voir H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 6e éd., 1965, p. 452-453.

36. *Strom.* VI, 1, 1, 3 : « Le *Pédagogue*, que nous avons divisé en trois livres, a naguère présenté la conduite et la croissance à partir de l'enfance, c'est-à-dire un mode de vie qui progresse en même temps que la foi à partir d'une catéchèse (...) »

37. *Péd.* II, 10, 92, 3 : allusion aux « auditeurs » ; I, 6, 27, 3 ; 8, 74, 1 : doxologies ; III, 12, 101, 1-2 ; prière au Logos, « Pédagogue » des « petits enfants ». Voir aussi les passages analysés par A. Van den Hoek pour décrire l'activité catéchétique de Clément : *Péd.* I, 6, 30, 1-2 ; 6, 35, 2 ; 6, 36, 2.4 (« The "Catechetical" School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage », *HTR* 90, 1997, p. 67-70, avec bibliographie).

38. *Péd.* I, 6, 33, 3 ; cf. 36, 4.

39. *Péd.* I, 6, 28, 3. Tout l'exposé de *Péd.* I, 6, 25-52 valorise la condition des « tout-petits », menés par la catéchèse à la foi et à la régénération du baptême, et rendus ainsi capables, quand « la foi prend consistance dans l'âme » (*Péd.* I, 6, 38, 1), de recevoir le Logos comme « nourriture solide » (l'un des textes litigieux, dans le débat avec les gnostiques, étant I Cor 3, 1-2).

40. *Péd.* III, 97, 3.

41. *Péd.* I, 2, 1 ; III, 97, 3 ; 98, 1.

42. *Péd.* III, 98, 1 ; 101, 1.

43. A. Méhat a donné, avec de bons arguments, une réponse affirmative à cette question, *op. cit.*, p. 23-41.

désireux de progresser dans la science des Écritures et dans la compréhension du contenu de la foi, et aptes à trouver une stimulation dans le style détourné de son œuvre[44]. Si les *Stromates* ont encore un programme moral, ils prétendent conduire vers la « physiologie réellement gnostique[45] », au niveau le plus élevé. S'ils étaient destinés à des cercles philosophiques, pour leur présenter le christianisme, la méthode du « cryptage » serait déplacée. Au demeurant, lorsque Clément, dans la première partie du *Stromate* VII, veut montrer aux philosophes grecs que seul le gnostique chrétien est vraiment pieux, il se sert de leur culture et de leur langage et il évite le plus possible de se fonder sur les Écritures[46]. Certes les chrétiens initiés peuvent découvrir dans la description de la vraie piété et de son objet des bribes de « gnose », mais un tel exposé ne leur est pas directement destiné. En revanche, les longs développements d'exégèse symbolique, les réflexions approfondies sur les voies de la contemplation, sur la perfection, sur les anges, sur le Logos ou sur le Fils médiateur, qui édifient une théologie chrétienne sur le double fondement de la philosophie et de la Bible, à la fois Ancien et Nouveau Testament[47], doivent combler l'attente des initiés, à condition qu'ils fassent l'effort nécessaire. C'est pour eux que le « cryptage » joue le rôle de stimulant, tout en tenant à distance les profanes[48]. Ils sont invités à trouver dans les *Stromates* l'enseignement du didascale qui vient, après l'éducation proptreptique, couronner la pédagogie catéchétique et parachever la foi. On a même pu, à bon droit, considérer que l'ouvrage s'adressait à des maîtres chrétiens[49], si grande est la place faite aux méthodes de l'instruction, si insistante l'incitation à enseigner les vérités capitales et à diriger les consciences[50], et si haute la tâche du didascale, dont le modèle est le Christ[51]. La figure idéale du maître s'incarne dans le vrai gnostique. Elle est au sommet de la perfection. Clément reconnaît au maître, qui n'attend pas même de récompense céleste, la perfection du pur amour[52]. Ainsi accorde-t-il à ses mobiles une sainteté qu'un Justin n'exigeait pas encore[53]. Le style des *Stromates*, tel que le définit leur auteur, met en relief à la fois la primauté du didascale et l'exemple que constitue l'ouvrage. En effet, si la tâche essentielle du maître est d'expliquer les Écritures[54], Clément prend celles-ci

44. Voir la méthode décrite dans le prologue du *Stromate* I (cf. *Strom.* IV, 1, 4, 1 ; 6, 2 ; VII, 18, 110, 4-111, 3) ; cf. A. LE BOULLUEC, « Pour qui, pourquoi, comment ? Les "Stromates" de Clément d'Alexandrie », dans *Entrer en matière. Les prologues*, éd. par J.-D. DUBOIS et B. ROUSSEL, Paris, 1998, p. 23-36.

45. L'ouvrage de L. RIZZERIO, *Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica ». Saggio sulle origini e le implicazioni di un'epistemologia e di un'ontologia « cristiane »*, Louvain, 1996, situe dans le contexte de la philosophie grecque cette partie suprême de l'enseignement de Clément et en montre la portée originale dans son œuvre.

46. *Strom.* VII, 1, 1, 2-3.

47. Le terme διαθήκη peut avoir encore chez Clément le sens d'« alliance », mais désigne aussi les textes sacrés qui en sont les garants et les révélateurs ; voir A. LE BOULLUEC, « De l'usage de titres "néotestamentaires" chez Clément d'Alexandrie », dans *La Formation des canons scripturaires*, éd. par M. TARDIEU, Paris, 1993, p. 191-202.

48. Voir *Strom.* I, 8, 2 ; 9, 1 ; 14, 3 ; 18, 1 ; 20, 4 ; 55, 3 ; 56, 3 ; II, 7, 4.

49. U. NEYMEYR, *Die christliche Lehrer...*, p. 63-73.

50. *Strom.* I, 5, 2 ; 16, 3 ; VI, 91, 2 ; 122, 4.

51. *Strom.* I, 12, 3 (d'après Mt 23, 8-10) ; I, 2, 1 ; 7, 1 ; 37, 1 (d'après Mc 4, 3-8 et par.).

52. *Strom.* I, 9, 3 ; VII, 67, 2 ; IV, 135, 4.

53. Voir U. NEYMEYR, *Die christliche Lehrer...*, p. 66 (pour Justin, la crainte du jugement de Dieu reste déterminante : par ex., 1 *Apol.* 55, 8 ; *Dial.* 82, 3).

54. *Strom.* I, 9, 44, 3 ; 28, 179, 3-4 ; VI, 15, 116, 1 ; 126, 1.

pour modèle quand il compose les *Stromates* qui se voient conférer ainsi la dignité la plus haute[55]. L'enseignement consigné dans ces livres, à mots couverts, est censé remonter aux Apôtres, par l'intermédiaire des « hommes bienheureux » que Clément a eu le privilège d'écouter[56]. Les fils, précise-t-il, ne sont pas égaux aux « pères », mais c'est bien « la tradition véridique de l'enseignement bienheureux » qui est parvenue jusqu'à lui[57] et qu'il s'efforce de sauvegarder, sous forme de « notes » imparfaites, dans son ouvrage. Mieux encore, cette « tradition » a pour source le Maître divin, « le Christ », « le Fils de Dieu », qui l'a dévoilée aux Apôtres en leur apprenant comment accéder, par les Prophètes, à la Sagesse, que le Christ est lui-même[58]. Elle a aussi l'autorité la plus éminente. La tâche que se donne Clément dans les *Stromates* est de la transmettre à ceux qui, comme lui, à un niveau supérieur à celui de la philosophie, ont à transformer leurs élèves en gnostiques véritables, capables de devenir à leur tour des maîtres accomplis. Un autre ouvrage illustre concrètement le rôle de formateur assumé par Clément, le traité *Quel riche sera sauvé ?* C'est plus qu'un sermon rédigé. Le prologue montre qu'il est destiné à des maîtres qui doivent se faire les directeurs de conscience de chrétiens aisés, et le développement principal est un modèle de discours proposé à de tels guides[59]. En outre, les programmes que Clément a placés en tête de certains de ses *Stromates* confirment l'omniprésence d'un projet d'enseignement, qui devait culminer dans « la physiologie réellement gnostique », après l'achèvement de l'éthique et des controverses avec « les Grecs », puis avec « les sectes »[60].

Ses œuvres reflètent donc une activité enseignante diversifiée, orientée vers la conversion des Grecs, tournée vers les candidats au baptême, destinée aux baptisés, ou encore consacrée à la formation de maîtres spirituels ou de catéchètes compétents, l'instruction de tels guides étant la mission prédominante. Vu sous ce jour, le terme « didascalée » appliqué par Eusèbe à une école chrétienne au temps de Clément à Alexandrie est-il aussi artificiel que nombre d'historiens l'ont prétendu[61] ?

4. La communauté chrétienne

Il convient de rappeler tout d'abord que pour Clément, l'Église est une communauté concrète, constituée de ceux que Dieu « a appelés[62] », qui ont été purifiés par le baptême[63], qui prennent part à l'« eucharistie » pour la sanctification

55. *Strom.* I, 12, 55, 1-56, 3.

56. *Strom.* I, 1, 11, 3 ; 11, 1 ; VI, 7, 61, 3.

57. *Strom.* I, 1, 11, 3.

58. *Strom.* VI, 7, 61, 1-3 ; cf. VI, 15, 124, 4.

59. Voir U. NEYMEYR, *op. cit.*, p. 79-84.

60. Voir P. NAUTIN, « La fin des *Stromates* et les *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie », *VigChr* 30, 1976, p. 268-302 : les *Eclogae Propheticae* et les *Excerpta e Theodoto* sont des extraits de cette suite des *Stromates*.

61. A. MÉHAT, *Étude...*, p. 62-70, concluait déjà, cependant, que Clément avait effectivement exercé une activité de catéchèse.

62. *Péd.* I, 6, 27, 3.

63. Voir *Péd.* I, 6, 32, 1.

de leur corps et de leur âme[64], pourvue de « prêtres », d'« épiscopes », de « diacres[65] ». Le témoignage le plus important, et le plus clair, sur l'existence de plusieurs rangs dans l'Église, selon un ordre ascendant, diacres, prêtres, évêques, est l'exposé du *Stromate* VI, 13, 106, 2-107, 3. Si ces rangs sont présentés là comme des « imitations de la gloire angélique », des progrès célestes promis aux justes, l'interprétation spirituelle implique des réalités précises, évoquées par les expressions « avoir reçu l'imposition des mains », « être inscrit au presbytérium », « être honoré de préséance[66] ». La distinction entre « prêtres » et « épiscopes », ou « évêques », n'est pas nettement faite, mais la notion de « préséance » (πρωτοκαθεδρία) rend plausible la reconnaissance, à l'intérieur du collège des prêtres, d'une dignité plus haute dévolue à l'un d'entre eux. On perçoit à travers ce passage l'émergence d'une fonction particulière, celle de l'épiscopat[67], la différence entre « prêtre » et « diacre » étant par ailleurs clairement marquée[68].

Ensuite, l'activité enseignante est, aux yeux de Clément, la fonction principale dans l'Église ; il y revendique une place de choix, en tant que didascale[69]. Son rôle de maître ne s'exerce pas dans une école privée, indépendante ; il ne peut être séparé de l'Église institutionnelle. Certes, celle-ci n'est pas encore caractérisée à Alexandrie par le monoépiscopat. Et Clément ignore toute « succession » épiscopale à Alexandrie. Quand il parle de « successions », au pluriel, c'est pour évoquer la tradition de gnose qui « est venue jusqu'à un petit nombre, depuis les Apôtres, sans écriture[70] ». Cette tradition orale passe par des « successions » de docteurs, et non d'évêques. Elle n'est cependant pas distinguée d'une tradition qui serait celle de prêtres chargés de la catéchèse : elle est la seule à être gouvernée par « la règle (...) ecclésiastique[71] ». Elle est opposée, au contraire, aux innovations des sectes, aux opinions fausses de maîtres humains[72]. L'ecclésiologie de Clément est antihérétique et suppose la priorité de l'Église unique, « catholique[73] ».

Même les conflits de Clément avec d'autres chrétiens, hostiles à la philosophie, se développent à l'intérieur de la communauté ; le soin avec lequel il réplique à leurs objections prouve son adhésion entière à cette Église « catholique[74] ». Il situe d'ailleurs son action dans un environnement ecclésiastique. Voici en effet la raison qu'il donne pour conclure le *Pédagogue* par une hymne au Christ : c'est que « le pédagogue lui-même, en nous établissant dans l'Église, nous a confiés à lui-même, le Logos qui enseigne et qui surveille toutes choses[75] ». Clément était-il prêtre ? Le passage qui vient d'être cité le ferait penser. Un témoignage externe, très fort, est celui d'Alexandre de Jérusalem. Écrivant à l'Église d'Antioche, il fait porter sa lettre par Clément, « le bienheureux prêtre », manifestement pour donner plus de relief au geste par lequel il salue l'installation de l'évêque Asclépiade à Antioche[76]. Dans ce contexte officiel, Alexandre ne peut utiliser « presbytre » que dans le sens plein de « prêtre ». Plus tard, dans un billet à Origène, il mentionne encore Clément, qui a été autrefois son « seigneur » et qui l'a « aidé[77] ». Clément lui a dédié un livre intitulé *Règle ecclésiastique* ou *Contre les judaïsants*[78]. C'est sans doute à sa demande, alors qu'il séjournait auprès de lui à Jérusalem, qu'il a composé l'ouvrage *Sur la Pâque* dont parle Eusèbe[79]. Il est certain que Clément était prêtre lorsqu'il vivait en Palestine. L'était-il déjà à Alexandrie ? On en a douté[80]. La façon dont Alexandre parle de son ambassadeur auprès de l'Église d'Antioche implique pourtant que « Clément, le bienheureux prêtre », avait ce rang ecclésiastique avant de venir à Jérusalem : « Sa présence ici, selon la Providence et la surveillance du Maître, a fortifié et accru l'Église

64. *Péd.* II, 2, 20, 1. Clément connaît aussi le rite de l'« agape », banquet fraternel (voir *Péd.* II, 1, 4, 3-4 ; III, 11, 79, 3-81, 3).

65. *Péd.* III, 12, 97, 2 ; cf. *Péd.* III, 11, 63, 1. Dans ces contextes le terme « presbytre » désigne la fonction ecclésiastique de « prêtre » et non pas, comme dans d'autres passages de Clément, un « ancien », un maître de la tradition de gnose. Cependant, comme le note A. JAKAB, *Chrétiens d'Alexandrie (I^er^-III^e^ siècles)*, dans sa thèse de doctorat de la faculté de théologie catholique de l'université de Strasbourg, soutenue le 24 juin 1998, p. 335, *Péd.* III, 12, 97, 2 s'inscrit dans un développement sur l'exégèse de prescriptions scripturaires. L'intérêt pour l'organisation ecclésiastique contemporaine de Clément n'est pas au premier plan.

66. Voir A. VILELA, *La Condition collégiale des prêtres au III^e^ siècle*, Paris, 1971, p. 31.

67. Voir A. JAKAB, *op. cit.*, p. 336 ; cf. U. NEYMEYR, « Episkopoi bei Clemens von Alexandrinus », *SP* 26, Louvain, 1993, p. 292-295, et, du même, « Presbyteroi bei Clemens von Alexandrien », *SP* 31, Louvain, 1997, p. 493-496.

68. La supériorité du « prêtre » est affirmée en *Strom.* VII, 3, 2 : son « soin » est d'améliorer les hommes, par la direction morale, celui du « diacre » relève du « service » (voir U. NEYMEYR, « Presbyteroi... », p. 46).

69. Il n'est pas nécessaire pour cela d'admettre la correction de SCHWARTZ reprise par STÄHLIN, en *Péd.* III, 12, 98, 1 : διδασκαλεῖον δὲ ἡ ἐκκλησία, pour εἰ καλόν (voir A. VAN DEN HOEK, *HTR* 90, 1997, p. 65).

70. *Strom.* VI, 7, 61, 3.

71. Voir *Strom.* VII, 15, 90, 2 ; cette « règle ecclésiastique » est le fondement de la doctrine scripturaire, qui exclut à la fois la conception hétérodoxe et l'attitude des judaïsants : elle est « l'harmonie et l'accord de la Loi et des Prophètes avec l'alliance [le Testament] transmise lors de la venue du Seigneur » (*Strom.* VI, 15, 125, 3).

72. *Strom.* VII, 16, 103, 2-5.

73. *Strom.* VII, 16, 107, 3-6 : « De ce qui précède, il résulte clairement, à mon avis, que la véritable Église, réellement antique, est une, celle où sont inscrits ceux qui sont justes selon le dessein [divin]. Puisque Dieu est un, et un le Seigneur, pour cette raison ce qui est éminemment précieux mérite louange pour son unité, comme imitation du principe un. Or c'est bien à la nature de l'un qu'est associée l'Église une, elle qu'on s'évertue à découper en sectes multiples. Dans son existence donc et dans son concept, dans son principe et dans sa prééminence, nous disons qu'unique est l'antique et catholique Église, dans l'unité d'une foi une, la foi conforme aux testaments qui lui sont propres, ou plutôt au testament unique en des temps différents, l'Église qui, par la volonté du Dieu un et par l'intermédiaire de l'unique Seigneur, réunit ceux qui ont déjà leur place assignée. Dieu les a en effet prédestinés, sachant, dès avant la fondation du monde, qu'ils seraient justes. La prééminence de l'Église elle aussi, comme le principe de sa constitution, est conforme à la monade, car elle surpasse toutes les autres choses et n'a rien qui lui soit semblable ou égal » (trad. A. LE BOULLUEC, *SC* 428, p. 321-323).

74. Dès le prologue du *Stromate* I (1, 18, 2-2, 20, 3), il doit justifier le recours à la philosophie grecque ; cf. *Strom.* I, 9, 43, 1-45, 6 ; voir aussi *Strom.* VI, 8, 66, 1-5 ; 10, 80, 4-81, 4 ; 82, 1-83, 3.

75. *Péd.* III, 12, 101, 3. Texte mis en valeur par A. VAN DEN HOEK (« The "Catechetical" School... », p. 66). Parmi les premiers emplois de καθίστημι, « établir », en milieu chrétien, l'installation dans des charges ecclésiastiques est bien attestée (CLÉMENT DE ROME, *1 Co.*, 44, 2 ; IRÉNÉE, *Adv. haer.* III, 43).

76. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique* VI, 11, 5-6.

77. Cité par EUSÈBE, *HE* VI, 14, 9. P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1977, p. 372, date ce billet de 233.

78. EUSÈBE, *HE* VI, 13, 3.

79. EUSÈBE, *HE* VI, 13, 9 : « Et dans son livre *Sur la Pâque*, il confesse qu'il a été obligé par ses amis de confier à l'écriture les traditions qu'il avait reçues de vive voix des anciens presbytres pour ceux qui viendraient ensuite ; il y fait mention de Méliton, d'Irénée et de quelques autres dont il insère les exposés » (trad. G. BARDY, *SC* 41, p. 106).

80. R. VAN DEN BROEK, par exemple (« The Christian "School" of Alexandria in the Second and Third Centuries », dans *Centers of Learning : Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, éd. par J. W. DRIJVERS

du Seigneur[81] ». Des passages des *Stromates* déjà mentionnés, VI, 106-107 et VII, 3, font penser que Clément était prêtre à l'époque où il les rédigeait[82]. Il faut surtout ajouter au texte du *Pédagogue* III, 12, 101, 3, déjà signalé, un autre passage, du livre I (6, 37, 3) : « Comment ne pas supposer que l'Apôtre songe ici au lait des petits enfants [cf. 1 Co 3, 2] si, à l'image du bon berger [cf. Jn 10, 11, 14], nous qui présidons aux Églises sommes les bergers, et vous les brebis[83] ?... » Non seulement l'activité enseignante de Clément se développait en étroite liaison avec l'Église d'Alexandrie[84], mais son rôle de docteur se confondait avec la charge de la prêtrise.

En un temps où les structures institutionnelles étaient encore souples et où le monoépiscopat ne s'était pas encore imposé à Alexandrie, les responsabilités de Clément en matière de catéchèse et d'instruction théologique plus avancée pouvaient s'exercer assez librement. Cette liberté est manifestée par l'aisance avec laquelle il cite des écrits qui avaient cours dans les milieux chrétiens qu'il jugeait lui-même hétérodoxes. Une censure orthodoxe ne devait pas encore contrôler la constitution d'une bibliothèque d'ouvrages chrétiens, dont l'existence peut être postulée en raison de l'abondance et de la diversité des textes utilisés par Clément, en dehors même des sources païennes que lui offraient les bibliothèques d'Alexandrie. Il est d'autre part probable qu'il y ait eu à Alexandrie, dans la seconde moitié du IIe siècle, un *scriptorium* chrétien, et qu'il ait produit le texte biblique de type alexandrin[85]. Un centre de copie des textes bibliques[86], une bibliothèque chrétienne, l'un et l'autre liés à une Église dont l'organisation s'affermit, tels sont les instruments institutionnels dont l'existence est rendue plausible par l'activité et l'œuvre de Clément[87]. Voilà de quoi donner corps au « didascalée » dont parle

et A. A. MacDonald, Leyde, 1995, p. 46), met Clément au nombre des « didascales » et des « presbytres » qui auraient continué dans la chrétienté alexandrine du IIe siècle le rôle des rabbis et des anciens de la communauté juive, comme responsables de toutes les formes d'éducation religieuse, et qui auraient été des laïcs ; voir, du même, « Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert », dans *Juden und Christen in der Antike*, éd. par J. Van Amersfoort et J. Van Oort, Kampen, 1990, p. 108-111. Le premier à avoir mis en cause la prêtrise de Clément est Hugo Koch (« War Klemens von Alexandrien ein Priester ? », *ZAW* 20, 1921, p. 43-48) ; voir A. Van den Hoek, « The "Catechetical" School... », p. 78, n. 96.

81. Cité par Eusèbe, *HE* VI, 11, 6.

82. Voir A. Mehat, *Étude...*, p. 55-58. U. Neymeyr, « Presbyter... », p. 496, suppose que les *Stromates* VI et VII ont été rédigés après le départ d'Alexandrie et situe la prêtrise de Clément dans la période palestinienne. Les hypothèses sur la date de rédaction des divers *Stromates* sont cependant très fragiles, et U. Neymeyr néglige les autres arguments en faveur de la prêtrise de Clément à Alexandrie.

83. Stählin a corrigé la leçon ἐσμὲν (« nous sommes ») des deux manuscrits, en conjecturant μὲν, à cause de la leçon ἡμεῖς (« et *nous* les brebis »). La correction de Arcerius, ὑμεῖς, « vous », pour ἡμεῖς, est préférable, d'autres exemples de confusion entre les deux pronoms étant attestés (A. Van den Hoek, qui adopte la correction de Arcerius, signale *Strom.* IV, 2, 4, 1 ; 6, 33, 4 ; 12, 87, 4 : « The "Catechetical" School... », p. 78).

84. U. Neymeyr, *Die christliche Lehrer...*, p. 86-93.

85. C'est la conclusion de G. Zuntz, *The Text of the Epistles. A Disquisition upon the Corpus Paulinum*, Londres, 1953, p. 273 ; cf. R. Van den Broek, « The Christian "School"... », p. 43.

86. Il est tentant de mettre en relation les plus anciens textes bibliques trouvés en Égypte, pourvus de signes critiques et d'apparat savant, avec l'école d'Alexandrie, comme le suggère Colin H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, Oxford, 1979, p. 23, qui est prêt aussi à rattacher à un *scriptorium* alexandrin le texte de l'*Adv. haer.* d'Irénée d'où provient le fragment trouvé à Oxyrhynchos (P. Oxyr, 3, 405), daté de la fin du IIe siècle ou du début du IIIe.

87. Cette hypothèse est solidement étayée par A. Van den Hoek, « How Alexandrian Was Clement of Alexandria ? Reflections on Clement and His Alexandrian Background », *HeyJ* 31, 1990, p. 190-191.

Eusèbe, à condition de ne pas le voir pourvu d'une règle de succession, ni contrôlé par un évêque jouissant de l'autorité suprême.

5. Signes de tension

Il reste que Clément avait de la prêtrise une conception plus spirituelle qu'institutionnelle. Pour lui, les qualités du maître gnostique l'emportent sur la qualification juridique de celui qui a le statut de prêtre, sans qu'il y ait opposition entre l'un et l'autre, puisque le gnostique peut être lui-même prêtre. Ce passage du *Stromate* VI, déjà mentionné, est révélateur :

> Celui-là est un vrai prêtre de l'Église et un vrai diacre de la volonté de Dieu, qui fait et enseigne les choses du Seigneur : ce n'est pas parce que les hommes l'ont ordonné et qu'il est prêtre qu'on le considère comme juste, mais c'est parce qu'il est juste qu'il est inscrit au presbytérium[88].

Cette hiérarchie des valeurs n'engendre pas de conflit tant que l'accord est maintenu dans la communauté chrétienne sur la préséance de l'instruction spirituelle et que celle-ci n'est pas l'apanage d'un corps de clercs. Les réflexions de Clément sur la prêtrise reflètent un état de l'Église où l'autorité peut être partagée entre docteurs et prêtres, sans que des séparations strictes soient marquées entre les fonctions, à l'intérieur d'un groupe où les relations personnelles, régentées par la direction de conscience, sont prédominantes[89]. Cette représentation ne correspond sans doute plus exactement à la situation alexandrine, qui a évolué. Des tensions se manifestent entre des chrétiens qui affirment l'identité de l'Église par la référence exclusive aux Écritures et un Clément soucieux d'acclimater l'héritage grec. Le christianisme s'étend au-delà des cercles fortement hellénisés qui constituent son auditoire de prédilection. L'expansion d'un courant puissant, animé par ceux que Clément appelle « la foule », ou « ceux du commun », et suffisamment nombreux pour faire percevoir à l'extérieur sa singularité, a dû produire à l'intérieur des changements institutionnels, dans le sens d'une répartition plus stricte des fonctions. Ce n'est pas un hasard si apparaît à cette époque la figure du premier évêque d'Alexandrie dont l'existence historique ne fait pas de doute, Démétrius. Certes, sa première intervention connue de façon certaine se situe vers 211, mais il était alors évêque depuis deux décennies[90]. Si les sources sont muettes sur les relations entre l'activité enseignante de Clément et la gestion ecclésiastique de Démétrius, l'émergence

88. *Strom.* VI, 13, 106, 2 (trad. A. Vilela, dans *La Condition collégiale...*, p. 31). Cette « inscription » ici-bas présage « l'enrôlement » dans le presbytérium céleste, selon un progrès qui va de « gloire » en « gloire », d'après 1 Co 15, 41 (*Strom.* VI, 13, 17, 2-3).

89. Il est remarquable qu'un seul passage dans l'œuvre de Clément distingue le « laïc » du presbytre et du diacre (*Strom.* III, 12, 90 1). Même s'il atteste les débuts d'une division, il n'oppose pas l'un aux autres, mais les associe dans une même discipline matrimoniale (A. Faivre, *Ordonner la fraternité*, Paris, 1992, p. 187). Le terme « laïc » désigne là plutôt la situation intermédiaire entre les détenteurs d'une fonction et la communauté (A. Jakab, *Chrétiens d'Alexandrie...*, p. 338 ; cf. A. Faivre, *op. cit.*, p. 191-193).

90. Depuis « la dixième année du règne de Commode », d'après Eusèbe, *HE* V, 22.

du monoépiscopat est le signe d'une mutation importante. Dès lors était en germe un conflit entre la conception de la prêtrise propre à Clément et l'exercice de l'autorité assumée par l'évêque. On a supposé qu'un dissentiment, résultat d'une concurrence, avait pu contraindre le maître « gnostique » à quitter Alexandrie[91]. En l'absence de tout témoignage direct dans la documentation, de telles supputations risquent de projeter sur une époque antérieure l'affrontement qui devait se produire trente ans plus tard entre Origène et Démétrius. La cause du départ de Clément est plus vraisemblablement la persécution qui a sévi contre les chrétiens à Alexandrie, soit vers 202, alors que Laetus était gouverneur en Égypte, soit plutôt peu après 206, sous Subatianus Aquila, alors que la persécution avait repris. Eusèbe, d'après une lettre autobiographique d'Origène, précise en effet qu'à ce moment-là « il n'y avait personne à Alexandrie pour se consacrer à la catéchèse ; tous se trouvaient éloignés par la persécution qui les menaçait[92] ». Assurément Clément avait alors quitté Alexandrie. Si donc son départ n'a pas été provoqué par un différend avec Démétrius, et si pendant de longues années son appartenance au presbytérium et son activité de didascale ont été exemptes de conflit ouvert avec l'évêque, les conditions étaient toutefois réunies pour opposer progressivement deux conceptions différentes de la prêtrise et de l'Église, à mesure que grandissait dans la communauté l'influence des adversaires de l'ouverture à la philosophie grecque et que se dessinait, corrélativement, l'évolution institutionnelle conduisant au monoépiscopat.

6. Athénagore a-t-il été à Alexandrie ?

Avant de passer aux renseignements que Clément fournit sur l'Église à Alexandrie à la fin du IIe siècle et au type de christianisme qu'il représente, il convient d'examiner le témoignage de Philippe de Sidè, historien de la première moitié du Ve siècle, qui nomme Athénagore comme le premier scholarque du didascalée d'Alexandrie. Un seul document a conservé cette tradition, sous la forme d'un abrégé[93]. En voici la traduction :

91. Hypothèse de P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris, 1961, p. 140 ; cf. É. Junod, « Un écho d'une controverse autour de la pénitence », *RHPhR* 60, 1980, p. 160, qui se fonde sur *QDS* 42, 1-15 pour suggérer l'existence d'une dissension entre Clément et l'évêque à propos de la pénitence.

92. Eusèbe, *HE* VI, 3, 1. P. Nautin a rétabli la chronologie exacte des événements, en montrant qu'Origène se référait dans ce passage à la persécution d'Aquila (*Origène...*, p. 36-49 et 415-416).

93. Le codex *Baroccianus Graecus* 142 (conservé à Oxford), fol. 216r, 1.39 – 216v, 1.15, manuscrit composite, contenant l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène et celle d'Évagre le Scholastique, une série d'abrégés et de florilèges se rapportant à l'histoire de l'Église, et des pièces concernant principalement la discipline ecclésiastique. L'abrégé de Philippe de Sidè, communément récusé par les historiens en raison de ses bizarreries, a été défendu par B. Pouderon, qui s'est efforcé de lui redonner du crédit et de rendre plausible la présence d'Athénagore à Alexandrie, dans plusieurs études érudites : « Athénagore chef d'école. À propos du témoignage de Philippe de Sidè », *SP* 26, Louvain, 1993, p. 167-176 ; « Le témoignage du codex *Baroccianus* 142 sur Athénagore et les origines du *Didaskaleion* d'Alexandrie », *Archipel égéen* 1992, p. 23-63, article repris par l'auteur dans son livre *D'Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Québec-Louvain, 1997, p. 2-70 ; « Rôle et place d'Athénagore dans la pensée chrétienne », dans le même ouvrage, p. 359-376 (370-376) ; voir aussi B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris, 1989, p. 26-30.

Comme le dit Philippe de Sidè dans son livre [volume] XXIV : Athénagore dirigea le premier le *didaskaleion* d'Alexandrie, et il fleurit au temps d'Hadrien et d'Antonin, auxquels il adressa un discours d'ambassade pour la défense des chrétiens. Cet homme professa le christianisme tout en gardant le manteau de philosophe, et il fut à la tête de l'école académique. Ayant conçu le désir, avant Celse, d'écrire contre les chrétiens, il se plongea dans les saintes Écritures pour les combattre en meilleure connaissance de cause, et c'est ainsi qu'il fut ravi par l'Esprit saint, de sorte que, comme le grand Paul, de persécuteur qu'il était, il devint maître de la foi qu'il pourchassait. Philippe ajoute que Clément, l'auteur des *Stromates*, fut son élève, et Pantène, celui de Clément. Pantène, lui aussi athénien, était un philosophe pythagoricien. Eusèbe dit au contraire que Pantène fut le maître de Clément, qui le cite en effet comme son maître dans les *Hypotyposes*. Ce Pantène eut comme élève et successeur à la tête du *didaskaleion*, selon Philippe, Origène, et selon Eusèbe, Clément, et après Clément, Origène. Mais d'une façon ou d'une autre, Origène fut le quatrième à la tête de l'école d'Alexandrie ; après Origène, Héraclas ; après lui, Denys ; après lui, Piérius ; après Piérius, Théognoste ; après lui, Sérapion ; et après lui, Pierre le Grand, qui fut évêque et martyr ; après Pierre, ce fut Macaire que ses concitoyens appelaient le Politique ; après lui, Didyme, et après Didyme, Rhodon. D'après Philippe, celui-ci transféra l'école dans sa propre cité de Sidè, du temps de Théodose le Grand. Philippe ajoute qu'il fut lui-même l'élève de ce Rhodon ; il fournit à son sujet de très nombreux témoignages sur la connaissance qu'il avait de nos doctrines et de celles des gens du dehors[94].

Cette notice contient des erreurs patentes : Athénagore a adressé sa *Supplique* à Marc Aurèle, et non à Hadrien *et* Antonin ; il n'a pas été scholarque de l'Académie[95] ; le récit de la conversion d'Athénagore est un embellissement hagiographique ; Pantène n'a pas été l'élève de Clément, mais l'un de ses maîtres, même si l'on admet qu'ils aient pu enseigner en même temps l'un et l'autre pendant une brève période[96]. Athénagore n'a pu être le maître de Clément[97] ; il est exclu qu'Origène ait été le successeur de Pantène ; d'autres étrangetés caractérisent l'histoire ultérieure du « didascalée » d'Alexandrie. L'abréviateur marque lui-même une certaine défiance envers Philippe de Sidè, en lui opposant ce qu'il peut lire chez Eusèbe[98]. Il faut multiplier les hypothèses, et les maillons d'une chaîne aboutissant à l'abréviateur, voire au copiste du XIVe siècle, pour réhabiliter la notice de Philippe de Sidè sur l'école d'Alexandrie[99]. Il est prudent de douter encore de sa valeur.

94. B. Pouderon, *D'Athènes à Alexandrie...*, p. 2, d'après la traduction de P. Nautin, « La continuation de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe par Gélase de Césarée », *REByz* 50, 1992, p. 175-178 (avec texte grec).

95. B. Pouderon, *op. cit.*, p. 33, est obligé de supposer l'existence d'une source, mal interprétée par Philippe de Sidè, pour entendre « académique » comme substitut erroné de « platonicienne », appellation qui n'impliquait pas à date ancienne de lien avec Athènes ; cette source hypothétique est une pièce maîtresse de l'argumentation de B. Pouderon (*op. cit.*, p. 63-64 et p. 67).

96. On ne peut récuser sur ce point les témoignages concordants de Clément lui-même (*EP* 56, 2) et d'Eusèbe (*HE* V, 2, 2 et VI, 13, 2).

97. B. Pouderon, tout en acceptant le séjour alexandrin d'Athénagore (*op. cit.*, p. 39-41), ne va pas jusqu'à imaginer entre lui et Clément des liens de maître à disciple.

98. B. Pouderon remarque cette défiance, mais considère qu'elle ne met pas en cause les informations sur Athénagore (*op. cit.*, p. 66).

99. Notons que la substitution d'Athénagore à Pantène avait l'avantage de mettre à l'origine du « didascalée » un auteur prestigieux, dont la *Supplique* était conservée, alors qu'on ne connaissait de Pantène aucun écrit. B. Pouderon, *op. cit.*, p. 67, écarte sans raison ce mobile de l'illustration. Il tire en outre de la réhabilitation du témoignage de Philippe des conséquences très importantes pour l'histoire du christianisme à Alexandrie, qui aurait connu dès le milieu du IIe siècle un vif débat à propos de la résurrection, suscité par les thèses gnostiques : « Le *De resurrectione* face à la gnose valentinienne », *op. cit.*, p. 143-195 (conclusion, p. 194).

7. Le témoignage de Clément sur le christianisme alexandrin et sur sa diversité

Les chrétiens que vise principalement l'enseignement de Clément appartiennent aux classes les plus fortunées. L'instruction dispensée dans le *Pédagogue* et la critique des mœurs qui l'accompagne ne peuvent s'adresser qu'à des gens capables de vivre dans le luxe. L'ouvrage est à cet égard une source d'information sur les us et coutumes des riches Alexandrins, si l'on prend soin de trier ce qui relève des thèmes conventionnels de la diatribe morale et ce qui concerne proprement la grande cité gréco-romaine d'Égypte[100]. Il s'agit aussi de cercles cultivés, qui savent apprécier les références à la littérature grecque et à la philosophie, ainsi que l'art de la rhétorique. Ils restent immergés dans leur milieu d'origine, qui peut être sensible à la prédication d'un Clément, comme le montre le *Protreptique*. Ce discours particulièrement travaillé, où brille le talent littéraire de l'auteur, illustre le genre de l'exhortation à choisir le mode de vie philosophique, en substituant à celui-ci l'adhésion au christianisme, par une conversion qui n'est pas une rupture. En effet, si la religion grecque traditionnelle y est férocement critiquée (non sans renseignements précieux sur certains mythes, et sur des rites de cultes à mystères), la théologie et la spiritualité philosophiques y sont christianisées. Clément adapte son propos à un public pétri de culture grecque, tout en confortant dans leur choix les chrétiens de même niveau d'éducation. L'ouvrage *Quel riche sera sauvé ?* prouve que de nombreux chrétiens sont fortunés. Clément veut les rassurer, devant les exigences de l'Évangile, non seulement par une interprétation allégorique de la péricope de Marc 10, 17-31, mais par des conseils sur l'usage des richesses pour venir en aide aux pauvres[101]. Quant au portrait du chrétien parfait qu'il donne dans le *Stromate* VII, ce n'est pas celui d'un homme qui a renoncé au monde et qui vit dans la pauvreté, mais celui d'un propriétaire qui est à la tête d'un ensemble nombreux de proches, de clients, de serviteurs, et qui doit les gouverner, à l'image de la providence divine, en assumant sa tâche à la manière d'un monarque hellénistique[102]. Les informations fournies par Clément sur la condition féminine, par exemple sur une certaine liberté de

100. L'étude principale est celle de P. G. Gussen, *Het leven in Alexandrië volgens de cultuurhistorische, gegevens in de Paedagogus (boek II en III) von Clemens von Alexandrië* (avec résumé en français), Assen, 1954. Elle est utilisée par H.-I. Marrou dans son introduction générale au *Pédagogue* et dans son annotation (*SC* 70, 108 et 158).

101. Voir M. Hengel, *Earliest Christianity*, Londres, 1986, p. 222-226 ; C. Nardi, « Nota a Clemente Alessandrino *Quis dives salvetur ?* 19, 3 », *Prometheus* 19, 1983, p. 105-110 ; E. Dal Covolo, « L'episodio del giovani ricco in Clemente e Origene », dans *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del giovane ricco*, Milan, 1986, p. 79-108 ; J. L. Gonzalez, *Faith and Wealth. A History of Early Christian Ideas on the Origin, Significance, and Use of Money*, San Francisco, 1990, p. 112-118.

102. La comparaison est de P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, trad. par P.-E. Dauzat et Ch. Jacob, Paris, 1995 (*The Body and Society*, Columbia University Press, 1988), p. 178, à propos de *Strom.* VII, 11, 70, 8.

mouvement des femmes, ou sur la possibilité pour elles de philosopher, correspondent aussi à ce que l'on sait des couches aisées de la population alexandrine.

Cependant, tous les chrétiens d'Alexandrie, à l'époque de Clément, ne sont pas ouverts à la culture grecque. Il doit tenir compte, nous l'avons déjà vu, d'une catégorie de fidèles qui se défient de la philosophie, ceux qu'il désigne péjorativement comme « la foule », ou « les simples », ou « les fidèles du commun ». Il ne faut pas les confondre avec les pauvres. Il peut y avoir parmi eux des gens instruits, venant des classes aisées, que la conversion a éloignés de leur culture première, jugée incompatible avec l'Évangile, ou à qui leur appartenance à des milieux christianisés depuis deux ou trois générations, ou davantage, donne une conscience identitaire qui ne souffre pas de compromis avec « la sagesse de ce monde ». Lorsque Clément, au début du *Stromate* VII, éprouve le besoin de se justifier de ne pas citer les Écritures pour prouver aux philosophes que seul est vraiment pieux le gnostique chrétien, ce n'est pas pour se prémunir contre les objections de gens incultes. Il reste que « les simples » sont certainement plus diversifiés socialement que l'auditoire de prédilection de Clément.

Parmi les chrétiens, il faut compter aussi ceux que Clément considère comme « hétérodoxes », ou « hérétiques ». Il s'agit des adeptes de doctrines qui ont été déjà combattues par Irénée, marcionites, encratites comme Tatien, tenants de la « pseudo-gnose », comme les disciples de Valentin ou de Basilide. Clément connaît le grand ouvrage d'Irénée, qui est parvenu très tôt en Égypte, et il adopte certains de ses arguments polémiques[103]. Il n'est pas sûr que tous les courants ainsi dénoncés aient été représentés alors à Alexandrie. Le combat contre le marcionisme, par exemple, même s'il renforce une règle fondamentale de l'exégèse et de la théologie de Clément, qui affirme la cohérence de toutes les Écritures, Loi, Prophétie, Évangile, écrits des Apôtres, et l'identité du Dieu créateur et du Père bon, semble plutôt livresque[104]. Mais la présence massive dans la controverse des attaques contre les mouvements qu'il est convenu d'appeler « gnostiques » atteste que le gnosticisme continue d'être très vivant à Alexandrie à la fin du IIe siècle et au début du IIIe. Clément ne mentionne pas seulement Valentin, Basilide et son fils Isidore, dont il est l'un des rares auteurs à donner des fragments authentiques[105], il cite aussi Héracléon[106], l'écrit d'Épiphane, le fils de Carpocrate, *Sur la justice*[107],

103. On peut ainsi rapprocher *Strom.* VII, 18, 109, 1-110, 3 de *Adv. haer.* V, 8, 3, et constater l'influence d'Irénée sur l'argumentation de *Strom.* VII, 96, 2-97, 4 (voir A. Le Boulluec, *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècles*, Paris, 1985, p. 402-411 et 434-436).

104. Voir *Strom.* III, 3, 12-4, 25, et A. Le Boulluec, *op. cit.*, p. 290-297.

105. Valentin : *Strom.* II, 9, 36, 2-4 ; 20, 114, 3-6 ; III, 7, 59, 3 ; IV, 13, 89, 1-90, 3 ; VI, 6, 52, 4. Tous les fragments basilidiens cités par Clément sont réunis et commentés par W. A. Löhr, *Basilides und seine Schule*, Tübingen, 1996.

106. Citation littérale : *Strom.* IV, 9, 71, 1-72, 4.

107. *Strom.* III, 2, 6, 1-8, 1 ; 9, 3. Voir W. A. Löhr, « Epiphanes' Schrift Περὶ δικαιοσύνης », dans *Festschrift L. Abramowski*, éd. par H. Ch. Brenneke, E. L. Grasmück, Ch. Markschies, Berlin, 1993, p. 12-29. Clément met les carpocratiens du côté des hétérodoxes licencieux. On a beaucoup spéculé sur une lettre attribuée à Clément, concernant un « Évangile secret » de Marc, que M. Smith a publiée en 1973 (*Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Mass.) L'authenticité clémentine restera incertaine tant qu'on n'aura pas pu examiner le texte manuscrit que M. Smith disait avoir trouvé au monastère de Mar Saba. Les comparaisons faites avec les

une théogonie qui est un condensé du genre des théologies présentes dans les traités de Nag Hammadi[108], des textes de Théodote et les doctrines d'autres valentiniens[109] ; il pourfend des hérétiques dont Irénée ne parle pas. Il s'en prend aux « sectateurs de Prodicos », qui se vantent de posséder des livres secrets de Zoroastre[110] et osent s'appeler eux-mêmes « gnostiques[111] », à de mystérieux « antitactes[112] ». Il fait d'Épiphane l'initiateur de « la gnose monadique[113] ».

Une preuve de la vitalité du gnosticisme à Alexandrie est l'effort que fait Clément pour le contrecarrer, ou rivaliser avec lui, en élaborant une « gnose » orthodoxe et en faisant du chrétien le « gnostique véritable[114] ».

Quant au débat lui-même, il a pour enjeux des éléments cruciaux de la doctrine et du mode de vie chrétien : la validité de la foi, que Clément ne sépare pas de la gnose ; l'unité des Écritures ; le jugement porté sur le monde comme création divine ; l'ascèse morale et le rôle de la volonté libre ; l'attitude à l'égard du martyre[115] et de la souffrance[116] ; la valeur du mariage et de la procréation[117] ; la signification du baptême[118].

Lorsqu'il réfute l'encratisme, dont les relations avec le gnosticisme sont plus que probables[119], il combat vraisemblablement des doctrines et des pratiques ascétiques qui ont cours à Alexandrie. Il ne s'en prend pas en effet seulement à « Tatien le Syrien[120] », mais à un traité de Jules Cassien, *De la continence*, qui fait usage d'un dialogue entre Salomé et le Christ tiré de l'*Évangile des Égyptiens*[121]. Le soin

œuvres de Clément (y compris mon étude « La lettre sur l'"Évangile secret" de Marc et le *Quis dives salvetur ?* de Clément d'Alexandrie », *Apocrypha* 7, 1996, p. 27-41) ne sont pas concluantes. Il est imprudent d'utiliser cette lettre comme document tant sur les carpocratiens, qui y sont accusés d'avoir falsifié l'« Évangile secret », que sur l'histoire de la rédaction de l'Évangile de Marc et de l'Église d'Alexandrie.

108. *Strom.* III, 4, 29, 2.

109. *Extraits de Théodote*, compilés par un excerpteur, à partir probablement des *Hypotyposes* (voir P. NAUTIN, « La fin des *Stromates*... », p. 296).

110. *Strom.* I, 15, 69, 6. On sait le succès des apocryphes zoroastriens auprès des gnostiques (voir par exemple le *Livre des secrets, de Jean*, avec les commentaires de M. TARDIEU, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris, 1984, p. 300 ss.).

111. *Strom.* III, 4, 30, 1 ; cf. 31, 5 ; 42, 1 ; *Strom.* II, 20, 117, 5.

112. Appellation hérésiologique (*Strom.* III, 4, 34, 3 ; voir A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie...*, p. 282-284 ; 296 ; 315-316 ; 340-341 ; 345).

113. *Strom.* III, 2, 5, 3. Une anecdote rapportée par Clément montre qu'il a connu les hétérodoxes qu'il dit dépravés : *Strom.* II, 20, 117, 5-6.

114. L'étude de S. R. C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971, montre bien à la fois l'efficacité polémique du dessein de Clément et les similitudes entre sa gnose et celle des hétérodoxes.

115. C'est le sujet du *Stromate* IV, où Clément s'oppose autant à ce qu'il considère comme des doctrines inspirées par la couardise (selon une interprétation tendancieuse de propos d'Héracléon) qu'à une témérité provocatrice.

116. Voir P. NAUTIN, « Les fragments de Basilide sur la souffrance », dans *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris, 1974, p. 393-403, à compléter par Y. TISSOT, « À propos des fragments de Basilide sur le martyre », *RHPhR* 76, 1996, p. 35-50.

117. C'est le sujet du *Stromate* III, où Clément définit une voie moyenne en défendant le mariage contre deux groupes entre lesquels il répartit les « hétérodoxes », les licencieux et les encratites, adeptes de la continence absolue, par haine de la création. Voir J.-P. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1970, à corriger sur certains points par Y. TISSOT, « Hénogamie et remariage chez Clément d'Alexandrie », *RSLR* 11, 1975, p. 167-197.

118. Fin des *Extraits de Théodote* (76-86).

119. Les traités gnostiques authentiques, ceux de Nag Hammadi notamment, sont souvent fortement encratites.

120. *Strom.* III, 12, 81, 1.

121. *Strom.* III, 13, 91, 1-92, 2 ; cf. 6, 45, 1-3 ; 9, 63, 1 ; 64, 1. Les fragments de cet *évangile* sont réunis

qu'il met à donner un sens orthodoxe aux versets de cet *Évangile* qui, précise-t-il, ne fait pas partie des « quatre Évangiles », fait penser qu'il vise des chrétiens chez qui cet apocryphe avait cours à Alexandrie. Il présente en même temps Jules Cassien comme inculquant « la doctrine de l'apparence », c'est-à-dire le docétisme en matière christologique, ce qui est un trait communément reproché à la gnose hétérodoxe[122].

Il est clair que même à Alexandrie le clivage est en train de se faire à l'intérieur du christianisme entre une forme « ecclésiastique » et d'autres tendances qualifiées d'« hérétiques » et que celles-ci sont en passe d'être exclues. Clément a beaucoup contribué à fixer les frontières, à définir les normes et à produire l'exclusion[123]. Parmi les traits qui distinguent son hérésiologie de celle d'Irénée, il en est un cependant qui s'ajoute aux indices révélant que les structures ecclésiastiques sont moins fermement institutionnalisées à Alexandrie qu'ailleurs : Clément ne fait pas entrer les « hérésies » dans une « succession » de l'erreur, alors que ce modèle s'est imposé à Rome et dans ses aires d'influence où le monoépiscopat s'est établi plus tôt. Lorsqu'il veut donner une image synthétique de l'hérésie, il ne se réfère pas au thème de la « succession », présent déjà chez Justin[124], mais à un schéma de l'hérésiographie grecque utilisant une typologie des dénominations pour classer les systèmes de pensée[125]. Une autre divergence entre Clément et Irénée est que l'auteur des *Stromates* ne fait pas de la philosophie la pourvoyeuse des hérésies. La comparaison lui sert à montrer soit que les hérétiques ont tort de s'arroger la découverte de telle ou telle doctrine, car ils ont été devancés par des philosophes, soit qu'ils ont commis des contresens sur la pensée de Platon. Cette tactique va de pair, bien entendu, avec son estime pour la philosophie grecque.

Certes, l'hérésie est pour Clément le paroxysme de l'erreur et de l'impiété et elle est coupable de fautes qui lui appartiennent exclusivement : à elle la trahison, le travestissement et l'endurcissement obstiné. La gravité de cette maladie appelle les traitements les plus rudes[126]. Les gens des « sectes », cependant, peuvent être détrompés et Clément, dans les *Stromates*, veut les conduire à la guérison. Il laisse le dialogue ouvert avec eux ; il le développe dans la dernière partie du *Stromate* VII ; ils font encore partie de son public ; ils ne sont pas mis définitivement hors de la communauté chrétienne[127]. Il montre au demeurant quelque sympathie pour certains hétérodoxes, Valentin et Basilide, ou son fils Isidore, et parfois plus

par D. BERTRAND dans *Écrits apocryphes chrétiens* I, éd. sous la direction de F. BOVON et P. GÉOLTRAIN, Paris, 1997, p. 476-477.

122. *Strom.* III, 13, 91, 1 ; cf. 17, 102, 3.

123. Nous avons étudié sa méthode hérésiologique dans *La Notion d'hérésie...*, p. 263-438.

124. Voir A. LE BOULLUEC, *op. cit.*, p. 84-91 et p. 111.

125. *Strom.* VII, 17, 108, 1-2 ; cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes* I, 17.

126. Voir A. MÉHAT, *Étude...*, p. 407 s., et son commentaire, p. 293, de *Strom.* VI, 15, 119, 3.

127. Clément évoque à leur propos des « modes d'éducation partiels, qu'on appelle châtiments, et que subissent la plupart de ceux qui, parmi nous, sont tombés dans l'erreur, et qui glissent hors du peuple du Seigneur » (*Strom.* VII, 16, 102, 4). Le traitement, comme pour les autres fautes, relève de la pratique pénitentielle de l'Église. Clément écrit ailleurs que si le vrai gnostique a du pouvoir, il aura à châtier, pour le salut de ceux qu'il dirige (*Strom.* VII, 3, 16, 4).

que de l'indulgence, quand il cite tel de leurs propos à l'appui de sa propre réflexion [128].

8. Absence du judaïsme ?

Parmi les courants généralement qualifiés d'hérétiques à son époque, les sectes judéo-chrétiennes sont absentes de ses œuvres alexandrines [129]. Sans doute est-ce le signe qu'à la fin du IIe siècle le christianisme à Alexandrie était dépourvu de tendances judaïsantes. Ce trait est à mettre en rapport avec la rareté des passages qui dans les écrits de Clément peuvent être interprétés comme témoignant de contacts réels avec des Juifs. C'est la conséquence du désastre subi par le judaïsme en Égypte dans les années 115-118 [130]. Clément en a recueilli l'héritage intellectuel. L'exégèse et la théologie de Philon, dont il paraphrase abondamment les traités, lui sont très utiles [131]. Il tire aussi parti d'Aristobule, ainsi que des historiens Artapan, Démétrius et Eupolémos, ou du poète Ézéchiel, auteur d'une tragédie inspirée de l'Exode [132] ; il met à profit les textes forgés par l'apologétique juive et attribués à Orphée, Eschyle, Sophocle, Euripide, Ménandre et d'autres. Il parle souvent de la Loi des « Juifs » et de leur piété en relation avec le peuple chrétien, et des « Hébreux » d'après les récits de la Bible. Il affirme que « la philosophie des Hébreux » est la plus ancienne, de beaucoup antérieure à celle des Grecs [133], pour pouvoir établir l'antiquité de la révélation chrétienne. Il revient plusieurs fois sur le rôle des Juifs dans le plan providentiel du salut. Il explique que le Christ a dû aller prêcher pour eux dans l'Hadès [134]. Il serait trop long d'énumérer toutes ses réflexions sur les Juifs, de même que ses critiques. Mais il est difficile de percevoir la trace de rencontres et de controverses vivantes à Alexandrie. Certes, l'un de ses maîtres chrétiens était « hébreu » d'origine, mais c'était en Palestine, avant son arrivée en Égypte [135].

Pourtant, dès le prologue du *Stromate* I, les Juifs sont choisis par Clément comme interlocuteurs, avec les Grecs [136]. Et son programme met en bonne place le débat

128. Par exemple un passage d'une lettre de Valentin, en *Strom.* III, 7, 59, 3, ou d'un ouvrage d'Isidore, en *Strom.* VI, 6, 53, 1-4. Voir, pour plus de détails, A. Le Boulluec, *La Notion d'hérésie...*, p. 324-332 (« L'esprit d'ouverture »).

129. L'écrit perdu *Règle ecclésiastique ou Contre les judaïsants*, dédié à Alexandre de Jérusalem, est certainement de la période palestinienne. La mention des croyants parmi les Juifs en *Strom.* VI, 15, 124, 1 renvoie au temps de Paul ; cf. fr. 70, p. 230 Stählin.

130. Voir J. Mélèze Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, 1997, p. 255-283.

131. L'étude de A. Van den Hoek, *Clément of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leyde, 1988, l'a montré de façon détaillée.

132. *Strom.* I, 23, 155, 1-156, 2.

133. *Strom.* I, 21, 101, 1 ; cf. I, 14, 64, 5 ; I, 1, 8, 5 ; *Protr.* 6, 70, 1 ; *Strom.* VI, 15, 130, 3.

134. *Strom.* VI, 6, 45, 5 ; 46, 2-5.

135. *Strom.* I, 1, 11, 2. La syntaxe de la phrase s'oppose à la suggestion de G. G. Stroumsa, « Clement, Origen, and Jewish Esoteric Traditions », qui voit dans cet « Hébreu » le dernier maître de Clément, découvert en Égypte, et non pas Pantène, selon l'interprétation la plus répandue (voir ci-dessus, n. 10).

136. Voir A. Le Boulluec, « Pour qui, pourquoi, comment ? Les "Stromates" de Clément d'Alexandrie », dans *Entrer en matière. Les prologues*, éd. par J.-D. Dubois et B. Roussel, Paris, 1998, p. 23-36 (31-32).

avec eux [137]. Son intention n'est pas seulement de répondre aux objections suscitées par les Juifs, mais aussi de les convertir [138]. Dans le prologue du *Stromate* II, ce dessein vise bien des Juifs qui pourraient être ses lecteurs. Sans doute ambitionne-t-il d'être lu hors du pays où il réside alors. Mais on ne peut exclure absolument qu'il songe aussi, dans ce passage précis, à Alexandrie. La question de la présence à Alexandrie de Juifs capables d'entendre Clément, donc hellénisés, et vivant au contact des chrétiens, n'est donc pas définitivement résolue par une réponse négative.

9. L'histoire des cultures et des religions selon Clément

Il n'y a pas à s'étonner que Clément ait une conception providentialiste de l'histoire, en accord avec l'idée que le christianisme est la perfection de la culture humaine, à la fois comme idéal de vie et comme ensemble de doctrines. Il n'est pas surprenant non plus qu'il affirme l'identité du message chrétien et de « la philosophie des Hébreux [139] », puisque, selon lui, le même Logos qui parle en tant que Christ s'exprime par Moïse et par les Prophètes. La typologie et l'allégorie offrent les moyens de donner un contenu à cette identité. Prise à la lettre, la Loi, en ses prescriptions morales et cultuelles, est une étape dans la continuité du plan de salut divin [140], une propédeutique, comme l'est la philosophie pour les Grecs [141]. De même celle-ci est-elle « l'alliance » propre aux Grecs, comme la Loi pour les Juifs [142]. De ces deux peuples privilégiés, « appelés » l'un et l'autre, est issu le troisième peuple, celui des chrétiens, des « élus », auxquels peuvent être agrégés tous ceux des « nations » qui se convertissent [143].

Plus déroutante est la façon dont Clément exploite le thème de la dépendance de la philosophie des Grecs envers celle des « Barbares ». Ce motif de l'apologétique juive, qui a su tirer parti de l'engouement des Grecs pour les sagesses étrangères après les conquêtes d'Alexandre [144], a été transformé dans un sens plus ou moins polémique par les chrétiens. Justin mentionne des emprunts de Platon à Moïse et aux Prophètes, et en général des philosophes et des poètes [145]. Tatien, adversaire virulent de la philosophie des Grecs, parle de contrefaçon [146]. Le

137. *Strom.* II, 1, 2, 1 ; IV, 1, 1, 3 ; VI, 1, 1, 4 ; VII, 15, 89, 1.

138. *Strom.* II, 1, 2, 1 : « Ensuite, je pense qu'il sera logique de nous défendre sur les points où les Grecs nous attaquent ; nous le ferons en nous servant de quelques textes de l'Écriture, pour le cas où insensiblement le Juif qui nous écouterait puisse lui aussi, à partir de ce qu'il croit, se convertir à Celui en qui il n'a pas cru » (trad. de P. Nautin, « La fin des *Stromates*... », p. 285 ; l'adverbe ἠρέμα, « insensiblement », pourrait se rendre aussi par « en douceur »).

139. Expression employée en *Strom.* I, 21, 101, 1.

140. Voir par exemple *Strom.* II, 10, 47, 2 ; V, 5, 28, 6 ; 11, 74, 4 ; *Péd.* II, 10, 92, 1-3.

141. *Strom.* I, 5, 28, 3 ; cf. 27, 174, 1 ; VI, 11, 94, 2 ; 15, 119, 2 (image de la greffe) ; 17, 159, 9.

142. *Strom.* VI, 8, 67, 1 ; cf. VI, 5, 42, 1.

143. *Strom.* VI, 5, 42, 2 ; 50, 1 ; cf. V, 14, 98, 4.

144. Voir l'introduction de A. J. Droge à son ouvrage *Homer or Moses ? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989.

145. I *Apol.* 44, 8-10 et 59, 1-2.

146. *Discours aux Grecs* 40, 2, dans *Foi chrétienne et culture classique*, textes présentés et annotés par B. Pouderon, Paris, 1998, p. 100.

paradoxe est que Clément, qui passe pour être le plus grec des Pères, donne au thème la forme la plus hostile en parlant abondamment du « larcin » des Grecs, par allusion à Jean 10, 8 : « Tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des brigands. » Depuis plus d'un siècle, ce sujet divise la critique. Les uns y voient un argument de Clément pour se justifier d'avoir recours à la philosophie grecque, les autres l'élément d'une source, mal intégrée à l'ensemble des *Stromates* ; d'autres s'efforcent de réduire l'importance du thème, ou d'exclure Platon du dossier[147]. La présence massive du motif dans l'œuvre de Clément est impressionnante[148]. Il a proposé cependant d'autres explications des ressemblances qu'il perçoit entre la philosophie des Grecs et celle de Moïse et des Prophètes. D'après un premier passage, si les Grecs ont une saisie partielle de la vérité, c'est l'effet ou bien d'une rencontre accidentelle, ou bien de l'intervention du diable, ou de puissances inférieures, ou encore d'une certaine forme de réflexion[149]. Un peu plus loin, après avoir rappelé la cause accidentelle ou le hasard, Clément précise qu'il pourrait s'agir d'une « notion naturelle », ou d'un « sens commun », ou encore d'un « reflet de la vérité[150] ». Or il est remarquable que Clément ne prenne à son compte aucune de ces explications. Il les rapporte toutes à d'autres que lui. Sa pensée personnelle s'exprime dans l'interprétation qu'il donne de chacune d'elles. Le « larcin » est attribué soit au diable lui-même, soit à certains anges et à leur inspiration. Dans le premier cas, il s'agit d'une thèse qu'il a affrontée dès le prologue du *Stromate* I, en annonçant qu'il ferait comprendre, au contraire, que la philosophie est l'œuvre de la providence divine et qu'elle est utile[151]. Dans le second, l'explication a son origine lointaine dans le mythe greffé sur le récit de Genèse 6, 2 et faisant résulter la possession de certains savoirs de la liaison d'anges déchus avec les filles des hommes[152]. Clément répond que si Dieu n'a pas empêché ce vol, c'est qu'il avait une utilité. La théorie du plagiat laisse donc chaque fois la nature de la philosophie exempte

147. L'histoire de la recherche est présentée par D. RIDINGS, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg, 1995, p. 18-24, d'E. de Faye à D. Wyrwa, en passant par W. Bousset (thèse de la source mal assimilée, réfutée par J. Munck), et S. R. C. Lilla.

148. Aux affirmations générales et aux longs exposés (*Strom.* I, 15, 66, 3-67, 1 ; 17, 81, 1-2 ; 87, 1-3 ; 20, 100, 4-5 ; V, 1, 10, 1-3 ; 14, 89, 1-140, 4 ; VI, 2, 4, 1-27, 5 ; 4, 35, 1 ; 5, 39, 1 ; 17, 149, 2-18, 166, 4) s'associent les exemples d'emprunts sur des points particuliers présentés par Clément (D. RIDINGS, *op. cit.*, p. 36-112, les a analysés de manière exhaustive).

149. *Strom.* I, 16, 80, 5-81, 5.

150. *Strom.* I, 19, 94, 1-7.

151. *Strom.* I, 1, 18, 2-4 et 2, 19, 1-20, 2.

152. Cf. *Hénoch* 7, 1 ; 16, 3 (sur ce thème, voir L. GINZBERG, *Les Légendes des Juifs. La création du monde, Adam, les dix générations, Noé*, trad. de l'anglais par G. SED-RAJNA, Paris, 1997, p. 93-95 et 268-271). En *Strom.* V, 1, 10, 2, Clément ajoute que ces anges « révélèrent aux femmes les secrets, ceux du moins qui étaient venus à leur connaissance » ; il s'agit « de la doctrine de la providence et du dévoilement des phénomènes célestes » ; cette révélation est donc fort limitée ; voir notre commentaire, dans *SC* 279, p. 66-69, à corriger sur ce point avec D. RIDINGS, *op. cit.*, p. 46 : les μετέωρα ne désignent pas « les choses élevées » (les réalités supérieures au monde visible), mais « les phénomènes célestes ». D'après *Hénoch* 8, 3, la connaissance de l'astrologie et de la météorologie vient aussi des anges (voir M. DELCOR, « Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions », *RHR* 190, 1976, p. 35). Clément dépend d'une version du mythe qui efface la nocivité des révélations faites par les anges. D'après *Jubilés* 4, 15, la première mission des anges appelés « Veilleurs », descendus sur terre, était civilisatrice.

de tout trait diabolique, si imparfaite soit-elle. Quant au hasard lui-même, il obéit à un plan divin. Le « sens commun », lui, a un créateur, Dieu, et on peut le ranger parmi les espèces de la prophétie. Reste l'image du « reflet de la vérité » : Clément la renvoie elle aussi à la cause créatrice, perçue encore indistinctement grâce à la part divine qui est en l'homme[153]. Le souci fondamental de Clément est donc de rapporter la philosophie à un dessein de Dieu, quelle que soit la modalité de sa production. Et le trait commun à tous ses commentaires personnels est d'insister sur la nature partielle et obscure des connaissances obtenues par les Grecs, qui sont seulement une propédeutique[154].

Une difficulté subsiste : Clément ne dit pas quel rapport il établit entre le « vol » du diable, ou des « puissances inférieures », et celui des Grecs eux-mêmes. Il ne suffit pas de répondre que tout « larcin » étant peccamineux, l'instigation démoniaque est nécessaire. Clément souligne plutôt, dans ce contexte, l'action déterminée des philosophes, et d'amples développements sur l'antériorité absolue des « Hébreux » doivent rendre plausible la théorie de leurs emprunts[155]. Une solution pourrait être esquissée à partir de *Stromate* V, 1, 10, 3 : les philosophes grecs se seraient livrés à une élaboration doctrinale des intuitions transmises autrefois, leurs conjectures les faisant parfois atteindre au vrai, et leurs erreurs venant de contresens sur « l'allégorie prophétique ».

Toute l'histoire des civilisations est donc gouvernée, selon Clément, par le dessein divin, qui l'oriente, en plusieurs étapes, et par des actions plus ou moins médiatisées (au moyen du Logos lui-même pour les Hébreux, des puissances inférieures pour les Grecs), vers le dévoilement accompli par le Christ. Encore les chrétiens n'ont-ils pas dès le monde présent une saisie parfaite. La vision « face à face », « définitoire et compréhensive », est réservée au temps où le regard est affranchi de la « chair », où le « cœur » est « pur[156] ». Le vrai gnostique cependant peut en jouir dès ici-bas par anticipation. Ainsi l'eschatologie fait-elle partie intégrante de l'historiographie religieuse de Clément.

À cette représentation d'une humanité plurielle destinée à être unifiée par la connaissance de la vérité dévoilée par le Christ est associée une théorie du « genre symbolique », ou du « cryptage », qui a une portée universelle. Tous les peuples, barbares et grecs, usent en matière religieuse et philosophique (c'est tout un pour Clément) d'un langage voilé qui à la fois protège et permet cette connaissance.

153. Voir *Strom.* I, 19, 94, 2 ; cf. VII, 2, 6, 4 (c'est le Fils de Dieu lui-même qui « donne aux Grecs aussi la philosophie par l'intermédiaire des anges inférieurs ») ; *Strom.* I, 19, 94, 3 (prophétie, sous la forme de « profération faite à l'avance » ou « concomitante » ; *Strom.* I, 19, 94, 3-4.

154. D. RIDINGS, *op. cit.*, p. 126-132, conteste à bon droit les interprétations selon lesquelles Clément aurait accordé aux Grecs une inspiration semblable, quoique inférieure, à celle des Prophètes. Il exagère cependant la place de la théorie du « larcin » en lui conférant le rôle prépondérant dans la stratégie persuasive de Clément à l'intention des Grecs (*op. cit.*, p. 36-50 et 132-139).

155. Exposés du *Stromate* I, 14, 64, 5-16, 80, 4 ; 21, 101, 1-29, 182, 3, à grand renfort de chronologies établies par les prédécesseurs de Clément. Un autre thème confirme, selon lui, les emprunts des Grecs aux « Hébreux » (à Moïse et aux Prophètes), celui de leur dette envers les autres « Barbares », thème offert par ses devanciers grecs et juifs.

156. *Strom.* I, 19, 94, 5-6, avec allusions à 1 Co 13, 12 et Mt 5, 8 ; voir R. MORTLEY, « The Mirror and I Co 13, 12 in the Epistemology of Clement of Alexandria », *VigChr* 30, 1976, p. 109-120.

La Bible, assimilée au « dialecte des Hébreux », est le modèle par excellence de ce langage et elle a sur la diction grecque l'avantage de pratiquer l'occultation comme moyen d'accès aux réalités elles-mêmes, alors que les Grecs sont censés la réduire à un artifice ornemental[157]. D'autres « Barbares » que les « Hébreux » offrent des exemples éminents de « cryptage », et tout d'abord les Égyptiens. Si Clément compose dans le *Protreptique* une satire féroce des cultes égyptiens[158], même dans cet ouvrage la visée polémique est limitée. Sans doute les Grecs se moquent-ils de la religion des Égyptiens, mais peut-être ceux-ci sont-ils supérieurs[159]. Cette remarque est à rapprocher du motif abondamment développé dans les *Stromates*, de l'antiquité de ce peuple, inventeur de nombreux savoirs, détenteur d'une haute sagesse et maître des plus grands penseurs grecs[160]. Deux textes mettent en relief la compétence des Égyptiens en matière d'occultation. Le premier fournit une description du système des hiéroglyphes, que Clément a dû emprunter à Chérémon[161]. Au-delà de sa portée immédiate, restée obscure pendant des siècles, il marque une étape décisive dans l'histoire de l'herméneutique religieuse. C'est en effet le principal parallèle retenu par Clément pour justifier le recours au « style symbolique » en théologie et à l'allégorie dans l'interprétation de la Bible. Le second passage va dans le même sens. Il décrit une procession égyptienne, perçue comme l'exposition de tous les instruments et symboles de la « philosophie » des Égyptiens, la « philosophie » incluant pour Clément, comme pour les platoniciens de son temps, la « physique » en sa fine pointe, la « théologie », le discours du Dieu et la piété qui lui correspond[162]. Parmi les « sagesses barbares », elle est celle qui soutient le mieux la prééminence de la « prophétie » biblique, car elle aussi est étrangère à la culture grecque, plus ancienne, et foncièrement symbolique. L'ironie du dialogue instauré ici est que la religion pharaonique, ainsi conçue pour rivaliser victorieusement avec l'hellénisme, est pensée selon des catégories grecques. L'échange est cependant efficace, puisqu'il fournit un instrument de traduction des discours religieux, grec, égyptien, juif, chrétien, ouverts désormais les uns aux autres. Cette circulation du sens s'étend à d'autres « Barbares », les

157. Voir *Strom.* VI, 15, 129, 1-130, 2 et A. LE BOULLUEC, « Clément d'Alexandrie et la conversion du "parler grec" », dans *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, éd. par S. SAÏD, Leyde, 1991, p. 233-250. Cela n'empêche pas Clément de trouver chez les Grecs de nombreux exemples du « genre symbolique » au sens plein (voir par exemple *Strom.* V, 4, 21, 4-23, 1 ; 24, 1-3 ; 5, 27, 1-30, 4 : les symboles pythagoriciens dépendent de l'Écriture sainte ; 8, 45, 1-50, 3 ; 9, 58, 1-6).

158. *Protr.* 11, 2-3 , 24, 3 ; 39, 4-6 ; 41, 4 ; 48 ; 50-53 ; 65, 2 ; *Péd.* III, 2, 4, 1-5, 4.

159. *Protr.* 39, 6.

160. *Strom.* I, 15, 69, 1-3 ; I, 14, 62, 4 ; I, 15, 66, 2-3 ; I, 15, 68, 3 ; cf. VII, 6, 33, 8 ; V, 5, 28, 6 (l'*adyton* des temples cesse d'être objet de sarcasmes ; le secret qui le garde devient incitation à déchiffrer les symboles).

161. *Strom.* V, 4, 20, 3-21, 3 ; voir P. W. VAN DER HORST, *Chaeremon, Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, Leyde, 1984. Ph. DERCHAIN « Les hiéroglyphes à l'époque ptolémaïque », dans *Phoinikeia grammata : lire et écrire en Méditerranée*, éd. par C. BAURAIN, C. BONNET et V. KRINGS, Namur, 1991, p. 243-256, a montré que le schéma de Chérémon (hiérogrammate hellénisé, directeur du Musée avant d'être appelé à Rome pour être l'un des précepteurs de Néron), repris par Clément, rendait compte de l'état de l'écriture dans l'Égypte de son temps, quand les hiéroglyphes n'avaient plus qu'un usage ésotérique réservé aux inscriptions sacrées, où ils exprimaient les spéculations théologiques et les expériences graphiques d'un petit nombre de savants, et que Chérémon s'était servi habilement des tropes de la rhétorique grecque pour décrire les interférences entre les deux plans de signification, linguistique et iconique, des figures.

162. *Strom.* VI, 4, 35-37.

Scythes[163], mais aussi les Chaldéens[164] et, chez les Indiens, tant les brahmanes que ceux qui vénèrent Bouddha[165]. Ainsi Clément est-il un des premiers comparatistes en histoire des religions.

10. UN HELLÉNISME CHRISTIANISÉ

Ce qui précède aura fait comprendre qu'il serait inexact de réduire le rôle de Clément à celui d'un acteur particulièrement efficace de l'hellénisation du christianisme. Certes il a une connaissance approfondie des poètes et prosateurs grecs, et son art d'écrivain fait de lui leur émule. Le chrétien vertueux qu'il modèle est à bien des égards conforme au type idéal de l'homme libre recherché par la *paideia* grecque. La conception qu'il a de l'unité des savoirs, subordonnés à la philosophie véritable, est platonicienne, par le recours au motif de l'*enkuklios paideia*, qu'il emprunte, au demeurant, à Philon. Les quatre sciences mathématiques et la dialectique, qui composent cette « éducation encyclique », sont seulement des auxiliaires, qui exercent la raison afin de la faire accéder aux intelligibles. Dans chacune de ces sciences, celui qui aspire à la sagesse, à la contemplation du Bien, à la « gnose », utilise ce qui peut le faire progresser vers la perception de la vérité[166]. Clément exploite aussi en expert la pensée et les textes des philosophes grecs, en dialectique ou logique, en éthique et en physique[167]. Il est un bon représentant de ce qu'il est convenu d'appeler le « moyen platonisme », courant de pensée vigoureux qui, au IIe siècle, dans la partie orientale de l'Empire d'abord, ranime la tradition platonicienne en la revitalisant par des apports stoïciens et aristotéliciens[168]. Le terme « éclectique », dans un sens fort, peut être appliqué à ce courant. Clément, quant à lui, assume fermement et explicitement l'éclectisme, comme produisant le choix de ce qu'il y a de meilleur[169].

163. *Strom.* V, 5, 31, 3 ; 8, 44, 2-5 ; cf. I, 15, 72, 1.

164. *Strom.* I, 15, 68, 1 ; 71, 4 ; 16, 74, 2 ; VI, 16, 143, 1.

165. *Strom.* I, 15, 71, 5-6. Clément est le premier à nommer en grec Βούττα et à mentionner « ceux qui obéissent à [ses] préceptes », ajoutant ainsi un élément important à la documentation qu'il doit à Mégasthène sur l'Inde, une information que les relations commerciales d'Alexandrie avec l'Inde du Sud avaient dû pourtant rendre triviale dès le Ier siècle (voir A. DIHLE, « Indische Philosopher bei Clemens Alexandrinus », dans *id., Antike und Orient. Gesammelte Ausätze*, éd. par V. PÖSCHL et H. PETERSMANN, Heidelberg, 1984, p. 80, et *id., Die Griechen und die Fremden*, Munich, 1994, p. 124-125). D'autres « Barbares » encore méritent le nom de « philosophes » : voir *Strom.* I, 15, 71, 4 ; 72, 2.3 ; 73, 2-3. Il faut signaler sur ce thème l'étude classique de A. MOMIGLIANO, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation* (trad. de M.-C. ROUSSEL), Paris, 1984.

166. Voir, entre autres passages, *Strom.* VI, 10, 80, 1-4, et I. HADOT, *Arts libéraux...*, p. 287 s.

167. Il suffit de renvoyer ici au livre de E. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, 1957.

168. D. WYRWA, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin, 1983 ; J. WHITTAKER, *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Londres, 1984, *passim*, et « Goodness Power Wisdom : A Middle Platonic Triad », dans *Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, éd. par M.-O. GOULET-CAZÉ, G. MADEC, D. O'BRIEN, Paris, 1992, p. 174-194.

169. *Strom.* I, 7, 37, 6 : « Quand je parle de philosophie, je ne veux pas dire la philosophie stoïcienne, ni la philosophie platonicienne, ou épicurienne, ou aristotélicienne, mais tout ce qui a été dit de beau dans chacune de ces écoles, par l'enseignement de la justice accompagné de science pieuse, c'est tout cet ensemble de choix [τὸ ἐκλεκτικόν] que j'appelle philosophie. » Notons que DIOGÈNE LAËRCE (I, 21) signale un « Potamon d'Alexandrie » (contemporain d'Auguste), qui « introduisit une école éclectique, en faisant une sélection des doctrines de toutes

Aussi conviendrait-il plutôt de parler de christianisation de l'hellénisme. Son « éclectisme » vigoureux se manifeste en effet de la façon la plus originale dans ce qu'il appelle « la vraie philosophie », qui va chercher la « gnose » dans les écrits des Prophètes et des Apôtres [170]. Cette quête est dominée par la conviction que les Écritures sont réellement « métaphoriques », en ce qu'elles imposent un passage d'un niveau de discours (et de sens) à un autre [171]. Sans doute la conversion de la philosophie des Grecs ainsi opérée comporte-t-elle un paradoxe : la valorisation du « dialecte des Hébreux » et de la « philosophie barbare » a aussi pour résultat, puisqu'elle passe par la Septante, de promouvoir la grécité comme médiation nécessaire pour parvenir au sens. Mais cette conversion produit une mentalité et une conception théologique singulières, qui ne sont plus ni celles des « Hébreux », ni celles des « Grecs », et qui se réfèrent à une société nouvelle, l'ἐκκλησία, que Clément nomme parfois « le troisième peuple », composé des « appelés » venus des deux autres, les « Hébreux » et les « Grecs », et muni d'institutions propres qui s'affermissent progressivement. Cette société est animée d'un mouvement interne qui la projette vers sa forme achevée, là où les « appelés » deviennent des « élus », quand leurs efforts vertueux et intellectuels, sous la conduite du maître et à la lumière des commandements divins, les mènent jusqu'à la gnose véritable. Quant aux voies d'accès à cette communauté des parfaits et à la sagesse qui est leur apanage, elles illustrent aussi l'éclectisme de Clément : la thématique platonicienne des mystères d'Éleusis est de nouveau ritualisée par la symbolique de l'illumination baptismale [172]. L'ascension de l'âme vers le monde des idées, d'après le mythe platonicien, est transformée par l'imagerie biblique de la cour céleste de Dieu et des demeures des saints. De même les chemins de la connaissance ésotérique, ouverts par le néopythagorisme, qui colore le « moyen platonisme » de Clément, et par l'exégèse allégorique du judaïsme hellénisé, une de ses principales sources d'inspiration, sont réorientés par la tradition apostolique. Celle-ci prend chez lui la forme d'une tradition secrète, orale, remontant à Pierre, Jacques et Jean, et par eux à Jésus lui-même, qui réservait aux disciples l'explication des paraboles, ou qui s'entretenait avec eux après la résurrection. Ainsi Clément peut-il rivaliser avec les gnostiques hétérodoxes qui se réclamaient d'enseignements détenus par tel ou tel apôtre ou disciple, tout en préservant l'harmonie des Écritures, le contenu de la tradition étant pour l'essentiel une règle de lecture qui respecte et illustre cet accord.

les écoles existantes » ; cf. P. DONINI, dans *The Question of* « Eclecticism », éd. par J. M. DILLON et A. A. LONG, Londres, 1988, p. 31.

170. Voir C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris, 1944.

171. *Strom.* VI, 15, 126, 3-4 : « Le style qui caractérise les Écritures est celui de la parabole, car le Seigneur [Κύριος], qui n'était pas du monde, est venu vers les hommes comme s'il était du monde ; il a porté la totalité de la vertu et il devait faire monter l'homme, qui vit avec le monde, jusqu'aux réalités intelligibles et premières [κύρια], en le menant par la connaissance d'un monde à un autre monde ; aussi a-t-il utilisé précisément l'écriture métaphorique. Car c'est cela la parabole : un discours qui mène l'homme intelligent (cf. Dn 12, 3) à partir de quelque chose qui n'est pas premier mais qui ressemble à ce qui est premier, jusqu'à ce qui est vrai et premier. »

172. Voir l'étude de Ch. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin, 1987.

Une question se pose encore : l'interprétation symbolique aboutit-elle à des énoncés différents de ceux d'un platonisme revêtu d'ornements scripturaires ? Des exemples trop nombreux pour être présentés ici permettraient d'y répondre, qui ramèneraient au premier plan les doctrines de la création, de l'imitation du Christ, de l'amour, des fins dernières, de la prière, de la pénitence, du baptême. Retenons-en seulement trois, qui sont programmatiques. Le premier substitue au fondement indémontrable de toute démonstration le Seigneur qui est à la fois principe de l'enseignement et principe ontologique [173]. Le deuxième place au terme de la voie négative, de type platonicien, l'élan « vers la grandeur du Christ », préalable au mouvement « vers l'abîme, par la sainteté », qui rapprocherait « en quelque manière de l'intellection du Tout-Puissant [174] ». Le troisième modifie la conception de la φυσιολογία comme science destinée à interpréter les phénomènes naturels, ainsi que les mythes et les rites religieux, comme signes d'une réalité qui les transcende : Clément veut signifier que cette science tient ses critères herméneutiques de l'enseignement du Logos conservé par la tradition ecclésiastique, et s'applique aux intelligibles en tant que traces de Dieu dans le monde, à travers l'effort d'interpréter la Prophétie et le langage énigmatique des Écritures, anciennes et nouvelles [175]. Autant d'indices de la christianisation de l'hellénisme que Clément s'ingénie à accomplir.

II. ORIGÈNE

Ce que nous savons du christianisme à Alexandrie pendant les trois premières décennies du IIIe siècle dépend majoritairement de la documentation concernant Origène et de ses œuvres, mis à part le témoignage des écrits de Clément pour les toutes premières années. L'histoire des chrétiens alexandrins est d'abord marquée par des persécutions sous deux préfets de Septime Sévère, Laetus, en 200-202, Aquila, à partir de la fin de 206.

1. Les persécutions à Alexandrie et la jeunesse d'Origène

Lors du voyage de Septime Sévère en Palestine et en Égypte, en 199-200, alors qu'il est venu en Orient pour combattre les Parthes, des mesures sont prises contre les juifs et les chrétiens, pour empêcher le prosélytisme [176]. Le préfet Quintus

173. *Strom.* VII, 16, 95, 6 : « Aussi saisissons-nous avec raison par la foi probante le principe comme indémontrable, en recevant de surcroît du principe lui-même les démonstrations au sujet du principe ; ainsi sommes-nous instruits par la voix du Seigneur pour connaître la vérité. »

174. *Strom.* V, 11, 70, 7-71, 5.

175. Ce motif, qui apparaît en *Strom.* IV, 1, 3, 2, est étudié sous tous ses aspects par L. RIZZERIO, *Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica ». Saggio sulle origini e le implicazioni di un'epistemologia e di un'ontologia « cristiane »*, Louvain, 1996.

176. D'après l'*Histoire Auguste, Sévère* 17.

Marcus Laetus, entré en fonction entre le 30 août 199 et le 23 mai 200, fait appliquer ces mesures avec sévérité à Alexandrie et les chrétiens y sont poursuivis. Le père d'Origène est arrêté. Sans doute l'attention a-t-elle été attirée sur lui par son rôle dans l'Église d'Alexandrie. Compte tenu du motif de la persécution, il participait probablement à la catéchèse[177]. Origène n'a pas encore tout à fait dix-sept ans quand son père est décapité[178]. Cette exécution ayant eu lieu aux environs de 201, à deux ans près, Origène est donc né en 185, à deux ans près[179].

Il n'est pas sûr que ce père se soit nommé Léonide ; l'expression d'Eusèbe est embarrassante ; évoquant les martyrs morts sous Sévère à Alexandrie, il écrit : « Parmi eux fut Léonide, qu'on dit être le père d'Origène[180]. » Eusèbe dépend-il d'une tradition orale, peu sûre[181], ou bien la formule vient-elle « de ce que Léonide doit le meilleur de sa célébrité à son fils[182] ? » Quoi qu'il en soit, le père d'Origène avait sans doute un statut social élevé. Il était probablement citoyen romain, puisqu'il fut décapité[183]. Et il avait fait instruire son fils dans « le cycle des études[184] ». À cette formation hellénique il avait ajouté l'étude des Écritures[185]. Le jeune Origène doit sûrement à cette éducation l'ardeur de sa foi, qui se manifeste au moment de la persécution : après l'emprisonnement de son père, il est saisi par le désir du martyre ; sa mère, un jour, doit cacher « tous ses vêtements pour le contraindre à rester à la maison » ; et il fait passer un billet au prisonnier portant ces mots : « Garde-toi de changer d'avis à cause de nous[186]. »

La mère n'était peut-être pas du même milieu social que son mari. Il n'est question que de la fortune du père, « confisquée par les agents du trésor impérial[187] », ce qui réduit la famille (Origène a six frères plus petits) à la misère. Sa mère aurait fait partie des « Égyptiens », c'est-à-dire soit des Grecs n'étant ni citoyens romains ni citoyens d'Alexandrie ou d'autres cités grecques d'Égypte, soit réellement des Égyptiens[188]. Cette circonstance expliquerait pourquoi, plus

177. H. CROUZEL, *Origène*, Paris, 1985, p. 23.

178. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique* VI, 2, 12. La source principale pour la vie d'Origène est le livre VI de l'ouvrage d'Eusèbe, qui se fonde sur la correspondance de son héros (qu'il conservait dans la bibliothèque de Césarée et qu'il avait réunie en volumes spéciaux : *HE* VI, 36, 3-4), et en particulier sur une lettre autobiographique adressée d'Athènes à l'évêque Alexandre de Jérusalem, qui avait demandé à Origène des explications sur les accusations portées contre lui, comme l'a montré P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris, 1961, p. 132-134, et *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1977, p. 21-24.

179. P. NAUTIN, *Origène*, p. 364.

180. EUSÈBE, *HE* VI, 1.

181. P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 32.

182. G. BARDY, dans *SC* 41, p. 82, n. 3.

183. EUSÈBE, *HE* VI, 1. Voir A. ROUSSELLE, « La persécution des chrétiens à Alexandrie au IIIe siècle », *Revue historique de droit français et étranger* 52, 1974, p. 230.

184. EUSÈBE, *HE* VI, 2, 7.

185. EUSÈBE, *HE* VI, 2, 7-11. Les remarques critiques de P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 35, sur cette partie du récit d'Eusèbe, qui ne mériterait aucune confiance, comme dérivant de la tradition orale, paraissent excessives ; cf. H. CROUZEL, *Origène*, p. 22-23.

186. EUSÈBE, *HE* VI, 2, 3-6, qui dépend là du document autobiographique d'Origène (P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 35).

187. EUSÈBE, *HE* VI, 2, 13 ; voir A. JAKAB, *Chrétiens d'Alexandrie...*, p. 266.

188. Catégories de la population de l'Égypte qui n'étaient pas menacées par l'édit de Laetus (voir A. ROUSSELLE, « La persécution... », p. 231-233 ; cf. H. CROUZEL, *Origène*, p. 23-24). Le nom « Origène » (« fils d'Horus ») n'est pas à invoquer dans ce sens. Il ne manque pas de chrétiens, à cette époque, de famille chrétienne portant des noms

tard, Origène a pu, sans être arrêté, être très actif dans la communauté chrétienne, la persécution visant les classes supérieures de la société[189].

Après le martyre de son père, il est accueilli par une chrétienne très riche, et très en vue[190]. Le milieu qu'il fréquente alors illustre la diversité du christianisme à Alexandrie au début du IIIe siècle. Chez cette femme réside en effet, entouré de soins et d'admiration, un certain Paul originaire d'Antioche, maître gnostique autour duquel s'assemblent de nombreux auditeurs, non seulement « hérétiques », mais chrétiens authentiques[191]. Origène complète sa compétence dans l'étude des belles-lettres et peut ouvrir une école de grammaire, ce qui assure son indépendance matérielle[192]. Il mettra à profit ses connaissances philologiques dans ses œuvres exégétiques[193].

C'est alors que certains païens viennent à lui « pour entendre la Parole de Dieu », à une époque où la menace de la persécution a chassé d'Alexandrie ceux qui étaient chargés de la catéchèse[194]. Cela n'a pu se produire sous le gouverneur Laetus, qui a eu pour successeur Claudius Julianus avant le 30 août 203[195], ce qu'impliquerait la précision donnée par Eusèbe : « Il était dans sa dix-septième année quand il présida l'école de la catéchèse[196]. » Il faut en effet compter beaucoup plus d'une année pour le séjour chez la riche chrétienne, l'achèvement des études, l'ouverture de l'école, et l'accès à une notoriété suffisante pour que des auditeurs viennent interroger le jeune maître en des matières étrangères aux belles-lettres. Aussi convient-il de placer sous Sabatianus Aquila, connu comme préfet d'Égypte par des documents qui s'échelonnent entre octobre 206 et 210-211[197], la première période d'activité catéchétique d'Origène, tout en admettant que les plus anciens entretiens avec des païens intéressés par les Écritures aient pu avoir lieu sous Claudius Julianus, avant la recrudescence de la persécution sous Aquila. Il est clair que l'enseignement chrétien assumé alors par Origène, en plus de son métier de « grammairien », résulte de son initiative personnelle. La mission qu'il se donne est de suppléance, sans mandat de l'évêque, et elle ne s'inscrit nullement dans une quelconque succession à la tête d'une école catéchétique[198]. Il est clair aussi

païens. Quant à l'hypothèse de J. BERNARDI, « L'étymologie du nom d'Origène », *BLE* 77, 1986, p. 83-92, proposant une origine juive pour le nom et pour la famille d'Origène, elle n'est guère plausible.

189. Voir EUSÈBE, *HE* VI, 3, 4-5.

190. EUSÈBE, *HE* VI, 2, 13 (voir P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 34).

191. EUSÈBE, *HE* VI, 2, 13-14. Peut-être ce fait a-t-il été reproché plus tard à Origène et s'est-il défendu en présentant ce Paul dans sa lettre autobiographique comme un « hérétique », avec lequel il aurait toujours refusé de s'unir dans la prière (voir P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 34 et p. 415).

192. EUSÈBE, *HE* VI, 2, 15.

193. Sur ce sujet, l'ouvrage de B. NEUSCHÄFER, *Origenes als Philologe*, Bâle, 1987, est fondamental.

194. EUSÈBE, *HE* VI, 3, 1.

195. Voir J. REA, « The Date of the Prefecture of Claudius Julianus », *La Parola del Passato* 22, 1967, p. 48-53 ; cf. P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 39.

196. P. NAUTIN a soumis à une critique rigoureuse le cadre chronologique plaqué par Eusèbe sur le récit autobiographique d'Origène : *op. cit.*, p. 39-49 et p. 364-365.

197. G. BASTIANINI, « Lista dei Prefetti d'Egitto dal 30ª al 399º », *ZPE* 17, 1975, p. 304-306 ; cf. P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 364. EUSÈBE mentionne lui-même les persécutions d'Aquila en *HE* VI, 3, 3, là où il suit le document autobiographique d'Origène.

198. Origène précisait que toute activité de catéchèse avait disparu (EUSÈBE, *HE* VI, 3, 1 : « [...] ainsi qu'il le rapporte lui-même dans un écrit »).

que Clément n'est plus alors présent à Alexandrie. Il n'est même pas sûr qu'Origène ait suivi ses leçons auparavant[199]. Il n'a connaissance, de façon certaine, que de ses œuvres[200].

Le premier de ces jeunes païens venus s'informer auprès de lui de la foi chrétienne, comme Origène l'a indiqué lui-même, est Plutarque, qui subit par la suite le martyre, et son frère Héraclas, qui devient plus tard évêque d'Alexandrie, après Démétrius, est le deuxième[201]. D'autres sont nommés dans la liste des martyrs mis à mort sous Aquila : deux Sérénus, un Héraclide, un Héron, une femme aussi, Héraïs, encore catéchumène[202]. Au moment où sévit le plus violemment la persécution, Origène assiste avec un grand courage ses disciples qui sont détenus, et poursuit son enseignement en passant d'une maison à l'autre, pour échapper à l'arrestation[203]. La tradition a recueilli les noms d'autres martyrs de la même époque, en particulier celui de la vierge Potamiène, à qui Eusèbe consacre un long récit[204]. On a pu déduire des différences entre les supplices infligés la diversité des conditions sociales des chrétiens à la fin de la première décennie du IIIe siècle à Alexandrie. Héraclide, Héron et Basilide sont soumis à la décapitation simple. La peine est aggravée pour Sérénus II par la torture. Sérénus I, Héraïs et Marcella (la mère de Potamiène) meurent sur le bûcher. Potamiène est torturée avant d'être brûlée par la poix bouillante qui lui est versée sur tout le corps. La décapitation s'applique aux citoyens romains, et le bûcher aux pérégrins[205]. Peut-être doit-on aller plus loin, et considérer qu'une situation sociale inférieure, du niveau des *humiliores*, est indiquée par les tortures ajoutées, pour certains, à la peine de mort. On aurait alors un signe de la diversification sociale du christianisme à Alexandrie en ces années-là[206].

2. Origène et « le maître des sciences philosophiques »

Le contexte intellectuel dans lequel s'est instauré le premier enseignement chrétien d'Origène est éclairé par un détail qu'il rappelle lui-même : il a trouvé Héraclas « chez le maître des sciences philosophiques, où il se fortifiait déjà depuis cinq ans[207] ». Il est ainsi des lieux à Alexandrie où se rencontrent et s'échangent le goût

199. Quand Eusèbe prétend qu'Origène a fait partie des disciples de Clément (VI, 6), il reconstruit l'histoire. Dans la lettre où il se défend de son zèle à l'égard des disciplines helléniques (c'est-à-dire dans le document autobiographique), Origène mentionne comme modèle Pantène, et non Clément (Eusèbe, *HE* VI, 19, 13).

200. Les références précises ne nomment pas Clément (*ComMt* XIV, 2 : cf. *Strom.* III, 10, 68, 1 ; *ComRm* I, 1 : cf. *Strom.* III, 6, 53, 1) ; voir H. Crouzel, *Origène*, p. 25 ; cf. P. Nautin, *op. cit.*, p. 54.

201. Eusèbe, *HE* VI, 3, 1.

202. Eusèbe, *HE* VI, 4, 1-3. Il n'est pas sûr que Basilide, mentionné à propos du martyre de Potamiène (*HE* VI, 5, 1-2), ait fait partie des élèves d'Origène (voir P. Nautin, *op. cit.*, p. 44).

203. Le récit d'Eusèbe, *HE* VI, 3, 3-7, comporte des embellissements et des amplifications hagiographiques, mais il a encore pour base la lettre autobiographique d'Origène.

204. *HE* VI, 5, 1-7.

205. A. Rousselle, « La persécution... », p. 233.

206. A. Jakab, *Chrétiens d'Alexandrie...*, p. 278-281.

207. Eusèbe, *HE* VI, 19, 13, citant la lettre autobiographique d'Origène.

pour la philosophie et l'intérêt pour le christianisme. Le dialogue entre les deux ensembles de doctrines doit être illustré, au même moment, par les entretiens d'Origène avec de jeunes adeptes de la sagesse grecque, comme Héraclas. Quant au philosophe dont il suit les leçons, c'est probablement Ammonius, d'après le témoignage de Porphyre[208]. Il s'agit d'Ammonius Saccas, dont Plotin devait dire, après l'avoir entendu, en 232 : « Voilà l'homme que je cherchais[209]. » Selon Porphyre, ce maître alexandrin, né et élevé dans le christianisme, l'a quitté après avoir « goûté à la réflexion et à la philosophie », en passant « au genre de vie conforme aux lois, tandis qu'Origène, Grec élevé dans les doctrines grecques, alla échouer dans l'extravagance barbare[210] ». La fausseté de la remarque sur Origène fait peser le doute sur la réalité d'une apostasie d'Ammonius. Les uns en concluent que Porphyre a commis une confusion et que le maître de Plotin n'a jamais été chrétien[211], d'autres qu'il a altéré les faits pour forger l'antithèse entre Ammonius et Origène, et qu'il a transformé en abandon ce qui n'était qu'un discernement opéré parmi les doctrines communément reçues par les chrétiens d'Alexandrie[212]. En faveur de la seconde déduction, il y a le fait que Porphyre avait entendu son maître Plotin parler d'Ammonius. Il n'aurait pas inventé que celui-ci avait commencé par être chrétien[213]. Pour l'histoire du christianisme à Alexandrie, il convient surtout de retenir les relations étroites qui existent au début du IIIe siècle entre pensée chrétienne et philosophie platonicienne, et la familiarité d'Origène avec la seconde, que les leçons du « maître des sciences philosophiques » ont dû approfondir.

La relation avec Ammonius évoquée par Porphyre dans son *Contre les chrétiens* amène à s'interroger sur l'identité de l'Origène dont parle le même Porphyre dans sa *Vie de Plotin*, où il rapporte le pacte conclu par trois disciples d'Ammonius après sa mort en 242, Erennius, Origène et Plotin, de ne pas divulguer la doctrine secrète reçue de leur maître, et la rupture de ce pacte, par Erennius d'abord, puis par Origène, qui composa deux traités, *Sur les démons* et *Que le roi seul est créateur*, tandis que Plotin attendit encore dix ans avant d'écrire[214]. Les historiens de la philosophie s'accordent maintenant pour distinguer Origène le platonicien

208. Au troisième traité de ses écrits *Contre les chrétiens*, d'après Eusèbe, *HE* VI, 19, 9, qui cite deux extraits de ce traité en 19, 4 et 5-8. Dans son commentaire, Eusèbe confond cet Ammonius avec un autre, auteur d'un ouvrage *Sur l'accord de Moïse et de Jésus* (19, 10) : voir P. Nautin, *op. cit.*, p. 202. Porphyre a pu rencontrer Origène et converser avec lui quand il était tout jeune ; né en 232 ou 233 non loin de Césarée, il a été élevé à Tyr, et Origène est mort après 250.

209. Porphyre, *Vie de Plotin*, 3, 1, 13.

210. Cité par Eusèbe, *HE* VI 19, 7.

211. G. Bardy, *SC* 41, p. 115, n. 4, suivant R. Cadiou, *La Jeunesse d'Origène*, Paris, 1926, p. 233.

212. Voir P. Nautin, *Origène*, p. 201.

213. D'autres encore distinguent deux philosophes Ammonius, celui d'Origène et celui de Plotin : ainsi H. Dörrie, « Ammonios der Lehrer Plotins », *Hermes* 83, 1955, p. 439-477, étude reprise dans ses *Platonica minora*, Munich, 1976, p. 324-360 ; voir aussi R. Goulet, « Ammonios dit Saccas », dans *Dictionnaire des philosophes antiques* I, dir. par R. Goulet, p. 165-168. P. F. Beatrice considère au contraire que le témoignage de Porphyre sur l'apostasie d'Ammonius est à prendre au sérieux, en raison même de sa connaissance de la tradition platonicienne, ce qu'on peut admettre. Il est plus difficile de le suivre quand il exclut des remarques de Porphyre toute allusion à une conversion de la philosophie au christianisme : « Porphyry's Judgment on Origen », dans *Origeniana Quinta*, éd. par R. J. Daly, Louvain, 1992, p. 353.

214. Porphyre, *Vie de Plotin*, 3, 1, 25-35. Voir D. O'Brien, « Plotin et le vœu du silence », dans *Porphyre. La Vie de Plotin* II, éd. par L. Brisson *et al.*, Paris, 1992, p. 419-459.

et Origène le chrétien[215]. Sans entrer dans le détail des discussions, il suffit ici de rappeler deux faits qui s'opposent à la thèse posant un seul Origène. Tout d'abord, au moment du pacte, le maître chrétien avait quitté définitivement Alexandrie depuis une décennie. Ensuite, le traité *Que le roi seul est créateur* a été écrit, dit Porphyre, sous l'empereur Gallien, venu au pouvoir en septembre 253, donc après la mort de l'Origène chrétien[216].

C'est encore au temps de la préfecture de Claudius Julianus, ou au début de celle d'Aquila, vers 206-207, qu'Origène a commencé à écouter les leçons du « maître des sciences philosophiques ». Il a en effet rencontré chez lui Héraclas, l'un des tout premiers parmi les païens désireux de discuter de la religion chrétienne, à une époque antérieure à celle du martyre du frère d'Héraclas, Plutarque[217], et forcément avant de fermer son école de grammaire, par souci d'authentiticité radicale. On peut supposer que dès cette période la compétence qu'il acquiert en philosophie grecque ne fait pas de lui l'adepte d'un système particulier, mais que son enseignement, destiné à de jeunes païens comme Plutarque et Héraclas, qu'il conduit à la conversion, entretient des liens dialectiques avec le platonisme alexandrin de son temps, et que sa pensée s'affermit déjà de manière originale, à la faveur de la rencontre entre hellénisme et doctrines bibliques et chrétiennes. Aussi paraît-il vain, à plus forte raison, de chercher à reconstituer la philosophie d'Ammonius Saccas à partir des œuvres d'Origène rédigées plus tard[218]. Il faut cependant retenir que le jeune maître chrétien a su approfondir des connaissances qu'il a exploitées par la suite, dans son enseignement et dans ses traités, pour élaborer son propre système, à la fois enté sur le donné biblique et nourri des conceptualisations rationnelles de son époque[219].

3. La conversion complète et l'école de catéchèse

Après le départ d'Aquila, puis la mort de Septime Sévère, le 4 février 211, la persécution cesse. C'est à ce moment qu'Origène décide de rompre avec l'enseignement des sciences grammaticales, qu'il juge incompatibles avec « l'exercice des

215. Voir R. Goulet, « Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres... », *RHPhR* 57, 1977, p. 471-496, et la bibliographie indiquée par P. F. Beatrice, « Porphyry's Judgment... », p. 363-364, n. 5-13.

216. Certains patrologues penchent encore pour un Origène unique : voir H. Crouzel, *Origène*, p. 31. P. F. Beatrice, *art. cit.*, a tenté de remettre en vigueur cette thèse, avec beaucoup d'ingéniosité et d'érudition. Mais pour résoudre les difficultés chronologiques, il est obligé d'imaginer un voyage d'Origène à Alexandrie en 242-243 et de le faire mourir très tard, en lui faisant composer un traité de philosophie platonicienne alors qu'il était affaibli par les tortures subies lors de son combat pour la foi chrétienne. D. O'Brien, « Origène et Plotin sur le roi de l'univers », dans *Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992, p. 317-342, date même la publication du traité *Que le roi seul est créateur* des dernières années (263-268) du règne de Gallien. Quant aux arguments élaborés par P. F. Beatrice pour rendre compatibles avec la carrière d'Origène ce que l'on sait des relations du philosophe Origène avec Longin, ils sont aussi fragiles que subtils (*art. cit.*, p. 355-357).

217. Voir Eusèbe, *HE* VI, 3, 2 et VI, 19, 13, qui dépend de la lettre autobiographique d'Origène.

218. Les tentatives de H. Langerbeck et de W. Theiler dans cette direction ont été à juste titre critiquées par A. C. Lloyd, dans *The Classical Review* 82, 1968, p. 295-297, et par I. Hadot, *Le Problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, p. 13 ; cf. G. Dorival, « L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque », dans *Origeniana Quinta*, éd. par R. J. Daly, Louvain, 1992, p. 202.

219. Ainsi ne peut-on faire d'Origène un simple représentant du moyen platonisme : voir la mise au point juste et nuancée de G. Dorival, *art. cit.*, p. 202-204.

disciplines divines », puisqu'elles sont consacrées à l'étude des auteurs profanes[220]. C'est le début du règne de Caracalla. L'évêque Démétrius est revenu à Alexandrie[221]. Il a confirmé Origène dans la charge de catéchèse que le jeune maître avait assumée de sa propre initiative sous Aquila. C'est dorénavant avec l'agrément de l'évêque qu'il occupe cette fonction, officialisée en quelque sorte[222]. Fermant son école de grammaire, il vend sa bibliothèque d'ouvrages grecs et s'assure une subsistance minimale en obtenant de l'acheteur une rente de quatre oboles par jour. Il s'astreint en outre à un régime ascétique très rigoureux[223]. Peut-être le regret d'avoir échappé au martyre n'est-il pas étranger à cette conversion totale. C'est aussi à cette époque sans doute, dans une crise d'exaltation extrême, qu'il décide de se mutiler, en exécutant à la lettre la parole de Jésus : « Il y a des eunuques qui se sont châtrés eux-mêmes à cause du royaume des cieux » (Matthieu 19, 12)[224].

Origène a alors environ vingt-six ans. Une part essentielle de son activité, jusqu'à la fin de la période alexandrine de sa vie, est la catéchèse. Il ne s'agit pas de l'instruction prébaptismale entendue au sens étroit. Origène évoque lui-même l'ampleur et la diversité de l'enseignement qu'il dispense alors :

> Et comme je me consacrais à la Parole et que se répandait la réputation de notre capacité, il vint à moi tantôt des hérétiques, tantôt des gens formés aux disciplines helléniques et surtout à la philosophie ; aussi je décidai d'examiner les opinions des hérétiques et ce que les philosophes font profession de dire sur la vérité[225].

Document important sur la pluralité des courants chrétiens à Alexandrie et sur le mouvement de conversion des élites intellectuelles, ce texte est aussi un témoignage précieux sur le contenu de la « catéchèse » telle que l'entend et la pratique alors Origène. La philosophie grecque y est incluse, à des fins apologétiques, et mise au service du prosélytisme chrétien. Elle n'y figure pas comme discipline à laquelle il conviendrait d'initier les auditeurs, car ceux-ci sont déjà compétents en la matière. Elle intervient par les objections qu'elle peut susciter contre la religion chrétienne, ou par les instruments qu'elle est capable de fournir à la réflexion. L'auditoire d'Origène est ainsi semblable aux destinataires du *Traité des principes*, qui polémique aussi contre les doctrines « hérétiques », tout en développant une réflexion de type philosophique. On sait par la préface du livre V de son *Commentaire sur Jean* qu'il a ramené à la foi orthodoxe un certain Ambroise qui avait été séduit par les doctrines

220. Voir Eusèbe, *HE* VI, 3, 8. La chronologie adoptée ici est celle qu'a établie P. Nautin, *Origène*, p. 28, 365 et 417.

221. Le récit d'Eusèbe en *HE* VI, 3, 1 implique qu'il avait quitté la ville pendant la persécution.

222. Eusèbe a placé l'événement sous Septime Sévère, mais on voit que la situation a changé : Origène n'est plus traqué par la police, les disciples se font plus nombreux à son école de catéchèse.

223. Eusèbe, *HE* VI, 3, 9-11.

224. Voir Eusèbe, *HE* VI, 8, 1-2 ; cf. H. Crouzel, *Origène*, p. 27-28. Origène devait réprouver plus tard de telles actions (*ComMt* XV, 1-5). Un autre jeune chrétien d'Alexandrie, au milieu du IIe siècle, avait déjà eu le même dessein, comme l'indique Justin, I *Apol.* 29, 2-3, mais le préfet d'Égypte, dont il avait sollicité l'autorisation, lui avait interdit de se faire castrer (conformément aux lois romaines depuis Hadrien).

225. Passage de la lettre d'apologie écrite d'Athènes en 233 à Alexandre de Jérusalem, cité par Eusèbe, *HE* VI, 19, 12 (cf. VI, 8, 6 ; VI, 18, 2) ; voir P. Nautin, *Origène*, p. 22, 50, 69.

gnostiques, un homme très riche et de grande notoriété, qui a suscité et soutenu efficacement, après cette conversion, la production littéraire d'Origène[226].

Après un voyage à Rome, en 215, provoqué par le souhait « de voir la très ancienne Église des Romains[227] », Origène poursuit son enseignement, avec l'appui de Démétrius. L'abondance des disciples le contraint à établir deux niveaux : il confie à Héraclas la première initiation et garde pour lui l'instruction des plus avancés[228]. On peut penser que l'enseignement qu'il se réserve continue de faire une place à la philosophie, à côté de l'étude approfondie de la théologie chrétienne et des Écritures sacrées.

Ainsi, pendant toute la période alexandrine, la « catéchèse » d'Origène, tout en mettant au centre les Écritures et les doctrines chrétiennes, a beaucoup de traits d'une école de philosophie[229] : le cercle des disciples est mêlé, comme celui de Plotin, par exemple ; la relation maître-disciple est très forte puisque, même sans baptême, des auditeurs affrontent le martyre ; Origène incarne bien le type du philosophe maître de vie de l'Antiquité ; par son ascèse, il met en accord la doctrine et la vie[230] ; sur le plan matériel, il n'est pas à la charge de l'Église d'Alexandrie, et il est perçu par ses disciples comme dispensant un enseignement de philosophie, puisque certains voudraient lui verser des honoraires[231] ; l'étude des « sciences helléniques » est intégrée à la recherche doctrinale. De même la division en deux niveaux reflète des pratiques en vigueur dans les écoles de philosophie[232]. Il n'est pas jusqu'à la méthode de lecture ordonnée des Écritures, accordée au progrès spirituel, qui n'ait des parallèles dans le monde païen[233]. En tant que maître d'un cercle d'initiés à ses réflexions les plus ardues, il a aussi innové, comme les grands penseurs de son temps, et a pu être perçu, de l'extérieur, comme leur rival, sinon leur égal, comme en témoigne plus tard Porphyre[234].

Il paraît ainsi légitime de donner à « catéchèse » un sens large, celui qu'il a à cette époque en milieu non chrétien[235], au lieu d'y voir exclusivement l'instruction

226. *ComJn* V, 8, texte conservé par la *Philocalie* ; cf. EUSÈBE, *HE* VI, 18, 1. À Césarée, la philosophie tiendra une autre place dans l'enseignement d'Origène ; il aura à initier ses jeunes élèves (voir sa *Lettre à Grégoire*, et le *Remerciement à Origène*, qui décrit le programme d'éducation à son école de Césarée ; textes édités, traduits et commentés par H. CROUZEL, *SC* 148, et par P. GUYOT et R. KLEIN dans *Fontes Christiani* 4, Fribourg, 1996).

227. Motif rapporté par EUSÈBE, *HE* VI, 14, 10, d'après la lettre autobiographique ; voir P. NAUTIN, *Origène*, p. 365 et 418.

228. EUSÈBE, *HE* VI, 15.

229. Tous ces traits sont analysés, et illustrés de nombreux exemples, par C. SCHOLTEN, « Die alexandrinische Katechetenschule », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 38, 1995, p. 16-37 (19-21).

230. Eusèbe qualifie de « vie philosophique » le régime austère adopté par Origène, et cet usage, qui se retrouve dans le *Remerciement à Origène* d'un disciple, dans le contexte de Césarée, est présent dans le monachisme primitif.

231. Voir EUSÈBE, *HE* VI, 3, 11 ; cf. C. SCHOLTEN, *art. cit.*, p. 20, n. 30.

232. Voir C. SCHOLTEN, *art. cit.*, p. 23.

233. C. SCHOLTEN, *art. cit.*, p. 25, se réfère aux travaux de P. HADOT et de H. DÖRRIE sur ce sujet.

234. Il est prudent de ne pas utiliser comme preuve de la position de philosophe acquise par Origène le voyage en Palestine qu'Eusèbe situe sous Caracalla, après son retour d'Arabie, qui passe pour une fuite et que des savants comme H. CROUZEL et C. SCHOLTEN interprètent comme la conséquence des mesures de Caracalla fermant les écoles d'Alexandrie et obligeant les enseignants à s'exiler. Il est probable que la « guerre » évoquée par Eusèbe soit plutôt la « tempête » dont parle Origène dans la préface du tome VI du *ComJn*, et qui a été fomentée par Démétrius, en 230 seulement (voir P. NAUTIN, *Origène*, p. 366-368).

235. Voir A. KNAUBER, « Zur Grundbedeutung der Wortgruppe κατηχέω – *catechizo* », *Oberrheinisches Pastoralblatt* 68, 1967, p. 291-304, cité par C. SCHOLTEN, *art. cit.*, p. 30, n. 90.

des candidats au baptême. Le terme employé par Eusèbe s'applique à toute forme d'instruction, de contenu chrétien, certes, en l'occurrence, mais non dans le sens de préparation au baptême. Origène est à la tête d'une école chrétienne d'orientation philosophique, reconnue par l'évêque, ecclésiastique de ce fait, par opposition à des écoles qui seraient hérétiques. Si Démétrius consent à transformer la tâche qu'Origène a spontanément choisie en mission agréée par l'autorité épiscopale, c'est qu'il y voit le moyen d'attirer à l'Église les cercles cultivés[236].

Le développement institutionnel de ce type d'école porte cependant en germe le risque du conflit entre le maître théologien et la « monarchie » de l'évêque, qui s'affirme à Alexandrie dans la deuxième décennie du IIIe siècle, en un temps où le nombre des chrétiens s'accroît, fort au-delà des élites intellectuelles, et où les « simples » qu'Origène critique ont d'autres exigences que les jeunes philosophes qui ont été ses premiers disciples. Peut-être aussi Héraclas, longtemps élève du « maître des sciences philosophiques », n'est-il pas satisfait d'être cantonné dans l'éducation préparatoire, ce qui expliquerait en partie son hostilité ultérieure envers Origène.

4. Les premiers travaux exégétiques et philologiques

Parallèlement à son enseignement, Origène s'attache à l'étude approfondie des Écritures. Son premier travail d'exégète concerne le *Cantique des cantiques*[237], le poème biblique auquel il consacrera plus tard, à Césarée, l'un de ses commentaires les plus fameux. Le plus ancien ouvrage publié est un *Commentaire des Psaumes 1 à 25*. Dans le prologue, Origène déclare qu'il a longtemps résisté à l'invitation d'Ambroise qui le poussait à écrire, « sachant combien il est risqué, dans les choses saintes, non seulement de parler, mais plus encore d'écrire et de laisser ces écrits à la postérité[238] ». Ce commentaire, d'après les fragments conservés, traite de l'obscurité des Écritures, de leur cohérence, de leur inspiration, ainsi que du nombre des livres de la Bible hébraïque (leurs titres étant donnés à côté de leurs titres grecs), polémique contre les hérétiques qui renient le Créateur et inventent un autre Dieu, propose une doctrine originale de la résurrection. Origène y rapporte aussi « une très belle tradition qui [lui] a été transmise par l'Hébreu et qui concerne d'une façon générale toute la divine Écriture[239] ». Cet apologue est la meilleure introduction à la méthode exégétique d'Origène. On peut en déduire la fécondité de l'influence exercée sur lui par ce maître « hébreu », un Juif palestinien converti au christianisme et émigré à Alexandrie, qu'il a dû

236. C. SCHOLTEN, *art. cit.*, p. 31.

237. Il n'a peut-être pas été diffusé au-delà du cercle des amis. JÉRÔME mentionne l'ouvrage dans la liste de sa *Lettre 33* comme un travail écrit par Origène *in adulescentia* (voir P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 228, l.20).

238. Dans un fragment conservé par ÉPIPHANE, *Panarion* 64, 5-7.9-10 (voir la reconstitution de l'ensemble par P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 264-267), et partiellement par la *Philocalie*. La formule citée comporte une allusion à la *Lettre* II (312 e) attribuée à Platon.

239. « Selon cet homme, l'ensemble de l'Écriture divinement inspirée, à cause de l'obscurité qui est en elle,

consulter souvent, avant même ses premiers travaux d'écrivain[240]. Sans doute est-ce ce maître qui lui a donné les informations sur la Bible juive présentes dans son premier *Commentaire du Psautier*[241]. Il a été probablement son conseiller dans la tâche énorme qu'il entreprend dès qu'il a mis tous ses efforts à l'explication de la Bible, la composition des *Hexaples*. La constitution de cette synopse, commencée à Alexandrie, a été continuée et mise au point pendant de longues années encore à Césarée de Palestine. Elle a d'abord la forme de *Tétrasses* (ou « Quadruples »), selon le terme employé par Eusèbe[242], c'est-à-dire qu'elle doit disposer en colonnes les versions d'Aquila, de Symmaque, des Septante et de Théodotion, chacune étant divisée en petites unités de sens correspondant à un mot hébreu et occupant une ligne. Des souscriptions de manuscrits de la Septante qui remontent à Pamphile et Eusèbe utilisent le terme *Tétraples* au lieu de *Tétrasses*[243]. On sait par Épiphane qu'Origène se servait dans son *Commentaire des Psaumes 1 à 25*, donc à Alexandrie, de Théodotion, Aquila et Symmaque, en plus de la Septante[244]. Dès cette première forme de la synopse, les moins de la Septante (repérables à partir des autres versions grecques) étaient indiqués par des astérisques (et comblés d'après les autres éditions) et les plus par des obèles[245]. Origène s'efforçait en outre d'établir un texte critique de la Septante en comparant les copies dont il disposait et en se référant aux autres versions. Il appliquait ainsi à la Bible les signes et les règles retenus par les grands philologues alexandrins

ressemble à un grand nombre de pièces fermées à clé, dans une maison unique ; auprès de chaque pièce est posée une clé, mais non pas celle qui lui correspond ; et ainsi les clés sont dispersées auprès des pièces, aucune ne correspondant à la pièce près de laquelle elle est posée ; selon lui, c'est un très grand travail que de trouver les clés et de les faire correspondre aux pièces qu'elles peuvent ouvrir, et par conséquent, nous comprenons même les Écritures qui sont obscures dès lors que nous prenons précisément les points de départ de la compréhension des unes auprès des autres, puisqu'elles ont leur principe interprétatif dispersé parmi elles. En tout cas, je pense que l'Apôtre lui aussi suggère un mode d'approche similaire pour la compréhension des divines paroles lorsqu'il dit : "Et cela nous le disons non pas dans des mots qu'enseigne la sagesse humaine, mais dans des mots qu'enseigne l'Esprit, rapprochant les choses de l'Esprit des choses de l'Esprit" (1 Co 2, 13) » (traduction de M. HARL, dans *Origène. Philocalie 1-20. Sur les Écritures*, *SC* 302, p. 245).

240. L'Hébreu était devenu chrétien : Origène lui doit dans le *Traité des principes* (I, 3, 4 ; cf. IV, 3, 14) une interprétation chrétienne d'Isaïe 6, 3.

241. Le *Psautier* tient une place majeure dans l'œuvre exégétique d'Origène : au commentaire alexandrin des Ps 1 à 25 s'ajoutent celui de la période césaréenne, très abondant (un tome par psaume, du Ps 1 au Ps 72 au moins et deux tomes sur le Ps 118), dont il ne reste que des fragments, les *Excerpta in psalterium*, composés aussi à Césarée, à la fin de sa vie (connus surtout par l'intermédiaire de Jérôme, et par les chaînes), ouvrage très court, fait de scholies, et les *Homélies*, prêchées à Césarée, dont il ne reste que les homélies sur les Ps 36 à 38, dans la traduction latine de Rufin (voir P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 261-292 et p. 258).

242. *HE* VI, 16, 4 ; voir P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 451.

243. Codex *Marchalianus, Ézéchiel* : « Transcrit à partir des *Hexaples* des éditions et corrigé d'après les *Tétraples* d'Origène lui-même qui ont été en outre corrigés et annotés de sa main. Moi, Eusèbe, j'ai mis en marge ces annotations. Pamphile et Eusèbe ont corrigé. » Cf. *Syro-hexaplaire* (version syriaque de la recension origénienne de la Septante) des *Douze Prophètes* ; voir P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 323.

244. *Panarion* 64, 10, 1.

245. ÉPIPHANE, *De mensuribus et ponderibus* 17, *PG* 43, 265 BC ; cf. Origène, *ComMt* XV, 14. Sur la méthode d'Origène et son usage des signes diacritiques, voir, sur un livre particulier, l'étude de O. MUNNICH, « Origène, éditeur de la *Septante* de Daniel », dans *Studien zur Septuaginta. Robert Hanhart zu Ehren*, éd. par D. FRAENKEL, U. QUAST, J. W. WEVERS, Göttingen, 1990, p. 187-218. D'autre part, l'examen des traces des *Hexaples* dans les manuscrits de la Bible grecque a permis à O. Munnich de confirmer que le texte *Septante* présent dans la synopse était bien la recension critique d'Origène, dotée des signes d'Aristarque, et non le texte courant ; « Les *Hexaples* d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque », dans *Origeniana Sexta*, éd. par G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC, Louvain, p. 167-185 (175-177).

de l'époque hellénistique pour l'édition d'Homère, et qu'il maîtrisait depuis son apprentissage et l'exercice de son métier de « grammairien ». La difficulté supplémentaire qu'il rencontrait, par rapport au travail de « diorthose » du texte d'Homère accompli par les savants grecs, venait de ce que la Septante était une traduction. Ne sachant pas assez d'hébreu pour recourir au texte hébraïque, il comparait ses copies de la Septante aux versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion pour corriger ce qui était à ses yeux des fautes survenues dans la transmission de la Septante[246]. Mais il avait aussi conscience que les divergences pouvaient être intentionnelles de la part des traducteurs ou, dans certains cas, que la faute remontait aux copistes hébreux dont dépendaient les autres éditions[247]. Une telle entreprise avait au moins deux fins : d'une part connaître, autant que possible, le texte original de la Bible ; d'autre part, comme le montre sa pratique d'exégète, réunir tous les témoins textuels pour construire le substrat complet du sens à découvrir, non sans accorder quelque privilège à la Septante, le texte reçu dans l'Église[248]. On peut penser qu'au début de son travail, Origène a été aidé par son maître l'Hébreu. Sur le plan matériel, son disciple et ami Ambroise lui a fourni des copistes dès cette époque, un secours qui a pris plus tard, pendant la période césaréenne, la forme d'un véritable atelier, décrit par Eusèbe, et évoqué non sans humour par Origène lui-même dans une lettre de 248 au pape Fabien[249].

On a douté que la synopse ait contenu à gauche le texte hébreu, précédant la colonne de la translittération en grec[250]. Eusèbe précise cependant, au début de sa notice sur les *Hexaples*, qu'Origène avait commencé par acquérir la Bible en caractères hébraïques et qu'il avait placé « toutes » les éditions en colonnes[251]. En outre, il arrive à Origène de mentionner explicitement le texte hébreu dans des passages où il se réfère à la synopse[252].

Il reste difficile de décider si les *Tétraples* (ou *Tétrasses*) sont une forme antérieure, datant de la période alexandrine, ou une *editio minor* des *Hexaples* dans laquelle les deux colonnes de l'hébreu n'étaient pas reproduites[253]. Il est clair au moins que si le nombre des colonnes a pu différer, leur contenu n'a pas varié. Le codex *Marchalianus* de la Septante présente un colophon d'*Isaïe* indiquant que le même exemplaire du livre a été collationné sur un « hexaple » et sur un

246. O. MUNNICH, « Les *Hexaples* d'Origène... », p. 179, fait cependant observer que « la recension hexaplaire ne résulte pas d'une comparaison de la Septante avec les seules recensions grecques mais que le travail origénien s'appuie fondamentalement sur le texte hébreu ».

247. Voir les exemples donnés par P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 250 et p. 352-353.

248. Selon P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 351-353, le vrai but d'Origène aurait été d'atteindre le texte hébreu original de la Bible.

249. EUSÈBE, *HE* VI, 23, 2. La lettre d'Origène est conservée par la *Souda* et par Cedrenus. Elle a été écrite de Nicomédie en Bithynie, où Ambroise accueillait alors Origène ; voir P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 438, qui traduit, p. 58, le passage en cause.

250. P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 314-322 et 328-333, refuse de voir chez Eusèbe (*HE* VI, 16, 4) une allusion à ce texte hébreu, et récuse les témoignages contraires d'Épiphane, de Jérôme et de Rufin.

251. Cf. O. MUNNICH, « Les *Hexaples* d'Origène... », p. 178 ; P. JAY, *L'Exégèse de saint Jérôme d'après son « Commentaire sur Isaïe »*, Paris, 1985, p. 415, n. 30.

252. Voir les exemples fournis par O. MUNNICH, *art. cit.*, p. 179-181, en particulier *Lettre à Africanus* 3 (p. 524, l. 12-21 N. de Lange).

253. Voir O. MUNNICH, *art. cit.*, p. 181, avec bibliographie.

« tétraple »[254]. L'acception technique donnée par les utilisateurs antiques à ces termes reste obscure ; « hexaple » ne désigne pas toujours une synopse à six colonnes[255]. Les fragments conservés des *Hexaples* comportent cinq colonnes, dans l'ordre : translittération de l'hébreu en grec, Aquila, Symmaque, Septante, Théodotion[256]. Une chose est sûre : Origène a complété à Césarée le travail commencé à Alexandrie, notamment en ajoutant à sa synopse, pour les *Psaumes*, une « Cinquième édition » (qu'il a trouvée à Nicopolis près d'Actium) et une « Sixième » (provenant de la région de Jéricho)[257].

5. Les premiers traités et la notoriété grandissante

Après le *Commentaire sur les Psaumes 1 à 25*, composé à l'instigation d'Ambroise, Origène écrit des *Stromates*, en dix livres. En choisissant ce titre, il fait référence à Clément : ces « Tapisseries » mêlent l'examen de points de doctrine chrétienne, l'exégèse de textes scripturaires et de passages des philosophes, Platon, Aristote, Numénius, Cornutus[258]. Le commentaire de la Bible y tient cependant une plus grande place que chez son prédécesseur, et des sujets nouveaux apparaissent, comme la question de la résurrection, qui est alors très controversée chez les chrétiens. Origène rejette à la fois la conception des « simples », « amis de la chair », et des « hérétiques », qui n'accordent le salut qu'à l'âme et qui réduisent la résurrection de Jésus à une apparence, comme sa naissance. Il réexamine une difficulté déjà abordée dans son explication du Ps 1. Sa solution s'oriente de nouveau vers l'hypothèse d'une nature aérienne et spirituelle du corps ressuscité, distincte de la chair terrestre. Les débats sur le sujet sont assez importants à Alexandrie en ce temps-là pour qu'Origène y revienne dans un traité particulier, *Sur la résurrection*, sous forme de discussion dialectique[259], ouvrage auquel il se réfère encore dans le *Traité des principes*. La foi en la résurrection des corps scandalisait, d'autre part, les intellectuels païens, et Origène utilise pour étayer son hypothèse non seulement des textes pauliniens, mais aussi des concepts philosophiques[260]. Il répond sans doute aussi aux critiques suscitées par ses

254. Texte traduit et commenté par O. Munnich, *art. cit.*, p. 182.
255. O. Munnich, *art. cit.*, p. 182-183.
256. P. Nautin, *op. cit.*, p. 303-309, analyse les fragments et reproduit sous forme de tableau (p. 304) ceux de l'*Ambrosianus O 39 sup.* et du *Barberinus Gr. 549*. Il conclut que les *Hexaples* n'avaient pas l'hébreu en caractères hébraïques. On doit objecter que des copistes chrétiens n'auraient pu préserver pendant cinq siècles au moins (le temps qui sépare l'œuvre d'Origène du manuscrit le plus ancien) la colonne hébraïque (O. Munnich, *art. cit.*, p. 178).
257. Notice rédigée par Origène, présente dans plusieurs chaînes sur les Psaumes ; cf. Eusèbe, *HE* VI, 16, 3 ; voir P. Nautin, *op. cit.*, p. 309-311.
258. D'après Jérôme, *Lettre* 70, 4. Jérôme a utilisé les *Stromates* et c'est lui qui donne des informations sur leur contenu. P. Nautin, *op. cit.*, p. 296-300, a repéré chez lui, dans le *Contre Jean de Jérusalem* (25-26), un autre fragment.
259. Il ne reste de ce traité que des fragments : voir P. Nautin, *op. cit.*, p. 251.
260. Voir A. Le Boulluec, « De la croissance selon les stoïciens à la résurrection selon Origène », *REG* 88, 1975, p. 143-155 ; G. Dorival, « Origène et la résurrection de la chair », *Origeniana Quarta*, éd. par L. Lies, Innsbruck-Vienne, 1987, p. 291-321 ; cf. H. Crouzel, *Les Fins dernières selon Origène*, Aldershot, Hampshire, 1990.

réflexions, qui seront toujours attaquées par ses adversaires au cours des siècles à venir.

Les premiers ouvrages publiés sont à dater des années 222-225. À ceux qui ont déjà été mentionnés, il faut ajouter un traité *Sur les natures*, probablement contre la distinction entre pneumatiques, psychiques et hyliques attribuée aux gnostiques[261], un *Commentaire sur les Lamentations de Jérémie*[262] et le *Dialogue avec Candidus*, un peu postérieur sans doute[263]. C'est la trace d'un débat public, enregistré par des tachygraphes, avec un gnostique. Le débat, d'après le résumé polémique donné par Jérôme[264], a porté sur la génération du Fils, et sur le salut du diable. Pour Origène, le diable n'est pas d'une nature mauvaise ; tombé par sa propre volonté, il peut être sauvé. Plus tard, dans une *Lettre à des amis d'Alexandrie*, Origène se plaindra que son adversaire ait modifié le texte remis par les tachygraphes et l'ait fait circuler, ainsi falsifié, sous son nom[265]. Cet épisode montre qu'Origène est devenu un expert écouté et sollicité en matière de théologie et de doctrine chrétienne. Sa qualité de maître de l'école de catéchèse l'amène à intervenir avec autorité dans les controverses avec les hérétiques. La diffusion de ses ouvrages augmente sa notoriété, qui franchit les frontières de l'Égypte. Ainsi le gouverneur de la province d'Arabie désire-t-il le rencontrer : il demande, par des lettres confiées à un émissaire, au préfet d'Égypte et à l'évêque d'Alexandrie d'autoriser Origène à se rendre auprès de lui[266]. La mission accomplie alors à Bostra se fait selon un protocole qui reconnaît le statut officiel dans l'Église d'Alexandrie du chef de la catéchèse. En même temps, la liberté de parole et l'originalité de pensée d'Origène, qui se heurte aux « simples », risquent de déplaire à Démétrius. La foi des « simples », que conteste le maître dès le *Commentaire sur les Psaumes 1 à 25*, est en effet celle de la majorité des chrétiens et de leurs pasteurs[267]. Les germes du conflit à venir sont déjà présents.

6. Les grands ouvrages des années 229-232

Huit livres (sur douze) du *Commentaire sur la Genèse* sont composés à Alexandrie[268]. Les fragments qui en subsistent et les allusions d'Épiphane et d'autres montrent que la visée philosophique y était très forte et que la méthode allégorique

261. Voir P. Nautin, *op. cit.*, p. 252, 370 et 422.
262. Eusèbe, *HE* VI, 24, 2 ; fragments dans les chaînes sur les *Lamentations* (éd. Klostermann, *GCS* 6, p. 235-279).
263. Voir P. Nautin, *op. cit.*, p. 170 et 370.
264. *Contre Rufin* II, 19 ; texte présenté et traduit par P. Nautin, *op. cit.*, p. 169-170.
265. Dans la partie de la *Lettre* traduite par Rufin, *De adult. libr. Orig.* 7 (voir P. Nautin, *op. cit.*, p. 164).
266. Le message au préfet respecte les règles de circulation des personnes ; la lettre à Démétrius illustre le style des relations existant entre autorités civiles et ecclésiastiques dès cette époque (Eusèbe, *HE* VI, 19, 15 ; voir P. Nautin, *op. cit.*, p. 421).
267. L'étude de G. af Hällström, *Fides Simpliciorum according to Origen of Alexandria*, Helsinki, 1984, l'a parfaitement démontré.
268. Voir Eusèbe, *HE* VI, 24, 3.

caractérisait l'exégèse pour construire une cosmologie et une anthropologie chrétiennes capables de rivaliser avec les systèmes grecs, tout en retenant certains de leurs éléments[269]. La rédaction de ce commentaire est interrompue par la composition d'une autre œuvre majeure, conservée, elle, dans la traduction de Rufin, et grâce à de larges extraits transmis en grec, le *Traité des principes*[270]. À la fois somme théologique, ouvrage de direction spirituelle, traité d'exégèse, recueil organisé de débats et de recherches sur toutes les questions difficiles, il réunit tous les aspects du christianisme alexandrin, retentit sur les œuvres à venir d'Origène, et reste au centre des controverses relatives à la pensée de son auteur jusqu'à l'époque contemporaine.

La Préface part d'un constat – le désaccord, « parmi ceux qui professent croire dans le Christ », même sur des points très importants – et d'une affirmation – l'existence de la « prédication ecclésiastique », « transmise depuis les apôtres par voie de succession ». Cette tradition doit être la norme de vérité. La prédication apostolique, cependant, a laissé des questions dans l'ombre. D'une part, là où son enseignement est clair, la raison des assertions n'est pas explicitée, sur Dieu, sur le Christ Jésus, sur l'Esprit saint, sur l'âme et ses mérites, sur la résurrection des morts, sur le combat de l'âme libre contre les puissances adverses ; d'autre part, sur d'autres points, les « comment » et les « pourquoi » sont passés sous silence : l'âme est-elle introduite par l'intermédiaire de la semence, ou bien a-t-elle un autre principe ? Quel est le mode d'être des anges de Dieu, du diable et des puissances adverses ? Qu'y avait-il avant ce monde-ci et qu'y aura-t-il après lui ? Qu'en est-il de la corporéité dans le cas de Dieu, du Christ, de l'Esprit saint, et de toute nature douée de raison ? Un rôle éminent est accordé aux chercheurs, qui ont le devoir d'apporter les éclaircissements nécessaires, ou du moins de mener une investigation persévérante. Leur tâche est présentée comme le complément attendu de l'enseignement des Apôtres, comme la mission qu'ils ont voulu confier à leurs successeurs, que leurs efforts rendraient dignes des « dons éminents de l'Esprit » et capables de recevoir la Sagesse. Le rôle de ces docteurs est d'autant plus grand qu'Origène met au nombre des points sur lesquels la pensée de l'Église est unanime l'affirmation que les Écritures, étant spirituelles, ont un sens figuré qui n'est pas connu de tous. L'élucidation incombe à l'exégète inspiré. En outre, la stimulation du questionnement philosophique est fortement active dès la Préface : à propos de la liberté de l'âme, de son origine, de la structure et du devenir du monde, et à propos de la notion d'« incorporel », si importante pour la réflexion sur Dieu et sur les êtres raisonnables, et pour laquelle il faut trouver

269. Un long extrait de la *Philocalie* (ch. 23) combat la doctrine de la fatalité, tout en mettant les âmes des astres au nombre des natures raisonnables. Épiphane reproche à Origène d'allégoriser le paradis, les eaux du paradis, les eaux qui sont au-dessus des cieux et l'eau qui est au-dessous de la terre (*Panarion*, 64, 4) et d'interpréter les « tuniques de peau » (Gn 3, 21) comme les corps denses revêtant les âmes après leur chute (cf. *Lettre à Jean de Jérusalem*, 5 = JÉRÔME, *Lettre* 51, 5). Le *ComGn* n'allait pas au-delà du chapitre 4 (voir ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 49).

270. Trad. de la version de Rufin, par M. HARL, G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC, Paris, 1976 ; éd., trad., notes, par M. SIMONETTI et H. CROUZEL, *SC* 252, 253, 268, 269, 312.

un équivalent scripturaire (ce sera la notion d'« invisible »). Tous les raisonnements à développer à partir de l'enseignement de « la prédication ecclésiastique » ont pour fin de constituer

> un enchaînement, un corps : par des affirmations claires et contraignantes, on doit chercher ce qu'il en est réellement de chacun de ces sujets, et constituer, comme nous venons de le dire, un seul corps, avec des attestations et des affirmations les unes découvertes dans les saintes Écritures, les autres trouvées par la recherche de l'enchaînement logique et le maintien du droit raisonnement[271].

L'ambition est assurément, à l'aide de la méthode rationnelle, sous la double forme du raisonnement logique et de l'interprétation des textes, de tirer toutes les conséquences de la confrontation entre les propositions de la foi, la philosophie grecque et les Écritures, et d'élaborer un système.

On trouve dans le *Traité des principes*, et dans d'autres œuvres, les éléments de ce système. Leurs traits les plus audacieux ont été dénoncés du vivant d'Origène et n'ont pas cessé par la suite d'être au cœur des conflits entre ses admirateurs et ses adversaires. Il faut rappeler cependant que ce système n'est pas figé. Origène le construit avec beaucoup de prudence et de modestie, énonce ses réponses sous forme d'hypothèses plutôt que d'assertions définitives, livre des hypothèses plurielles et accepte d'avouer son ignorance[272]. Si système il y a, il est en perpétuelle mutation, au rythme d'une quête qui ne peut être qu'infinie. Il convient d'ajouter que la méditation des Écritures, essentielle à cette recherche, est pour lui une expérience proprement mystique, l'exercice d'un « sens divin[273] ».

Ce n'est pas le lieu d'exposer les grandes lignes de ce système, qui a pour fin d'éclairer l'aventure des êtres doués de raison par le plan providentiel d'un Dieu bon qui préserve la liberté des créatures tout en les destinant à l'union avec lui, rendue possible par la « soumission » mystérieuse du Fils, d'après 1 Co 15, 28[274]. Il serait trop long aussi de détailler le plan de l'ouvrage, qui étudie les sujets annoncés par la Préface dans deux parties, en un exposé général d'abord, puis par l'examen de questions particulières, pour finir par une « récapitulation », selon une structure qui a des parallèles dans la tradition philosophique tardive[275].

271. Conclusion de la Préface (10).

272. Voir par exemple l'étude de M. ALEXANDRE, « Le statut des questions concernant la matière dans le *Peri Archôn* », *Origeniana. Quaderni di Vetera Christianorum* 12, Bari, 1975, p. 63-81. Sur certaines hypothèses litigieuses d'Origène voir, entre autres, les études de M. HARL, « Recherches sur l'origénisme d'Origène : la satiété (*koros*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes », *Studia patristica* 8, Berlin, 1966, p. 373-405 (= *Le Déchiffrement du sens...*, p. 191-223) ; « La préexistence des âmes dans l'œuvre d'Origène », *Origeniana Quarta*, p. 238-258 (= *Le Déchiffrement du sens*, p. 247-268) ; de G. DORIVAL, « Origène et la résurrection de la chair », *Origeniana Quarta*, p. 291-321 ; « Origène a-t-il enseigné la transmigration dans des corps d'animaux ? (À propos de *PArch* I, 8, 4) », *Origeniana Secunda*, Rome, 1980, p. 11-32 ; de H. CROUZEL, « L'Apocatastase chez Origène », *Origeniana Quarta*, p. 282-290 ; de A. LE BOULLUEC, « Controverses au sujet de la doctrine d'Origène sur l'âme du Christ », *Origeniana Quarta*, p. 223-237. Sur les griefs d'hérésie, voir les contributions aux *Origeniana Quarta* de H.-J. VOGT et J.-F. DECHOW, p. 78-111 et 112-122.

273. Cf. *Pro.* 2, 5 et *Princ.* I, 1, 9 et IV, 4, 10 ; voir M. HARL, « La bouche et le cœur de l'apôtre. Deux images bibliques du "sens divin" de l'homme chez Origène », *Forma Futuri. Studi in onore del card. M. Pellegrino*, Turin, 1975, p. 17-42 (= *Le Déchiffrement du sens...*, p. 151-176).

274. Un tel exposé peut se lire dans l'Introduction de M. HARL à la traduction française publiée à Paris en 1975, p. 10-12.

275. Voir M. HARL, « Structure et cohérence du *Peri Archôn* », *Origeniana*, Bari, 1975, p. 11-32 (= *Le Déchiffrement*

Il suffit ici de rappeler que le *Traité* donne l'idée la plus précise de l'enseignement qu'Origène pouvait dispenser à Alexandrie, et de la diversité des gens qui se réclamaient du Christ. Les croyances des « simples » y sont en effet souvent critiquées. Les thèses des « hérétiques » y sont combattues : doctrines de l'« émission » à propos de la génération du Fils, des natures d'hommes différentes, de la distinction entre le Dieu « bon » et le « Créateur », refus de la résurrection de la chair, réduction de l'incarnation du Fils à une apparence. On reconnaît là les idées constamment reprochées aux gnostiques et à Marcion. L'amalgame est accompli par l'invention hérésiologique du trio Marcion, Valentin, Basilide[276]. La mise à distance ainsi obtenue résulte des méthodes antérieures de la réfutation et d'un choix tactique : l'adversaire est privé de sa parole singulière. Cette simplification réductrice ne doit pas faire croire que le gnosticisme a cessé d'être un rival à Alexandrie au temps d'Origène pour ceux qui scrutent les sujets sur lesquels « la prédication ecclésiastique » ne donne pas d'enseignement ni d'arguments clairs[277]. Le débat public avec Candidus est la preuve du contraire. La séduction qu'exerce encore la gnose est attestée aussi par le travail qu'entreprend Origène à la fin de son séjour à Alexandrie sur l'Évangile de Jean, sous la pression insistante de son ami, disciple et mécène à la fois, Ambroise : le maître a le devoir de réfuter le commentaire d'Héracléon[278].

Le *Traité des principes* contient au livre IV (1-3) un exposé d'herméneutique où Origène précise sa doctrine scripturaire et définit la méthode à suivre pour interpréter les Écritures. Réflexion d'un exégète qui maîtrise parfaitement son dessein, elle est illustrée par l'ensemble des œuvres où il commente la Bible, ce qui autorise à donner ici un bref aperçu de sa pratique et de sa théorie en la matière, valable aussi pour la période du séjour à Césarée.

L'établissement du texte, la détermination du sens littéral et le repérage des figures font appel à tous les instruments de l'érudition philologique de son temps, héritière de la science des Alexandrins de l'époque ptolémaïque[279]. On a relevé les accords manifestes de sa critique textuelle avec celle des « grammairiens » d'époque impériale, par exemple dans la terminologie relative aux erreurs, dans la simple comparaison entre les variantes, dans les critères d'appréciation rhéto-rico-stylistiques. La prédominance de la critique externe (selon le principe de

du sens..., p. 225-246) ; G. DORIVAL, « Remarques sur la forme du *Peri Archôn* », *Origeniana*, p. 33-45, et « Nouvelles remarques sur la forme du *Traité des principes* d'Origène », *RechAug* 22, 1987, p. 67-108.

276. *Princ.* II, 9, 5 ; voir A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie...*, p. 509-513.

277. Voir J.-D. DUBOIS, « Le "Traité des principes" d'Origène et le "Traité tripartite" valentinien. Une lecture comparée de leurs prologues », dans *Entrer en matière. Les prologues*, éd. par J.-D. DUBOIS et B. ROUSSEL, Paris, 1998, p. 53-63.

278. Cf. ORIGÈNE, *ComJn* I, 21 ; V, 1 ; V, 8 ; VI, 6.9.

279. B. NEUSCHÄFER, *Origenes als Philologe*, Bâle, 1987, l'a montré de façon décisive. Il faut ajouter au savoir qu'Origène tient de son métier de « grammairien » la connaissance qu'il a des méthodes de commentaire dans les écoles de philosophie, et qu'il a acquise à Alexandrie, même si elle est clairement appliquée dans le *ComCt*, de l'époque césaréenne : voir I. HADOT, « Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens », dans *Les Règles de l'interprétation*, éd. par M. TARDIEU, Paris, 1987, p. 99-122 ; pour la période alexandrine, voir R. E. HEINE, « The Introduction to Origen's *Commentary on John* compared with the Introductions to the Ancient Philosophical Commentaries on Aristotle », *Origeniana Sexta*, p. 3-12.

l'accord avec les autres « éditions ») par rapport aux critères d'ordre interne a cependant une dimension religieuse, le respect pour le libellé inspiré des Écritures, qui fait proscrire une *diorthose* gouvernée par le choix personnel, du type qui est reproché aux hérétiques. Quant à la notion d'« audace », dans les décisions touchant au texte biblique, elle n'a pas d'équivalent véritable dans la tradition profane. Le concept d'« économie », lui, a indissociablement une valeur théologique, à propos de l'inspiration de la Septante, et un sens rhétorique (renvoyant à la visée de l'auteur/traducteur), enraciné dans la philologie grecque. La partie explicative de la science des textes est mise à profit par Origène selon ses parties constitutives : élucidation lexicologique, avec ses instruments, la « distinction », entre des vocables apparentés par l'étymologie ou la signification, et l'« habitude » (recours aux différences entre l'usage courant et l'expression idiomatique, celle de la Septante en l'occurrence) ; commentaire « historique » (identification des personnages, de leurs actions, des lieux et des temps, et aussi tous les renseignements qui relèvent des sciences naturelles) ; l'exégèse grammatico-rhétorique, la partie « technique » par excellence (usage de l'article dans la Bible, emploi des prépositions, des modes, présence de « solécismes », fonction des tropes et des figures, propriété du langage de l'Écriture, mise en ordre des pensées, métrique et critique du style). La *krisis poiêmatôn*, enfin, est adaptée à la Bible : le plaisir esthétique est déprécié, au profit de l'utilité. Origène doit aussi à sa formation grammaticale un principe capital de son herméneutique, le devoir d'être attentif à « la personne qui parle » et à la convenance entre le locuteur et ses propos ; la lecture christologique des textes, par exemple, est fermement liée ainsi aux données littérales. On remarque en outre l'application à la Bible de la règle « éclairer Homère par Homère ».

La rigueur philologique s'allie chez Origène au recours médité à l'allégorie. C'est que la recherche du sens suit elle aussi des règles et a une logique compatible avec les résultats obtenus par l'étude de la lettre du texte. Elle comporte en effet trois étapes : une interprétation faite à grands traits, puis une analyse précise de termes et d'expressions difficiles, qui rend caduque la première lecture, enfin l'accès au signifié profond indiqué par le réseau que les signifiants concernés construisent dans l'ensemble du texte qu'est la Bible chrétienne[280]. L'explication d'Origène veut être exhaustive. À la complexité unifiée du texte doit correspondre l'homogénéité du commentaire, laquelle est inséparable du soin mis à déterminer la qualité distinctive de chaque élément, puisque la moindre parcelle est riche des enseignements divins. La lecture sélective est exclue ; elle caractérise les « hérétiques ». Même les variantes sont à considérer. On le voit quand Origène compare la Septante et les autres traductions grecques ou examine des leçons diverses du texte reçu dans l'Église. L'authenticité est l'apanage de cette confi-

280. Méthode étudiée par M. HARL, dans *SC* 303, p. 137-140. Sur l'herméneutique d'Origène, l'Introduction de M. Harl à ce volume des *SC* est capitale. Voir aussi H. CROUZEL, *Origène*, p. 91-120, et les *Actes du Colloquium Origenianum Sextum* (Chantilly, 30 août-3 septembre 1993), *Origeniana Sexta*, Louvain, 1995.

guration de signifiants multiples. Elle scelle l'interprétation si celle-ci confère une harmonie de sens à l'ensemble ordonné des parties constitutives. L'enrichissement constant des relations intratextuelles, modéré par les contraintes qu'impose le savoir du grammairien, finit par excéder l'emprise des discours normatifs, doctrinaux ou philosophiques, et même du système personnel d'Origène. Une telle exégèse est puissamment inventive. Au moment où elle paraît s'arrêter, elle est relancée par une question qui est l'équivalent, au terme, de ces « impossibilités » de la lettre ou de ces bizarreries du récit qui, au début de l'aventure exégétique, signalent la nécessité du recours à l'allégorie[281]. Celui qui a progressé à travers les « trois sens » de l'Écriture, la lettre qui édifie moralement, l'âme qui élargit le regard, l'esprit qui ouvre les mystères de la Sagesse, n'a jamais fini de dissiper « l'ombre des biens à venir[282] ».

7. Le départ d'Alexandrie

Le conflit entre Démétrius et Origène révèle une Église d'Alexandrie désormais fermement organisée, sous l'autorité de l'épiscopat monarchique, et qui s'affirme dans les relations avec les autres Églises.

Sur la foi du récit d'Eusèbe, on place souvent un premier séjour d'Origène en Palestine en 216-217, en rapportant « la guerre acharnée [qui] avait éclaté dans la ville » à la suite de la punition infligée par Caracalla aux Alexandrins qui l'avaient fort mal accueilli lors de son voyage à Alexandrie[283]. Une chronologie plus vraisemblable, confortée par l'allusion d'Origène lui-même à « la tempête d'Alexandrie » dans la préface du tome VI du *ComJn*, conduit à dater de 230 le départ pour la Palestine, motivé par des difficultés locales, et à en faire une conséquence de la mésentente avec Démétrius[284]. Les évêques de Palestine, Alexandre de Jérusalem[285] et Théoctiste de Césarée, le font prêcher dans les églises, alors qu'il n'est pas prêtre[286]. Un acte de Démétrius manifeste alors à la fois son pouvoir, l'existence d'une hiérarchie bien instituée sous son autorité, et l'importance de la mission qu'il continue de confier à Origène. Il envoie en effet en Palestine des diacres porteurs de lettres qui pressent le maître de l'école de catéchèse de

281. Voir *Princ.* IV, 2, 2-3, 9 ; 3, 1-4.

282. Voir *Princ.* IV, 2, 4 (cf. He 10, 1). Sur les modes de pensée inhérents à la méthode exégétique d'Origène, voir A. Le Boulluec, « Les représentations du texte chez les philosophes grecs et l'exégèse scripturaire d'Origène », *Origeniana Quinta*, éd. par R. J. Daly, Louvain, 1992, p. 101-118.

283. H. Crouzel, *Origène*, p. 34 ; cf. Eusèbe, *HE* VI, 19, 16.

284. P. Nautin, *op. cit.*, p. 368. Ceci n'exclut pas un séjour antérieur d'Origène en Palestine, motivé par la recherche de traductions de la Bible. Le témoignage de Palladius, *Histoire lausiaque* 64, s'il confond peut-être la Césarée de Palestine et celle de Cappadoce, et s'il enjolive la réalité, ne peut être réduit à néant (la critique de P. Nautin, *op. cit.*, p. 219-224, paraît excessive).

285. Clément s'était établi auprès de lui près de vingt-cinq ans auparavant.

286. Eusèbe, *HE* VI, 19, 16-17. Plus tard, lorsque Origène est définitivement installé à Césarée, il prêche, selon le cycle liturgique, sur les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Une partie seulement de ces homélies, en traduction latine, et des fragments grecs, ont été conservés. Sur ces œuvres d'Origène, voir P. Nautin, *op. cit.*, p. 253-259 et 389-409.

revenir à Alexandrie[287]. Origène cède à ses instances. Le séjour à Alexandrie, cependant, est bref, le temps de dicter les quatre premiers tomes du *ComJn*. À l'automne de 231, en effet, la mère de l'empereur Alexandre Sévère, venu à Antioche pour l'hiver avant d'entrer en campagne contre les Parthes, veut s'entretenir avec Origène, dont la réputation est parvenue jusqu'à elle, et le fait appeler par des militaires de sa maison[288]. Il passe plusieurs mois auprès d'elle. Tout en répondant à la curiosité de Mammée concernant la religion chrétienne, il compose le tome V du *ComJn*[289]. À son retour d'Antioche, il n'a que le temps d'ébaucher le tome VI[290]. Il quitte Alexandrie pour la Grèce à la fin du printemps 232. La raison de ce voyage est, semble-t-il, qu'il doit satisfaire « les exigences des affaires ecclésiastiques[291] ». La formule est vague. Deux indices font penser qu'il emporte avec lui un exemplaire de ses œuvres : sa *Lettre à des amis d'Alexandrie*, écrite à Athènes, montre qu'il dispose alors de la copie authentique du *Dialogue avec Candidus*, et il s'étonne de ne pas retrouver la première mouture de la préface au tome VI de son *ComJn*[292]. Cette précaution signifie qu'Origène a l'intention de s'absenter au moins pour une longue période. En réalité, il ne devait jamais revenir à Alexandrie. Les « affaires » de Grèce ne sont guère urgentes, puisqu'il séjourne à Césarée, où Théoctiste l'ordonne prêtre, considérant probablement que le départ d'Alexandrie est définitif. C'est peut-être après cette halte en Palestine qu'il passe par Césarée de Cappadoce, où l'évêque Firmilien l'a invité à prêcher[293].

L'ordination d'Origène irrite fort Démétrius, qui y voit une violation de ses droits. Il adresse à l'évêque de Rome, Pontien, une lettre de protestation, contresignée par plusieurs membres du clergé égyptien, pour se plaindre de Théoctiste de Césarée et d'Alexandre de Jérusalem[294]. D'après la réponse adressée par ces deux évêques à Pontien pour répliquer à Démétrius, on connaît les griefs de l'évêque d'Alexandrie : il reproche à Théoctiste et à Alexandre d'avoir fait prêcher Origène, un laïc, à l'église, et, tout récemment, d'avoir de nouveau enfreint les règles en ordonnant un sujet qui

287. Voir Eusèbe, *HE* VI, 19, 19. Les lettres de Démétrius sont certainement adressées aux évêques, et non à Origène directement.

288. Eusèbe, *HE* VI, 21, 3-4. P. Nautin, *op. cit.*, p. 68-69, réunit les documents (une monnaie, deux inscriptions) qui permettent de dater de 231 à 233 la durée de l'expédition en Orient de l'empereur et de sa mère.

289. La préface du tome V indique qu'Origène est alors loin d'Ambroise, qui lui a réclamé la suite du commentaire.

290. Cf. *ComJn* VI, 2, 11 ; voir P. Nautin, *op. cit.*, p. 367.

291. Eusèbe, *HE* VI, 23, 4, qui doit reprendre une expression du document autobiographique. S'agissait-il d'une mission confiée par les évêques de Palestine ?

292. Indices repérés par P. Nautin, *op. cit.*, p. 428.

293. Eusèbe, *HE* VI, 27. Le séjour auprès de Firmilien a pu cependant avoir lieu pendant le voyage de retour (P. Nautin, *op. cit.*, p. 70 ; cf. p. 372 et 429). Plus tard, Firmilien viendra « en Judée (...) pour se perfectionner dans les choses divines » auprès d'Origène (Eusèbe, *ibid.*), probablement pendant la persécution qui fut particulièrement sévère en Cappadoce sous Maximin le Thrace, à partir de 235 (Firmilien, *Lettre à Cyprien* = Cyprien, *Lettre* 75, 10).

294. Pamphile et Eusèbe, dans l'*Apologie pour Origène*, au livre II, auraient fait état d'un concile d'évêques réunis par Démétrius, d'après Photius, *Bibliothèque*, codex 118 (cf. Eusèbe, *HE* VI, 23, 4 ; Jérôme, *Lettre* 33, 5). C'est Photius qui conjecture qu'Origène n'a pu être jugé que par des clercs d'un rang supérieur ou égal au sien. À l'époque de Démétrius, cette règle n'est pas encore en vigueur, comme le souligne P. Nautin, *op. cit.*, p. 104, qui rappelle le cas de Paul de Samosate, évêque d'Antioche, jugé, vers 265, par des diacres et des prêtres en présence des fidèles.

dépend d'un autre évêque et qui, de surcroît, s'était mutilé[295]. On sait aussi, par la lettre de défense envoyée d'Athènes par Origène à Alexandre, quelles étaient les accusations de Démétrius contre Origène : fréquentations dangereuses des philosophes et des hérétiques, innovations doctrinales[296]. Un synode romain, réuni par Pontien, approuve la condamnation prononcée par Démétrius, déclarant invalide l'ordination d'Origène[297]. Démétrius fait alors porter des copies de sa lettre et de la réponse romaine aux autres évêques palestiniens. Il ne semble pas qu'ils aient pour autant rompu la communion avec Alexandre et Théoctiste, qui ont pu disposer d'exemplaires de cette correspondance. Alexandre envoie, probablement au printemps de 233, un messager à Athènes pour demander quelques éclaircissements sur les griefs de Démétrius ; la réponse d'Origène est le mémoire autobiographique dont Eusèbe s'est servi pour faire le récit de la période alexandrine. Ce document, qui rassure Alexandre et Théoctiste, leur permet d'écrire à Pontien pour se justifier. Et Alexandre fait remettre à Origène un billet où il déclare lui conserver son estime et son amitié, qu'il place sous la protection de deux figures exemplaires, Pantène et Clément[298]. Démétrius meurt la même année, en 233 ; Héraclas est choisi pour lui succéder[299]. Origène ne tarde guère à revenir en Palestine, où il s'installe à Césarée. L'histoire de sa vie se confond désormais avec son œuvre de prédicateur, de maître[300], de commentateur des Écritures[301], d'expert en théologie consulté par des conciles[302], d'auteur de traités spirituels[303], d'apologiste de la religion chrétienne[304]. La Palestine devient le lieu d'où se répandent, vers l'Orient, comme vers l'Occident, la méthode et l'esprit du christianisme alexandrin des premiers siècles.

295. Cf. EUSÈBE, *HE* VI, 19, 17-18 ; 8, 4-5.
296. Voir P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 22-24, 371 et 430, et *Lettres...*, p. 132-134.
297. D'après JÉRÔME, *Lettre* 33, 5 ; cf. PHOTIUS, *Bibliothèque*, codex 118, 93 a.
298. Voir P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 430-431.
299. Dans sa lettre à Alexandre, Origène mentionne Héraclas comme membre du presbytérium d'Alexandrie (EUSÈBE, *HE* VI, 19, 13). Il n'est donc pas encore évêque, et Démétrius vit encore.
300. Voir sa *Lettre à Grégoire* et le *Remerciement à Origène*.
301. Achèvement du *ComJn* et du *ComGn*, composition des *ComIs*, *ComEz*, *ComCt*, *Tomes sur les Douze Prophètes*, *ComPs*, *Tomes sur les Proverbes*, *Scholies sur l'Ecclésiaste*, *ComLc*, *ComMt*, *Scholies Ps.*
302. Concile de Bostra, métropole d'Arabie, contre Bérylle (EUSÈBE, *HE* VI, 33) ; un autre concile en Arabie, contre Héraclide (*Entretien*, *SC* 67).
303. *Sur le martyre*, dédié à Ambroise, menacé par la persécution sous Maximin, *Sur la prière*, dédié aussi à Ambroise.
304. *Contre Celse*.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Édition critique des œuvres et des fragments de Clément d'Alexandrie, par O. STÄHLIN (*Protrepticus* et *Paedagogus*), par O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL, U. TREU (*Stromata, Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Quis dives salvetur, Fragmente*), dans *GCS*, avec des volumes d'*Indices*. Dans la collection *SC* : *Protreptique* (2 bis), *Pédagogue* (70, 108, 158), *Stromates*, I (30), II (38), V (278, 279), VI (446), VII (428), *Extraits de Théodote* (23).

Une grande partie des œuvres d'Origène est éditée dans la collection des *GCS*. Dans les *SC* : *Traité des principes* (252, 253, 268, 269, 312), *Contre Celse* (132, 136, 147, 150, 227), *Commentaires, Sur le Cantique des cantiques* (375, 376), *Sur l'Évangile de Jean* (120, 157, 222, 290, 385), *Sur l'Évangile de Matthieu*, X-XI (162), *Homélies, Sur la Genèse* (7 bis), *Sur l'Exode* (321), *Sur le Lévitique* (286, 287), *Sur les Nombres*, I-X (415), *Sur Josué* (71), *Sur les Juges* (389), *Sur Samuel* (328), *Sur les Psaumes 36 à 38* (411), *Sur le Cantique* (37 bis), *Sur Jérémie* (232, 238), *Sur Ezéchiel* (352), *Sur l'Évangile de Luc* (87), *Lettre à Africanus* et extraits de la *Philocalie* sur les Écritures (302), extraits de la *Philocalie* sur le libre arbitre (226), *Lettre à Grégoire* (148), *Entretien avec Héraclide* (67).

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* : *SC* 31 et 41 (I-IV et V-VII).

ÉPIPHANE, *Panarion*, dans *GCS* 25, 31, 37 (édition critique de K. HOLL, revue par J. DUMMER pour les t. 2 et 3).

GRÉGOIR DER WUNDERTÄTER, *Oratio Prosphonetica ac Panegyrica in Origenem. Dankrede an Origenes. Origenis Epistula ad Gregorium Thaumaturgum*, trad. de P. Guyot, intr. de R. Klein, Fribourg, 1996.

PHOTIUS, *Bibliothèque, Codex* 118 (édition de R. HENRY, t. II, Paris, « Les Belles-Lettres », 1960, Collection byzantine).

Études

Sur Origène, consulter H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène*, dans *Instrumenta Patristica* VIII, Steenbrugge-La Haye, 1971 ; *Supplément I*, *ibid.* VIII A, 1982 ; *Supplément II*, *ibid.* VIII B, 1996 ; et *Origene. Dizionario*, a cura di A. MONACI CASTAGNO, Rome, 2000.

M. ALEXANDRE, « Le statut des questions concernant la matière dans le *Peri Archôn* », dans *Origeniana. Quaderni di Vetera Christianorum* 12, Bari, 1975, p. 63-81.

G. BARDY, « Aux origines de l'école d'Alexandrie », dans *RSR* 27, 1937, p. 65-90.

P. F. BEATRICE, « Porphyry's Judgment on Origen », dans *Origeniana Quinta*, éd. par R. J. DALY, Louvain, 1992, p. 351-367.

J. BERNARDI, « L'étymologie du nom d'Origène », dans *BLE* 77, 1986, p. 83-92.

J. P. BROUDEHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1970.

P. BROWN, *Le Renoncement à la chair*, trad. par P.-E. Dauzat et Ch. Jacob, Paris, 1995 (*The Body and Society*, Columbia University Press, 1988).

D. K. BUELL, *Making Christians. Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*, Princeton, 1999.

H. CROUZEL, *Origène*, Paris, 1985.

Les Fins dernières selon Origène, Aldershot, Hampshire, 1990.

A. DIHLE, *Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze*, éd. par V. PÖSCHL et H. PETERSMANN, Heidelberg, 1984.

G. DORIVAL, « L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque », dans *Origeniana Quinta*, éd. par R. J. DALY, Louvain, 1992, p. 189-216.

« Origène et la résurrection de la chair », dans *Origeniana Quarta*, éd. par L. LIES, Innsbruck-Vienne, 1987, p. 291-321.

A. J. DROGE, *Homer or Moses ? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989.

J.-D. DUBOIS, « Le "Traité des principes" d'Origène et le "Traité tripartite" valentinien », dans *Entrer en matière. Les prologues*, éd. par J.-D. DUBOIS et B. ROUSSEL, Paris, 1998, p. 53-63.

A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité*, Paris, 1992.

R. GOULET, « Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres... », dans *RHPhR* 57, 1977, p. 471-496.

P. J. G. GUSSEN, *Het Leven in Alexandrië volgens de cultuurhistorische, gegevens in de Paedagogus (boek II en III) von Clemens von Alexandrië*, Assen, 1954.

I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984.

« Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens », dans *Les Règles de l'interprétation*, éd. par M. TARDIEU, Paris, 1987, p. 99-122.

G. AF HÄLLSTRÖM, *Fides Simpliciorum according to Origen of Alexandria*, Helsinki, 1984.

M. HARL, *Le Déchiffrement du sens. Études d'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris, 1993.

A. HARNACK, *Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig, 1893.

A. JAKAB, *Chrétiens d'Alexandrie (Ier-IIIe siècles)*, thèse de la faculté de théologie catholique de Strasbourg, 1998.

A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècles*, t. I, *De Justin à Irénée*, t. II, *Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, 1985.

« L'école d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique », dans ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Mélanges offerts à Claude Mondésert, s. j., Paris, 1987, p. 403-417.

« Pour qui, pourquoi, comment ? Les "Stromates" de Clément d'Alexandrie », dans *Entrer en matière. Les prologues*, éd. par J.-D. DUBOIS et B. ROUSSEL, Paris, 1998, p. 23-35.

« La lettre sur l'"Évangile secret" de Marc et le *Quis dives salvetur ?* de Clément d'Alexandrie », dans *Apocrypha* 7, 1996, p. 27-41.

« Clément d'Alexandrie et la conversion du "parler grec" », dans *ΗΕΛΛΕΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, éd. par S. SAÏD, Leyde, 1991, p. 233-250.

« Les représentations du texte chez les philosophes grecs et l'exégèse scripturaire d'Origène », dans *Origeniana Quinta*, éd. par R. J. DALY, Louvain, 1992, p. 101-118.

S. R. C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971.

A. MÉHAT, *Étude sur les* Stromates *de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966.

O. MUNNICH, « Les *Hexaples* d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque », dans *Origeniana*

Sexta, éd. par G. Dorival et A. Le Boulluec, avec la collaboration de M. Alexandre, M. Fédou, A. Pourkier, J. Wolinski, Louvain, 1995, p. 167-185.
P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des ii^e^ et iii^e^ siècles*, Paris, 1961.
–, *Origène, sa vie et son œuvre*, Paris, 1977.
–, « Pantène », *Tome commémoratif du Millénaire de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie*, Alexandrie, 1953, p. 145-152.
–, « La fin des *Stromates* et les *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie », dans *VigChr* 30, 1976, p. 268-302.
B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Bâle, 1987.
U. Neymeyr, *Die christliche Lehrer im zweiten Jahrhundert*, Leyde, 1989.
E. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, 1957.
B. Pouderon, *D'Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Québec-Louvain, 1997.
D. Ridings, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg, 1995.
Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin, 1987.
L. Rizzerio, *Clemente di Alessandria e la « φυσιολογία veramente gnostica ». Saggio sulle origini e le implicazioni di un'epistemologia e di un'ontologia « cristiane »*, Louvain, 1996.
C. H. Roberts, *Manuscript. Society and Belief in Early Christian Egypt*, Oxford, 1979.
A. Rousselle, « La persécution des chrétiens à Alexandrie au iii^e^ siècle », dans *RHDFÉ* 52, 1974, p. 222-251.
C. Scholten, « Die alexandrinische Katechetenschule », dans *JAC* 38, 1995, p. 16-37.
M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Mass., 1973.
G. G. Stroumsa, « Clement, Origen, and Jewish Esoteric Traditions », dans *Origeniana Sexta*, éd. par G. Dorival et A. Le Boulluec, Louvain, 1995, p. 53-70.
Y. Tissot, « Hénogamie et remariage chez Clément d'Alexandrie », dans *RSLR* 11, 1975, p. 167-197.
–, « À propos des fragments de Basilide sur le martyre », dans *RHPhR* 76, 1996, p. 35-50.
H. Strutwolf, *Gnosis als System. Zur Reception der valentinianischen Gnosis Dei Origenes*, Göttingen, 1993.
R. Van den Broek, « The Christian "School" of Alexandria in the Second and Third Centuries », dans *Centers of Learning : Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near-East*, éd. par J. W. Drijvers et A. MacDonald, Leyde, 1995, p. 39-47.
A. Van den Hoek, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leyde, 1988.
–, « How Alexandrian Was Clement of Alexandria ? Reflections on Clement and His Alexandrian Background », dans *HeyJ* 31, 1990, p. 59-87.
– « Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria : Continuity or Disjunction ? », dans *Origeniana Quinta*, éd. par R.J. Daly, Leuven, 1992, p. 4050.
– « The "Catechetical" School of Early Christian Alexandria and its Philonic Heritage », dans *HTR* 90, 1997, p. 59-87.
D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin, 1983.

CHAPITRE IV

L'Afrique chrétienne (180-260)

par Victor Saxer

L'Afrique chrétienne entre dans l'histoire en 180 avec les martyrs de Scilli. Elle occupe très vite une place importante dans l'histoire générale du christianisme, avec ses plus illustres représentants, de la fin du ii^e^ au milieu du iii^e^ siècle, Tertullien et Cyprien, tous les deux de Carthage. Il faut leur ajouter quelques figures mineures, passées sous des pseudonymes. Dès l'abord aussi, Tertullien et Cyprien révèlent l'importance prise par Carthage dans le christianisme d'Afrique et la grande lumière que leurs écrits ont concentrée sur eux en laissant dans l'ombre leurs comparses moins favorisés.

Toutefois, il semble opportun de replacer la personnalité de ces hommes dans le contexte plus général de leur pays et de leur temps, pour obtenir une image moins incomplète de l'histoire du christianisme africain. C'est pourquoi, avant de retracer, autour de Tertullien et de Cyprien, les étapes de la présence chrétienne en Afrique, il convient de rappeler brièvement ce que fut l'Afrique romaine et chrétienne de leur temps, démarche qui explique l'articulation du chapitre.

I. L'AFRIQUE ROMAINE ET CHRÉTIENNE

Il n'est sans doute pas exagéré de dire que le christianisme est arrivé en Afrique sur les pas de Rome et que la christianisation a suivi la romanisation du pays et a été rendue possible par elle, quels qu'en aient été les artisans précis. Ce fait majeur de l'histoire chrétienne de l'Afrique ne doit cependant pas en faire oublier un autre, à savoir la présence antérieure d'une première occupation étrangère qui, depuis la fondation de Carthage en 814 jusqu'à sa défaite en 146 av. J.-C., avait implanté et diffusé en Afrique du Nord la civilisation punique. Il ne doit surtout pas reléguer dans l'ombre la permanence des ethnies les plus anciennement attestées dans le pays sous le nom de Garamantes, Gétules ou Maures. Si on regroupe aujourd'hui ces appellations sous le terme Berbères, ce nom n'est pas autre chose, semble-t-il, qu'une façon commode de nommer une différence linguistique. Ces strates ethniques, qui se sont superposées à la manière des couches géologiques,

se sont sans doute parfois mêlées au cours de l'histoire, sans jamais réussir à effacer complètement leurs différences d'origine ; elles ont été atteintes par le christianisme à des profondeurs et avec une intensité diverses. Il reste que la coïncidence de fait entre la pénétration romaine et l'évangélisation chrétienne a conditionné de manière décisive les origines du christianisme en Afrique jusqu'à l'époque où, peu après le milieu du IIIe siècle, nous voyons son organisation hiérarchique se calquer sur la géographie politique et administrative que les Romains avaient imposée au pays. Aussi n'est-il pas inutile de la rappeler à grands traits.

1. L'Afrique romaine

Les Romains ont appelé « Afrique » le territoire qu'ils avaient conquis sur Carthage en 146 av. J.-C., délimité au sud-ouest par le « fossé royal » (*fossa Regia*) qui tire son nom du royaume indépendant mais fédéré qui s'étendait au-delà et dont nous connaissons des rois, Micipsa, Massinissa, Jugurtha, Juba[1]. Le territoire romain fut l'objet de deux centuriations successives que distingue leur orientation différente et qui séparent ainsi, déjà aux yeux des anciens, l'*Africa Vetus* au nord autour de Carthage et l'*Africa Nova* au sud autour d'Hadrumète, de Leptis Minor et de Thapsus. C'est dans cette dernière localité que César remporta en 46 av. J.-C. l'une de ses victoires sur ses adversaires ; l'unification des deux *Africae* sous le nom *Proconsularis* fut réalisée en 41/40 av. J.-C. après la victoire d'Octave à Nauloque. Ainsi fut amorcée la dernière étape de la conquête romaine de l'Afrique du Nord. L'occupation fut complète en 40 apr. J.-C., lorsque Caligula fit assassiner le dernier roi de Maurétanie, Ptolémée, fils de Juba II, dont le royaume s'étendait jusqu'à l'Atlantique. Claude annexa définitivement et romanisa activement ce vaste territoire.

C'est alors que l'Afrique romaine reçut les divisions administratives qui demeurèrent en place jusqu'à la réforme de Dioclétien, celles de la période ici envisagée. On y distinguait trois régions. **1.** L'Afrique proconsulaire, qui s'étendait de la Tripolitaine depuis l'autel des Philènes à Hippo Regius (Annaba/Bône) ; elle était gouvernée par un proconsul dépendant du Sénat et avait Carthage pour capitale. **2.** La Numidie, détachée partiellement de la Proconsulaire en 37 apr. J.-C., correspondait en gros à l'ancien département de Constantine, mais empiétait sur l'ouest de la Tunisie, et avait Lambèse (aujourd'hui Tazoult) pour capitale et le légat de la IIIe légion Auguste, pour gouverneur. La Proconsulaire et la Numidie avaient été portées au sud à leur extension maximale sous les Sévères qui les avaient délimitées par le *limes Tripolitanus*. **3.** La Maurétanie, occupée en 40 apr. J.-C., s'étendait de la Numidie jusqu'à l'Atlantique, mais était subdivisée à son tour en Maurétanie Césarienne avec Césarée (Cherchel) pour capitale et Maurétanie Tingitane avec Tingis (Tanger) pour capitale. Les deux Maurétanies étaient provinces

1. P.-A. Février, *Approches*, I, p. 95-96, fig. 6.

impériales comme la Numidie. Leur territoire, à mesure qu'on allait vers l'ouest, se réduisait à une bande côtière qui laissait subsister à l'intérieur des dynasties locales, jusqu'à l'invasion vandale. Ces divisions du Haut-Empire furent conservées jusqu'à la réforme de Dioclétien (284-305), qui est en dehors de notre programme.

On aurait tort de réduire l'action de Rome à une occupation militaire et à une exploitation économique du pays. Certes, l'Afrique a été l'un des greniers de Rome, mais il reste d'éloquents témoignages de la présence romaine dans le paysage actuel du Maghreb : des ruines qui sont les restes de la civilisation romaine. Il ne s'agit pas seulement des monuments de Carthage dont la campagne de sauvegarde sous les auspices de l'Unesco a notablement enrichi la connaissance que nous en avions au temps de la présence française, mais encore de ceux de Tunisie, d'Algérie et du Maroc que cette même présence avait pareillement contribué à recenser, fouiller et publier, et qui continuent à être étudiés avec des fortunes diverses selon les pays, devenus indépendants.

Les monuments subsistants témoignent avant tout de l'urbanisation de l'Afrique romaine. Dès leur arrivée en Afrique, les Romains trouvèrent déjà urbanisé l'ancien domaine de Carthage, voire certains royaumes indigènes, où la présence générale de l'eau avait partout favorisé l'agriculture et le peuplement. En Proconsulaire, les bourgs et les petites villes formaient une véritable chaîne dont les anneaux se succédaient en rangs serrés le long de la voie centrale de pénétration que formait et forme toujours le fleuve Bagradas, aujourd'hui oued Medjerda, et ils n'étaient pas moins nombreux le long des autres cours d'eau. Le nouvel occupant favorisa la création et le développement des centres de peuplement et de sédentarisation au fur et à mesure des progrès de l'occupation militaire : ce fut le cas de la Numidie, de la Maurétanie et de la Tripolitaine. Là aussi il trouva des villes existantes, tantôt anciennes résidences royales – Bulla Regia, Zama Regia, Hippo Regius, Cirta, Cherchel ; tantôt centres religieux et lieux de pèlerinage – Sicca Veneria ou Djebel Zaghouan ; tantôt des ports côtiers sur tout le rivage méditerranéen où le mouillage des navires ne posait pas de problèmes. Mais il y ajouta de nombreuses villes nouvelles dont il parsema les hauts plateaux le long des pistes, plus tard routes militaires de pénétration, comme celle qui reliait Carthage à Lambèse. Ce développement se fit de plusieurs manières, par déduction de colonies au profit des vétérans, par sédentarisation des autochtones ou par l'établissement de camps et postes militaires, qui s'entourèrent très vite de faubourgs de nomades sédentarisés et les englobèrent finalement dans le plan orthogonal des villes. Dans celles-ci, municipes, colonies, ou *castra* de droit indigène, la vie municipale était florissante, comme en témoignent encore aujourd'hui les ruines conservées de leurs temples, curies, basiliques civiles et forums.

Quoi qu'il en soit, l'urbanisation était liée d'une part à la sécurité, d'autre part à une économie essentiellement agricole. La sécurité était assurée par la présence de la *III Legio Augusta*, d'abord stationnée à Ammaedara (Haïdra), puis à Théveste (Tébessa), enfin à Lambèse (Tazoult) jusqu'en 238. Ces trois villes marquent la marche vers l'est de l'armée romaine par la route de Carthage à Lambèse, qui était la capitale de la Numidie jusqu'à la réforme de Dioclétien. En outre, des

noms de lieux comportant *castra*, *castrum* ou *castellum* (conservé en arabe par *kasr*[2]) ou d'autres[3] trahissent à travers le pays une ancienne présence militaire et témoignent également des progrès de l'occupation romaine[4]. Il arrive cependant aussi, surtout autour de Cirta (Constantine), que ces appellations désignent d'anciennes villes numides. La Maurétanie Césarienne est une autre région où les Romains ont fait progresser l'urbanisation au temps des Sévères le long d'une autre route stratégique qui conduisait de *Aras* à l'est jusqu'à *Numerus Syrorum* à l'ouest ; dans la dernière partie de son tracé, surtout à partir de *Cohors Breucorum*, elle est jalonnée d'anciens postes militaires[5].

Par la suite, la centuriation organisait le terrain pour faciliter le partage ou le remembrement des terres, comme il a été dit de l'*Africa Vetus* et *Nova* et comme cela a été parfois constaté ailleurs, mais il était indispensable pour leur exploitation agricole qu'il y eût de l'eau. Les Romains se sont ingéniés à la capter de toutes les manières. Les aqueducs servaient à l'alimentation des grandes villes[6]. D'autres villes ou des bourgs ont surgi près des sources, ce dont témoignent des toponymes anciens : *Aquae* (Hamman Rhiga) dans la Mitidja (Algérie), *Aquae Tacapitanae* près de Gabès (Tunisie), *Aquae Flavianae* (Numidie) près de Mascula (Khenchela, Algérie) et *Aquae Caesaris* (Youks) dans la région de Tébessa (Algérie) ; de même, de nombreux toponymes arabes composés avec le mot *aïn*, qui, lui aussi, veut dire source, en attestent encore aujourd'hui. Là où l'eau ne sourdait ou ne jaillissait pas naturellement, on la cherchait dans les nappes souterraines au moyen de puits ou bien on conservait l'eau des pluies, drainée par des barrages ou des retenues en terre vers des citernes, d'où un système de canalisation assurait l'arrosage des espaces cultivables, disposés en terrasses pour freiner ou, au contraire, utiliser l'érosion du sol[7]. Ces aménagements techniques des campagnes sont au moins aussi importants que les constructions de prestige des villes pour mesurer l'empreinte que l'occupation romaine a laissée dans le sol de l'Afrique

2. Par exemple *Castellum Dimmidi* (Messad), *C. Tilirvence*, *C. Gufolense*, *C. Dianense*, *C. Zugal* (dans l'Aurès), *C. Tingitanum* (Orléansville), *Tigava castra* (dans la vallée du Chélif). En revanche, *C. Tidditanorum*, *C. Mastarense*, *C. Subzuaritanum*, *C. Arsacalitanum*, *C. Elefantum*, *C. Phuensium*, qui faisaient partie de la confédération cirtéenne, ont eu une origine différente : voir FÉVRIER, *Approches* I, p. 170-171.

3. *Verecunda*, agglomération-satellite de Lambèse, *Gemellae* où étaient stationnés des archers syriens, *Vazaivi* qui pouvait avoir été le lieu de stationnement d'une cohorte d'Espagnols, *Numerus Syrorum* dont le nom est éloquent, *ad fauces Vazub.* qui semble avoir été un poste de police près d'un défilé, *Turris Tamalleni* (Telmine près du Chott el Jérid) sur le *limes Tripolitanus*, sont autant de noms significatifs, pris au hasard, d'une présence militaire : voir FÉVRIER, *Approches*, I, p. 151-162.

4. Voir les sites (villes, bourgs et villages) marqués par l'occupation romaine en FÉVRIER, *Approches*, II, p. 78 : carte de la région de Mascula (Khenchela), ou *ibid.* I, p. 116 : carte de la région de Lambèse et de l'Aurès, qui donne une idée de la densité de l'occupation dans une région dont la population est aujourd'hui clairsemée et en partie nomade.

5. FÉVRIER, *Approches*, I, p. 118 : carte de la Maurétanie Césarienne.

6. St. GSELL, *Les Monuments antiques de l'Algérie*, I, p. 247-281, complété par P. ROMANELLI, *Topografia e archeologia dell'Africa romana*, p. 215-229, se sont intéressés les premiers au problème dans l'Afrique romaine. Ensuite F. RAKOB, *Das Quellenheiligtum in Zaghouan*, a étudié l'aqueduc de Zaghouan à Carthage ; P. AUPERT, *Le Nymphée de Tipasa*, s'est penché sur le cas de Tipasa ; Ph. LEVEAU et J.-L. PAILLET, *L'Alimentation en eau de Caesarea de Maurétanie*, ont étudié celui de Cherchel.

7. J. BIREBENT, *Aquae romanae*, a montré les trésors d'ingéniosité dépensés par les habitants des hauts plateaux algériens pour assurer l'alimentation en eau des exploitations agricoles de la région. Voir aussi M. REDDÉ, *Occupation humaine*.

d'aujourd'hui. Car elle a sédentarisé une population auparavant nomade avant de pouvoir lui apporter le confort de sa civilisation. Du même coup, bien que sans le vouloir, elle a préparé le cheminement du message chrétien.

2. Les origines chrétiennes de l'Afrique

Nous ne savons ni d'où, ni par où, ni quand, ni comment le message chrétien parvint en Afrique. On peut supposer que Carthage fut sa principale porte d'entrée, ce que laisse supposer le rôle que la ville joua par la suite comme métropole chrétienne du pays. Mais ce ne fut peut-être pas le seul accès ; toutes proportions gardées, n'importe quel autre port africain de la Méditerranée a pu jouer ce rôle : on pense par exemple à Utique, l'ancienne capitale, ou Djerba où le christianisme est très tôt attesté, ou Hippone qui semble avoir été l'un des ports les plus importants du pays, mais ce ne sont là que de pures hypothèses.

L'époque de la toute première mission reste aussi une inconnue. Cependant, si l'on songe aux chrétiens attestés à Rome au temps de Claude (41-54), aux relations régulières que la capitale entretenait avec la métropole d'Afrique et aux déplacements, d'est en ouest de la Méditerranée, de chrétiens comme Aquila et Priscille, il est possible d'envisager que des voyageurs ont porté le christianisme en Afrique dès le Ier siècle ; il a donc pu venir de Rome comme d'Orient directement. Mais ce ne sont aussi que des suppositions.

On peut également penser que ces missionnaires anonymes sont venus en Afrique pour des motifs professionnels ou sociologiques, – commerciaux, militaires ou concernant l'esclavage. Mais à toutes ces questions, il faut le répéter, nos réponses sont hypothétiques. C'est pourquoi il faut laisser dans l'ombre la période des origines sur laquelle nous n'avons aucun document, ni monument. Ceux que nous connaissons, comme nous l'avons vu, ne peuvent être datés qu'à partir de l'an 180.

II. LES MARTYRS SCILLITAINS (17 JUILLET 180) ET D'AUTRES

Le martyre des chrétiens de Scilli nous est connu grâce à leurs *Actes* qui appartiennent au genre hagiographique – celui qui mérite le mieux notre confiance –, les *Actes* dits proconsulaires. La rédaction de ceux des Scillitains respecte le formulaire et la procédure romains[8]. Leurs informations sur le christianisme africain de leur temps sont peu nombreuses, mais précises. L'une d'entre elles est pourtant d'un intérêt exceptionnel.

8. H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs*, p. 47-49 ; G. LANATA, *Gli atti dei martiri*, p. 137-144 ; V. SAXER, *Saints anciens d'Afrique du Nord*, p. 31-34 ; ID., *Afrique latine*, p. 29-33.

La localité de Scilli d'où les martyrs sont originaires ne nous est pas autrement connue et n'a pas été identifiée sur le terrain jusqu'à présent. Elle devait cependant être située en Proconsulaire, puisque le procès que relatent les *Actes* se déroula devant le proconsul, ce qui ne nous apprend pas grand-chose étant donné l'extension de la province. L'année du martyre est fixée par la mention des consuls éponymes, Praesens et Condianus ; le jour et le mois se trouvent dans les martyrologes. Le magistrat qui condamna les martyrs, Vigellius Saturninus, est celui dont Tertullien dit qu'il fut « le premier à sévir contre les chrétiens par le glaive[9] ».

Les noms des martyrs diffèrent selon les manuscrits des *Actes* et le texte du *Martyrologe hiéronymien*. Mais il faut préférer la liste des meilleurs manuscrits des *Actes*, qui sont le document le plus proche des faits et donnent les noms suivants : Speratus, Nartzalus, Cittinus, Veturius, Felix, Aquilinus, Laetantius, Ianuaria, Generosa, Vestia, Donata, Secunda[10]. Parmi ces noms, deux sont typiquement africains : Nartzalus et Cittinus ; un troisième aussi, Donatus/Donata, est fréquent dans l'onomastique africaine ; les autres appartiennent à l'onomastique latine courante. Il n'est pas possible d'en tirer quoi que ce soit sur l'appartenance sociologique de leurs titulaires. Ce sont les réponses qu'ils font au juge qui nous laissent deviner quelque chose à leur sujet.

Speratus fait figure de chef de file. Il est interrogé le premier et le plus longuement, et ses réponses sont les plus argumentées ; il insiste sur le caractère moral de la conduite des chrétiens, sur leur respect de l'empereur et des lois sociales, sur leur fidélité à Dieu. Pour lui, c'est cela être chrétien. Les autres se contentent de brèves déclarations ; l'une des femmes, Donata, se souvient de la maxime évangélique : « Nous honorons César comme César » (Mt 22, 21) ; d'autres se bornent à dire : « Je suis chrétien. » Pour eux tous, car Speratus répète la formule, c'est tout dire. C'est une « foi de charbonnier », ou plutôt de paysans. On est tenté de voir là un indice de leur provenance sociale.

Pourtant, un fait nous laisse entrevoir quelque chose de plus. Le proconsul interroge en effet Speratus sur le contenu de sa sacoche. Il répond : « Ce sont les livres et épîtres de Paul, homme juste. » Il s'agit des épîtres canoniques de l'apôtre. Ces gens simples écoutaient donc la lecture des épîtres que leur faisait Speratus. Nous apprenons ainsi qu'ils ont puisé la force de leur fidélité dans les lettres de Paul. Leur culture religieuse est moins fruste que ne le laissent supposer leurs réponses au proconsul. Peut-on aller plus loin en disant que cette culture était orale et que seul Speratus savait lire ? On ne sait. Quoi qu'il en soit, les lettres devaient être écrites dans la seule langue qu'ils connaissaient apparemment, le latin. C'est le premier témoignage que nous ayons de la traduction latine de

9. « Primus hic gladium in nos egit » (*Ad Scapulam*, 3, 4, p. 1129). Voir sur les consuls *Prosopographia Imperii Romani saec. I.II.III*, éd. E. KLEBS, P. de ROHDEN et H. DESSAU (Berlin, 1897-1898), I, p. 141, n. 138, p. 436, n. 1024 ; sur le proconsul, *ibid.* III, p. 433, n. 434.

10. Sur le problème des deux listes, l'une de six noms, l'autre de douze, également présentes dans les *Actes*, voir SAXER, *Afrique latine*, p. 31.

saint Paul en Occident, témoignage exceptionnel pour l'an 180. Mais c'est tout ce que nous disent leurs *Actes* sur ces chrétiens.

« On rattache ordinairement à la même persécution, mais sans raison suffisante, quatre martyrs dont le culte est constaté, chose curieuse, par un texte païen[11]. » Leurs noms, Miggin, Sanaem, Namphamo et Lucitas, s'ils sont tous africains, ne sont pas une raison suffisante pour faire de leurs titulaires des martyrs de 180. Même si Namphamo est qualifié d'archimartyr, ce n'est pas parce qu'il a été le premier en date des martyrs d'Afrique, voire seulement de Numidie ou de Madaure, mais parce qu'il était le premier en popularité auprès de ses dévots. Car c'est à l'époque de Maxime de Madaure et de saint Augustin qu'ils sont l'objet d'un culte, qui passe avant le culte de Jupiter, de Vénus et de Vesta, ce qui, toutefois, n'empêche pas que le culte de ces martyrs puisse remonter aux origines. Nous manquons seulement de critères pour en décider.

III. TERTULLIEN ET SON TEMPS

Tertullien a vécu à Carthage à l'époque des Sévères et son activité littéraire est attestée entre 197 et 220 environ. Son père semble avoir été officier de l'état-major du proconsul et lui-même paraît avoir appartenu à l'ordre équestre et avoir joui d'une belle indépendance financière qui explique aussi son indépendance d'esprit et de parole. On l'identifie quelquefois avec le jurisconsulte homonyme attesté par le *Digeste*. Son œuvre le révèle, certes, comme un connaisseur du droit, mais le polémiste redoutable qu'il a été donne plutôt à penser qu'il a exercé la profession d'avocat ou de rhéteur avant sa conversion. Il était marié et Jérôme le dit prêtre[12], ce que rien ne confirme ni n'infirme dans son œuvre. Son tempérament rigoriste l'a porté vers le montanisme auquel il a adhéré vers la fin de sa vie et dont il s'est détaché avec un conventicule de « tertullianistes ».

De l'œuvre de Tertullien, il est possible de tirer des informations sur les communautés chrétiennes orthodoxes ou hétérodoxes de son temps et de son pays[13]. En dehors de Carthage, Tertullien connaît encore des communautés chrétiennes en quatre autres villes : Hadrumète (Sousse), Thysdrus (El Djem), Uthina (Oudna), toutes les trois en Proconsulaire (Tunisie), et Lambèse (Tazoult, Algérie) en Numidie[14]. Mais c'est surtout sur sa ville natale que se concentre son attention.

11. H. DELEHAYE, *Les Origines du culte des martyrs*, p. 376-377. Le texte païen est de Maxime de Madaure, cité par AUGUSTIN, *Epist.* 16, 2, *CSEL*, p. 37-38. Voir aussi V. SAXER, *Saints anciens*, p. 11-12.

12. JÉRÔME, *De viris illustribus*, 53, *PL* 23, 698.

13. Le témoignage de Tertullien sur la présence chrétienne dans l'Afrique de son temps a été l'objet de quelques pages de HARNACK, *Mission*, p. 887-894.

14. A. HARNACK, *Mission*, p. 892.

1. La Grande Église

Sa composition sociologique

On a montré ce que Tertullien pouvait nous apprendre sur la composition sociologique de son Église[15]. Comme ailleurs, celle de Carthage a dû se recruter dans les basses classes. Or, elles n'y formaient « pas une masse uniforme, mais fortement différenciée, allant des ouvriers spécialisés à hauts salaires et des propriétaires de plusieurs esclaves jusqu'aux habitants des quartiers miséreux et aux pauvres qui vivaient de l'aide de l'Église ». Parmi eux, peu de métiers précis sont connus : les astrologues, les employés de cultes idolâtriques, les affranchis, les esclaves. On pense que les pauvres y étaient une minorité, car « leur assistance ne posait aucun problème financier aux autres fidèles de la communauté ». « Sur ceux qu'on peut supposer en être la majorité, simples ouvriers, travailleurs occasionnels du port, matelots, petits commerçants, les témoignages manquent, car leur intégration dans la communauté, qui se faisait sans difficulté[16] », n'a pas trouvé d'échos chez Tertullien.

Sur les chrétiens des classes aisées, ses écrits donnent, certes, des renseignements nombreux et variés, mais rarement aussi précis que les informations que l'épigraphie fournit sur les trois *ordines* dirigeants : sénateurs, chevaliers, décurions. Ils permettent néanmoins une constatation importante :

> Dans le cadre restreint de la société urbaine de Carthage, les chrétiens sont attestés parmi les membres ou les familles des trois *ordines*, bien qu'il leur ait été souvent difficile de concilier les espérances ou les obligations de leur rang avec la *disciplina* de l'Église. Quant à leur nombre, aucune estimation n'est possible, bien qu'on puisse supposer qu'il s'agissait de peu de personnes[17].

C'est dans ce cadre que se place Tertullien qui, comme on l'a montré, était sans doute lui-même chevalier[18]. D'un autre côté, si le mariage ou remariage de riches chrétiennes avec des païens soulevait des difficultés au moins dans l'esprit de Tertullien, cela signifie sans doute qu'un assez grand nombre des membres de ces classes avaient trouvé le chemin du christianisme. Mais de nouveau une estimation chiffrée est du domaine de la spéculation pure.

Ses niveaux culturels

À la lumière de Tertullien, on peut tenter une appréciation du niveau culturel de l'élite, comme les *Actes des Scillitains* laissent entrevoir celui de leurs héros de la classe inférieure.

15. G. Schöllgen, *Ecclesia sordida*.
16. *Ibid.*, p. 267 pour les trois citations.
17. *Ibid.*, p. 223.
18. *Ibid.*, p. 176-189.

Dans les classes élevées, on parlait couramment le grec. Tertullien le parlait et l'écrivait aussi bien que le latin (*Prax.* 3). Il avait d'abord rédigé en grec quelques-uns de ses plus anciens ouvrages : le *De corona militis*, le *De baptismo*, le *De virginibus velandis*. Un autre, le Περὶ Ἐκστάσεως, signalé par Jérôme (*De viris illustribus* 40), est perdu. Tertullien connaît l'Ancien Testament dans la traduction des Septante et traduit aussi sur le grec ses citations du Nouveau. Il connaît de même des apocryphes : ainsi le *Livre d'Hénoch*. Il a lu le *Pasteur* d'Hermas. En cela, il ne fait pas figure d'isolé : dans la *Passion de Perpétue* (13, 2), nous voyons l'héroïne converser dans la langue d'Homère avec l'évêque Optatus et le prêtre-docteur Aspasius. Dans le même texte hagiographique, la vision de Saturus (11-12), de l'avis d'un bon connaisseur, a été rédigée en grec, avant que sa traduction latine ne fasse corps avec celles de Perpétue ; de plus, les visions aussi ont subi la forte influence de l'apocalyptique orientale : l'Apocalypse de Jean, l'*Apocalypse de Moïse*, le *Livre d'Hénoch*, l'*Ascension d'Isaïe* y ont laissé des traces[19].

Paul Monceaux avait identifié dans la liturgie un des véhicules qui a transporté cette culture grecque vers l'Afrique. Il a souligné en effet que la procédure suivie en Afrique pour le rebaptême des hérétiques au temps de Cyprien était la même que celle que Firmilien de Césarée attestait pour la Cappadoce. Il aurait pu ajouter que déjà le seul fait de la correspondance entre les deux évêques était un signe de rapports entre les deux Églises. Il montrait aussi avec Duchesne que la célébration africaine des jours stationnaux différait de l'usage romain, mais concordait avec l'asiatique[20].

Il aurait également pu dire que d'autres influences orientales se sont exercées sur Tertullien. On peut en indiquer rapidement quelques-unes. L'une d'elles concerne le culte des martyrs. Le *Martyre de Polycarpe* (18, 3), écrit en ou peu après 167, avant le premier anniversaire de la mort de l'évêque-martyr, désigne ce jour comme ἡ ἡμέρα γενεθλίακος : c'est le premier exemple grec de l'expression prise dans ce sens. Or Tertullien est aussi le premier à se servir de son équivalent latin, quand il écrit : *oblationes pro defunctis, pro natalicius, annua die facimus*[21]. Non seulement le mot *natalicium* est une première en latin, mais encore un *hapax* chez Tertullien. Il a créé le sens chrétien du mot et, pour ce, semble s'être souvenu de l'expression grecque. Toutefois, en se servant du terme latin, il désigne un rite non attesté par le grec, à savoir les « oblations », là où l'auteur smyrniote parle seulement de « réunion dans la joie et l'allégresse pour célébrer le jour anniversaire du martyre » ; de plus, là où l'hagiographe parle d'un martyr, l'Africain parle de défunts non martyrs. La seule coïncidence se limite donc au nouvel usage du mot *natalicium* dans le même sens que l'ἡμέρα γενεθλίακος.

19. V. Saxer, *Saints anciens*, p. 40.
20. Tertullien, *Iei.* 14, 2-3, p. 1273 ; Monceaux, *Histoire littéraire*, I, p. 24 ; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 241.
21. *Cor.* 3, 3, p. 1043. Voir Saxer, *Morts, martyrs, reliques*, p. 69, 72.

À propos du même Polycarpe, Tertullien fournit une précision que d'autres Grecs ne connaissent pas : l'évêque de Smyrne a été institué par l'apôtre Jean[22], alors qu'Irénée le dit simplement institué par les apôtres. Tertullien a-t-il eu à sa disposition une source grecque à nous inconnue ou a-t-il mal interprété celle dont il disposait ? De toute façon, il aurait utilisé une source orientale. C'est là un autre indice, ténu il est vrai, de sa fréquentation d'auteurs de langue grecque.

Il y a enfin le fait essentiel de son adhésion au montanisme. Ici encore, il faut dire que cet ultime choix de sa vie religieuse lui a été dicté par son penchant naturel pour les solutions extrêmes. Il n'empêche que cette tendance l'a porté vers la doctrine de Montan. Aussi peut-on se demander si cette doctrine n'a pas véhiculé en Afrique beaucoup de traditions asiatiques. Toutefois, considérant que l'Africain exprime certaines positions rigoristes avant son passage au montanisme, il convient de tenir un compte précis de la chronologie des œuvres où apparaît l'influence orientale. Dans cette perspective, le renseignement sur Polycarpe, inclus dans le *De praescriptione*, n'est pas d'origine montaniste ; le *natalicium* de *De corona militis* pourrait, en revanche, l'être, ainsi que l'usage stationnal africain attesté dans *De ieiunio contra psychicos*, dont le titre polémique dénonce le caractère montaniste.

Des analyses précédentes, il résulte donc que Tertullien et quelques-uns de ses contemporains qui pouvaient être du même niveau social que lui avaient une culture bilingue suffisante pour qu'elle ait pu s'imprégner d'influences orientales que divers indices précisent comme micro-asiatiques.

Le témoignage de l'*Apologétique* : la critique du paganisme

Dans un chapitre célèbre de l'*Apologétique*[23], qui est le plus important de tous ses traités, Tertullien défend la position des chrétiens à l'égard de la loi romaine : ils ne sont ennemis ni de l'État ni de la race humaine, et pour démontrer l'injustice qu'il y a à ne pas admettre la légitimité de leurs associations, il trace un tableau séduisant de leur vie et de leurs activités.

Tertullien a écrit son *Apologétique* dans le même but que l'ont été toutes les autres apologies du IIe siècle, comme une défense du christianisme. C'est pourquoi il l'a adressée à la plus haute autorité de son pays : le proconsul ; il l'a rédigée de la même manière que certains de ses prédécesseurs en y décrivant le christianisme tel qu'il était dans la réalité, et non en réfutant ce qu'en imaginaient les païens. Mais à la différence de ses prédécesseurs, il a mêlé à la défense de sa cause une cruelle satire de ses détracteurs. Jamais un défenseur du christianisme n'est allé aussi loin dans la critique du paganisme. Quand la comparaison entre les deux religions n'est pas clairement exposée, elle est presque toujours sous-entendue,

22. *Praescr.*, 32, 2, p. 213. Voir ici le chap. IV de la 2e partie : « Culte et liturgie ».
23. *CCL* 1, p. 150-153.

elle n'attend que l'occasion d'éclater au grand jour. Cette audace impunie de Tertullien est l'un des arguments les plus forts en faveur de son appartenance au milieu social élevé, qu'il critique parce qu'il le connaît d'expérience, et d'une expérience que son érudition a enrichie.

Laissons la critique du monde païen, sauf à en expliquer quelques termes techniques. La caisse (*arca*) des chrétiens est différente de celle de la curie municipale. Avec la charge de décurion sont souvent cumulées des fonctions sacerdotales, d'où les allusions aux cultes païens. Les Saliens étaient les prêtres de Mars, les Apaturies désignaient les fêtes de Vénus, les Dionysies celles de Dionysos, les mystères attiques ceux d'Éleusis.

La communauté chrétienne de Carthage

Tertullien trace un portrait idéalisé de sa communauté, dont tous les traits ne sont cependant pas dessinés, et ceux qui le sont ne paraissent pas tous correspondre à la réalité. C'est pourquoi il faut y séparer le vrai, sinon du faux, du moins du conventionnel. De plus, nous laissons de côté dans la présente description ce qui a déjà été dit ailleurs de la hiérarchie et du culte (voir 2e partie, chap. III et IV).

Tertullien revendique pour sa communauté le statut de *coetus* religieux, « uni par le sentiment de partager une même croyance et une même espérance » (1). Leurs réunions sont des « réunions de prières » dans lesquelles on prie « aussi pour les empereurs » (2). Mais elles sont surtout occupées par « la lecture des saintes Écritures qui nourrissent la foi, resserrent la discipline et inculquent le respect des commandements » de Dieu (3). Elles sont le lieu d'où sont exclus les indignes (4) et sont présidées par des anciens, élus pour le témoignage de leurs vertus (5).

Quand on compare cette description des réunions cultuelles de Carthage avec celle que Justin avait faite des réunions de la communauté romaine quelque cinquante ans plus tôt, on est frappé par une différence : chez l'Africain, la réunion n'est faite que de prières et de lectures ; il n'y est pas question d'un rite eucharistique. Qu'on n'en conclue pas que les chrétiens d'Afrique ne célébraient pas l'eucharistie ! Il faut plutôt expliquer pourquoi il n'en est pas question dans l'*Apologétique*, alors qu'il y est fait allusion ailleurs[24]. Ce n'est pas que les usages romains aient différé des usages carthaginois sur ce point essentiel du culte chrétien. Non, mais dans l'écrit adressé à un magistrat païen, Tertullien respecte la discipline de l'arcane qui interdisait de parler à un non-initié des rites réservés aux initiés. Cette interdiction n'existait apparemment pas au milieu du IIe siècle et, comme d'autres développements institutionnels, elle n'a pris forme et force de loi que vers la fin du siècle[25]. D'où le silence de Tertullien.

Ce qu'il décrit, en revanche, sans contrainte, c'est l'agape dont il dit le nom

24. Elle est appelée « solemnia » en *An.* 9, 4, p. 792 ; « sacrificium » en *Cult. fem.* II, 11, 2, p. 366 ; E. DEKKERS, *Tertullianus*, p. 47.
25. *Ibid.*, p. 78-82.

(7) et qui par conséquent n'était pas considérée comme un mystère ou *sacramentum*. C'est un repas de charité organisé sur les fonds recueillis chaque mois auprès des fidèles. Première occasion d'opposer la *summa honoraria* forcée des curiales à la contribution des chrétiens, libre dans ses dimensions et spontanée dans son échéance (5), mais surtout différente dans son utilisation (6).

La caisse commune des chrétiens est une caisse de secours mutuels. Elle sert à subvenir aux nécessités des plus pauvres d'entre eux : orphelins des deux sexes, vieillards qui ne sont plus en état de gagner leur vie, défunts sans famille. Dans une communauté majoritairement issue des basses classes, ces pauvres pouvaient constituer une frange notable. En plus sont nommés ceux que le sort avait frappés : naufragés et sans doute victimes d'autres catastrophes naturelles ; mais aussi ceux qui avaient été atteints injustement en raison de leur foi, *ex causa Dei sectae*, et condamnés aux travaux forcés, à la relégation, à la prison (6).

Tertullien saisit alors une nouvelle occasion d'opposer les mœurs païennes et chrétiennes sur le chapitre des relations sociales. Car les païens eux-mêmes avaient été frappés par l'entraide chrétienne, tout en interprétant de travers le nom de frères que les chrétiens se donnaient entre eux (7) : fraternité réelle, rétorque-t-il, entre hommes de familles différentes, alors que chez les païens, même entre parents par le sang, l'affection est souvent simulée (8). Et d'expliquer que la fraternité des chrétiens repose sur leur commune filiation divine (9) et qu'elle justifie entre eux le partage des biens, qui, au contraire, chez les païens, met fin au sentiment de fraternité (10).

Partage des biens, mais non des femmes : « Sur ce point, dit-il, nous rompons la communauté » (12). Les allusions aux mœurs païennes tournent ici à la satire. Les sources utilisées par Tertullien ne prouvent pas toutes également sa thèse. Quand il cite l'exemple de Socrate, la source en est dans la *République*, 1, V, de Platon ; pour Caton, dans l'*Anticaton* de César, la *Pharsale*, II, 218-391, de Lucain, la *Vita Catonis*, 25, de Plutarque, le *De matrimonio* frg. 24 de Sénèque. Platon met dans la bouche de Socrate sa théorie de la communauté des femmes et des enfants dans le but de confier à l'État la sélection raciale des citoyens, mais il n'y est nullement question de Xanthippe, la femme même de Socrate. Quant à Lucain, Sénèque et Plutarque, ils parlent bien de Caton et de sa femme Marcia. Celle-ci, après lui avoir fait trois enfants, lui fut demandée par Hortensius à qui elle devait assurer une progéniture. Hortensius mort, elle retourna à son premier mari. Or, dans ce deuxième cas, Tertullien n'est pas non plus fidèle à l'histoire, car il prête à Caton le Censeur un geste de Caton d'Utique. Il est possible que la confusion des deux Caton ait été une méprise involontaire de sa part ou encore qu'elle se soit déjà trouvée dans des sources utilisées par lui. Mais comme ce n'est sûrement pas le cas pour Socrate, on a l'impression que Tertullien a manipulé ses sources ou bien qu'il s'est servi d'une tradition déjà existante en vue de l'effet à obtenir. Car le trait final n'est pas seulement un mot d'esprit, c'est une estocade : « Le philosophe et le censeur se font entremetteurs. » Et de reprendre à son compte une supposition malveillante de Sénèque, à savoir que

leurs femmes avaient été consentantes à l'échange pour des motifs moins avouables que celui de la procréation (13)[26].

La verve de Tertullien s'exerce alors dans la comparaison des repas chez les uns et les autres, le « modeste dîner » des chrétiens, *cenulas nostras*, et les ripailles des païens. Le mot de Diogène le Cynique, comme s'il pouvait être appliqué aux chrétiens, donne le ton de la diatribe : « Les gens de Mégare mangent comme s'ils devaient mourir demain et bâtissent comme s'ils ne devaient mourir jamais » (14). Avec un art consommé du contraste, le tableau des repas cultuels païens commence par une citation de l'Évangile : « On voit plus facilement la paille dans l'œil du voisin que la poutre dans le sien » (Mt 7, 3 ; Lc 6, 41). La description est un morceau choisi de jeux de mots, d'antiquités érudites et de plaisanteries savamment distillées :

> Quand tant de tribus, de curies et de décuries rotent, l'air en est empesté. Quand les Saliens vont banqueter, il leur faut un crédit. Le calcul des frais qu'occasionnent les banquets sacrés des dîmes d'Hercule requiert un expert-comptable. Pour les Apaturies, les Dionysies, les mystères attiques, on affichera la réquisition des cuisiniers. En voyant la fumée du banquet de Sérapis, on sonnera l'alarme aux pompiers ! (15).

À ces repas plantureux, Tertullien oppose le repas chrétien. Là non plus, on ne regarde pas à la dépense, parce que la dépense faite pour les pauvres est un gain. Ces pauvres ne sont pas des parasites qui, chez les païens, sont l'objet d'avanies ; les chrétiens, eux, traitent leurs pauvres avec respect (16). Le repas chrétien est une sorte d'acte religieux, car il s'ouvre (17) et se termine (18) par la prière. Auparavant on se lave les mains et on allume les lampes. Il est accompagné de chants religieux pour lesquels chacun est invité à se produire et qui mettent à l'épreuve sa sobriété (18). Après le repas, on repart chez soi « avec modestie et pudeur, en gens qui ont pris à table une leçon plutôt qu'un repas » (19).

Les écrits contemporains permettent de vérifier l'exactitude de celui de Tertullien sur le repas chrétien. Lui-même atteste en plusieurs passages l'usage et le chant chrétiens des psaumes[27]. De son côté, la *Tradition apostolique*, 25[28], signale pour Rome l'allumage de la lampe au repas de la communauté et l'action de grâces par laquelle l'évêque, s'il est présent, l'accompagne, ainsi que le chant des psaumes pendant le repas et la prière après. L'introduction de la lampe est à l'origine du lucernaire, que les Occidentaux appelleront vêpres. Plus loin, la *Tradition apostolique*, 28, 29[29], recommande de manger et boire avec discipline, modestie et sobriété. L'*Ad Donatum* de Cyprien se termine à son tour par une invitation à un repas sobre, agrémenté du chant des psaumes[30].

---

26. *PW* XIV/2, 1602, n° 115. L'histoire de Caton et de Marcia est reprise par Dante dans le *Purgatoire*, chant I, et dans le *Banquet*, III, 28 ; celle de la communauté des femmes platonicienne, par Tommaso CAMPANELLA, dans la *Città del Sole*.
27. Dekkers, *op. cit.*, p. 34-35 ; *Ux.* II, 8, 8, p. 394 ; *Exh. cast.* 10, 2, p. 1029 ; *Spect.* 25, 3, p. 248 ; *Or.* 27, p. 273 ; *Iei.* 13, 7, p. 1272 ; *Scorp.* 7, 2, p. 1081.
28. Éd. BOTTE, p. 65.
29. *Ibid.*, p. 69-73.
30. *Donat.* 16, *CCL* 3/A, 13.

Il est possible que ces évocations idylliques soient destinées à faire pièce à la licence des festins païens, accompagnés de musique, d'orchestre, de danses et se terminant parfois par des coucheries. Sur ce point, le repas chrétien était différent. La *Passion de Perpétue*, 13, 2, donne cependant un son de cloche différent sur la tenue des réunions chrétiennes. La vision de Saturus fait en effet intervenir des anges pour reprocher à l'évêque Optatus : « Les réunions liturgiques ressemblent à la sortie du cirque et aux disputes des factions[31]. » Il n'est donc pas évident qu'en 203 la tranquillité ait toujours régné dans les agapes que l'*Apologétique* décrit comme pacifiques en 197. Le montanisme qui, dans l'intervalle, a commencé à s'infiltrer dans la communauté, est-il à l'origine de ces désordres ?

Quoi qu'il en soit, la conclusion du passage explique sans doute les libertés que Tertullien a pu prendre avec la réalité. En affirmant que les chrétiens n'ont jamais comploté la mort de personne, ni fait de tort ou de la peine à quelqu'un dans leurs réunions, il voulait les protéger du soupçon d'être des factieux (21), ce que le secret dont ils entouraient leurs synaxes pouvait donner à penser aux non-initiés.

Les lieux de culte : l'église

Au temps de Tertullien, les chrétiens de Carthage se réunissaient dans un (ou plusieurs ?) édifice, couvert et fermé, pour tenir leurs assemblées cultuelles et caritatives. Ils lui donnaient généralement le nom d'« église ».

Le mot avait d'ailleurs acquis droit de cité dans le latin profane et chrétien depuis quelque temps déjà[32]. Il avait même pris, dans le latin chrétien, différentes acceptions reflétant son évolution sémantique. Du sens de communauté locale (1er sens), il passa facilement à celui de local où elle se réunissait (2e), avant de s'appliquer à la communauté locale en tant qu'institution (3e), puis à l'ensemble des communautés chrétiennes localement enracinées (4e). Au terme de l'évolution se dégage le concept de l'Église invisible, réalité spirituelle et transcendante (5e). Ces différentes significations sont apparues dans les écrits que nous avons examinés au cours de nos chapitres sur les origines et les progrès du christianisme aux Ier et IIe siècles. Leur évolution est accomplie au temps de Tertullien.

Selon lui, en effet, pour suivre l'enseignement du Christ, les apôtres n'ont pas caché l'Évangile sous le boisseau. Au contraire, « sans craindre les violences ni des juifs ni des païens, non seulement ils ne le turent pas dans les synagogues ou les lieux publics, mais ils le prêchèrent encore, et surtout avec plus de liberté, dans l'église[33] ». Les mots ici opposés *ecclesia* et *synagogue* pourraient fort bien s'entendre au sens sociologique de communauté locale (1er), si l'expression *in locis publicis* n'invitait à les prendre au sens local d'édifice (2e). L'église-édifice est également distinguée des lieux du culte païen, comme dans son traité contre

31. Trad. SAXER, *Saints anciens*, p. 51.
32. H. JANSSEN, *Kultur und Sprache*, p. 7-10.
33. *Praescr.* 26, 6, p. 208.

l'idolâtrie, où Tertullien déplore que « le chrétien se dirige des idoles vers l'église, quitte la boutique ennemie pour se rendre à la maison de Dieu[34] ». Si nous prenons la citation à la lettre, l'église est une maison, non un édifice cultuel spécialisé.

Le sens architectural du terme se confirme en d'autres passages par l'évocation des éléments de l'édifice. Il comporte un seuil et un toit dont il faut écarter les impudiques[35]. Le seuil est une limite[36] à ne pas franchir par ceux qui n'en ont pas le droit : ce sont, bien entendu, les païens, mais aussi, quoique Tertullien ne les nomme jamais expressément, tous les autres non-initiés, même catéchumènes, et ceux qu'il nomme, au contraire, pénitents, bigames, adultères[37]. Le seuil sépare en effet deux espaces distincts : d'une part, le vestibule qui reste accessible aux exclus et à la porte duquel ils frappent pour qu'elle leur soit ouverte ou rouverte[38] ; d'autre part, la salle dans laquelle se tiennent les fidèles seuls. C'est pourquoi Tertullien crie au scandale quand l'évêque décide d'admettre à la réconciliation les adultères, condamnés avant lui à une pénitence à vie. Le ton de l'invective devient dramatique quand l'évêque « les introduit dans l'église, qu'ils se prosternent devant les veuves et les prêtres, qu'ils baisent les pieds de tous, embrassent les genoux de tous[39] » pour exciter leur miséricorde. L'espace cultuel est en réalité réservé à la renonciation au diable[40] et sans doute aussi au baptême[41], à la célébration des « solennités du Seigneur[42] » ; c'est là que la communauté prend acte du vœu que les vierges ont fait en privé leur consécration à Dieu[43] tout autant que du mariage contracté par ses membres[44].

Peut-on appliquer au lieu de culte chrétien le passage où Tertullien compare le colombier à la demeure du Saint-Esprit ? Dölger l'a fait, Casel l'a contredit et Dekkers a renchéri[45]. Reprenons donc le texte :

> La maison de notre colombe aussi est simple, située toujours en des lieux élevés, dégagés et dirigés vers la lumière. Car la figure du Saint-Esprit aime l'orient [qui est lui-même] figure du Christ[46].

Dölger appliquait à l'Église de Carthage les caractéristiques du colombier : c'est lui qui est de structure simple, de position élevée et orientée vers la lumière. Casel a raison de le souligner. Car dans ce passage, l'intention de Tertullien n'est pas de décrire l'édifice cultuel, mais de définir l'attitude des gnostiques et de l'opposer à celle des chrétiens orthodoxes. C'est à ces deux groupes que s'applique

34. *Idol.* 7, 1, p. 1106.
35. *Pud.* 4, 5, p. 1287.
36. *Pud.* 1, 21, p. 1283.
37. *Pud.* 1, 21 ; 3, 5 ; 4, 5, p. 1283, 1286, 1287.
38. *Paen.* 7, 10, p. 333-334.
39. *Pud.* 13, 7, p. 1304.
40. *Cor.* 3, 2, p. 1042.
41. Sur ce point, le rituel que connaît Tertullien pourrait être en cours de fixation. Voir l'alinéa suivant.
42. *Fug.* 14, 1, p. 1155 : « dominica solemnia », nom de l'eucharistie.
43. *Virg. vel.* 3, 4, p. 1212.
44. *Ux.* II, 8, 6, p. 393 : « quod ecclesia conciliat » ; *Monog.* 11, 2, p. 1244 : « coniungent uos in ecclesia » ; *Pud.* 4, 4, p. 1287 : « occultae coniunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae ».
45. F. J. DÖLGER, « Unserer Taube Haus » ; O. CASEL, dans *Jahrbuch für Liturgie-wissenschaft* X (1930), 290 ; E. DEKKERS, *Tertullianus*, p. 107.
46. *Adv. Val.* 3, 1, p. 754-755.

en premier lieu la comparaison du serpent et de la colombe : la seconde aime les lieux dégagés, le premier se cache dans les anfractuosités. En reprochant aux hérétiques leurs conventicules cachés[47], Tertullien les oppose à la Grande Église. Mais il entend alors celle-ci comme société plutôt que comme édifice, sans exclure toutefois absolument toute allusion indirecte au lieu des réunions chrétiennes. C'est dans ce sens, croyons-nous, qu'il faut comprendre la citation, car tout autant que leur existence comme corps social, était connue des autorités civiles celle des lieux de leur réunion.

Dölger ne tirait pas argument de la situation et de la disposition du colombier pour suggérer celles des « maisons d'église » chrétiennes. À plus forte raison ne disait-il pas que celle de Carthage était située sur la colline de Byrsa. Sur ce point, la critique de dom Casel portait à faux. D'autant plus que, pas plus que pour Rome, l'archéologie ne nous renseigne sur d'éventuels édifices de ce genre au temps de Tertullien.

Le lieu du baptême

Il faut revenir un instant sur la question du lieu du baptême. Pour Tertullien, il importe peu « qu'on soit baptisé dans la mer ou un étang, dans un fleuve ou une fontaine, dans un lac ou un bassin[48] ». Ce qui suppose la possibilité que le baptême soit encore pratiqué en plein air dans l'eau vive de la mer ou des fleuves, mais aussi déjà dans l'eau conservée par l'intervention humaine, c'est-à-dire à l'intérieur des maisons. Tertullien continue donc : « C'est pourquoi, n'importe quelle eau, en vertu d'une prérogative d'origine, peut acquérir le pouvoir mystérieux de sanctifier, dès lors que Dieu est invoqué sur elle » et qu'elle s'imprègne ainsi de la vertu du Saint-Esprit[49]. Il s'ensuit que le baptême peut être administré aussi bien là où l'eau coule naturellement que là où elle jaillit d'une fontaine ou est recueillie dans un bassin. Sans les précisions techniques, c'est déjà exactement ce que disait la *Didachè*. Là où cependant Tertullien diffère du didachiste, c'est quand, pour toute eau destinée au baptême, il requiert une bénédiction par l'invocation du nom de Dieu. Klauser en a conclu que l'usage d'eau conservée a trouvé des opposants à l'époque de Tertullien, qu'il a fallu le justifier par le rite de la bénédiction et que, par conséquent, le baptême pouvait être administré dans les maisons[50]. Toutefois, on peut ne pas aller aussi loin que lui en supposant déjà vers 200 l'existence de locaux spécialisés à cet effet, comme le sera trente ou cinquante ans plus tard le baptistère de Doura-Europos. Nous attendons toujours en effet en Occident un témoignage archéologique semblable à celui de la ville de l'Euphrate.

47. Le reproche ne s'applique qu'aux gnostiques valentiniens, contre lesquels l'*Adversus Valentinianos* est dirigé. Contre eux principalement (et d'autres) il avait déjà polémiqué dans son *De praescriptione haereticorum*, 3, 11, 5, 6, 7, 3, 10, 7.
48. *Bapt.* 4, 3, p. 280.
49. *Bapt.* 4, 4, p. 280.
50. Th. KLAUSER, *Taufet in lebendigem Wasser*.

Les lieux de sépulture

Nous ne revenons pas sur ce que nous avons écrit de ces lieux selon le témoignage de Tertullien et qu'il suffit de résumer[51]. Dans leur sens local, les mots *sepulchrum*, *sepultura*, *bustum*, *capulum*, *monumentum* appartiennent au langage commun de l'époque de Tertullien ; ils désignent généralement le tombeau individuel ou familial.

Seul le mot *area* désigne en son temps, et encore plus tard, un lieu de sépulture spécifiquement chrétien. Tertullien ne l'emploie dans ce sens spécifique qu'une seule fois et dans un contexte encore très proche de son emploi courant. Il désignait en effet tout espace libre et découvert, à bâtir ou partiellement bâti, cour de maison, place publique, aire à battre le blé. C'est ce dernier sens qui est le plus fréquent chez lui, souvent par allusion à des textes scripturaires. Quand il le prend une fois dans son sens cémétérial, c'est aussi par comparaison avec l'aire à battre le blé :

> Au temps d'Hilarianus, on se mit à crier contre les terrains de nos sépultures : « Pas de ces terrains ! » [*Areae non sint*]. Eh bien, oui ! Mais ce furent leurs aires qui en pâtirent, car il n'y eut pas de grain à moissonner[52].

En attendant de retrouver au temps de Cyprien dans des témoignages littéraires et archéologiques ces « aires » cémétériales, il était bon de savoir qu'elles ont été attestées pour la première fois à l'époque de Tertullien, car c'est aussi celle où le sont les premiers cimetières romains.

2. LES COMMUNAUTÉS HÉRÉTIQUES

L'ardeur qu'a mise Tertullien à combattre les hérétiques trahit leur présence active à Carthage. C'est pourquoi son témoignage est souvent indirect. Une fois passé au montanisme, c'est de l'intérieur qu'il le décrit. Quelles sont les communautés chrétiennes rivales de la Grande Église de Carthage ? Y en eut-il en dehors de Carthage ?

Les mouvements hérétiques

Les mouvements hérétiques, en Afrique comme ailleurs, ont pris naissance dans la Grande Église ; même séparés d'elle, ils y ont puisé l'essentiel de leur recrutement. Tertullien l'affirme à plusieurs reprises. Là encore, c'est sans doute à Carthage, comme il résulte des ouvrages polémiques de Tertullien, qu'ils ont eu

51. SAXER, *Morts, martyrs, reliques*, p. 58-62.
52. *Scap.* 3, 3 : « Sub Hilariano praeside de areis sepulturarum nostrarum acclamatum est : Areae non sint ! Areae ipsorum non fuerunt. Messes enim suas non egerunt » (*CCL* 2, p. 1129).

en Afrique leur plus forte implantation. Comment s'y étaient-ils organisés ? Aux valentiniens, il fait grief de leur ésotérisme et parle de leurs conventicules « qui fuient la lumière », évitent le martyre et se cachent aux yeux du public[53], mais on ne sait s'il s'agit d'hérétiques établis en Afrique, car Tertullien a puisé une bonne partie de l'information les concernant au grand ouvrage d'Irénée. Aux gnostiques, il reproche leurs variations à l'infini et l'instabilité de leurs institutions[54] : ils n'en eurent sans doute jamais de comparables à celles de la Grande Église et en restèrent soit aux ministères prophétiques et charismatiques des origines, soit, étant donné qu'il y avait chez eux des épiscopes, des presbytres et des diacres, aux ministères en devenir – Tertullien dit « inconstants » – des Ier et IIe siècles. Quant à Hermogène, Tertullien en parle comme d'un personnage bien connu à Carthage où il avait dû faire des disciples, car chaque fois qu'il en a l'occasion, il lui décoche des flèches empoisonnées[55].

Les marcionites sont mieux connus. Déjà leur fondateur s'était fait ordonner « évêque » et, excommunié par l'Église de Rome, il avait constitué une Église. Au temps de Tertullien, leur situation n'avait pas changé : « Si les guêpes, dit-il, font des rayons, les marcionites font des églises[56]. » On peut penser, d'une part, que Tertullien parle ici de son expérience africaine, de l'autre, étant donné qu'il ne parle pas des essaims, mais des rayons que fabriquent les abeilles, le mot *ecclesia* doit être pris au sens architectural, et non sociologique. Avant de dire un mot de son passage au montanisme, auquel il a adhéré vers 205-207, il convient de se pencher un instant sur la *Passion de Perpétue* et ses rapports avec l'hérésie phrygienne.

La *Passion de Perpétue* et le montanisme

On a voulu en effet trouver des traces de montanisme dans la *Passion de Perpétue*[57]. En trois endroits, elle semble fournir des arguments en faveur de l'hypothèse. Les plus importants sont le prologue (1) et l'épilogue (21, 5) qui sont du rédacteur final de la *Passion*. Il y développe en effet l'idée que le martyre, au même titre que la prophétie, est un charisme de l'Esprit qui continue à opérer dans les derniers temps les mêmes prodiges des temps anciens. Ainsi s'accomplit la prophétie de Joël, 2, 28-29, reprise en Ac 2, 17-18, sur la nouvelle Pentecôte. C'est pourquoi le récit de ces derniers événements doit être reconnu et vénéré (*visiones novas et agnovimus et honoramus*) comme les Écritures inspirées (*ad instrumentum ecclesiae deputamus*) et fait l'objet d'une lecture liturgique (*lectione celebramus*).

53. *Val.* 1, 1 : « occultare quod praedicant » (p. 753).
54. *Praescr.* 42, 7, p. 222.
55. En plus du traité spécialement dirigé contre lui *Val.*, voir *Praescr.* 30, 33 ; *An.* 1, 3, 21, 22, 24 ; *Monog.* 16. Voir l'étude récente de Fr. CHAPOT, *L'Hérésie d'Hermogène*, p. 3-311. On n'y trouve aucune indication sur l'organisation de l'Église.
56. *Marc.* IV, 5, 2, p. 551.
57. H. KRAFT, *Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus* ; A. A. R. BASTIAENSEN, *Atti e Passioni dei martiri*, p. 413, comm. de 13, 7 ; V. SAXER, *Bible et hagiographie*, p. 223-230 ; ID., *Institution et charisme*, p. 61-62.

Jusqu'ici, le prologue est parfaitement conforme à la doctrine traditionnelle de l'inspiration des Écritures et à l'usage africain de lire les *Passions* des martyrs au cours des réunions liturgiques. Toutefois l'auteur donne à l'*instrumentum ecclesiae* une double extension. Dans son objet d'abord. Les martyrs sont en effet pour lui les « fils et filles » qui, selon Joël, bénéficient des « visions et songes » annoncés (*pariter repromissas*), les faisant égaux des prophètes. Dans son autorité ensuite. Car mis par écrit, le récit de ces charismes a une autorité non moindre que les écrits anciens, comme il est dit dans l'épilogue (*non minora veteribus exempla*). Les écrits les plus récents (*novitiora quaeque, ut novissimiora*) ont même une autorité plus grande, en raison de la « surabondance de grâce prédite pour les derniers temps » (*secundum exuperationem gratiae in ultima saeculi spatia decreta*). Non seulement l'auteur renverse donc le rapport communément admis entre antiquité et autorité d'un écrit, mais il affirme encore que l'action de l'Esprit s'intensifie avec le temps, ce dont il voit la preuve dans le charisme des martyrs.

C'est un lieu commun de la polémique chrétienne antijuive que le Nouveau Testament s'est substitué à l'Ancien et lui est donc supérieur[58]. C'est aussi une attitude commune à l'Église ancienne de reconnaître aux martyrs un charisme de l'Esprit qui les rapproche de la hiérarchie et parfois les y intègre : c'est à ce titre que leurs mérites compensent le péché des apostats et peuvent hâter leur réintégration dans l'Église. Des évêques, comme Polycarpe de Smyrne et Cyprien de Carthage, sont des charismatiques et, de ce fait, ont la prescience de leur martyre. De plus, dans le martyr, c'est le Christ qui souffre et meurt. Ces idées sont le bien commun du christianisme primitif[59] ; on les trouve aussi dans la *Passion de Perpétue*.

Ce qui, en revanche, est beaucoup moins fréquent et rarement noté, c'est le rôle attribué à l'Esprit[60]. Le protomartyr Étienne était « rempli de l'Esprit saint qui le faisait parler » (Ac 7, 55 ; 6, 10). Parmi les martyrs de Lyon, Vettius Épagathus était « bouillonnant de l'Esprit » et son intervention au tribunal en faveur des chrétiens l'avait fait appeler « leur paraclet, car il avait en lui le Paraclet, l'Esprit, plus que Zacharie[61] ». Mais nulle part plus que dans la *Passion de Perpétue* l'action de l'Esprit reçoit un tel relief, à la fois dans l'attitude des martyrs, dans les visions dont ils bénéficient et dans le récit qui en est fait.

Il se peut donc que, dans cette même optique, il faille interpréter un troisième passage de la *Passion* dans lequel est racontée la vision de Saturus. Celui-ci vit l'évêque Optatus et le prêtre-docteur Aspasius se jeter à leurs pieds et leur demander de rétablir la paix entre eux (13, 1) : c'était le rôle des martyrs de rendre la paix aux pécheurs. Puis c'est un ange qui les morigène, leur recommandant de rétablir l'ordre dans leur communauté, et qui leur ferme au nez la porte du paradis (13, 3).

58. Voir p. ex. le raisonnement de JUSTIN dans son *Dialogue avec Tryphon*.
59. Voir en *Dict. spir.* X (1980), col. 726-730 : « Théologie et spiritualité du martyre ».
60. Sur cet alinéa et le suivant, voir V. SAXER, *Bible et hagiographie*, p. 225-230.
61. *SC* 41, p. 8. « Paraclet » signifie avocat et désigne d'abord la profession de Vettius.

Les désordres intracommunautaires de Carthage auraient-ils eu par hasard pour cause des prises de position opposées au sujet de la propagande montaniste ? Rien ne nous permet de l'affirmer ni de le nier, mais l'explication est séduisante et elle a été proposée[62]. En outre, la *Passion* met en scène deux diacres de Carthage, Tertius et Pomponius, qui avaient visité les martyrs dans leur prison et étaient intervenus pour alléger les conditions de leur incarcération. Elle nous fournit ainsi un aperçu et des noms de la hiérarchie carthaginoise la plus ancienne. Cela se passait vers 203.

La *Passion de Perpétue* suggère qu'à Carthage, la frontière entre institution et charisme, voire entre orthodoxie et hérésie, était loin d'être aussi tranchée que dans leur présentation par Tertullien. Cette situation de relative indétermination dans le texte hagiographique nous fait poser la question du rôle de Tertullien dans la fixation de cette frontière. Il se prétend témoin de la tradition et il est en effet conservateur. Dans quelle mesure ses prises de position n'ont-elles pas contribué à faire prendre conscience aux uns et aux autres des différences qui les séparaient ?

Tertullien et le montanisme

Quand il appelle Proclus *Proculus noster* après 207[63], Tertullien est passé au montanisme, mais il est peu bavard à ce sujet et c'est entre les lignes de son texte et chez d'autres qu'il faut lire la réalité de son organisation. Vers 200, il est dans toutes les provinces de l'Empire. Le montrent les réactions qu'il y suscite partout soit pour, soit contre lui. Alors que les premiers traités ne portent pas de traces du penchant de Tertullien vers la prophétie phrygienne, le *Contre Praxéas* reproche à l'hérétique d'avoir « chassé la prophétie et introduit l'hérésie, fait fuir le Paraclet et crucifié le Père » (1, 1). L'hérésie était le modalisme patripassien, la prophétie, la doctrine de Montan. Allusion est ainsi faite à la condamnation de montanisme par l'évêque de Rome, condamnation qui trouva des échos à Carthage.

Les renseignements que donne Eusèbe sur l'organisation primitive de la secte valent sans doute aussi pour les établissements de la diaspora montaniste. Ses propagandistes devaient ressembler aux prophètes itinérants de la *Didachè*, mais les communautés stables ont dû s'organiser, en confiant leurs finances, comme celle de Pépuze, à un ἐπίτροπος[64]. À leurs prophètes des origines avaient succédé, comme autorité commune aux diverses communautés, des patriarches et des *kénons*, à qui était subordonnée la hiérarchie locale de l'évêque, des prêtres et des diacres. Les femmes avaient leur rôle comme prophétesses, diaconesses, voire ministres de l'eucharistie et du baptême. Sur ce sujet, Tertullien, qui avait toujours tenu à écarter les femmes du ministère, reste très discret. Les cataphrygiens,

62. L. DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Égl.* I (1923), p. 279.
63. *Val.* 5, 1, p. 551. Sur Proclus, voir aussi EUS., *HE* II, 25, 6 ; III, 31, 4 ; VI, 20, 3.
64. EUS., *HE* V, 16, 14-15 (*SC* 41, p. 50).

comme on les appelait parfois, se singularisaient encore par la célébration de Pâques qu'ils avaient fixée immuablement au 6 avril[65]. Avec quelques adaptations dues au progrès du temps, les montanistes avaient donc gardé à leurs communautés beaucoup de traits archaïques.

IV. LE TÉMOIGNAGE DE CYPRIEN SUR SON TEMPS

Pour le temps de Cyprien, notre connaissance de l'Église africaine s'élargit considérablement en étendue, en profondeur et en précision. L'évêque lui-même parle dans ces termes de l'Église d'Afrique : « Notre province s'étend au loin, la Numidie et la Maurétanie lui étant encore rattachées[66]. » Par province, il entend la province ecclésiastique. Quant à son organisation, qu'on se reporte à ce qui est dit dans un autre chapitre[67]. Aussi pouvons-nous dégager ici quelques-unes de ses structures géographiques, quelques aspects de son histoire, quelques données d'ordre prosopographique.

1. La géographie de l'Église d'Afrique

Sur la localisation géographique des communautés chrétiennes d'Afrique au milieu du IIIe siècle, nous disposons d'un document unique pour l'époque, les *Sententiae episcoporum*. Ce sont les avis que chaque évêque présent au concile de Carthage, le 1er septembre 256, avait été appelé à donner sur la question du rebaptême des hérétiques[68]. De chaque évêque est donné le nom et celui de son siège selon une formule stéréotypée : « Untel, évêque de tel endroit, a dit » ; suit le libellé de l'avis, sténographié par les greffiers avant d'être transcrit en bonne copie pour que le tout puisse être conservé aux archives de l'Église métropolitaine. En préambule et en conclusion sont placés un bref discours d'ouverture et un autre conclusif de Cyprien qui est ainsi désigné tacitement comme président de l'assemblée conciliaire. Les évêques ont opiné dans un ordre qu'il n'est pas facile de reconnaître. Voici la liste des sièges épiscopaux répartis selon leur appartenance aux trois régions de l'administration civile, sur laquelle semble s'être modelée l'administration ecclésiastique, comme le laisse entendre le préambule lui-même : *Episcopi plurimi ex prouincia Africa Numidia Mauritania.*

65. L. DUCHESNE, *op. cit.*, p. 281-282.
66. *Ep.* 48, III, 2 (BAYARD, p. 118).
67. Voir 4e partie, chap. III, « Les progrès de l'organisation ecclésiastique de la fin du IIe siècle au milieu du IIIe siècle (180-250) ».
68. *Sententiae episcoporum*, dans *CSEL* III/1, p. 436-461.

Répartition des évêchés par provinces civiles

Afrique proconsulaire

– Africa Vetus

Abitinae (Chouhoud el Batin, Tun.), *Saturninus* (64)
Agbia ou *Aggya* (Aïn Hedja, Tun.), *Quintus* (65)
Assuras (Zanfour, Tun.), *Victor* (68)
Bulla [*Regia*] (Hammam Daradji, Tun. ?), *Therapius* (61)
Buslacensis = *Bisica Lucana* (?) (Hr Bijga, Tun.), *Felix* (63)
Carpi (Hr Mraïssa, Tun.), *Secundinus* (24)
Carthago (capitale), **Cyprianus** (87)
Furni [*Maius* (Aïn Fourna) ou *Minus* (Hr Msaadine, Tun.)], *Geminius* (59)
Gor/Gorduba (Draa el Gamra, Tun.), *Victor* (40)
Hippo Diarrhytus (Bizerte, Tun.), *Petrus* (72)
Lares (Hr Lorbeus, Tun.), *Hortensianus* (21)
Membressa (Medjez el Bab, Tun.), *Lucius* (62)
Neapolis (Nabeul, Tun.), *Iunius* (86)
Nova [*Petra* (Hr el Atech), ou *Sparsa* (Hr ben Khelifi, Tun.)], *Rogatianus* (60)
Obba (Ebba, Tun.), *Paulus* (47)
Rucuma (Hr Rekoub, Tun.), *Lucianus* (43)
Sicca [*Veneria*] (El Kef, Tun.), *Castus* (28)
Sicilibba (Hr el Alaouine, Tun.), *Sattius* (39)
Thabraca (Tabarka, Tun.), *Victoricus* (25)
Thibaris (Tibar, Tun.), *Vincentius* (37)
Thimida Regia (Hr Tindja, Tun.), *Faustus* (48)
Thinisa (Ras el Djebel, Tun.), *Venantius* (59)
Thuburbo [*Maius* (Hr Kasbat) ou *Minus* (Tebourba, Tun.)], *Sedatus* (18)
Thucca (Dougga, Tun.), *Saturninus* (52) ou *Honoratus* (77)
Thuccabor (Toukabeur, Tun.), *Fortunatus* (17)
Uthina (Oudna, Tun.), *Felix* (26)
Utica (Hr bou Chateur, Tun.), *Aurelius* (41)
Vaga (Beja, Tun.), *Libosus* (30)
Vicus Caesaris (? Tun.), *Ianuarius* (30)
Zama (Jama, Tun.), *Marcellus* (53)

soit 31 évêchés

– Africa Nova (future Byzacène)

Abbir Germaniciana (Hr el Khandak, Tun.), *Successus* (16)
Ammaedara (Haïdra, Tun.), *Eugenius* (32)
Ausafa [*/Uzappa ?]* (Ksar Abd el Melek, Tun.), *Lucius* (73)
Capsa (Gafsa, Tun.), *Donatulus* (69)
Cibaliana (? Tun.), *Donatus* (55)
Dionysiana (? Tun.), *Pomponius* (48)

Germaniciana (? Tun.), *Ianubus* (42)
Gurgites (? Tun.), *Felix* (74)
Hadrumetum (Sousse, Tun.), *Polycarpus* (3)
Horrea Caelia (Hergla, Tun.), *Tenax* (67)
Leptiminus (Lemta, Tun.), *Demetrius* (36)
Macomades [*Minores*] (Tun.), *Cassius* (22)
Mactharis (Maktar, Tun.), *Marcus* (38)
Marazana (Tun.), *Felix* (46)
Muzula [= *Muzuca* ?] (? Tun.), *Ianuarius* (34)
Segermes (Hr Harat, Tun.), *Nicomedes* (9)
Sufes (Sbiba, Tun.), *Privatus* (20)
Sufetula (Sbeitla, Tun.), *Primitianus* (19)
Thambae/-i (? Tun.), *Secundianus* (80)
Thasualthe (? Tun.), *Adelphius* (35)
Thelepte (Medinet el K'dima, Tun.), *Iulianus* (57)
Thenae (Hr Tina, Tun.), *Eucratius* (29)
Thucca Therebentina (Hr Dougga, Tun.), *Honoratus* (77) ou *Saturninus* (52)
Uruc/Buruc (Hr Soudga, Tun.), *Quietus* (27)

soit 24 évêchés

– Africa Vetus ou Nova : indéterminés

Ausuaga (? Tun.), *Ahymnus* (50)
Misgirpa (? Tun.), *Primus* (2)

soit 2 évêchés

– Tripolitania

Girba (Djerba, Tun.), *Monnulus* (10)
Leptis Magna (Lebda, Libye), *Dioga* (85)
Luperciana (? Tun.), *Pelagianus* (44)
Oea (Tripoli, Libye), *Natalis* (83)
Sabratha (Sabrata, Libye), *Pompeius* (84)

soit 5 évêchés

– Numidia

Badias/Vada (Bades, Alg.), *Dativus* (15)
Bagai (Ksar Baghai, Alg.), *Felix* (12)
Bamaccora (? Alg.), *Felix* (33)
Castra Galbae (? Alg.), *Lucius* (7)
Cedias (Hr Oum Kif, Alg.), *Secundinus* (11)
Cirta (Constantine/Ksantina, Alg.), *Crescens* (8)
Cuicul (Djemila, Alg.), *Pudentianus* (71)
Gadiaufala/Gazaufala (Ksar Sbahi, Alg.), *Salvianus* (76)
Gemellae (Mlili, Alg.), *Littaeus* (82)
Hippo Regius (Annaba/Hippone/Bône, Alg.), *Theogenes* (14)

Lamasba (Hr Merouane, Alg.), *Pusillus* (75)
Lambaesis (Lambèse/Tazoult, Alg.), *Ianuarius* (6)
Mascula (Khenchela, Alg.), *Clarus* (79)
Midili (? Alg.), *Iader* (45)
Mileu/Milev (Mila, Alg.), *Polianus* (13)
Octava/Octavu (? Alg., Numidie centrale), *Victor* (78)
Rusiccade (Skikda/Philippeville, Alg.), *Verulus* (70)
Thamogade/Thamugadi (Timgad, Alg.), *Novatus* (4)
Tharassa (? Alg.), *Zosimus* (46)
Theveste (Tebessa, Alg.), *Lucius* (31)
Thubunae (Tobna, Alg.), *Nemesianus* (5)
Victoriana (? Alg.), *Saturninus* (51)

soit 22 évêchés

– Mauritania : évêchés inconnus
Quintus
Iubaianus

Total : 87 évêchés

Les caractères et les problèmes de la répartition des évêchés

Cette répartition est faite dans le cadre de l'administration provinciale mise en œuvre en Afrique par Septime Sévère et qui est restée en vigueur jusqu'à la réforme administrative de Dioclétien. Elle se base sur le travail de Paul Monceaux, repris tel quel par dom Leclercq, sur celui de Hans von Soden, repris et amélioré par Jean-Louis Maier et Yvette Duval[69]. Elle pose un certain nombre de problèmes qu'il n'est pas toujours possible de résoudre dans l'état actuel de nos connaissances.

Les premiers concernent l'identification des évêchés anciens avec des localités actuelles. Nous avons mis entre parenthèses celles que l'on admet communément aujourd'hui. Les identifications hypothétiques sont pourvues d'un point d'interrogation ; de même celles qui restent à faire. Au total, 1/8 des identifications restent incertaines, 1/13 sont encore à faire, c'est-à-dire que 1/5 environ sont sujettes à caution ou objet de recherches. Cette dernière proportion peut cependant être notablement réduite du fait que l'appartenance provinciale des sièges épiscopaux est beaucoup plus sûre que leur identification sur le terrain. En définitive, on se demande toujours si Ausuaga et Misgirpa appartiennent à l'*Africa Vetus* ou à l'*Africa Nova*. De même, aucun des sièges maurétaniens n'a été à présent identifié parmi ceux que mentionnent les *Sententiae episcoporum*.

69. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, p. 9-10 ; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, I (1904), p. 83-87 ; H. von Soden, *Die Prosopographie des afrikanischen Episkopats*, p. 247-270 ; J.-L. Maier, *L'Épiscopat de l'Afrique*, p. 23-24 ; Y. Duval, *Densité et répartition*, p. 493-521. Les résultats ont été cartographiés par Fr. Van der Meer et Chr. Mohrmann, *Atlas de l'Antiquité chrétienne*, carte 22, à compléter et corriger par Y. Duval, *Densité et répartition*, p. 504-505.

La correspondance de Cyprien offre la possibilité d'attributions provinciales qui ont été exploitées récemment avec bonheur[70]. Ainsi l'*Ep.* 56 est adressée à cinq évêques qui participèrent à une ordination épiscopale à Capsa (Gafsa, Tun.) en *Africa Nova* : on a raison de penser que ces évêques étaient voisins de Capsa, car les ordinations épiscopales devaient se faire non seulement dans la cité à laquelle était destiné l'évêque à ordonner, mais encore par les évêques du voisinage qui avaient le plus de facilité à s'y rendre et qui étaient les mieux placés pour juger de la régularité de l'élection[71]. Il en est de même des *Ep.* 76-79 adressées à des évêques qui furent condamnés en 257 aux travaux forcés dans les mines de Numidie, ou écrites par eux. Ces évêques sont numides et peuvent être identifiés avec des homonymes des *Sententiae*[72]. L'hypothèse selon laquelle *Buslacenae* est identique à *Bisica Lucana* est séduisante et nous semble avoir des chances d'être bonne[73].

Il faut, en revanche, être beaucoup plus réservé sur l'existence de regroupements régionaux d'évêques dans la liste des *Sententiae*. On y a trouvé « neuf évêques numides groupés au début [entre les n^os^ 4 et 15] et sept autres à la fin [entre 70 et 82]. Mais on ajoute tout aussitôt que « ces "séries" sont interrompues par des évêques de l'*Africa*, et l'on trouve ailleurs, isolés dans toute la liste, d'autres Numides[74] ». C'est pourquoi l'hypothèse de « blocs régionaux » est séduisante, mais indémontrable sur la seule base des *Sententiae*. L'ordre selon lequel les évêques interviennent au concile de l'automne 256 reste un problème non résolu. Il est donc tout à fait possible que les évêques ne soient pas intervenus en groupes régionaux, et l'on peut se demander si l'apparent désordre de leurs interventions n'est pas dû au fait qu'ils les ont faites selon l'ordre de leur ancienneté dans l'épiscopat, laquelle, il est vrai, nous est inconnue. Aussi, en l'absence d'une clé de lecture assurée, nous confessons notre ignorance de l'ordre réellement suivi.

Plus fiable nous paraît un autre résultat de cette enquête sur la géographie ecclésiastique de l'Afrique romaine dans la correspondance de Cyprien : il concerne à la fois la précocité et la densité de l'implantation du réseau épiscopal africain. Il est d'abord précoce, comme le laissent entendre les conciles africains antérieurs à Cyprien. Sans entrer dans la discussion sur la date du concile d'Agrippinus qui traita de la validité du baptême des hérétiques, il semble avoir réuni 70 évêques. Un autre concile précyprianique, qui condamna l'évêque hérétique Privatus de Lambèse et qui se tint sous le prédécesseur de Cyprien, Donatus, en réunit 90[75]. Ce chiffre le rapproche du concile du 1^er^ septembre 256, si bien qu'il pourrait être, comme celui-ci, un concile ayant intéressé toute l'Afrique chrétienne. C'est donc dès la première moitié du III^e^ siècle que l'évangélisation de l'Afrique était

70. Y. Duval, *Densité et répartition*, p. 503-511.
71. *Ibid.*, p. 509.
72. *Ibid.*, p. 507-509.
73. *Ibid.*, p. 509-511.
74. *Ibid.*, p. 515.
75. Nous ne savons rien, par contre, ni de la date du concile mentionné par l'*Ep.* 1, ni du nombre des évêques qu'il réunit. C'est pourquoi il convient de le négliger ici.

à ce point avancée qu'elle avait permis la constitution de près d'une centaine d'évêchés dans cette partie de l'Empire, alors que, pendant le même temps, l'évêque d'Alexandrie était le seul connu pour l'Égypte, et qu'un concile romain de 251, réuni par Corneille, ne rassemblait que 70 évêques d'Italie péninsulaire.

Quant à la densité de cette christianisation, la carte de la répartition des évêchés la montre extrêmement variable. Elle fait voir leur concentration très forte dans les basses vallées du Bagradas, de ses affluents et de deux autres fleuves côtiers, situés au nord et au sud du premier. Les évêchés n'y sont distants l'un de l'autre que de peu de kilomètres. Ils sont situés dans l'ancienne *pertica Carthaginensis*, le territoire dépendant de la Carthage punique, qui a été le noyau de l'*Africa Vetus*, où l'urbanisation a été précoce et dense. Elle est au contraire beaucoup plus lâche sur les plateaux intérieurs de l'*Africa Nova*, alors que, sur ses côtes, elle s'exprime par un chapelet de cités épiscopales, installées dans les ports.

Un autre facteur de leur multiplication fut les routes de pénétration vers l'intérieur du pays. On a signalé ainsi les évêchés situés sur celle qui conduisait de Carthage à Théveste, puis Lambèse : elle empruntait d'abord la vallée du Bagradas, avant d'obliquer vers le sud, de Sicca Veneria à Ammaedera et Théveste. Une autre route, en provenance d'Hadrumète, rejoignait cette dernière ville ; comme elle traverse une région relativement désertique, les évêchés y sont clairsemés. Une troisième venait de Tacape, passait par Capsa, Badias, Gemellae et formait une rocade au nord du *limes* saharien. C'est dire que ces routes, qui avaient à l'origine un intérêt stratégique, avaient favorisé l'établissement de camps militaires et, par voie de conséquence, d'évêchés.

C'est, semble-t-il, la même raison qui explique un certain nombre d'évêchés numides au nord et au sud de l'Aurès. De Théveste à Lambèse, la route se dédoublait. Elle passait soit plus au nord par Bagai, soit au sud par Cediae, Mascula, les deux branches se rejoignant à Thamugadi avant d'arriver à Lambèse. Sur des transversales se situaient Tubunae à l'ouest, Lares, Obba, Ammaedara, Thelepte, Gemellae, Capsa, d'une part, et Agbia, Assuras, Thucca Therebentina, Sufes, Sufetula, d'autre part, à l'est. Dans la Numidie septentrionale, Cirta formait un centre de rayonnement vers la mer et Hippo Regius par Calama et Rusiccade, vers l'ouest à Sétif par Milev et Cuicul, vers l'est par Gazaufala et Madaure, vers le sud à Lambèse et Théveste, où se faisait le raccord avec les autres routes. Le rôle de Cirta comme capitale de la confédération cirtéenne pourrait désigner cette cité comme centre originel de la diffusion du christianisme en Numidie du Nord.

À Sétif, nous sommes en Maurétanie, dont aucun siège épiscopal n'a été identifié dans les *Sententiae*. Il se pourrait néanmoins que certains sièges non identifiés dont les titulaires participèrent au concile aient pu se trouver en Maurétanie. Mais leur identification reste hypothétique, même si deux correspondants de Cyprien ont été maurétaniens. L'un est expressément situé en Maurétanie par l'évêque de Carthage : *Quintum collegam nostrum in Mauretania constitutum*, qui est prié de transmettre à ses collègues de la province le point de vue de Carthage sur la question du baptême (*ad notitiam tam tuam quam coepiscoporum nostrorum qui illuc sunt*, *Ep.* 71) ; l'autre semble être de la même province en raison de son nom, Iubaianus (*Ep.* 73). Aucun des deux n'a assisté au concile de Carthage sur le baptême des hérétiques, le 1er septembre 256. Ce qu'explique sans doute la distance entre leur siège et la capitale politique, administrative et religieuse de l'Afrique.

Si « l'épiscopalisation » de l'Afrique romaine est un fait essentiellement urbain, on a pu trouver des indices de l'évangélisation de populations non urbaines, nomades ou en voie de sédentarisation. Déjà Mesnage avait signalé le cas de l'évêché de Bamaccora, qui avait pu tirer son nom de la tribu des Bamaccores (*Vamacures*) dans la région des Chotts, ce que confirme l'*Ep.* 76 de Cyprien[76]. Il convient d'ajouter un autre fait qui ne paraît pas avoir été noté : si les sièges de Lambèse et de Lamasba sont représentés au concile de Carthage de 256, il existe dans la même région de l'Aurès et de ses abords d'autres toponymes formés sur la même racine *Lam-* : Lambiridi, Lamsorti, Lamiggigi, Lampsiti. Il est donc permis de se demander si ces noms de lieux, plus tard sièges d'évêchés, ne sont pas autant de traces résiduelles de la sédentarisation d'une tribu dont le nom était formé sur la même racine.

2. La vie de l'Église d'Afrique dans l'œuvre de Cyprien

L'activité connue de Cyprien est délimitée par les persécutions de Dèce (250-251) et de Valérien (257-259). La première projette sur lui les feux de l'histoire, la seconde met un terme à son activité. Dans l'intervalle, c'est grâce à son œuvre que nous connaissons la vie de l'Église d'Afrique.

L'homme et l'évêque

Cyprien[77], *qui et Thascius*, appartenait à une famille riche de Carthage, représentative de la bourgeoisie cultivée de la province, attachée au mode de vie et au *cursus honorum* romains. Son éloquence lui valut des succès précoces. Dans les milieux chrétiens aussi, il était apparemment une personnalité en vue, après qu'il eut été baptisé à l'âge adulte. Aussi devint-il rapidement prêtre et peu après, malgré la résistance de quelques clercs qui lui reprochaient, entre autres, sa situation sociale, il fut élu évêque de sa ville natale, un ou deux ans avant la persécution de Dèce.

76. Y. Duval, *Densité et répartition*, p. 513, avec renvois à Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, V, 1-46 ; *Actes de la conférence de Carthage*, p. 736, 836.

77. Jérôme, *De viris illustribus*, 67 : « Cyprianus primum gloriose rhetoricam docuit ; exinde suadente presbytero Caecilio (...) christianus factus omnem subtantiam suam pauperibus erogavit, ac post non multum temporis allectus in presbyterio etiam episcopus Carthaginis constitutus est. Huius ingenii superfluum est indicem texere, cum sole clariora sint opera eius. Passus est sub Valeriano et Gallieno principibus persecutione octava » (*PL* 23, col. 714). Sur la vie et l'œuvre de Cyprien, nous renvoyons en général au *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, p. 532-575, en cours de traduction française.

Cette persécution fut pour lui une épreuve décisive qui révéla à la fois sa prudence et son énergie. Il évita le martyre en se réfugiant en un lieu caché de la campagne d'où il dirigea sa communauté par lettre durant le temps des violences. La « fuite dans la persécution » n'était pas bien vue depuis le traité homonyme de Tertullien. La sienne lui attira de nombreuses et violentes critiques dans sa propre communauté et de la part du clergé romain. Il fallut un certain temps pour que ce dernier, dont Novatien avait pris la tête après la mort de Fabien (20 janvier 250), reconnût le bien-fondé de la décision de Cyprien et confortât son autorité contre l'opposition de ses ennemis de Carthage. Il se révéla

soucieux des intérêts généraux de son Église et des communautés chrétiennes de son pays. Il se préoccupa du salut individuel de ses chrétiens, se pencha sur leurs problèmes particuliers, se soucia de les résoudre à la lumière de l'Évangile. Il fut un chef dont l'autorité morale s'étendait au loin, que l'on consultait depuis le fond de la Galice espagnole, qui s'émouvait de la situation des Églises de la Gaule, qui était en relations épistolaires avec un évêque de la Cappadoce, qui aurait volontiers régenté le Siège romain et n'hésitait pas à se mesurer avec lui lorsque leurs vues divergeaient[78].

Il donna cependant toute la mesure de son caractère lors de la persécution de Valérien. C'est en effet son martyre qui, définitivement, a fixé ses traits et assuré son autorité. « À la rencontre ultime avec le Seigneur, il a préparé les autres et s'est préparé lui-même (...) Lorsque est venu le moment de "confesser le Seigneur", c'est à Carthage qu'il veut le faire, dans sa ville qu'il veut porter le témoignage de sa foi, de sa patrie qu'il veut "partir vers le Seigneur[79]". » Car il sait qu'à l'exhortation qu'il n'a cessé de prodiguer aux siens, il doit aussi joindre l'exemple. Pour cette raison, il a joui dès le lendemain de sa mort d'une très grande, voire de la plus grande autorité en Afrique et bientôt aussi hors d'Afrique. En témoignent les *Actes* de son martyre, la *Vita* que lui a consacrée le diacre Pontius, son inscription dans la *Depositio martyrum* romaine, la fête populaire annuelle des Κυπρίανα, la diffusion précoce de ses ouvrages.

L'œuvre de Cyprien, miroir de la vie de son Église

Son œuvre littéraire, reflet de son activité épiscopale, est née des circonstances dans lesquelles se trouvaient son Église, celles d'Afrique, voire celles d'autres régions de l'Empire.

Les Lettres

La lettre est le genre littéraire qu'il a préféré et qu'il a développé en fonction des besoins de l'Église. Certains traités se modèlent aussi sur la lettre, en particulier ceux qu'il adresse à des personnes isolées ou à des groupes de personnes, lesquelles sont alors directement interpellées : *Fratres dilectissimi* ou *carissimi*. C'est pourquoi

78. V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne*, p. 338.
79. *Ibid.*, p. 338-339.

les deux genres ne peuvent être séparés. Bien plus, ceux-ci naissent souvent dans les mêmes circonstances que celles-là.

Dans sa correspondance, on a pu distinguer différents blocs. L'un se rapporte à la persécution de Dèce (*Ep.* 5-43), l'autre est adressé aux évêques de Rome Corneille et Lucius (*Ep.* 44-66), un troisième concerne le baptême des hérétiques au temps du pape Étienne (*Ep.* 67-75), le dernier date de la persécution de Valérien (*Ep.* 76-81). Son épistolier comprend les réponses de ses correspondants et quelques lettres synodales (*Ep.* 57, 61, 64, 67, 70). Exceptionnelles sont celles adressées à des particuliers. C'est le cas de celle intitulée : *Cyprianus qui et Thascius Florentio cui et Puppiano fratri s.* (*Ep.* 66) et de l'*Epistula ad Silvanum, Regianum et Donatianam martyres in metallo constitutos* (*Ep.* 82). Cette dernière, découverte en 1895 et publiée pour la première fois en 1944, ne figure pas dans l'édition de Hartel, mais a été incluse dans celle de Clarke, car elle a toutes les chances d'être authentique ; comme l'*Ep.* 76, elle doit dater de 257.

Les traités d'avant la persécution de Dèce

Les traités permettent de préciser quelques points de la chronologie des œuvres de Cyprien. L'*Ad Donatum*[80], dans lequel Cyprien encourage un ami à la conversion, nous découvre son propre itinéraire spirituel. Il conserve des traits de sa formation première, d'inspiration profane et païenne, traits qui disparaîtront presque totalement de ses autres ouvrages. Le sujet et la manière de le traiter situent l'opuscule entre la conversion et l'accession de Cyprien à l'épiscopat.

Le recueil de *testimonia* bibliques *Ad Quirinum* montre l'autre face de la culture de Cyprien, la face chrétienne, caractéristique de la période de sa vie qui a suivi sa conversion : il n'a voulu connaître alors que la littérature chrétienne, c'est-à-dire la Bible, Tertullien et peut-être quelques écrits d'époque immédiatement post-apostolique[81]. En raison de critères internes, le recueil est compté parmi ses premiers écrits et daté d'avant la persécution de Dèce. Il montre comment Cyprien néoconverti s'est familiarisé avec la Bible.

Le *De habitu virginum* est le premier traité qui nous révèle chez Cyprien un souci permanent de son activité pastorale, celui de la discipline ecclésiastique. Ici, il s'agit de la faire observer par les jeunes filles qui se sont consacrées à Dieu. On en rapprochera l'*Ep.* 4 qui nous découvre ce même souci à propos d'un cas concret. Dans sa pensée, l'intégrité physique doit aller de pair avec la pureté de l'âme et en être l'expression. Comme l'écrit est mentionné à la deuxième place des œuvres cyprianiques dans leur énumération par Pontius, qu'il ne fait aucune allusion à une persécution en acte ou simplement menaçante, mais que Cyprien parle avec l'autorité de l'évêque, on en conclut à sa datation au début de son épiscopat, en 249.

80. V. SAXER, *Reflets de la culture*, p. 259-261.
81. C'est ainsi que l'on a pu détecter un écho de *Didachè* 9, 4 dans l'*Ep.* 63, 13 : « Ut quemadmodum grana multa in unum conlecta et conmolita et conmixta panem unum faciunt, sic in Christo (...) unum sciamus esse corpus. » Voir J. GRIBOMONT, *Ecclesiam adunare*.

Les traités datant de la persécution de Dèce (250-251)

C'est cependant dans les deux écrits occasionnés par la persécution de Dèce, *De lapsis* et *De unitate ecclesiae*, qu'apparaît le mieux sa préoccupation de la discipline. En effet, la persécution avait causé de nombreuses apostasies, *maximus fratrum numerus*, dit Cyprien (*Laps.* 7), c'est-à-dire la majorité. On imagine la masse de pression qu'ils formèrent quand ils demandèrent la réconciliation (*Ep.* 19, 2 ; 34, 1 ; 55, 4). Certains l'obtinrent à la sauvette, en se faisant recommander par les confesseurs de la foi. Ces *libelli pacis* donnèrent lieu à toutes sortes d'abus : billets en blanc ou collectifs, parfois établis au nom d'un martyr déjà mort. Pour rétablir l'ordre, Cyprien invite les confesseurs à l'humilité, les prêtres au respect de l'évêque, les apostats à la patience. En renvoyant le règlement général au concile à tenir après la persécution, il s'occupe dans l'immédiat des cas urgents de *lapsi* malades ou moribonds ; les évêques, prêtres et diacres qui resteraient en communion avec les autres apostats en attendant le concile doivent être excommuniés : ce qui arrive à un prêtre et un diacre de Didda (*Ep.* 34, 1). À Carthage même, un groupe d'opposants de toujours refuse de se soumettre aux directives de l'évêque qu'ils excommunient (*Ep.* 41) ; ils sont eux-mêmes excommuniés par Cyprien et font schisme (*Ep.* 42). C'est dans cette situation difficile qu'il rédige le *De lapsis*, par lequel il prépare le concile du printemps 251, et le *De unitate ecclesiae*, destiné à éclairer les fidèles sur la gravité du schisme. Les deux écrits sont en effet lus au concile ; ils sont de même envoyés à Rome, pour faciliter l'accord des deux Églises sur la conduite à tenir envers les *lapsi* et les schismatiques.

Le *De lapsis* commence par un éloge de ceux qui sont restés fidèles envers et contre tout, martyrs et confesseurs. Parmi ceux qui ne sont pas tombés dans l'apostasie et qu'il appelle *stantes*, il y a ceux qui ont pris la fuite en abandonnant leurs biens, parmi lesquels il se trouve lui-même. Il en vient alors aux apostats ou *lapsi*, qui font proprement l'objet du traité. Il stigmatise le relâchement des mœurs qui, pendant une longue période de paix, a préparé leur chute. Il explique celle-ci de la même manière que celui-là, par l'attachement excessif aux biens de ce monde : la plupart firent défection parce qu'ils ne voulurent pas perdre leurs richesses. Puis, en abordant la réconciliation des apostats, il en fixe au préalable les conditions. La plus importante est une pénitence dont la durée et la sincérité doivent fournir la preuve d'une vraie et définitive conversion du pécheur. Une réconciliation hâtive ne permet pas cette vérification ; de plus, elle est contraire à l'Évangile qui exige la conversion du cœur. Il faut ensuite que le pécheur confesse publiquement sa faute et reçoive du prêtre l'imposition de la main. Quant à l'intercession des martyrs en sa faveur, elle est certes importante, mais elle ne produit son plein effet qu'au jugement dernier. C'est pourquoi le pénitent doit se soumettre aux exigences de la pénitence ecclésiastique, se persuader que Dieu seul peut pardonner et qu'il ne peut être trompé par une pénitence simulée, ce qui équivaudrait à se moquer de lui. Mais à celui dont la pénitence est sincère et qui en donne la preuve par ses actes, Dieu ne refuse pas le pardon. En readmettant le pénitent à la communion par l'imposition de la main du prêtre, l'Église se fait l'interprète du pardon divin.

Dans le *De unitate ecclesiae*, Cyprien aborde la question la plus importante de sa théologie, car plus dangereux que les persécutions sont les schismes et les hérésies, par lesquels l'Antéchrist cherche à détruire l'Église en la divisant. Or, le Seigneur lui-même l'a voulue une et unie en la fondant sur Pierre, pour qu'elle put être le sacrement du salut pour les hommes. Les divisions compromettent donc l'économie du salut telle que Dieu l'a voulue : qui n'est pas dans l'Église ne peut être sauvé. Mais le pouvoir des clés que le Seigneur conféra à Pierre fut aussi donné aux autres apôtres, et cela dans la même mesure et avec la même plénitude. La primauté de Pierre est donc synonyme de priorité chronologique, une espèce de primogéniture, pour que soit manifestée en elle l'exigence d'unité du corps ecclésial. Cette unité est signifiée dans la nature par le soleil et ses rayons, l'eau de source qui est aussi celle du fleuve, l'arbre qui est un de la racine aux feuilles. La Bible l'enseigne à son tour : l'épouse du Cantique préfigure l'Église qui ne peut divorcer de son époux, le Christ : qui n'a pas l'Église pour mère ne peut avoir Dieu pour Père ; qui n'est pas dans l'Église ne peut être martyr ni obtenir la récompense de ses souffrances. C'est pourquoi Cyprien exhorte ceux qui se sont éloignés de l'Église à y revenir au plus tôt, car il est convaincu que le retour du Seigneur est proche.

De ce traité, le ch. IV est transmis par les manuscrits en deux recensions dont tout le monde admet aujourd'hui l'authenticité cyprianique : l'une est appelée « texte de la primauté » (PT), l'autre, « texte reçu » (TR). PT tire son nom des mots *primatus Petro datur* et affirme que « quiconque abandonne la chaire de Pierre ne peut se vanter de faire partie de l'Église », *qui cathedram Petri* (...) *deserit, in ecclesia se esse confidit ?* En TR, il n'est question ni de la primauté ni de la chaire de Pierre, et la citation de Mt 16, 18-19 est remplacée par Jn 20, 21-23. Nous avons expliqué dans un autre chapitre comment les deux textes remontent également à Cyprien et dans quelles circonstances il a substitué l'un à l'autre[82], raison pour laquelle nous nous résumons ici. PT représente la rédaction première du traité, tel qu'il fut rédigé en 251. On sait qu'il fut envoyé à Rome avec d'autres pièces par Cyprien lui-même. Lorsque éclata la controverse baptismale sur la solution de laquelle l'avis du pape Étienne différait de celui de Cyprien, il semble que l'évêque de Rome s'en prévalut pour imposer sa manière de voir en vertu de la primauté qu'il revendiquait comme successeur de Pierre. Cyprien ne supporta pas qu'on manipulât un texte dans lequel il n'avait jamais pensé à une supériorité des pouvoirs de Pierre sur ceux des autres apôtres. C'est pourquoi il le remania en TR où il supprima les termes *primatus* et *cathedra* et affirma explicitement l'égalité de pouvoirs et d'honneurs des douze apôtres. Car, dit-il,

82. Voir 4e partie, chap. III, « Les progrès de l'organisation ecclésiastique de la fin du IIe siècle au milieu du IIIe siècle (180-250) ».

« l'épiscopat est un et chaque évêque en détient une partie dans l'indivision ». C'est sur ces mots, communs à tous les manuscrits, que cesse au ch. V la division du texte en deux recensions[83]. Bref, tout en ne modifiant en rien sa doctrine fondamentale de l'unité de l'Église, que Cyprien entend toujours de l'Église locale, les deux recensions conservent l'écho de deux moments importants de la vie des Églises d'Afrique dans leurs rapports avec celle de Rome.

Les traités de 252 à 254

Une épidémie de peste qui dévasta vers 252 l'Afrique romaine après d'autres provinces de l'Empire incita Cyprien à écrire le *De mortalitate* pour relever le moral des fidèles, ébranlés par le fléau. La grande misère qu'il provoqua et les morts qui se multipliaient sans distinction de rang et de religion expliquent la crise de la foi que traversèrent alors beaucoup de chrétiens. Cyprien voit dans l'épreuve un signe avant-coureur de la fin du monde et veut préparer ses fidèles à la venue proche du règne de Dieu. Aussi leur propose-t-il Siméon (Lc 2, 29 s.) comme modèle biblique d'une foi forte et persévérante et rappelle-t-il que l'égalité des hommes devant la mort ne doit pas être un sujet de scandale, mais une exhortation à ne pas murmurer contre Dieu et un encouragement à la patience. Bien plus, c'est dans la mort que les chrétiens doivent se distinguer des païens, car ceux-ci y trouvent leur punition, ceux-là leur récompense. Dans sa description du fléau, Cyprien met en œuvre des réminiscences classiques : Thucydide, 2, 47-54, et Lucrèce, 6, 1138-1286[84].

L'*Ad Demetrianum* est une « lettre ouverte » à un agitateur païen, accusant les chrétiens d'être responsables des malheurs du temps, sous prétexte qu'ils n'adoraient pas les dieux. Cyprien retourne l'accusation contre les païens : ce sont eux, en effet, qui provoquent la colère du Dieu des chrétiens, qui rend le mal à ceux qui persécutent ses fidèles. Aussi les persécuteurs sont-ils exhortés à se convertir, eu égard à la proximité du jugement final, annoncée par ces malheurs. La ressemblance thématique de l'*Ad Demetrianum* et du *De mortalitate*, l'allusion à la mort de Dèce en 251 (ch. XVII), considérée comme un châtiment du persécuteur, l'agitation contre Cyprien signalée en *Ep.* 59, 6 invitent à ne pas éloigner la composition du traité des années 252-253.

Le *De dominica oratione* ne contient aucun indice de datation. C'est sans doute à tort que Maurice Réveillaud l'a attribué aussi à la persécution de Dèce. Dans son énumération rhétorique, Pontius le place au contraire après le *De unitate* et avant l'*Ad Demetrianum*. C'est pourquoi il semble être chronologiquement proche de 252 environ. Cette instruction sur la prière est riche de citations bibliques et comporte un commentaire homilétique du Notre Père. En conclusion, Cyprien avertit ses fidèles que leur prière doit être faite dans un esprit vigilant et, pour

83. M. BÉVENOT, *St. Cyprian's De unitate ecclesiae chap. 4* ; O. PERLER, *De catholicae ecclesiae unitate, cap. 4-5* ; V. SAXER, *Cyprien, L'unité de l'Église catholique*, p. 18-21 ; ID., *Autonomie africaine*, p. 180-188.

84. V. SAXER, *Reflets de la culture*, p. 261 avec les références de la n. 9.

obtenir son effet, être suivie de la pratique effective de la discipline et de l'humilité qu'elle suppose.

Le *De opere et eleemosynis* non plus ne permet pas en lui-même de déterminer les circonstances précises dans lesquelles l'évêque de Carthage s'est vu amené à exhorter sa communauté à la charité et à fonder son argumentation sur un déploiement aussi considérable d'arguments théologiques. Pontius le place entre le *De mortalitate* (vers 252) et le *De patientia* (en 256), ce qui donne une approximation plausible. L'*Ep.* 62 concerne un événement trop ponctuel[85], même s'il a donné lieu à un très important secours de 100 000 sesterces et si le chanoine Bayard le date de 253, pour servir d'utile terme de comparaison à un traité aussi circonstancié. Il est cependant possible qu'il faille penser à une date voisine, si l'on tient compte des misères causées par la peste et qui ont dû se prolonger au-delà de l'épidémie.

Dans ces conditions, Cyprien rappelle avec force que l'aumône et les œuvres de miséricorde ouvrent aux chrétiens le chemin du salut : « De même que le bain de l'eau salutaire éteint le feu de l'enfer, ainsi les œuvres de miséricorde et de piété éteignent la flamme du péché » (*Eleem.* 2). Il illustre abondamment son propos d'exemples tirés de la Bible.

Les traités de 255-256 : la controverse baptismale

La question de la validité du baptême conféré dans l'hérésie ou le schisme engagea Cyprien dans une controverse qui l'opposa à l'évêque de Rome Étienne : celui-ci répondait affirmativement à la question et se contentait donc d'imposer les mains aux hérétiques et schismatiques qui retournaient dans le giron de l'Église catholique ; il prétendit imposer sa manière de voir aux Africains en vertu de la primauté de son siège ; Cyprien, en revanche, restait fidèle à la tradition africaine, pour laquelle le baptême des hérétiques ou schismatiques était invalide et nul ; pour lui, seul avait de la valeur celui qu'ils recevaient lorsqu'ils revenaient à la vraie Église, la catholique. Nous avons vu que la controverse avait obligé Cyprien à remanier tel chapitre de son *De unitate ecclesiae* dont Étienne se prévalait contre les Africains. C'est dans ces circonstances que Cyprien écrivit ses traités *De bono patientiae* et *De zelo et livore*. À son *Ep.* 73, 26 à Iubaianus, il avait joint le premier des deux, ce qui permet de dater le traité et la lettre de 256. Quant au second, s'il ne bénéficie pas des mêmes critères de datation, son contenu, qui le met cependant clairement en relation avec la même controverse, le date aussi de 256.

Dans l'optique de Cyprien, la patience est la forme quotidienne de la charité. Même l'amour, en effet, qui pourtant est plus grand que la foi et l'espérance, n'est rien sans la patience comme lien de l'unité et de la fraternité. Pour s'y exercer, le chrétien peut prendre modèle sur Job et Tobie. Elle lui est nécessaire en particulier dans son attente de la venue du Seigneur. L'envie et la jalousie se

85. Une razzia en Numidie de barbares sahariens, que L. BAYARD, p. 197, n. 1, met en rapport avec le licenciement de la *III Legio Augusta*, stationnée à Lambèse.

placent à l'opposé de la patience, ce que montre l'histoire de Caïn, d'Ésaü, des frères de Joseph, du roi Saül et du peuple juif tout entier. L'envie est la racine de tous les maux ; lui sont associées la jalousie et l'ambition qui sont à l'origine des discordes, des hérésies, des schismes. Ce développement évoque sans doute la situation présente de l'Église d'Afrique dans laquelle les ingérences de l'Église romaine (que Cyprien ressent comme telles) sèment le trouble et la division. C'est pourquoi, comme dans ses discours au concile du 1er septembre 256, en récusant les « prépotences » humaines, il en appelle au jugement de Dieu.

Les traités du temps de la persécution de Valérien (257-258)

Les derniers écrits de Cyprien sont à rapporter à la persécution de Valérien, dont il sera lui-même la victime africaine la plus illustre. Outre les lettres déjà mentionnées (*Ep.* 76-81 + 82), c'est de ce temps que date l'*Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*. Certes, la situation que Cyprien indique lui-même comme occasion de son écrit (c. 1) existe sous Dèce (250-251), Gallus (253) et Valérien (257-258). La suite chronologique, indiquée par Pontius dans la *Vita Cypriani*, fait cependant pencher la balance en faveur de 257. Cette même datation est confirmée par la comparaison du traité avec l'*Ad Quirinum*, dans lequel le sujet n'est traité qu'à grands traits, alors que dans l'*Ad Fortunatum*, la démonstration prend le ton de l'actualité. Cyprien se sent d'ailleurs personnellement concerné en intervenant par son commentaire dans les citations bibliques. Dans ces conditions, il est probable que le destinataire du traité soit le Fortunatus que les *Sententiae episcoporum* nomment à la 17e place comme évêque de Thuccabor. Cyprien est convaincu que le Seigneur protège les persécutés et qu'une magnifique récompense attend les confesseurs et les martyrs de la foi.

En conclusion, s'il est de première évidence que les écrits de Cyprien nous font d'abord connaître leur auteur, il est non moins clair qu'il a occupé une place exceptionnelle dans l'Église en raison de son engagement dans les événements de son temps en faveur des traditions propres de son Église et celles d'Afrique, en raison des sollicitations et des appuis reçus du dehors, d'Espagne, de Gaule, de Cappadoce, en raison enfin des encouragements qu'il prodigua à l'évêque de Rome au temps de Corneille et de Lucius, des conseils et avertissements qu'il donna à Étienne, avant qu'il ne s'opposât à lui sur la question du baptême et que la mort de son concurrent, un an avant la sienne propre, ne le mît à l'abri du schisme effectif avec Rome. On lui a donné le titre de « pape d'Afrique[86] ». Celui de pape lui était effectivement donné par ses correspondants, même romains, alors que lui-même appelait évêque son collègue de Rome. Mais c'était là non pas un titre d'honneur donné aux titulaires de sièges plus importants, mais un terme exprimant l'affection des fidèles pour leur père spirituel[87]. Il ne prendra ce sens-là que plus tard et finira par être réservé à l'évêque de Rome.

86. Ch. Saumagne, *Saint Cyprien évêque de Carthage, « pape » d'Afrique*.
87. V. Saxer, *Vie liturgique*, p. 86-87.

3. La prosopographie de l'Église d'Afrique

Les noms des évêques qui paraissent dans les *Sententiae episcoporum* et dans la correspondance de Cyprien suggèrent d'autres réflexions et posent d'autres interrogations. Remarquons la fréquence de certains noms : Felix, six fois (*Sent.* 12, 26, 33, 46, 63, 74) ; puis, chacun trois fois, Ianuarius (*Sent.* 6, 23, 34), Victor (*Sent.* 10, 68, 78), Saturninus (*Sent.* 51, 52, 74) et Lucius (*Sent.* 7, 62, 73), plus un Leucius (*Sent.* 31) et un Lucianus (*Sent.* 43) ; Secundinus deux fois (*Sent.* 11, 24). Leur fréquence reflète celle de l'onomastique générale, particulièrement africaine. Nous l'avions noté naguère pour le nom de Victor[88]. D'autres sont de facture typiquement africaine : Iader de Midili (*Sent.* 45), Dioga *Leptimagnensis* (*Sent.* 85), Cittinus (*Ep.* 76), Iubaianus (*Ep.* 73). Enfin trois noms sont chrétiens : *Paulus ab Obba* (*Sent.* 11), *Petrus ab Hippone Diarrhyto* (*Sent.* 72), *Stephanus* (*Ep.* 45, 1 ; 48, 4 ; 49, 1). On remarque aussi un certain nombre de noms grecs : Polycarpus (*Sent.* 3), Nicomedes (*Sent.* 9), Theogenes (*Sent.* 14), Eucratius (*Sent.* 29), Eugenius (*Sent.* 32), Demetrius (*Sent.* 36), Ahymnus (*Sent.* 50), Zosimus (*Sent.* 56), Therapius (*Sent.* 61). Témoignent-ils de la présence de Grecs en Afrique ou montrent-ils que le grec était, avec le latin, la langue étrangère communément parlée en Afrique jusqu'au début du IIIe siècle ? La seconde hypothèse est la plus vraisemblable au IIIe siècle.

Giovanni Mercati avait collationné soigneusement les *tituli gloriae* qui avaient caractérisé les noms de certains membres du concile de Carthage du 1er septembre 256 dans un manuscrit perdu de Vérone et dont on retrouve des traces dans d'autres manuscrits des œuvres de Cyprien et dans l'édition d'Érasme[89]. L'archétype du *Veronensis*, lui-même du VIe ou VIIe siècle, était africain, et du IIIe-IVe siècle. L'érudit cardinal en voyait la preuve dans les qualificatifs qu'une main, de peu postérieure à la persécution de Valérien, avait ajoutés aux noms de certaines de ses victimes :

confessor – *Sent.* 39, 72, 76, 80 : *Sattius a Sicilibba, Petrus ab Hippone Diarrhyto, Saluianus a Gazaufala, Secundianus a Thambis ;*

martyr – *Sent.* 11, 22, 45 ; *Secundinus a Cedias, Cassius a Macomadis, Iader a Midilli ;*

confessor et martyr – *Sent.* 87, *Cyprianus a Carthagine ;*

martyr et de schismaticis – *Sent.* 70, *Verulus a Rusiccade ;*

confessor et martyr in nouis areis positus – *Sent.* 16, *Successus ab Abbir Germaniciana* ; *Sent.* 30, *Libosus a Vaga ;*

confessor et martyr in Fausti positus – *Sent.* 31, *Leucius a Theveste.*

Le plus grand nombre, 33 au total, était qualifié par l'acclamation : *In pace* (*Sent.* 10, 14, 18, 21, 23, 25, 28, 29, 32, 34, 36, 40, 41, 44, 46, 50, 51, 53, 56, 57, 59, 60, 63, 64, 66, 67, 69, 71, 73, 74, 75, 77, 78).

88. V. Saxer, *Victor titre d'honneur ou nom propre ?*
89. G. Mercati, *D'alcuni nuovi sussidi*, C. I *tituli gloriae*.

Ces indications sont précieuses, car elles qualifient quatre évêques comme ayant confessé leur foi devant le magistrat sans avoir subi le martyre, trois comme l'ayant subi, un comme ayant confessé la foi devant le magistrat et par sa mort, de trois autres est indiqué le lieu de leur sépulture à Carthage ; un autre martyr est dit schismatique ou revendiqué par les schismatiques. Des trois évêques dont la sépulture est indiquée à Carthage, le nom semble pouvoir se retrouver dans les listes africaines du *Martyrologe hiéronymien*. Dans le cas de Cyprien, les *Actes* de son martyre confirment son double titre et si le lieu de sa sépulture n'est pas indiqué, c'est qu'il devait être notoire[90]. Quant à ceux dits *in pace*, ils sont apparemment morts en paix dans leur lit après la persécution.

V. LES PRÉDÉCESSEURS, CONTEMPORAINS ET SUCCESSEURS DE CYPRIEN

Sous le nom de Cyprien nous sont parvenus quelques écrits de son temps qui complètent la description que nous pouvons faire de l'Afrique chrétienne. Ils peuvent se ranger en prédécesseurs, contemporains et successeurs. Cette classification, il est vrai, est parfois approximative en raison de l'incertitude ou du caractère aléatoire de la détermination de leur date et de leur provenance, voire parfois de l'appartenance de certains auteurs à l'Afrique.

1. Les auteurs africains antérieurs à Cyprien

Deux écrits pseudo-cyprianiques ont quelque chance d'être d'origine africaine et de pouvoir être datés avant l'épiscopat de Cyprien : le *De Pascha computus* et le *De montibus Sina et Sion*. Ils nous renseignent d'ailleurs moins sur la vie de l'Église d'Afrique que sur certaines spéculations qui y avaient cours.

Le *De Pascha computus*[91]

La date du comput, 243, est sûre (c. 22), sa provenance est discutée. C'est pourquoi il faut s'en tenir à ce qu'on peut tirer de l'opuscule, c'est-à-dire peu de choses. Les *priores* du ch. 4 et les *nostri antecessores* du ch. 6 renverraient à la table pascale d'Hippolyte. Cette opinion a cependant été combattue, parce que notre computiste l'a modifiée. Ce qui, à notre avis, n'exclut pas qu'il ait pu s'en servir. On a souligné par ailleurs l'influence du montanisme et une certaine

90. V. Saxer, *Vie liturgique*, p. 320-322.
91. *Handbuch*, p. 530.

parenté de pensée avec Cyprien, ce qui pourrait effectivement suggérer une origine africaine du traité, si on n'y relevait en même temps sa proximité avec Novatien. Reste le fait que l'ouvrage a été transmis dès l'Antiquité parmi les écrits authentiques de Cyprien. C'est pourquoi la provenance africaine du comput est possible, mais pas certaine.

Son contenu tourne autour de la fixation de Pâques, comme l'indique son titre, sur la base d'un cycle de 112 ans. Dans ce cadre sont datés les principaux événements bibliques : le 1er jour et la 1re nuit de la création (*V. kal. april.* = 28 mars), le temps écoulé entre la sortie d'Égypte et la captivité de Babylone (995 années), la naissance du Christ (28 mars, l'an 1548 après l'Exode), sa passion (9 avril, l'an 1579 après le même événement). Ces chiffres ont pour l'auteur une valeur symbolique : 46 est la somme des lettres composant le nom d'Adam, les 318 serviteurs d'Abraham correspondent aux 70 semaines d'années de Daniel, et le reste à l'avenant. Leur contenu symbolique est donc en rapport avec une théologie du salut. Il va sans dire qu'ils n'ont aucune valeur réelle. Ces élucubrations montrent du moins l'importance qu'on attachait à la fixation de la date de Pâques en vue de sa célébration liturgique annuelle. C'est à cela que se réduit leur intérêt historique.

Le *De montibus Sina et Sion*[92]

Ce second traité développe une réflexion sur l'opposition entre deux lieux de la topographie biblique de la Terre sainte. Le premier est la montagne sur laquelle la Loi de l'Ancien Testament fut donnée à Moïse, le second, celle sur laquelle le Fils de Dieu fut cloué à la croix pour inaugurer l'Alliance nouvelle. Cette première opposition est élargie à celle des deux peuples nés de Rébecca : à l'un appartiennent des personnages comme Adam, Énoch, Job, Abraham ; à l'autre les païens qui se convertissent au spectacle de la croix. Cette thématique suppose un temps et un milieu où l'affrontement entre les communautés juive et chrétienne était une réalité. À quoi s'ajoute le fait que l'auteur s'exprimait en latin vulgaire, ne maîtrisait pas la langue pour rendre correctement les hébraïsmes de ses sources bibliques et pouvait, pour cette raison, appartenir à un milieu judéo-chrétien archaïsant. Sa théologie aussi semble tributaire de traditions retardataires : binitarisme, monarchianisme, gématrie du nom d'Adam, étymologie de celui de Moïse. Son texte biblique, cependant, est proche de celui de Cyprien, tout en conservant des traits archaïques qui confirment l'appartenance judéo-chrétienne de l'auteur. Pour toutes ces raisons, le *De montibus* semble issu d'un milieu africain antérieur à Cyprien et invite à nuancer le tableau que nous pouvons faire des communautés africaines de la première moitié du IIIe siècle. En même temps, il nous permet de mieux mesurer les progrès que leur fit faire l'action et la culture de Cyprien.

92. *Ibid.*, p. 531-532.

2. Les contemporains africains de Cyprien

Dans la correspondance de Cyprien se trouvent 17 lettres qui lui ont été adressées par ses correspondants. La tradition manuscrite y ajoute les *Sententiae episcoporum* et des traités pseudo-cyprianiques.

Les correspondants de Cyprien

Les correspondants de Cyprien sont variés. Les Romains y tiennent une place prépondérante avec une dizaine de lettres où ils entretiennent l'évêque de Carthage de leurs communs problèmes au temps de la persécution de Dèce (*Ep.* 8, 21, 22, 23, 24, 30, 31, 36), puis de ses suites avec la réconciliation des *lapsi* et le schisme de Novatien (*Ep.* 49, 50, 53), enfin au temps de la controverse baptismale (*Ep.* 75). D'autres lui écrivent lors de la persécution de Valérien (*Ep.* 77-79).

L'*Ep.* 8 est d'un clerc romain peu au courant des convenances ecclésiastiques dans les rapports avec les Églises-sœurs : il se fait sévèrement rabrouer par Cyprien. L'auteur romain des *Ep.* 30, 31, 36 est en revanche Novatien, qui connaît les usages, et avec lequel Cyprien entretient des relations courtoises jusqu'au moment de son schisme. La lettre de Firmilien de Césarée en Cappadoce (*Ep.* 75), traduite du grec dans la correspondance, a dû peser d'un grand poids en faveur de Cyprien lors de la controverse baptismale : le Cappadocien ne met pas sa langue dans sa poche pour parler du Romain Étienne. Quant aux lettres des évêques condamnés aux mines de Numidie en 257 (*Ep.* 77-79), elles nous offrent un aperçu très concret des degrés de culture des collègues de Cyprien dans cette province éminemment rurale. Cette culture contraste avec celle de Cyprien[93].

Les évêques des *Sententiae episcoporum*

Il en est de même des avis donnés par les évêques qui opinèrent au concile du 1er septembre 256. Qu'on nous permette de redire ce que nous avons écrit ailleurs :

> En comparaison de Cyprien, ses collègues africains ont une culture bien modeste. Certes, quelques-uns montrent une certaine facilité de parole bien africaine et méditerranéenne. Mais elle ne suppose pas nécessairement une formation rhétorique bien poussée. S'ils manient le verbe avec abondance, ils ne le font pas souvent avec aisance, ou alors ce sont des formules d'emprunt. Une contre-épreuve est dans l'usage qu'ils font de la Bible (...) Rien ne nous dit [qu'ils] en connaissaient plus que ce qu'ils entendaient dans la lecture liturgique ou trouvaient dans les florilèges bibliques.
>
> Plus caractéristique est leur attitude en face des auteurs chrétiens. Ils n'en connaissaient apparemment qu'un seul, Cyprien. Aucun de ses collègues ne montre qu'il ait lu Tertullien. Cette absence est beaucoup plus significative du degré de leur culture que leurs connaissances scripturaires. Tertullien est un auteur difficile, accessible à une élite. L'épiscopat africain, mis à part Cyprien, n'appartenait apparemment pas à cette élite. Si, en son sein, il y a des lettrés, la seule littérature qu'ils aient fréquentée, c'est l'œuvre de Cyprien. Cyprien a pris la peine de leur inculquer les rudiments [de cette littérature] : « En bon et vrai maître, lui écrivent les forçats de Numidie, vous avez dit devant le gouverneur ce que nous devions répondre » (*Ep.* 77, 2). Chez beaucoup d'évêques (..), la culture ne dépasse pas ce niveau élémentaire. Quelques-uns, plus doués de nature, plus anciens dans le métier, ont appris davantage : ils sont peu nombreux et leur culture est limitée.
>
> Cette situation culturelle explique en définitive aussi l'admiration que l'épiscopat africain vouait à son leader : il a dû apparaître à ces nains comme un géant de la culture[94].

93. V. Saxer, *Reflets de la culture*, p. 276-281.

Les successeurs : problèmes de leurs chronologie et provenance[95]

Sous ce titre se rangent les auteurs de plusieurs traités pseudo-cyprianiques.

Quod idola dii non sint

Le premier est le *Quod idola dii non sint*. Malgré l'avis de Jérôme et d'Augustin, ce qui empêche de maintenir l'attribution cyprianique traditionnelle, c'est une des sources du traité. Parmi elles, en effet, outre l'*Apologétique* de Tertullien et l'*Octavius* de Minucius Felix, il y a les *Institutions divines* de Lactance. On a bien essayé de faire dépendre Lactance du *Quod idola*, mais l'entreprise n'est pas une réussite et la dépendance en sens contraire n'a pas été réfutée. C'est pourquoi il faut admettre qu'il s'agit d'un écrit pseudo-cyprianique, d'autant plus qu'il n'est mentionné ni par Pontius ni dans le *Canon Mommsenianus*. Il faut le dater après Lactance, mais avant Jérôme, et plus près du premier que du second, pour qu'il ait déjà pu passer, aux yeux de ce dernier, pour une œuvre de Cyprien. Il perpétue donc au IVe siècle la critique de l'idolâtrie en un temps où étaient nombreux les convertis du paganisme.

De laude martyrii

Avec le *De laude martyrii*, il s'agit du texte d'une homélie sur la nature, la grandeur et les effets du martyre, qui soustrait les hommes à un monde voué à la destruction et les introduit à la suite du Christ dans un autre où ils recevront la couronne de la vie éternelle. Sa grandeur est illustrée par l'exemple d'Abraham, du Christ et des apôtres. Il a pour effet de préserver de l'enfer et d'introduire dans la gloire du paradis ceux qui suivent le Christ jusqu'au bout de leur engagement chrétien.

Malgré quelques opinions divergentes, il semble qu'on puisse attribuer l'écrit à un disciple de Cyprien, différent du diacre-biographe Pontius, et le dater vers 252-253 en raison de l'allusion à la peste. Déjà Lucifer de Cagliari lisait l'opuscule en compagnie des *Ep.* 6, 10, 37, 55 dans l'ordre de l'*Indiculum* de 360-363.

94. *Ibid.*, p. 283-284.
95. *Handbuch*, p. 577-581.

Ad Novationum

L'*Ad Novationum*, de son côté, est sans doute une lettre adressée par un évêque à sa communauté en faveur de la réadmission des *lapsi* à la communion, à quoi Novatien s'oppose. L'Église, dont il s'est séparé, ressemble à l'arche de Noé, d'où la colombe s'est envolée trois fois avant de trouver un endroit sec où se poser. La troisième fois, elle rapporte un rameau d'olivier, symbole de la paix à accorder aux apostats repentis. À cette image est conforme tout l'enseignement de la Bible. Novatien, au contraire, est un loup ravisseur, au même titre que Saül et Judas. C'est donc le devoir de chacun d'être disposé à faire pénitence et d'être indulgent envers les autres. Le texte s'arrête là, incomplet.

Harnarck avait attribué cet écrit à l'évêque de Rome Sixte II qui l'aurait rédigé pendant son bref épiscopat (été 257-août 258). Cette thèse a trouvé peu d'échos. En raison de la coloration cyprianique de la doctrine ecclésiologique et baptismale du traité, il faudrait plutôt l'attribuer à un évêque africain, qui aurait fait « un exercice de style sous le nom de Cyprien ». Toutefois, qui jouerait un pareil jeu en temps de persécution ?

De rebaptismate

Quant au *De rebaptismate*, il est consacré à la question de savoir si l'imposition de la main suffit à la réconciliation des chrétiens qui ont été baptisés dans l'hérésie. La question conduit l'auteur à réexaminer la tradition de l'Église en la matière et à s'arrêter en particulier au baptême dans l'Esprit, au baptême du sang qu'est le martyre et au baptême de feu. À la lumière de ces distinctions, il estime valide le baptême reçu dans l'hérésie.

Une telle position étant contraire à celle de Cyprien et proche de celle d'Étienne, l'attribution du traité est très discutée. Certains y voient l'œuvre d'un Romain[96], conformément à la notice du *De viris illustribus*, 27, de Gennade. Ce Romain serait même Ursin, l'antipape qui s'opposa à Damase (366-384). D'autres, au contraire, se basent sur les *Ep.* 72-74 de Cyprien, qui donnent à entendre que les évêques de Maurétanie penchaient plus vers la position romaine que vers celle de l'évêque de Carthage, pour attribuer l'opuscule à un évêque maurétanien inconnu, de peu de relief, et le dater du temps de la controverse baptismale du IIIe siècle. D'autres encore font de l'auteur africain un donatiste du temps des disputes baptismales du IVe siècle, lorsque ses coreligionnaires, à l'encontre des dispositions conciliantes d'Arles et de Nicée, s'en tenaient énergiquement à la thèse de Cyprien. Bref, même si la solution africaine semble plus probable, il est préférable de laisser ouverte la question, embrouillée à plaisir, de date et de provenance du traité.

96. À moins qu'il ne faille lire « monachus » au lieu de « romanus », car, sur ce point, la tradition manuscrite est indécise.

Ad Vigilium episcopum

Reste le traité pseudo-cyprianique de Celsus, *Ad Vigilium episcopum de Iudaica incredulitate*. Il s'agit en réalité de la lettre d'un traducteur nommé Celsus, adressée à un évêque du nom de Vigilius. Son propos était de traduire en latin le dialogue, aujourd'hui perdu, d'Ariston de Pella (IIe siècle) entre le juif endurci Papiscus et le judéo-chrétien Jason. La lettre traite du problème de la conversion des juifs : est-elle possible et à quelles conditions ? Elle équivaut pour eux à ne plus s'opposer au Christ et à le reconnaître comme Messie. Le témoignage des Mages, celui du vieillard Siméon, qui reconnurent Dieu en tant que « vérité visible » dans la personne du nouveau-né, mais auparavant celui des prophètes sur la venue du Seigneur comme illumination de l'Esprit, demandant la foi en « celui que le Seigneur a envoyé » (Jn 17, 3). C'est pourquoi les juifs doivent apprendre d'Abraham à se mettre à l'écoute de Dieu qui est l'école de la foi.

Le destinataire n'est pas Vigile de Thapse, évêque de la fin du Ve siècle, car la lettre a été écrite en un temps de persécution, celle de Valérien (258). De plus, ses citations bibliques proviennent d'une version plus ancienne que la Vulgate, mais qui est différente de celle qu'utilise Cyprien, à moins qu'elles ne soient traduites directement du grec, comme pourraient le suggérer les grécismes. La christologie, elle aussi, qui confond les opérations du Père, du Fils et du Saint-Esprit, est très archaïque. De toute façon, la lettre émane d'un milieu où la présence juive, forte et agissante, devait poser des problèmes que nous n'avons pas rencontrés chez Cyprien mais auxquels s'est heurté Tertullien. Ce qui pose sous un autre jour la question de la date de la lettre.

VI. LES DONNÉES DE L'ARCHÉOLOGIE

L'archéologie permet-elle de combler certains vides de notre information ? Il faut reconnaître que son apport pour la période archaïque est à peu près nul, à l'exception des parties anciennes des catacombes de Sousse et de quelques inscriptions dont le caractère chrétien et la date sont discutables. Ces rares documents concernent tous des lieux de sépultures. À quoi s'ajoutent des monuments du début du IIIe siècle qui supposent l'existence d'établissements chrétiens au siècle précédent.

Les inscriptions funéraires provenant de Sousse, en mémoire de Severus et de Papius Saturninus Iulianus[97], sont chrétiennes en raison du lieu où elles ont été trouvées. Par contre, celles de Tipasa en mémoire de Rasinia Secunda, datée de

97. A. LEYNAUD, *Les Catacombes africaines*, p. 413, 432-433.

238, de Magna Crescentiana et de Marinianus, sans date[98], de Sétif, de Ksar Sbahi, de Taksebt[99], que Paul Monceaux jugeait chrétiennes, sont ambiguës, car, ou bien elles ne présentent aucun critère sûr de christianisme, ou bien, n'étant pas datées, elles peuvent être du IVe comme du IIIe siècle. Les deux inscriptions votives de Cherchel, en revanche, l'une en mémoire de M. Antonius Iulianus Severianus, l'autre du prêtre Victor et des siens, les deux non datées[100], sont certainement chrétiennes par leur formulaire, mais c'est leur datation qui pose des problèmes, d'autant plus que celle de Severianus a été refaite. Si bien qu'en définitive, cette épigraphie africaine ne nous est pas d'un grand secours pour combler les vides de notre information littéraire, en particulier sur des provinces comme la Maurétanie.

C'est toutefois dans cette province que des communautés chrétiennes sont attestées dès le début du IIIe siècle[101]. Dans la correspondance de Cyprien, nous l'avons vu, paraît sûrement un évêque de Maurétanie, Quintus, probablement un second, Iubaianus ; des deux, nous ne connaissons malheureusement pas le siège. Au début du siècle suivant, au témoignage de l'archéologie, le christianisme est bien implanté dans quelques grands centres urbains de Maurétanie, à Orléansville, Altava, Cherchel et Tipasa. Les neuf *iusti priores*, ensevelis dans la basilique d'Alexandre au début du Ve siècle, sont probablement les prédécesseurs de ce dernier sur le siège de Tipasa. Leur prise en compte ramène au IIIe siècle l'existence de ce siège épiscopal. Un raisonnement analogue peut se faire pour Cherchel et Altava[102].

On se demande, nous l'avons vu, si l'origine africaine du *De rebaptismate* ne doit pas être cherchée en Maurétanie, car la pratique baptismale dont il témoigne diffère de celle de Carthage et se rapproche de celle de Rome. Yvette Duval, pour sa part, appuie l'hypothèse de la relative indépendance de la Maurétanie par rapport à Carthage sur le fait des relations maritimes entre cette province, Carthage et Rome : elles sont en effet plus faciles et sans doute plus rapides et plus fréquentes, au moins pendant la saison d'été, de Cherchel à Rome que de Cherchel à Carthage, pour ne point parler du long et périlleux voyage terrestre. Cette situation est la même au Ve siècle, lors de la conférence de Carthage en 411, où la province Césarienne est peu représentée, et au temps du pape Léon le Grand (440-462), lorsque les évêques de la même province s'adressent au pape plutôt qu'au primat de Carthage pour régler leurs affaires diocésaines[103]. Leur « insertion insuffisante dans l'édifice ecclésiastique africain[104] » semble un phénomène d'origine, car les conditions géographiques de ces relations épiscopales n'ont pas changé du IIIe au Ve siècle.

98. *CIL* VIII 9289, *Suppl.* 20856 ; *CIL Suppl.* 20892 ; *CIL* VIII 8191.
99. *CIL* VIII 8647, 4807, *Ib. Suppl.* 16589 ; St. Gsell, *Bulletin archéologique du comité* (1892), p. 217, n. 183.
100. *CIL* VIII 9585 et 9586.
101. Tertullien, *Ad Scapulam*, 4.
102. Y. Duval, *Densité et répartition*, p. 519-520 ; Ead., *Loca sanctorum Africae*, I, nos 173, 179, 195.
103. V. Saxer, *Autonomie africaine*, p. 209-210.
104. S. Lancel, *SC* 194, p. 153.

Quoi qu'il en soit, prises dans leur ensemble, ces considérations expliquent à la fois l'existence d'Églises épiscopales en Maurétanie dès le IIIe et sans doute aussi leur sous-représentation dans les conciles généraux de l'Église d'Afrique.

La tranche d'histoire de l'Afrique chrétienne, examinée dans le présent chapitre, est précédée et suivie d'un vide à peu près total d'informations sur les Églises de ce pays. Ce fait a conditionné la chronologie du chapitre.

Pour le même motif, des vides existent à l'intérieur de ladite période. Entre les martyrs scillitains et Tertullien, entre Tertullien et Cyprien, les documents font défaut et ne peuvent être suppléés que par de rares allusions, par exemple aux conciles carthaginois d'Agrippinus vers 220, de Novatus vers 245. Encore faut-il tenir compte du caractère très aléatoire de ces dates. Suppléer les vides par des monuments dont les vestiges suggèrent l'existence de communautés chrétiennes, voire épiscopales, est certes possible, mais ne permet qu'une chronologie relative. Pour cette raison, la documentation existant risque de nous faire surévaluer l'importance des périodes qu'elle éclaire. La prise en compte des ombres et des lumières nous invite donc à la prudence dans nos jugements.

Pourtant, comparée à d'autres provinces ecclésiastiques, l'Afrique chrétienne a été privilégiée par le sort pour la connaissance que nous en avons. Pour la période de Tertullien au tournant des IIe-IIIe siècles, rares sont les Églises non africaines que nous connaissons par une documentation contemporaine. Même vers le milieu du IIIe siècle, la documentation disponible éclaire très inégalement les différentes provinces chrétiennes. Irénée, en combattant le gnosticisme, ne nous dit à peu près rien de Lyon, peu de choses des Gaules. N'était la lettre des martyrs de 177, nous ne saurions rien des origines chrétiennes de Lyon et Vienne. Eusèbe braque la lumière sur Alexandrie au temps d'Origène en raison de son *didaskaleion* dans la première moitié du IIIe siècle, mais ses renseignements sur la période antérieure et surtout sur les origines chrétiennes de la ville sont incertains, sinon franchement légendaires. Tout au plus pouvons-nous y entrevoir le grouillement des sectes gnostiques. Antioche et l'Asie Mineure sont éclairées par quelques brèves lueurs au temps de la controverse pascale, du montanisme et de la querelle baptismale. Il est vrai que l'organisation ecclésiastique d'Antioche est mieux connue par la *Didascalie des apôtres* dans les premières décennies du IIIe siècle. Vers le milieu de celui-ci, l'évêque de cette ville penchait vers le novatianisme. Quant à Rome, si l'on fait abstraction du *Liber pontificalis* qui, pour les IIe et IIIe siècles, recueille les traditions peu fiables du VIe siècle, son histoire chrétienne est en partie, certes, directement éclairée par des sources locales de valeur. Il y a au IIe siècle le *Pasteur* d'Hermas et le *Canon de Muratori*. On peut faire remonter au IIIe siècle, grâce à la critique interne des textes, la plus grande partie de la *Depositio martyrum* et de la *Depositio episcoporum* sur les martyrs et les évêques de Rome. Pour le reste, l'histoire chrétienne de la Ville reçoit souvent une lumière oblique de provenance étrangère. Nous connaissons ainsi, surtout grâce à Irénée, le rôle de Victor dans la controverse pascale, et surtout grâce à Cyprien la position opposée de Corneille et de Novatien dans la réconciliation des *lapsi*, la divergence

d'Étienne et des Africains sur la question du baptême des hérétiques, le martyre de Sixte II, qui est porté à la connaissance des Africains par une lettre de l'évêque de Carthage. C'est dire de quels hasards est tributaire l'histoire ancienne des communautés chrétiennes.

La comparaison fait ressortir le caractère propre de la documentation dont nous disposons pour l'Afrique : c'est une documentation africaine, contemporaine aux faits, d'une grande qualité testimoniale et due à des hommes d'exception. Aussi, malgré ses lacunes, elle justifie le rôle de premier plan que l'Église d'Afrique, avec Tertullien au début du IIIe siècle et Cyprien en son milieu, ont joué dans l'histoire du christianisme.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Acta martyrum Scillitanorum, éd. J. A. ROBINSON, *The Acts of the Scillitan martyrs*, coll. *Texts and Studies*, I/2 (Cambridge 1891), p. 106-121.
Actes de la conférence de Carthage en 411 par S. LANCEL, I-IV (*SC* 194, 195, 224, 373).
CYPRIEN, *Correspondance*, éd. W. von HARTEL (*CSEL* III/1), Texte ét. et tr. par L. BAYARD, coll. « Les Belles-Lettres » (Paris, 1925).
–, *Traités* (*CSEL* III/2 ; *CCL* 3-3A).
Passio Perpetuae, éd. C.I.M.I Van BEEK, ed. major (Nimègue, 1936, rééd. 1956 ; ed. minor, dans *Florilegium Patristicum* 47 (Bonn, 1938).
Sententiae episcoporum du concile carthaginois du 1er septembre 256 (*CSEL* III/1, 435-461).
TERTULLIEN, *Opera omnia* (*CCL* 1-2).

Études

AUPERT (P.), *Le Nymphée de Tipasa et les nymphées et septizonia nord-africains* (Rome, 1974).
BASTIAENSEN *et alii*, *Atti e Passioni dei martiri* (Mondadori, 1987, 2e éd. 1990).
BEVENOT (M.), *St. Cyprian's De unitate ecclesiae chap. 4 in the light of the manuscripts* (Rome, 1938).
BIREBENT (J.), *Aquae romanae. Recherches d'hydraulique romaine dans l'Est algérien* (Alger, 1963).
CHAPOT (Fr.), « L'hérésie d'Hermogène. Fragments et commentaires », dans *Recherches augustiniennes*, 30 (1997), p. 3-111.
DELEHAYE (H.), *Les Origines du culte des martyrs*, coll. *Subsidia hagiographica* 20 (Bruxelles, 1933).
–, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, coll. *Subsidia hagiographica* 13B, nouv. éd. (Bruxelles, 1966).
DÖLGER (F. J.), *« Unserer Taube Haus ». Die Lage des christlichen Kultbaues nach Tertullian* dans *Antike und Christentum*, 2 (1930), p. 41-56.
DUVAL (N.), *Études d'archéologie chrétienne nord-africaine*, I à XXV, *Mélanges de l'École française de Rome*, 1972-1995 ; *Revue des Études augustiniennes*, 1991 et 1993 ; *Antiquité tardive*, 5 (1997), p. 309-350.
DUVAL (Y.), *Densité et répartition des évêchés dans les provinces africaines au temps de Cyprien*, dans *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 96 (1984), p. 493-521.
FÉVRIER (P.-A.), *Approches du Maghreb romain. Pouvoirs, différences et conflits*, 2 vol. (Edisud, Aix-en-Provence, 1989.
–, *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, 2 vol., *Collection de l'École française de Rome*, 225 (Rome/Aix-en-Provence, 1996).
GRIBOMONT (J.), *« Ecclesiam adunare ». Un écho de l'eucharistie africaine et la* Didachè, dans *Revue de théologie ancienne et médiévale*, 27 (1960), p. 20-28.
GSELL (St.), *Les Monuments antiques de l'Algérie*, 2 vol. (Paris, 1901).
Handbuch der lateinischen Literatur der Antike par R. HERZOG et P. L. SCHMIDT, IV (Munich, 1989), en cours de trad. franç.
JANSSEN (H.), *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwickelung* (Nimègue, 1938).
KLAUSER (Th.), « Taufet in lebendigem Wasser », dans *Pisciculi* (Münster/W., 1939), p. 157-164, et *Jahrbuch für Antike und Christentum*, dans *Ergänzungsband* 3 (*ibid.*, 1974), p. 177-183.

KEMPF (H.), « Die Lyoner Martyrer und der Montanismus », dans *Les Martyrs de Lyon* (177), coll. *Colloques internationaux du CNRS* 575 (Paris, 1978), p. 233-244.
LANATA (G.), *Gli atti dei martiri come documenti processuali* (Giuffré, Milan, 1973).
LECLERCQ (H.), *L'Afrique chrétienne*, 2 vol. (Paris, 1904).
Afrique, dans *DACL* I (1907), p. 576-775.
LEVEAU (Ph.) et PAILLET (J.-L.), *L'Alimentation en eau de Caesarea de Maurétanie et l'aqueduc de Cherchel* (Paris, 1976).
LEYNAUD (A.), *Les Catacombes africaines. Sousse-Hadrumète* (Alger, 1922, 2e éd. 1937).
MAIER (J. L.), *L'Épiscopat de l'Afrique romaine vandale et byzantine* (Institut suisse de Rome, 1975).
MERCATI (G.), « D'alcuni nuovi suddidi per la critica del testo di S. Cipriano », dans *Studi e documenti di storia e di diritto*, 19 (1898), et tiré à part (Roma Tipografia Poliglotta della S. C. di Propaganda Fide, 1899), I-VII, p. 1-108, 3 pl.
MONCEAUX (P.), *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I-II (Paris, 1900-1902, 2e éd. Bruxelles, 1963).
PETER (O.), « De catholicae ecclesiae unitate, cap. 4-5. Die ursprünglichen Texte, ihre Überlieferung, ihre Datierung », dans *Römische Quartalschrift* 4 (1936), p. 151-168, et *Sapientia et caritas. Gesammelte Aufsätze* (Univ.verlag Fribourg/Suisse, 1990), p. 57-74.
RAKOB (F.), *Das Quellenheiligtum in Zaghouan und die römische Wasserleitung nach Karthago* (Rome, 1974).
REDDE (M.), « Occupation humaine et mise en valeur économique dans les vallées du nord de la Libye : l'exemple de wadi Tlal », dans *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord. IIe Colloque international* (*Bulletin archéologique*, NS 19 [1985]), p. 173-182.
ROMANELLI (P.), « Topografia e archeologia dell'Africa romana », dans *Enciclopedia classica*, Sez. III, vol. 10, t. 7.
SAUMAGNE (Ch.), *Saint Cyprien, évêque de Carthage et « pape » d'Afrique* (CNRS, Paris, 1975).
SAXER (V.), « Victor, titre d'honneur ou nom propre ? Données de l'onomastique chrétienne en Afrique », dans *Rivista di archeologia cristiana*, 46 (1969), p. 209-218.
Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique, coll. *Studi di antichità cristiana* 29 (Città del Vaticano, 1969, 2e éd. 1984).
. *Cyprien, L'Unité de l'Église catholique*, coll. *Les Pères dans la foi* 9 (DDB, Paris, 1979).
. *Saints anciens d'Afrique du Nord* (Tipografia poliglotta Vaticana, Città del Vaticano, 1979).
. « Reflets de la culture des évêques africains dans l'œuvre de Cyprien. Problèmes et certitudes », dans *Revue bénédictine* 94 (1984), p. 257-284.
. *Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles* (Peter Lang, Berne, etc., 1986).
. « Institution et charisme dans les textes canonico-liturgiques et autres du IIIe siècle », dans *Miscellanea historiae ecclesiasticae* VIII : « L'institution et les pouvoirs dans les Églises de l'Antiquité à nos jours », coll. *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique* 73 (Bruxelles/Louvain, 1987), p. 41-65.
. « Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin », dans *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, coll. *Pontifico Comitato di Scienze Storiche, Atti e documenti* 4 (Città del Vaticano, 1991), p. 173-217.
. *Afrique latine*, coll. *Hagiographies* sous la dir. de G. Philippart, I (Brepols/Turnhout, 1994), p. 25-95.
SCHOLLGEN (G.), *Ecclesia sordida ? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, coll. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, dans *Ergänzungsband* 12 (Münster/W., 1984).
SODEN (H. von), « Die Prosopographie des afrikanischen Episkopats zur Zeit Cyprians », dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 12/2 (1909), p. 247-270.
VAN DER MEER (Fr.) et MOHRMANN (Chr.), *Atlas de l'Antiquité chrétienne* (Paris/Bruxelles, 1960).

CHAPITRE V

Rome et l'extrême Occident jusqu'au milieu du IIIe siècle

par Michel-Yves PERRIN

Au début du IIIe siècle, l'Alexandrin Origène fit voyage jusqu'à Rome pour « voir la très ancienne Église des Romains[1] ». Cette épithète, qui atteste le prestige de la communauté établie dans la Ville, était des plus appropriées. En effet, sur les bords de la Méditerranée occidentale, la chrétienté romaine est la seule attestée par les sources disponibles à ce jour jusqu'aux dernières décennies du IIe siècle[2], et les premiers témoignages issus d'autres communautés sises en ces régions, à Carthage Tertullien ou Irénée à Lyon[3], concordent pour reconnaître l'antiquité de l'Église romaine et la présenter comme la seule fondation apostolique en Occident[4]. Ces observations chronologiques commandent tout naturellement l'ordre des développements qui suivent, où il sera d'abord question de Rome.

I. AUX ORIGINES D'UNE PRÉSENCE CHRÉTIENNE À ROME

Si l'auteur du traité contre « la prétendue gnose au nom menteur » retient que « les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul fondèrent et établirent à Rome cette Église très grande, très ancienne et connue de tous », cette présentation

1. Origène cité par EUSÈBE, *HE* VI, 14, 10 (*SC* 41, p. 108), qui place ce voyage sous l'évêque Zéphyrin (c. 198-c. 217). Voir le commentaire de P. NAUTIN, *Origène, sa vie, son œuvre*, Paris, 1977, p. 365.

2. Certes au témoignage de Luc (Ac 28, 13-14), Paul passa une semaine à Pouzzoles « chez des frères » après son débarquement dans cette cité, mais on ignore tout de l'origine, de la consistance et du devenir de cette présence chrétienne. Les tentatives faites pour identifier des traces de christianisme à Herculanum et à Pompéi se sont jusqu'à présent révélées vaines : cf. H. HOFMAN, *s. v. Satorquadrat*, dans *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Supp. XV, Munich, 1978, col. 478-565 (part. 549-552) ; A. VARONE, *Presenze giudaiche e cristiane a Pompei*, Naples, 1979 ; *ID.*, « La Campania e il cristianesimo delle primissime origini. Contributi valutativi sulla questione dei cristiani nell'antica Pompei », dans *Campania Sacra* 11-12, 1980-1981, p. 3-44. La lecture du graffite *CIL* IV, 679 – dont une photographie a été récemment procurée par P. BERRY, *The Christian Inscription at Pompei*, Lewiston, 1995, Pl. 9-10 –, qui orne l'atrium d'une auberge sur le Vico del Balcone Pensile – cf. *Pompei. Pitture e Mosaici*, vol. VII, Rome, 1997, p. 463-465 – est rien moins qu'évidente : cf. J. DESMULLIEZ, *La Christianisation de la Campanie des origines à la mort de Grégoire le Grand*, thèse dactylographiée, Paris IV-Sorbonne, 1997, p. 162 (précision aimablement communiquée par l'auteur).

3. TERTULLIEN, *De praescriptione haereticorum* XXXVI, 1-4 (*SC* 46, éd. REFOULÉ, p. 137-138 ; vers 200) ; IRÉNÉE, *Adversus haereses* III, 3, 2-3 (*SC* 211, p. 32-38 ; dans les années 180).

4. Cela inviterait à écarter l'hypothèse d'un voyage de Paul en Espagne depuis Rome, comme on a pu le supposer dès l'Antiquité (voir déjà *Canon de Muratori*, éd. LIETZMANN, l. 38-39) sur la base de Rm 15, 24 ; 28 et de CLÉMENT DE ROME, *Ep. ad Co.* 5, 7 (*SC* 167, p. 108).

souffre, à vrai dire, de quelque raccourci. En effet, la lettre que Paul adressa, probablement depuis Corinthe, à des chrétiens de la Ville entre 55 et 58 manifeste que la première diffusion de la proclamation chrétienne y précéda la venue de l'Apôtre des nations : « Je ne veux pas vous laisser ignorer, frères, que j'ai souvent projeté de me rendre chez vous – jusqu'ici j'en ai été empêché – afin de recueillir quelque fruit chez vous, comme chez les autres peuples païens[5]. »

Ces prodromes du christianisme romain restent enveloppés d'obscurité : aux alentours de 120, l'historien romain Suétone signale l'expulsion de Rome, sous l'empereur Claude (41-54), « des juifs qui excitaient des troubles à l'instigation de Chrestus[6] ». Faut-il voir dans cette mesure, qui à cette date n'avait rien d'exceptionnel, une allusion à la prédication chrétienne ? Rien n'est plus disputé, car aucun argument décisif n'a pu être avancé dans un sens ou dans l'autre[7].

La missive paulinienne, qui prend la forme d'un véritable traité aux développements complexes, ne permet guère de cerner précisément les traits des premiers disciples du Christ dans la Ville : très vraisemblablement, la greffe chrétienne a d'abord pris dans la nombreuse, active et très mobile diaspora juive présente à Rome depuis au moins le Ier siècle avant l'ère commune[8]. L'atteste dès l'abord la thématique d'ensemble de la lettre qui traite des rapports entre chrétiens issus du judaïsme et chrétiens venus des nations et retravaille ainsi un argument déjà mis en œuvre dans l'Épître aux Galates. C'est très probablement à la faveur de voyages et d'échanges entre Rome et la Méditerranée orientale que l'adhésion au Christ a gagné quelques membres de la communauté juive de la Ville[9]. L'onomastique des correspondants

5. Rm 1, 13 (trad. TOB). Sur Rm et sa chronologie, voir, en dernier lieu, H. BALZ, *s. v. Römerbrief*, dans *Theologische Realenzyclopädie* 29 (Berlin, 1998), p. 291-311. Pour un commentaire de ce texte, voir, par exemple, Ch. PERROT, *L'Épître aux Romains* (*Cahiers Évangile* 65), Paris, 1988, et surtout J. A. FITZMYER, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (*The Anchor Bible* 33), Londres, 1993.

6. SUÉTONE, *Vie de Claude* 25, 4.

7. L'hypothèse chrétienne serait corroborée s'il était possible de déterminer que c'est à Rome qu'avaient adhéré à la foi nouvelle Aquilas et Priscille (ou Prisca), deux Juifs expulsés de la Ville sous Claude, que Paul rencontra à Corinthe (Ac 18, 2-3). La date de la décision impériale est elle-même en débat : 49 au témoignage d'Orose (*Histoires* VII, 6, 15) ou 41 selon Dion Cassius (*Histoire romaine* LX, 6, 6), à moins qu'il n'y ait eu deux mesures successives. Voir en dernier lieu R. RIESNER, *Paul's Early Period. Chronology, Mission Strategy, Theology*, trad. angl., Grand Rapids-Cambridge, 1998, p. 157-201, et H. BOTERMAN, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im I. Jahrhundert*, (*Hermes. Einzelschriften* 71), Stuttgart, 1996 (pour) ; H. D. SLINGERLAND, *Claudian Policymaking and the Early Imperial Repression of Judaism at Rome* (*South Florida Studies in the History of Judaism* 160), Atlanta, 1997 (contre) ; L. V. RUTGERS, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism* (*Contributions to Biblical Exegesis and Theology* 20), Louvain, 1998, p. 171-197 (pour une évaluation d'ensemble).

8. L'ouvrage classique de H. J. LEON, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphie, 1960 (réédition avec une nouvelle introduction et une mise à jour bibliographique par C. A. OSIEK, Peabody, 1995) est aujourd'hui vieilli. En particulier les catacombes juives de la Ville, et donc les inscriptions qui en sont issues, sont désormais à assigner aux IIIe-IVe s. : cf. C. VISMARA, « I cimiteri ebraici di Roma », dans *Società romana e impero tardoantico*, vol. II, Bari, 1986, p. 351-389 ; S. FRASCATI, *Le iscrizioni giudaiche latine di Roma. Revisione sistematica*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Roma « La Sapienza », 1989 (thèse amicalement communiquée par l'auteur) ; D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol. II, *The City of Rome*, Cambridge, 1995 ; V. L. RUTGERS, *The Jews of Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Graeco-Roman Diaspora* (*Religions in the Graeco-Roman World* 126), Leyde, 1995 ; ID., *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*, *op. cit.* ; G. DE SPIRITO, *s. v. Synagogae*, dans *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, t. IV, Rome, 1999, p. 389-393. Pour une perspective d'ensemble, voir J. J. PRICE, « The Jewish Diaspora of the Graeco-Roman World », dans *Scripta Classica Israelica* 13, 1994, p. 169-186.

9. Sur l'importance des voyages, voir W. WISCHMEYER, *Von Golgatha zum Ponte Molle*, p. 21-62. Un commerçant

de Paul – si du moins fait bien corps avec la missive la finale du texte (Rm 16), où sont salués par leurs noms plus d'une vingtaine de « frères et sœurs », dont certains apparentés à l'auteur de la lettre, ou appartenant au cercle de ses collaborateurs[10] – n'autorise cependant pas à mesurer l'importance respective dans ce premier noyau chrétien des juifs et des païens[11]. Autant les motifs des divisions qui affectent les chrétiens romains apparaissent nettement, autant leur vie communautaire demeure dans la pénombre ; tout au plus pourrait-on entrevoir quelques regroupements (Rm 16, 10-11 ; 14-15) et serait-il fait mention de réunions au domicile de Prisca et Aquilas (Rm 16, 5)[12]. En tout cas, ni Paul, qui déclare vouloir ardemment visiter pour la première fois, sur le chemin de l'Espagne (Rm 15, 24 ; 28), ces frères dont il loue la foi « célèbre dans le monde entier » à l'image de celle des Thessaloniciens (Rm 1, 8-15 ; I Th 1, 8), ni Pierre, que la lettre n'évoque nullement, ne sont, au sens strict de la chronologie, à l'origine de l'Église romaine[13].

Paul arrive à Rome probablement vers 60 lorsque, prisonnier, il est conduit auprès de l'empereur et, au témoignage de Luc, placé en résidence surveillée : « Il vécut ainsi deux années entières à ses frais et il recevait tous ceux qui venaient le trouver, proclamant le règne de Dieu et enseignant ce qui concerne le Seigneur Jésus Christ avec une entière assurance et sans entraves » (Ac 28, 30-31)[14]. Au-delà de la généralité d'un propos teinté d'hagiographie, le contenu de l'activité déployée par Paul à Rome reste du domaine de l'hypothèse : si certains exégètes situent volontiers durant cette période la rédaction de quelques-unes des « épîtres de la captivité » (Philippiens, Colossiens, Éphésiens, Philémon[15]), aucun document ne permet de mesurer la contribution de Paul à l'organisation de la communauté

de Phrygie est dit dans son épitaphe avoir fait 72 fois dans sa vie le voyage d'Italie (DITTENBERGER, *Syll*^{3}, 1229 Hiérapolis).

10. Sur cette question, voir J. A. FITZMYER, *op. cit.*, p. 44-67.

11. Cf. H. SOLIN, « Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt : Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände », dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II. 29. 2, Berlin, 1984, p. 590-789 (ici, p. 661-665).

12. Pour une perspective d'ensemble, voir W. A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, 1983, avec les critiques de G. SCHÖLLGEN dans *New Testament Studies* 34, 1988, p. 71-82.

13. Voir dans la seconde moitié du IVe s. l'appréciation de l'anonyme écrivant à Rome désigné sous le nom d'Ambrosiaster, *In ep. ad Romanos*, *CSEL* LXXXI/1, éd. VOGELS, p. 6, 1. 13-16 (sur cet auteur, cf. la notice *Ambrosiaster*, dans *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 2. Prosopographie de l'Italie chrétienne*, sous la dir. de Ch. et L. PIETRI, vol. I, Rome, 1999, p. 102-104).

Le silence de Rm sur Pierre incline à conclure que celui-ci n'était pas encore parvenu dans la Ville, malgré les « vingt-cinq ans d'épiscopat » que lui attribuent le *Catalogue libérien* (éd. DUCHESNE, p. 1) et le comput de la *Chronique* de Jérôme-Eusèbe (*GCS* 47, éd. HELM, § 179) qui établit un synchronisme entre la libération de Pierre des geôles d'Hérode Agrippa Ier, donc entre 41 et 44 (Ac 12, 17), et son arrivée à Rome qu'elle fixe en 42 ; cf. M. SIMON-G. ROCCA SERRA, « *Per annos quinque et viginti* : un exemple de symbolique des nombres dans l'Église ancienne », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 51, 1971, p. 51-62, qui contribue à réfuter par avance le roman érudit de M. SORDI, « La prima comunità cristiana di Roma e la corte di Claudio », dans *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino* (*Biblioteca di Scienze Religiose* 117), Rome, 1995, p. 15-23.

14. Sur la chronologie paulinienne et ses difficultés, voir R. JEWETT, *A Chronology of Paul's Life*, Philadelphie, 1979, et R. RIESNER, *Paul's Early Period*, *op. cit.*, part. p. 224-227.

15. Voir J. T. FIZGERALD, *s. v.*, « Philippians, Epistle to the », dans *The Anchor Bible Dictionary*, New York-Londres-Toronto-Sydney-Auckland, 1992, vol. 5, p. 318-326 (ici, p. 322-323) ; M. BARTH-H. BLANKE, *Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible* 34B*)*, Londres, 1994, p. 114-134 ; V. P. FURNISH, *s. v. Ephesians, Epistle to*, dans *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, p. 535-542 (ici, p. 541) ; S. S. BARTCHY, *s. v. Philemon, Epistle to*, *ibid.*, vol. 5, p. 305-310 (ici, p. 308-309).

romaine. Eut-il auprès de lui le futur évangéliste Luc[16] ? Reprit-il ses voyages comme le suggèrent les Épîtres pastorales, dont la paternité paulinienne est généralement rejetée[17] ? Nul ne peut le dire avec certitude tant il est malaisé en cette matière de faire le partage entre l'histoire et le récit apocryphe[18]. De fait, ce séjour romain inspira en Orient, dès le IIe siècle, des narrations légendaires propres à meubler le silence des actes lucaniens[19]. Pierre fut également le sujet de romans comparables qui le présentent, sur les rives du Tibre, défiant Simon le Magicien[20].

On ignore à quel moment l'apôtre parvint à Rome et le rôle exact qu'il put jouer parmi les chrétiens de la Ville[21]. Des traditions anciennes lui attribuent une épître à des Églises d'Asie Mineure en proie aux tribulations, qui, dans une tonalité proche à certains égards de l'Épître aux Romains, s'attache à préciser les fondements et le contenu de la vie dans le Christ, et elles situent à ses côtés l'activité de l'évangéliste Marc, son interprète[22]. En tout cas, Pierre reçut le martyre à Rome, tout comme

16. Voir Col 4, 14 ; Ph 24 ; II Tm 4, 11, et L. T. JOHNSON, *s. v. Luke-Acts, Book of*, dans *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, p. 403-420 (ici, p. 404-405).

17. Voir J. D. QUINN, *s. v. Timothy and Titus, Epistles to*, dans *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, p. 560-571 (ici, p. 568-570).

18. Voir le dossier dans H. J. TAJRA, *The Martyrdom of St. Paul* (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. 2. Reihe 67), Tübingen, 1994.

19. Voir les *Actes de Paul* traduits et présentés par W. RORDORF, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, Paris, 1997, p. 1115-1177 (part. p. 1169-1177), et également le dossier des *Actes de Pierre* traduits et présentés par G. POUPON, *ibid.*, p. 1039-1114 (ici, p. 1054-1059). Au IVe siècle sera rédigée une correspondance apocryphe entre Paul et Sénèque [cf. L. BOCCIOLINI PALAGI, *Epistolario apocrifo di Seneca e San Paolo* (*Biblioteca Patristica* 5), Florence, 1985 – les récentes tentatives pour défendre l'authenticité de tout ou partie de ce corpus sont absolument infondées], et EUSÈBE se fera l'écho (*HE* II, 17, 1 : *SC* 31, p. 72) d'une tradition imaginant que Pierre rencontra Philon d'Alexandrie en ambassade à Rome.

20. Voir le dossier des *Actes de Pierre* (cf. *supra* n. 19) et Chr. GRAPPE, *Images de Pierre aux deux premiers siècles* (*Études d'histoire et de philosophie religieuses* 75), Paris, 1995. Sur le très obscur personnage du Samaritain Simon le Magicien, mentionné en Ac 8, 4-25, et l'élaboration hérésiologique autour d'un supposé séjour à Rome, attestée dès Justin au milieu du IIe s., qui contribue à en faire le père de toutes les hérésies, voir K. BEYSCHLAG, *Simon Magus und die christliche Gnosis* (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 16), Tübingen, 1974, et la notice de L. CIRILLO, dans ID.-A. SCHNEIDER, *Les Reconnaissances du Pseudo-Clément. Roman chrétien des premiers siècles* (*Apocryphes* 10), Turnhout, 1999, p. 40-49 et 559-570.

21. Si la réalité du séjour romain de Pierre ne fut pas contestée dans l'Antiquité [cf. pour les premiers témoignages, Clément de Rome, *Epistula ad Corinthios* 5, 3-7 (*SC* 167, p. 108) ; IGNACE D'ANTIOCHE, *Ad Romanos* IV, 3 (J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, Second Edition, Part II/2, Londres, 1889, p. 209) ; Denys de Corinthe cité par EUSÈBE DE CESAREE, *HE* II, XXV, 8 (*SC* 31, p. 93)], tel ne fut pas le cas dans certains milieux vaudois qui, dès le deuxième tiers du XIIIe s., la mirent en doute dans le cadre d'une critique radicale de l'Église constantinienne (cf. J. GONNET-A. MOLNAR, *Les Vaudois au Moyen Âge*, Turin, 1974, p. 414-417). Leur scepticisme trouva écho chez Marsile de Padoue, puis auprès de certains réformateurs, et encore chez quelques historiens de la première moitié de ce siècle. Le débat est aujourd'hui clos en faveur des témoignages antiques (cf. H. LIETZMANN, *Petrus und Paulus in Rom* ; O. CULLMANN, *Pierre, disciple, apôtre et martyr*).

22. Pour l'attribution de I P au cercle de Pierre, voir le témoignage de II P 3, 1 qui, elle, n'est sûrement pas de la plume de l'apôtre, et le bilan de E. COTHENET, « La Première de Pierre : bilan de 35 ans de recherches », dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II. 25. 5, Berlin, 1988, p. 3685-3712. Pour un commentaire de ce texte, voir P. J. ACHTEMEIER, *A Commentary on First Peter*, Minneapolis, 1996 (avec une importante introduction, p. 1-75), et J. HERZER, *Petrus oder Paulus ? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Traditionen* (*WUNT* 103), Tübingen, 1998. Pour les traditions liées à Marc et la composition de son Évangile, voir M. HENGEL, *Studies in the Gospel of Mark*, trad. angl., Londres, 1985, p. 1-30, ainsi que le témoignage de la *Lettre à Théodore*, un texte à l'identité encore disputée, attribué à Clément d'Alexandrie : J.-D. KAESTLI, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 55-69, et A. LE BOULLUEC, dans *Apocrypha* 7, 1996, p. 27-41. Pour une tentative d'utilisation de ce dernier document dans la reconstruction de l'écriture de Mc, voir C. B. AMPHOUX, « Quelques remarques sur la formation, le genre littéraire et la composition de l'Évangile de Marc », dans *Filología Neotestamentaria* X, 1997, p. 5-34.

Paul : les témoignages antiques sont sur ce point unanimes[23]. En revanche, la date précise de ces exécutions, qui intervinrent sous Néron, donc avant juin 68, reste disputée. Les critiques se partagent entre adeptes d'une chronologie haute qui fixe la mort de Paul un ou deux ans avant le grand incendie de la Ville au mois de juillet 64, dont l'empereur, selon le récit que donne Tacite un demi-siècle plus tard environ, attribua la responsabilité aux chrétiens[24], et partisans d'une chronologie basse qui situent le trépas des deux apôtres entre 64 et 68[25].

La condamnation aux bêtes ou à la crucifixion que Néron fit infliger, avec des raffinements de cruauté inouïs au dire de l'auteur des *Annales*, à nombre de chrétiens de la Ville signe une première reconnaissance d'une spécificité du christianisme par rapport au judaïsme dans la capitale de l'Empire. « Les outrages et les tortures » qu'évoque de manière presque contemporaine des événements une lettre de « l'Église de Dieu en séjour à Rome » adressée à celle de Corinthe[26] et qui sont traditionnellement rapportés à la fin du règne de Domitien, dans la dernière décennie du Ier siècle[27], corroborent cette individualisation du phénomène chrétien. Dans le même temps ou presque, si seulement en est acceptée l'authenticité au moins partielle, le témoignage, dans ses *Antiquités juives*, de l'historien juif Flavius Josèphe établi alors à Rome apporte un indice supplémentaire en faveur d'une saisie de la singularité du christianisme dans la Ville[28].

23. Voir R. BAUCKHAM, « The Martyrdom of Peter in Early Christian Literature », dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II. 26. 1, Berlin, 1992, p. 539-595.

24. TACITE, *Annales* 15, 44. Sur l'incendie, voir R. SABLAYROLLES, Libertinus miles. *Les cohortes de vigiles* (*CollEFR* 224), Rome, 1996, p. 788-793.

25. Pour une chronologie haute, voir, par exemple, H. J. TAJRA, *The Martyrdom of St Paul*, *op. cit.* ; pour une chronologie basse, voir D. O'CONNOR, *Peter in Rome*, et Ch. PIETRI, *s. v.* « Pierre », dans *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, 1994, p. 1372-1377.

26. CLÉMENT DE ROME, *Ep. ad. Co.* 6, 1-3 (*SC* 167, p. 108-110). Pour une discussion de la chronologie de cet écrit, voir H. E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, p. 75-78.

27. À l'exception d'un cas disputé, on ignore les noms des victimes de ces mesures. En effet, rien ne permet de lier de façon décisive les exécutions ou procès, intervenus sous Domitien, de Pomponia Graecina (TACITE, *Annales* 13, 32), Titus Flavius Clemens et sa femme, Flavia Domitilla (SUÉTONE, *Domitien* 15, 1 ; DION CASSIUS, *Histoire romaine* 67, 14, 1-2), Marcus Acilius Glabrio (SUÉTONE, *Domitien* 10 ; JUVÉNAL, *Satires* 4, 94 ; DION CASSIUS, *Histoire romaine* 67, 14, 3), tous membres de la haute aristocratie sénatoriale, au crime de christianisme. Seule une Flavia Domitilla, qu'EUSÈBE DE CÉSARÉE (*HE* III, 18, 4 ; *SC* 31, p. 122) présente comme une nièce de Titus Flavius Clemens, pourrait avoir été exilée pour son adhésion à la foi chrétienne : voir Ph. PERGOLA, « La condamnation des Flaviens "chrétiens" sous Domitien : persécution religieuse ou répression à caractère politique ? », dans *MEFRA* 90, 1978, p. 407-423, P. KERESZTES, *Imperial Rome and the Christians from Herod the Great to about 200 A.D.*, vol. I, Lanham, Londres, 1989, p. 83-101, et M. DONDIN-PAYRE, *Exercice du pouvoir et continuité gentilice. Les* Acilii Glabriones *du IIIe s. av. J.-C. au Ve s. ap. J.-C.* (*CollEFR* 180), Rome, 1993, p. 205-210 et 252-254.

28. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives* 18, 63-64. Sur le séjour romain de Josèphe qui écrit les *Antiquités juives* en 93-94, voir M. HADAS-LEBEL, *Flavius Josèphe. Le Juif de Rome*, Paris, 1989, p. 207 ss. ; T. RAJAK, *Josephus. The Historian and His Society*, Londres, 1983, p. 237-238, et M. GOODMAN, « Josephus as Roman Citizen », dans *Josephus and the History of the Greco-Roman Period. Essays in Memory of Morton Smith* (*Studia Post-biblica* 41), Leyde, 1994, p. 329-338. Sur le *Testimonium Flavianum*, voir en dernier lieu É. NODET, *Flavius Josèphe : baptême et résurrection* (*Josèphe et son temps* 2), Paris, 1999, p. 66-82, et ID., « Sur la version slavonne de la "Guerre" », dans H. ST. JOHN THACKERAY, *Flavius Josèphe : l'homme et l'historien* (*Josèphe et son temps* 3), Paris, 2000, p. 129-247 (pour l'authenticité) ; K. A. OLSON, « Eusebius and the *Testimonium Flavianum* », dans *Catholic Biblical Quarterly* 61, 1999, p. 305-322, et F. PARENTE, « Sulla doppia trasmissione filologica ed ecclesiastica del testo di Flavio Giuseppe. Un contributo alla storia della ricezione della sua opera nel mondo cristiano », dans *Rivista di storia e letteratura religiosa* 36, 2000, p. 3-51 (contre l'authenticité).

II. LES CHRÉTIENS À ROME, DE L'ÂGE SUBAPOSTOLIQUE À LA FIN DU IIe SIÈCLE

De ces disciples du Christ dans la Ville, il n'est pas aisé d'écrire la chronique dans le siècle qui suit le martyre de Pierre et de Paul. En effet, quand bien même, du point de vue de l'histoire du christianisme, Rome est le théâtre le plus continûment et le plus richement documenté jusqu'à la fin du IIe siècle, il n'en demeure pas moins que les sources sont généralement insuffisantes pour permettre de tracer un tableau doté de quelque ampleur et complétude. Nulle trace archéologique incontestée de la présence chrétienne dans la Ville n'est antérieure au dernier tiers du IIe siècle[29]. Nulle inscription que l'on puisse référer avec certitude à un chrétien n'a été gravée avant l'extrême fin du même siècle ou le début du IIIe siècle[30]. Restent des témoignages littéraires, proportionnellement nombreux, mais dont parfois la provenance ou l'assignation chronologique, ou les deux tout ensemble, sont loin de faire l'unanimité parmi les savants ; ils apparaissent alors comme de véritables aérolithes à l'identité toujours problématique. Ainsi en va-t-il de l'Épître aux Hébreux dont l'origine romaine a été maintes fois envisagée sur la base de Hb 13, 23-24 ainsi que de parallèles avec la lettre de l'Église de Rome à celle de Corinthe précédemment évoquée, mais sans argument décisif[31]. Comme souvent quand il s'agit des deux premiers siècles du christianisme, l'historien est confronté à un immense puzzle dont la majorité des pièces a disparu. Il lui faut alors tenter avec prudence de rapprocher des éléments dispersés, voire mutilés, pour proposer sur un mode rhapsodique et fragmentaire l'épure d'un développement.

1. Diversité et unité des chrétiens dans la capitale de l'Empire

Si toute tentative de sociographie de la chrétienté romaine dans les deux premiers siècles est vouée à l'échec[32] – les données prosopographiques disponibles, au mieux, ne concernent pas plus de quelques dizaines d'individus, et sont généralement des plus squelettiques rapportées à la complexité d'une gigantesque métropole dont la population dépasse probablement le million d'habitants[33] ; de plus, à une exception près, on ignore tout de la géographie des lieux de réunion de ces chrétiens – il est néanmoins à relever que la plupart des informations nominales de quelque densité parvenues jusqu'à nous sont relatives à des non-Romains venus résider de manière provisoire ou définitive dans la Ville, ou simplement y ayant fait voyage. Tel est le cas de Marcion issu de Sinope sur la mer Noire vers 140[34], à la même époque, de Valentin, originaire d'Égypte[35], au milieu du siècle, de Polycarpe, alors évêque de Smyrne[36], du philosophe Justin né à Naplouse, qui fera deux séjours dans la Ville avant d'y être martyrisé sous Marc Aurèle[37], de son élève Tatien natif du « pays des Assyriens[38] », pour ne citer que les premiers noms d'une longue liste de visiteurs, lettrés, pasteurs ou prédicateurs itinérants en provenance principalement de la Méditerranée orientale[39]. Si, au même moment, le rhéteur Polémon de Smyrne, au

29. Voir *infra* n. 68.

30. Voir A. Ferrua, « L'epigrafia cristiana prima di Costantino », dans aa. vv., *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, p. 583-613 ; Ch. Pietri, « Inscriptions funéraires latines », repris dans *id.*, Christiana Respublica, *Éléments d'une enquête sur le christianisme antique* (*CollEFR* 234), vol. III, Rome, 1997, p. 1407-1468 (ici, p. 1439-1441) ; C. Carletti, « Nascita e sviluppo del formulario epigrafico cristiano : prassi e ideologia », dans aa. vv., *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, p. 143-164 (ici, p. 144-145).

31. Voir R. E. Brown, « Rome », dans R. E. Brown-J. P. Meier, *Antioche et Rome*, p. 178-198, et le commentaire de H. W. Attridge, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Philadelphie, 1989 (avec une importante introduction, p. 1-32).

32. L'essai souvent cité de P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (*WUNT* 2. Reihey, 18), 2e éd., Tübingen, 1989, en est une illustration exemplaire. La reconstitution de la topographie chrétienne de la Ville aux deux premiers siècles repose sur des hypothèses obsolètes relatives à la supposée préhistoire des *tituli* romains (cf. Ch. Pietri, « Recherches sur les *domus ecclesiae* », et F. Guidobaldi, « Le *domus* tardoantiche di Roma come "sensori" delle trasformazioni culturali e sociali », dans *The Transformations of* Urbs Roma *in Late Antiquity* [*Journal of Roman Archeology. Suppl. Series* 33], Portsmouth, 1999, p. 53-68, ici p. 65-66). Hormis le témoignage prêté à Justin dans *Acta Iustini* 3, 2 (éd. A. Hilhorst, dans *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A. A. R. Bastiaensen, Milan, 1987, p. 54) qui avoue habiter au-dessus des thermes d'un personnage par ailleurs inconnu (cf. G. de Spirito, *s. v. Balneum Timothinum*, dans *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, *op. cit.*, vol. I, p. 165-166), on ne possède aucun renseignement sur la géographie des lieux de réunion des chrétiens à cette époque. Par ailleurs, ni l'analyse onomastique (cf. pour des précautions de méthode, H. Solin, « Zur Tragfähigkeit der Onomastik in der Prosopographie », dans *Prosopographie und Sozialgeschichte. Studien zur Methodik une Erkenntnismöglichkeit der kaiserzeitlichen Prosopographie*, W. Eck (dir.), Cologne-Vienne-Weimar, 1993, p. 1-33 ; *id.*, « Anthroponymie und Epigraphik. Einheimische und fremde Bevölkerung », dans *Hyperboreus* 1, 1994-1995, p. 93-115), ni l'examen des rares données biographiques ne permettent une quelconque sociographie de la chrétienté romaine : voir G. Schöllgen, « Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte », et Kl. Thraede, dans *Klio* 79, 1997, p. 278-283.

33. Sur Rome au Haut-Empire, voir les contributions rassemblées dans les actes des colloques *L'Urbs. Espace urbain et histoire* (Ier s. av. J.-C.-IIIe s. ap. J.-C.) (*CollEFR* 98), Rome, 1985 ; *La Rome impériale. Démographie et logistique* (*CollEFR* 230), Rome, 1997 ; *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective*, sous la dir. de Cl. Nicolet (*CollEFR* 261), Paris-Rome, 2000.

34. Voir A. Harnack, *Marcion. Das Evangelium von fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, 2e éd., Leipzig, 1924, p. 21-30 (une traduction française de cette étude fondamentale par B. Lauret avec une préface de M. Tardieu est annoncée : voir déjà M. Tardieu, dans *Annuaire du Collège de France* 97, 1996-1997, p. 598-604). La reconstruction harnackienne de la biographie préromaine de Marcion a été profondément remise en cause par J. Regul, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe* (*Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* 6), Fribourg, 1969, p. 177-195, et, pour la période romaine, par G. May, « Marcion in Contemporary Views : Results and Open Questions », dans *The Second Century* 6, 1987-1988, p. 129-151 (ici, p. 134-137). Voir aussi B. Aland, *s. v.* « Marcion/Marcionisten », dans *Theologische Realenzyklopädie* XXII, Berlin-New York, 1992, p. 89-101 (avec bibliographie).

De Cerdon, dont les hérésiographes font le maître romain de Marcion, Épiphane de Salamine (*Panarion* XLI, 1 : *GCS.* 31, éd. Holl, p. 90, l. 11) et Philastre de Brescia (*De haeresibus* 44 : CCL 9, éd. Heylen, p. 236) disent qu'il était originaire de Syrie (cf. G. May, « Markion und der gnostiker Kerdon », dans *Evangelischer Glaube und Geschichte : G. Mecenseffy zum 85 Geburtstag*, Vienne, 1984, p. 233-248).

35. Voir J.-D. Dubois, *s. v.* « Valentin, école valentinienne », dans *Dictionnaire de spiritualité* XVI, Paris, 1994, col. 147-148, et M. Simonetti, « Valentinus gnosticus. Due note bibliografiche », dans *Cassiodorus* 1, 1995, p. 197-205.

36. Voir Eusèbe, *HE* IV, 14 (*SC* 31, p. 179-180) et V, 24, 16-17 (*SC* 41, p. 71).

37. Voir *Acta Iustini* 3, 3 (éd. Hilhorst, p. 54). Cf. M. Marcovich, *Iustini martyris. Dialogus cum Tryphone*, p. 1 ss., et J. Pépin, *s. v.* « Iustinus », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. III, Paris, 2000, p. 983-988.

38. Tatien, *Discours aux Grecs*, 42 (M. Whittaker, *Tatian.* Oratio ad Graecos *and Fragments*, Oxford, 1982, p. 76, l. 10-11). Voir W. L. Petersen, *Tatian's* Diatessaron. *Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship* (*Supplements to* Vigiliae Christianae, XXV), Leyde-New York-Cologne, 1994, p. 67-72.

39. Voir C. P. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, vol. III, Christiana, 1875, p. 267-466. Cf. A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, I, p. 380 ss.

témoignage de Galien[40], aimait appeler Rome un « résumé du monde habité », cette formule valait aussi à l'évidence pour le monde chrétien. Lieu de convergence exceptionnel, la Ville était en conséquence d'une extrême bigarrure, et la minorité chrétienne ne devait probablement pas y faire exception. Le seul énoncé des quelques noms à peine cités le prouve éloquemment : c'est une bonne part des protagonistes des controverses doctrinales du IIe siècle[41] qui passèrent par Rome et en firent un véritable laboratoire d'idées[42], avec d'autant plus de facilité qu'il n'y avait apparemment aucun obstacle linguistique, puisque tous les textes chrétiens émanant de la Ville sont en langue grecque jusqu'au moins l'extrême fin du même siècle[43].

Cherche-t-on cependant à lester de tels débats d'un véritable poids humain et à enraciner plus précisément tel ou tel paradigme intellectuel dans le sol romain que celui-ci souvent se dérobe : pour nombre de ces personnages, il est difficile de déterminer la part de leur activité réellement intervenue à Rome. Où Marcion élabora-t-il son *Nouveau Testament* (*Évangile* et *Apôtre*) ainsi que ses *Antithèses*[44] ? Où Justin écrivit-il son *Dialogue avec Tryphon*[45] ? Où Tatien composa-t-il son *Discours aux Grecs*[46] ? Où fabriqua-t-il son *Diatessaron*[47] ? La Ville est une hypothèse assurément digne de considération ; ce n'est néanmoins en rien une certitude. De plus, les informations de nature biographique aujourd'hui disponibles peuvent s'avérer trompeuses lorsqu'il s'agit de l'un ou l'autre de ces chrétiens dont la vie ne nous est connue que par la plume de leurs adversaires doctrinaux : en ces notices, il est souvent malaisé de démêler le vrai du faux, l'invention hérésiologique et le renseignement de bonne facture, si bien que l'analyse peine

40. Cité par GALIEN, *De humero prolapso*, dans *Opera*, éd. KÜHN, XVIII, 1, p. 347.

41. Pour leur analyse, voir *supra*, 3e partie, chap. II.

42. Nous reprenons l'expression de G. LA PIANA, « The Roman Church at the End of the Second Century », p. 203 et 276.

43. Pour un panorama de l'activité littéraire chrétienne à Rome dans les trois premiers siècles, voir S. DÖPP, *s. v. Italia II*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum* 18, 1998, col. 1233-1237, 1256-1261 et 1271-1276. JÉRÔME (*De viris illustribus* LIII, 1 : *Biblioteca patristica* 12, éd. A. CERESA-GASTALDO, p. 150) fait du sénateur Apollonius martyrisé à Rome dans les années 180 (cf. V. SAXER, « L'apologie au Sénat du martyr romain Apollonius », dans *MEFRA* 96, 1984, p. 1017-1038, et ID., « *Martyrium Apollonii romani* : analyse structurelle et problèmes d'authenticité », dans *Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Serie III. Rendiconti*, LV-LVI, 1982-1984, p. 265-298) et de l'évêque Victor à l'extrême fin du IIe siècle les premiers écrivains chrétiens de langue latine : voir A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, p. 799-800. On mettra à jour le fameux essai de Chr. MOHRMANN, « Les origines de la latinité chrétienne à Rome », à l'aide de P.-M. BOGAERT, « La Bible latine des origines au Moyen Âge », dans *Revue théologique de Louvain* 19, 1988, p. 137-159 et 276-314 (ici, p. 143) ; M. SIMONETTI, « Sulla datazione della traduzione latina della lettera di Clemente Romano », dans *Rivista di filologia e di istruzione classica* 116, 1988, p. 203-211 ; Fr. BOLGIANI, « Sulla data del frammento muratoriano. A proposito di uno studio recente », dans *Rivista di storia e letteratura religiosa* 31, 1995, p. 461-471 (ici, p. 471) ; A. WŁOSOCK, dans *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, vol. 4, p. 343-346. Le premier écrivain chrétien romain de langue latine sûrement attesté est Novatien (voir *infra*).

44. Pour A. HARNACK (*Marcion*, *op. cit.*, p. 26), il s'agit vraisemblablement de Rome. Cf. G. QUISPEL, « Marcion and the Text of the New Testament », dans *Vigiliae Christianae* 52, 1998, p. 349-360, avec bibliographie afférente. Voir aussi M. TARDIEU, *Annuaire du Collège de France* 97, 1996-1997, p. 602-604, et *ibid.*, 99, 1998-1999, p. 559-560.

45. Voir M. MARCOVICH, *Iustini Martyris. Dialogus cum Tryphone*, p. 1 (en faveur de Rome).

46. E. NORELLI (« La critique du pluralisme grec dans le *Discours aux Grecs* de Tatien », dans *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* [*Théologie historique* 105], Paris, 1998, p. 81-120, ici p. 113 n. 67) juge « très probable une composition ailleurs qu'à Rome ».

47. W. L. PETERSEN (*Tatian's Diatessaron*, *op. cit.*, p. 428-432) considère comme l'hypothèse la plus probable une rédaction en Orient.

à se garder d'une crédulité naïve autant que d'une inutile hypercritique[48]. Marcion donna-t-il à l'Église de Rome la somme énorme de deux cent mille sesterces, comme le prétend Tertullien[49] ? Valentin brigua-t-il en vain, ainsi que le soutient le même polémiste, la charge d'évêque de la communauté romaine pour, dépité, faire sécession[50] ? Tout cela demeure indécidable. Enfin si Justin, dans sa première *Apologie* écrite très probablement à Rome vers 150-155[51], décrit les rituels baptismal et eucharistique, ainsi que les réunions dominicales des chrétiens[52], il reste plein de retenue sur leur organisation institutionnelle. En d'autres termes, il est impossible de préciser les liens exacts que son enseignement entretint[53] avec des structures collectives et, pour tout dire, communautaires, dont l'existence, pour discrète qu'elle apparaisse au premier abord dans les sources à notre disposition, n'en est pas moins bien réelle.

En effet, si la lettre de « L'Église de Dieu en séjour à Rome » adressée à celle de Corinthe à la fin du Ier siècle ne mentionne les noms d'aucun responsable hormis ceux des porteurs de la missive, Claudius Ephebus, Valerius Biton et Fortunatus[54], elle témoigne à l'évidence pour la présence dans la Ville d'une communauté structurée et reconnue comme telle. D'une part, elle distingue à Rome des épiscopes et des diacres, dont, au prix d'une correction d'un verset d'Isaïe (60, 17), elle souligne l'ancrage dans la tradition biblique : « J'établirai leurs épiscopes dans la justice et leurs diacres dans la foi[55]. » Ce sont donc, conformément au modèle d'organisation le plus diffus dans l'*orbis christianus* contemporain[56], des instances collégiales qui président à l'Église établie à Rome. D'autre part, le caractère même de la correspondance qui vise à rétablir la concorde dans la communauté grecque et l'indéniable autorité qui émane de ce texte de

48. Sur les difficultés d'analyse du discours hérésiologique, voir A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque*, *passim*.

49. TERTULLIEN, *De praescriptione haereticorum* 30, 2 (*SC* 46, p. 126-127). Cf. *Adv. Marcionem* IV, 4, 3 (*CCL* 1, éd. KROYMANN, p. 550). G. MAY, « Marcion in Contemporary Views », *op. cit.*, p. 137 juge cet épisode tout à fait plausible.

50. TERTULLIEN, *Adv. Valentinianos* 4 (*SC* 280, éd. FREDOUILLE, p. 86). Pour une critique de ce témoignage, voir W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, p. 3-4, et K. BEYSCHLAG, « Kallist und Hippolyt », p. 106-108.

51. Les deux *Apologies* de Justin ne formaient très vraisemblablement à l'origine que les deux parties d'un seul et même ouvrage. Or, la *II Apol.* est clairement liée au théâtre romain. Cf. Ch. MUNIER, *Saint Justin. Apologie pour les chrétiens* (*Paradosis* 38), Fribourg, 1995, p. 14-28.

52. JUSTIN, *I Apol.* 61-67 (éd. MUNIER, p. 112-122).

53. On ne peut tirer aucun argument de l'absence de Justin et de ses compagnons de martyre du *Catalogue libérien*, puisque ce document ne comporte pas de martyr antérieur au IIIe siècle hormis Pierre et Paul : voir A. AMORE, *I martiri di Roma*, Rome, 1975, p. 7-8.
Sur Justin comme « maître chrétien », voir U. NEYMEYR, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte* (*Supplements to* Vigiliae Christianae 4), Leyde-New York-Cologne, 1989, p. 9-39, et B. POUDERON, « Réflexions sur la formation d'une élite intellectuelle chrétienne au IIe siècle : les "écoles" d'Athènes, de Rome et d'Alexandrie », dans *Les Apologistes chrétiens et la culture classique* (*Théologie historique* 105), Paris, 1998, p. 237-269.

54. CLÉMENT DE ROME, *Ep. ad. Co.* 65, 1 (*SC* 167, p. 202).

55. CLÉMENT DE ROME, *Ep. ad Co.* 42, 5 (*SC* 167, p. 170).

56. Voir H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (*BHTh* 14), Tübingen, 1953 ; Ch. PIETRI, « Des ministères pour le nouveau peuple de Dieu ? (Ier et IIe siècles) », repris dans *Charles Pietri historien et chrétien*, Paris, 1992, p. 19-33 ; M. SIMONETTI, « Presbiteri e vescovi nella Chiesa del I e II secolo », dans *Vetera Christianorum* 33, 1996, p. 115-132, et ici même la contribution de V. SAXER (3e partie, chap. IV).

circonstance[57] ne laissent aucun doute sur la consistance de la personnalité ecclésiale de la communauté de la Ville. La lettre à « l'Église qui préside dans la région des Romains[58] » placée sous le nom d'Ignace d'Antioche, qu'elle soit authentique et date des premières décennies du IIe siècle, ou, au contraire, pseudépigraphe et plus tardive[59], corrobore ce premier témoignage aussi bien du point de vue de l'identité nettement dessinée de la communauté romaine que de son mode de direction, encore collectif : au sein du corpus ignatien, cette missive est la seule qui ne mentionne à aucun moment l'évêque de l'Église à laquelle elle s'adresse[60] ; elle ne cite même pas le nom d'un responsable.

Cet anonymat et cette collégialité ne sont pas pour autant synonymes d'inconsistance. D'une part, au témoignage d'Épiphane de Salamine[61], c'est devant le conseil des presbytres de l'Église de Rome qu'en juillet 144 comparaît ou se présente Marcion pour une discussion exégétique qui conduit à sa rupture avec la communauté de la Ville. D'autre part, de manière peut-être contemporaine, en tout cas dans la première moitié du IIe siècle, une forte figure de l'Église, à la fois réalité humaine et entité transcendante, est mise en scène dans le *Pasteur* attribué à Hermas, une œuvre à situer indubitablement dans la mouvance romaine, même si les étapes de sa composition demeurent fort disputées[62] et ses liens précis avec les instances de la communauté de la Ville problématiques[63]. Or, aussi bien au fil des visions à caractère allégorique que des enseignements autorisés qui scandent cette ardente invitation à la pénitence empruntant à l'apocalyptique et à la littérature sapientielle juives n'apparaissent que des groupes de ministres : presbytres, épiscopes, docteurs, diacres, et non un dirigeant unique[64]. La collégialité n'exclut donc pas une ferme identité ecclésiale.

57. Voir les appréciations d'Irénée de Lyon qui fait de Clément, auquel une tradition, attestée pour la première fois vers 170 par Denys de Corinthe (cf. EUSÈBE, *HE* IV, 23, 11 ; *SC* 31, p. 205) attribue la rédaction de la lettre, un familier des apôtres (*Adv. haer.* III, 3, 3 ; *SC* 211, p. 34), et de Clément d'Alexandrie qui va jusqu'à lui conférer ce titre (*Stromates* IV, 17, 1 : *GCS* 63, éd. STÄHLIN-TREU, p. 294).

58. IGNACE D'ANTIOCHE, *Ad Romanos* praef. (éd. LIGHTFOOT, p. 191).

59. Pour les dernières contributions à ce vieux débat, voir le livre de R. M. HÜBNER, *Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert* (*Supplements to* Vigiliae Christianae 50), Leyde-New York-Cologne, 1999, p. 131-206, ainsi que son article dans la *Zeitschrift für antikes Christentum* 1, 1997 p. 44-72 (contre l'authenticité), et les réponses d'A. LINDEMAN, G. SCHÖLLGEN, M. J. EDWARDS et H. J. VOGT (pour), *ibid.*, 1, 1997, p. 185-194 ; 2, 1998, p. 16-25 ; *ibid.*, p. 214-226 ; 3, 1999, p. 60-63.

60. Cette observation invalide très probablement la datation « vers 165-175 au plus tôt » proposée par R. M. HÜBNER (voir n. 59) pour ce corpus qu'il estime homogène, puisque à cette date Rome dispose d'un évêque (voir M. J. EDWARDS, *op. cit.*, p. 215-216, et *infra*).

61. ÉPIPHANE, *Panarion* 42, 1, 7-42, 2 (*GCS* 31, éd. HOLL, p. 94-96), et TERTULLIEN, *Adv. Marcionem* I, 19, 2-3 (*SC* 365, éd. BRAUN, p. 186 s.). Sur la date, voir J. REGUL, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe*, *op. cit.*, p. 192-194. G. MAY, « Marcion in Contemporary Views », *op. cit.*, p. 135-136, doute que l'on puisse tirer argument de ce récit pour préciser la forme d'organisation de la communauté romaine à cette date.

62. Sur tous ces problèmes, voir l'importante mise au point de M. BANDINI à l'occasion d'un compte rendu de l'édition LEUTZSCH paru dans *Rivista di filologia e di istruzione classica* 126, 1998, p. 331-338, qui rend justice aux travaux de A. CARLINI.

63. Voir N. BROX, *Der Hirt des Hermas*, p. 23, et R. JOLY, « Le milieu complexe du "Pasteur d'Hermas" », dans *ANRW*, II. 27. 1, Berlin, 1992, p. 524-551 (ici, p. 546).

64. Voir M. SIMONETTI, « Presbiteri e vescovi nella Chiesa del I e II secolo », *op. cit.*, p. 120-121.

2. LA CHRÉTIENTÉ ROMAINE : UN LABORATOIRE DE LA TRADITION APOSTOLIQUE

Dans une vision grandiose, le *Pasteur* décrit l'édification « d'une grande tour bâtie sur les eaux avec de brillantes pierres carrées » qui représente l'Église : les pierres qui entrent dans la construction figurent successivement « les apôtres, les épiscopes, les docteurs, les diacres, qui ont marché selon la sainteté de Dieu et qui ont exercé leur ministère d'épiscope, de docteur, de diacre avec pureté et sainteté », les martyrs, les chrétiens fidèles en tout « aux commandements du Seigneur », les néophytes, les pénitents enfin. Les pierres brisées et rejetées loin de la tour symbolisent les hypocrites, ceux qui n'ont pas persévéré dans la foi, les rancuniers, ceux qui n'ont pas rompu tout lien avec l'iniquité, ceux que les richesses de ce monde ont conduit à l'apostasie lors de l'épreuve ; enfin, plus loin encore, ceux qui, sous diverses formes, se sont écartés de « la voie de la vérité[65] ».

Au principe de la structuration de l'Église, le visionnaire place donc les apôtres. Pour diffus que soit ce thème dans la première moitié du IIe siècle, il a acquis à Rome un relief particulier[66]. En effet, le souvenir de Pierre et de Paul qui y ont reçu le martyre ne s'y est pas perdu. Aux environs de 200, le Romain Gaius « peut montrer les trophées des apôtres. Si tu veux aller au Vatican ou sur la route d'Ostie, tu trouveras les trophées de ceux qui ont fondé cette Église[67] ». Quel que soit le sens exact à attribuer au mot « trophée », et aussi disputée que puisse être l'interprétation des vestiges archéologiques antérieurs au petit édifice assignable à la fin du IIe siècle que les dégagements opérés essentiellement dans les années 1940 à Saint-Pierre sous le pavement des Grottes vaticanes ont conduit à mettre en évidence et qui constitue une première monumentalisation d'un lieu pétrinien[68], ces témoignages valent pour l'inscription dans la topographie romaine

65. HERMAS, *Vis* III, *passim* (trad. R. JOLY, *SC* 53 bis). Sur les *realia* mis en œuvre dans cette vision, voir une suggestive hypothèse de J. RÜPKE (« Apocalyptische Salzberge. Zum sozialen Ort und zur literarischen Strategie des "Hirten des Hermas" », dans *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 1999, p. 148-160), qui, sur la base d'une réinterprétation de *Vis* III, 9, 2, identifie dans le visionnaire un paludier employé aux marais salants près d'Ostie.

66. Voir M. MACCARRONE, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro*.

67. Cité par EUSÈBE, *HE* II, XXV, 7 (*SC* 31, p. 92-93). Sur Gaius, voir, en dernier lieu, A. CAMPLANI-E. PRINZIVALLI, « Sul significato dei nuovi frammenti siriaci dei *Capitula adversus Caium* attribuiti a Ippolito », dans *Augustinianum* 38, 1998, p. 49-82.

68. Sur les travaux engagés dans la basilique Saint-Pierre au Vatican entre 1940 et 1949 et la publication de la partie occidentale de la nécropole vaticane, voir B. M. APOLLONJ GHETTI-A. FERRUA-E. JOSI-E. KIRSCHBAUM, *Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano*, Cité du Vatican, 1951, et les présentations de H.-I. MARROU, *Vatican (fouilles du)*, et J. TOYNBEE-J. WARD PERKINS, *The Shrine of St Peter and the Vatican Excavations*. Pour une revue des commentaires et recensions critiques, voir A. DE MARCO, *The Tomb of St Peter : a representative and annotated bibliography of the excavations*, Leyde, 1964, et J. RUYSCHAERT, dans *Revue d'histoire ecclésiastique* 48, 1953, p. 574-631 ; 49, 1954, p. 5-58 ; 60, 1965, p. 822-832. Pour les explorations complémentaires menées entre 1953 et 1957, voir A. PRANDI, « La tomba di San Pietro nei pellegrinaggi dell'età medievale », dans *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla Prima Crociata* (*Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale* 4), Todi, 1963, p. 238-447. Pour une publication de la partie orientale de la nécropole, voir H. MIELSCH *et al.*, *Die heidnische Nekropole unter St Peter in Rom* (*Memorie della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* XVI, 1-2), Rome, 1986-1995. Pour une interprétation d'ensemble de la nécropole, voir W. ECK, « Epigrafi e costruzioni

de la geste apostolique, au plus tard un peu plus d'un siècle après son déroulement[69]. Parallèlement, ils s'inscrivent au sein d'une chaîne ininterrompue d'attestations liant indissociablement les deux apôtres à l'Église de Rome au point que très vite ils en furent considérés comme les véritables fondateurs[70]. C'est que, dans la Ville, les notions de tradition et de succession apostoliques ont connu une orchestration particulièrement remarquable[71].

Nul document, à la fin du Ier siècle, plus que la lettre de l'Église de Rome à celle de Corinthe, n'exprime avec autant de force la conviction de la nécessité et de la réalité d'une continuité dans la conservation et la transmission de la tradition confiée aux apôtres :

> Les apôtres ont reçu pour nous la bonne nouvelle par le Seigneur Jésus Christ ; Jésus, le Christ, a été envoyé par Dieu. Donc le Christ vient de Dieu, les apôtres viennent du Christ ; les deux choses sont sorties en bel ordre de la volonté de Dieu. Ils ont donc reçu des instructions et, remplis de certitude par la résurrection de notre Seigneur Jésus Christ, affermis par la parole de Dieu, avec la pleine certitude de l'Esprit saint, ils sont partis annoncer la bonne nouvelle que le royaume de Dieu allait venir. Ils prêchaient dans les campagnes et dans les villes et ils en établissaient les prémices, ils les éprouvaient par l'Esprit, afin d'en faire les épiscopes et les diacres des futurs croyants (...). Ayant reçu une connaissance parfaite de l'avenir, ils établirent ceux dont il a été question plus haut, et posèrent ensuite comme règle qu'après la mort de ces derniers, d'autres hommes éprouvés leur succéderaient dans leur office[72].

Le passage d'une direction collégiale à une présidence unique permit une représentation plus lisible de cette tradition apostolique puisque, désormais, elle s'incarnait non plus dans un collectif anonyme, mais dans une suite d'évêques

sepolcrali nella necropoli sotto S. Pietro », repris dans ID., *Tra epigrafia prosopografia e archeologia. Scritti scelti, rielaborati ed aggiornati* (*Vetera* 10), Rome, 1996, p. 251-269 et 419-432, et P. LIVERANI, *La topografia antica del Vaticano. Con un contributo di A. Weiland* (*Monumenta Sanctae Sedis* 2), Cité du Vatican, 1999. Pour une présentation des restaurations récentes, voir A. SPERANDIO-P. ZANDER, *La tomba di San Pietro. Restauro e illuminazione della Necropoli Vaticana*, Milan, 1999. Pour la publication des graffiti, voir M. GUARDUCCI, *I graffiti sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano*, 3 vol., Cité du Vatican, 1958, avec l'indispensable compte rendu critique de A. FERRUA, « La criptografia mistica ed i graffiti vaticani », dans *Rivista di archeologia cristiana* 35, 1959, p. 231-247. Cf. J. M. C. TOYNBEE, « *Graffiti* Beneath St Peter's. Professor Guarducci's Interpretations », dans *The Dublin Review* 233, 1959, p. 234-244. Pour une évaluation récente, voir H. G. THÜMMEL, *Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom*, p. 15-72, et surtout L. REEKMANS, « Bemerkungen zum Petrusgrab unter der Konstantinischen Basilika am Vatikan ». Sur la prétendue découverte de reliques de saint Pierre, voir A. FERRUA, « Pietro in Vaticano », et « La tomba di San Pietro », repris dans ID., *Scritti vari di epigrafia e antichità cristiane*, Bari, 1991, p. 343-359.

69. Seul le monument pétrinien a été l'objet d'une enquête archéologique, puisque la Confession de Saint-Paul-hors-les-murs dans son état antérieur à la Paix de l'Église n'a pas été explorée depuis une reconnaissance très superficielle effectuée au lendemain du grand incendie de 1823 : cf. L. REEKMANS, « Recherches récentes dans les cryptes des martyrs romains », dans *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial L. Reekmans* (*Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium* CXVII), Louvain, 1995, p. 31-70 (ici, p. 65).

70. Voir *supra* n. 21, et W. RORDORF, « Was heisst : Petrus und Paulus haben die Kirche in Rom "gegründet" ? Zu Irenäus, *Adv. haer.* III, 1, 1 ; 3, 2-3 », repris dans ID., *Lex orandi, lex credendi* (*Paradosis* 36), Fribourg, 1993, p. 203-210. En 258 sera attestée pour la première fois, un 29 juin, la célébration commune de la « naissance au ciel » des deux apôtres (voir *Depositio martyrum*, éd. DUCHESNE, p. 11, et Ch. PIETRI, *Roma christiana*, t. I, p. 366-380).

71. Sur la notion de tradition apostolique, voir D. VAN DEN EYNDE, *Les Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris, 1933 ; R. C. P. HANSON, *Tradition in the Early Church*, Bristol, 1962 ; Ch. PIETRI, Roma christiana, p. 295-314 ; W. RORDORF-A. SCHNEIDER, *L'Évolution du concept de tradition dans l'Église ancienne* (*Traditio christiana* 5), Berne, 1982. Sur le concept de succession, voir A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie*, p. 84-91 et 113-188, et P. A. GRAMAGLIA, « Episcopato monarchico e primato romano ».

72. CLÉMENT DE ROME, *Ep. ad Co.* 42, 1-4 et 44, 2 (trad. A. JAUBERT, *SC* 167 bis, p. 169 et 173).

dont la liste pouvait être dressée. Irénée de Lyon, vers 180, est le premier à donner un témoignage clair sur la présence à Rome du monoépiscopat[73] :

> Après avoir fondé et édifié l'Église, les bienheureux apôtres [Pierre et Paul] remirent à Lin la charge de l'épiscopat ; c'est de ce Lin que Paul fait mention dans les épîtres à Timothée. Anaclet lui succède. Après lui, en troisième lieu à partir des apôtres, l'épiscopat échoit à Clément. Il avait vu les apôtres eux-mêmes et avait été en relation avec eux : leur prédication résonnait encore à ses oreilles et leur tradition était encore devant ses yeux. Il n'était d'ailleurs pas le seul, car il restait à cette époque beaucoup de gens qui avaient été instruits par les apôtres (...). À ce Clément succède Évariste, Alexandre ; puis le sixième à partir des apôtres, Xyste est établi ; après lui, Télesphore, qui rendit glorieusement témoignage ; ensuite Hygin ; ensuite Pie ; après lui, Anicet ; Soter ayant succédé à Anicet, c'est maintenant Éleuthère qui, en douzième lieu à partir des apôtres, détient la fonction de l'épiscopat[74].

Si la documentation manque pour retracer de manière précise les modalités de l'émergence d'une présidence unique à Rome, il ne fait guère de doute qu'elle s'inscrit sur le fond des polémiques doctrinales dont les milieux chrétiens de la Ville sont le continuel théâtre. Au milieu du IIe siècle probablement, Ptolémée, un disciple du gnostique Valentin, déclare à sa correspondante Flora que c'est « la tradition des apôtres, une tradition que nous aussi nous avons reçue par voie de succession, qu'elle aura été jugée digne de connaître[75] ». De tels débats portant sur l'authentification d'une tradition doctrinale et de ses représentants aboutirent à l'élaboration de listes de docteurs autorisés de l'enseignement apostolique. S'il n'est pas sûr que Justin, par ailleurs l'auteur du premier traité d'hérésiologie attesté dans nos sources[76], ait confectionné un tel instrument de polémique, un Oriental du nom d'Hégésippe s'installa à Rome dans le troisième quart du IIe siècle pour y dresser, comme il l'avait déjà fait pour l'Église de Corinthe, « la succession de la vérité » qu'il convenait d'opposer à celle de l'erreur incarnée par les maîtres gnostiques[77]. Irénée est l'héritier de ce travail qui intervint, sans qu'il soit possible de préciser les liens de cause à effet qui, le cas échéant, existèrent entre les deux phénomènes, de manière concomitante du passage au monoépiscopat, puisque, vers 170, Denys de Corinthe,

73. La tentative de A. BRENT (*Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*, p. 358-457), qui se fonde sur l'ouvrage de P. LAMPE, *op. cit.* n. 32, pour repousser au milieu du IIIe siècle l'avènement du monoépiscopat, est absolument irrecevable (cf. M. SIMONETTI, « Una nuova proposta su Ippolito », p. 33-36).

74. IRÉNÉE, *Adv. haer.* III, 3, 3 (trad. A. ROUSSEAU, *SC* 211, p. 32-38). Pour la datation du texte, voir *infra*.

75. PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora* 7, 9 (*SC* 24 bis, éd. G. QUISPEL, p. 72). Sur ce texte, voir les parallèles que fournit CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VII, XVII, 106, 3-107, 2 ; 108, 1 (*SC* 428, éd. A. LE BOULLUEC, p. 318-323), W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, p. 123-124, et A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie*, p. 203-209. Sur Ptolémée, voir J.-D. DUBOIS, *s. v.* « Valentin, école valentinienne », dans *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1994, col. 149. Faut-il identifier ce Ptolémée avec le chrétien du même nom martyrisé à Rome sous le préfet de la ville Urbicus (144-160), au témoignage de Justin (*II Apol.* 2, 9-13, éd. MUNIER, p. 126) ? (cf. G. LÜDEMANN, « Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom », p. 100-102 qui reprend une hypothèse de A. HARNACK en faveur de l'identification).

76. Sur ce texte aujourd'hui perdu, dont on ignore le lieu de composition, mais dont Justin propose de fournir une copie aux empereurs, voir *I Apol.* 26, 8 (éd. MUNIER, p. 71), avec une hypothèse de P. NAUTIN (*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études. Sciences religieuses*, 1981-1982, p. 335-337), et le commentaire d'A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie*, p. 36 et 548.

77. EUSÈBE, *HE* IV, 22, 3 (*SC* 31, p. 200). Voir A. LE BOULLUEC, *op. cit.*, p. 92-112. On attribue parfois à Hégésippe la liste s'arrêtant à Anicet que donne ÉPIPHANE, *Adv. haer.* 27, 7 (*GSC* 25, éd. HOLL, p. 310 : T. HALTON, *s. v. Hegesipp*, dans *TRE*, 14, 1985, p. 560-562, ici p. 561).

de la geste apostolique, au plus tard un peu plus d'un siècle après son déroulement[69]. Parallèlement, ils s'inscrivent au sein d'une chaîne ininterrompue d'attestations liant indissociablement les deux apôtres à l'Église de Rome au point que très vite ils en furent considérés comme les véritables fondateurs[70]. C'est que, dans la Ville, les notions de tradition et de succession apostoliques ont connu une orchestration particulièrement remarquable[71].

Nul document, à la fin du Ier siècle, plus que la lettre de l'Église de Rome à celle de Corinthe, n'exprime avec autant de force la conviction de la nécessité et de la réalité d'une continuité dans la conservation et la transmission de la tradition confiée aux apôtres :

> Les apôtres ont reçu pour nous la bonne nouvelle par le Seigneur Jésus Christ ; Jésus, le Christ, a été envoyé par Dieu. Donc le Christ vient de Dieu, les apôtres viennent du Christ ; les deux choses sont sorties en bel ordre de la volonté de Dieu. Ils ont donc reçu des instructions et, remplis de certitude par la résurrection de notre Seigneur Jésus Christ, affermis par la parole de Dieu, avec la pleine certitude de l'Esprit saint, ils sont partis annoncer la bonne nouvelle que le royaume de Dieu allait venir. Ils prêchaient dans les campagnes et dans les villes et ils en établissaient les prémices, ils les éprouvaient par l'Esprit, afin d'en faire les épiscopes et les diacres des futurs croyants (...). Ayant reçu une connaissance parfaite de l'avenir, ils établirent ceux dont il a été question plus haut, et posèrent ensuite comme règle qu'après la mort de ces derniers, d'autres hommes éprouvés leur succéderaient dans leur office[72].

Le passage d'une direction collégiale à une présidence unique permit une représentation plus lisible de cette tradition apostolique puisque, désormais, elle s'incarnait non plus dans un collectif anonyme, mais dans une suite d'évêques

sepolcrali nella necropoli sotto S. Pietro », repris dans ID., *Tra epigrafia prosopografia e archeologia. Scritti scelti, rielaborati ed aggiornati* (*Vetera* 10), Rome, 1996, p. 251-269 et 419-432, et P. LIVERANI, *La topografia antica del Vaticano. Con un contributo di A. Weiland* (*Monumenta Sanctae Sedis* 2), Cité du Vatican, 1999. Pour une présentation des restaurations récentes, voir A. SPERANDIO-P. ZANDER, *La tomba di San Pietro. Restauro e illuminazione della Necropoli Vaticana*, Milan, 1999. Pour la publication des graffiti, voir M. GUARDUCCI, *I graffiti sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano*, 3 vol., Cité du Vatican, 1958, avec l'indispensable compte rendu critique de A. FERRUA, « La criptografia mistica ed i graffiti vaticani », dans *Rivista di archeologia cristiana* 35, 1959, p. 231-247. Cf. J. M. C. TOYNBEE, « *Graffiti* Beneath St Peter's. Professor Guarducci's Interpretations », dans *The Dublin Review* 233, 1959, p. 234-244. Pour une évaluation récente, voir H. G. THÜMMEL, *Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom*, p. 15-72, et surtout L. REEKMANS, « Bemerkungen zum Petrusgrab unter der Konstantinischen Basilika am Vatikan ». Sur la prétendue découverte de reliques de saint Pierre, voir A. FERRUA, « Pietro in Vaticano », et « La tomba di San Pietro », repris dans ID., *Scritti vari di epigrafia e antichità cristiane*, Bari, 1991, p. 343-359.

69. Seul le monument pétrinien a été l'objet d'une enquête archéologique, puisque la Confession de Saint-Paul-hors-les-murs dans son état antérieur à la Paix de l'Église n'a pas été explorée depuis une reconnaissance très superficielle effectuée au lendemain du grand incendie de 1823 : cf. L. REEKMANS, « Recherches récentes dans les cryptes des martyrs romains », dans *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial L. Reekmans* (*Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium* CXVII), Louvain, 1995, p. 31-70 (ici, p. 65).

70. Voir *supra* n. 21, et W. RORDORF, « Was heisst : Petrus und Paulus haben die Kirche in Rom "gegründet" ? Zu Irenäus, *Adv. haer.* III, 1, 1 ; 3, 2-3 », repris dans ID., *Lex orandi, lex credendi* (*Paradosis* 36), Fribourg, 1993, p. 203-210. En 258 sera attestée pour la première fois, un 29 juin, la célébration commune de la « naissance au ciel » des deux apôtres (voir *Depositio martyrum*, éd. DUCHESNE, p. 11, et Ch. PIETRI, *Roma christiana*, t. I, p. 366-380).

71. Sur la notion de tradition apostolique, voir D. VAN DEN EYNDE, *Les Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris, 1933 ; R. C. P. HANSON, *Tradition in the Early Church*, Bristol, 1962 ; Ch. PIETRI, Roma christiana, p. 295-314 ; W. RORDORF-A. SCHNEIDER, *L'Évolution du concept de tradition dans l'Église ancienne* (*Traditio christiana* 5), Berne, 1982. Sur le concept de succession, voir A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie*, p. 84-91 et 113-188, et P. A. GRAMAGLIA, « Episcopato monarchico e primato romano ».

72. CLÉMENT DE ROME, *Ep. ad Co.* 42, 1-4 et 44, 2 (trad. A. JAUBERT, *SC* 167 bis, p. 169 et 173).

dont la liste pouvait être dressée. Irénée de Lyon, vers 180, est le premier à donner un témoignage clair sur la présence à Rome du monoépiscopat[73] :

> Après avoir fondé et édifié l'Église, les bienheureux apôtres [Pierre et Paul] remirent à Lin la charge de l'épiscopat ; c'est de ce Lin que Paul fait mention dans les épîtres à Timothée. Anaclet lui succède. Après lui, en troisième lieu à partir des apôtres, l'épiscopat échoit à Clément. Il avait vu les apôtres eux mêmes et avait été en relation avec eux : leur prédication résonnait encore à ses oreilles et leur tradition était encore devant ses yeux. Il n'était d'ailleurs pas le seul, car il restait à cette époque beaucoup de gens qui avaient été instruits par les apôtres (...). À ce Clément succède Évariste, Alexandre ; puis le sixième à partir des apôtres, Xyste est établi ; après lui, Télesphore, qui rendit glorieusement témoignage ; ensuite Hygin ; ensuite Pie ; après lui, Anicet ; Soter ayant succédé à Anicet, c'est maintenant Éleuthère qui, en douzième lieu à partir des apôtres, détient la fonction de l'épiscopat[74].

Si la documentation manque pour retracer de manière précise les modalités de l'émergence d'une présidence unique à Rome, il ne fait guère de doute qu'elle s'inscrit sur le fond des polémiques doctrinales dont les milieux chrétiens de la Ville sont le continuel théâtre. Au milieu du IIe siècle probablement, Ptolémée, un disciple du gnostique Valentin, déclare à sa correspondante Flora que c'est « la tradition des apôtres, une tradition que nous aussi nous avons reçue par voie de succession, qu'elle aura été jugée digne de connaître[75] ». De tels débats portant sur l'authentification d'une tradition doctrinale et de ses représentants aboutirent à l'élaboration de listes de docteurs autorisés de l'enseignement apostolique. S'il n'est pas sûr que Justin, par ailleurs l'auteur du premier traité d'hérésiologie attesté dans nos sources[76], ait confectionné un tel instrument de polémique, un Oriental du nom d'Hégésippe s'installa à Rome dans le troisième quart du IIe siècle pour y dresser, comme il l'avait déjà fait pour l'Église de Corinthe, « la succession de la vérité » qu'il convenait d'opposer à celle de l'erreur incarnée par les maîtres gnostiques[77]. Irénée est l'héritier de ce travail qui intervint, sans qu'il soit possible de préciser les liens de cause à effet qui, le cas échéant, existèrent entre les deux phénomènes, de manière concomitante du passage au monoépiscopat, puisque, vers 170, Denys de Corinthe,

73. La tentative de A. BRENT (*Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*, p. 358-457), qui se fonde sur l'ouvrage de P. LAMPE, *op. cit.* n. 32, pour repousser au milieu du IIIe siècle l'avènement du monoépiscopat, est absolument irrecevable (cf. M. SIMONETTI, « Una nuova proposta su Ippolito », p. 33-36).

74. IRÉNÉE, *Adv. haer.* III, 3, 3 (trad. A. ROUSSEAU, *SC* 211, p. 32-38). Pour la datation du texte, voir *infra*.

75. PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora* 7, 9 (*SC* 24 bis, éd. G. QUISPEL, p. 72). Sur ce texte, voir les parallèles que fournit CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VII, XVII, 106, 3-107, 2 ; 108, 1 (*SC* 428, éd. A. LE BOULLUEC, p. 318-323), W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, p. 123-124, et A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie*, p. 203-209. Sur Ptolémée, voir J.-D. DUBOIS, *s. v.* « Valentin, école valentinienne », dans *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1994, col. 149. Faut-il identifier ce Ptolémée avec le chrétien du même nom martyrisé à Rome sous le préfet de la ville Urbicus (144-160), au témoignage de Justin (*II Apol.* 2, 9-13, éd. MUNIER, p. 126) ? (cf. G. LÜDEMANN, « Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom », p. 100-102 qui reprend une hypothèse de A. HARNACK en faveur de l'identification).

76. Sur ce texte aujourd'hui perdu, dont on ignore le lieu de composition, mais dont Justin propose de fournir une copie aux empereurs, voir *I Apol.* 26, 8 (éd. MUNIER, p. 71), avec une hypothèse de P. NAUTIN (*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études. Sciences religieuses*, 1981-1982, p. 335-337), et le commentaire d'A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie*, p. 36 et 548.

77. EUSÈBE, *HE* IV, 22, 3 (*SC* 31, p. 200). Voir A. LE BOULLUEC, *op. cit.*, p. 92-112. On attribue parfois à Hégésippe la liste s'arrêtant à Anicet que donne ÉPIPHANE, *Adv. haer.* 27, 7 (*GSC* 25, éd. HOLL, p. 310 : T. HALTON, *s. v. Hegesipp*, dans *TRE*, 14, 1985, p. 560-562, ici p. 561).

dans une lettre à la communauté romaine, peut mentionner « le bienheureux évêque Soter[78] ». À l'évidence, l'établissement de « la liste épiscopale » supposa une rétrojection dans le passé le plus lointain de la chrétienté romaine de la présidence unique. Les critères qui présidèrent à ce travail demeurent inconnus[79] : tout au plus peut-on relever que figure dans la série des évêques Clément auquel, dans le même temps, Denys de Corinthe attribue la rédaction de la vénérable lettre de l'Église de Rome précédemment évoquée[80]. Par ailleurs, le témoignage, vers 200, de Tertullien[81], qui fait succéder Clément immédiatement à Pierre, atteste les hésitations et les tâtonnements qui entourèrent la constitution d'une histoire des origines de l'épiscopat unique à Rome[82].

3. Prestige et autorité de l'Église de Rome

Cette évolution décisive dans l'histoire de l'organisation de l'Église romaine affermit au sein du monde chrétien son autorité entendue d'abord, au sens latin du terme, comme « un pouvoir d'authentifier et d'accroître la portée d'un témoignage[83] », ici celui des apôtres Pierre et Paul. En effet, aussi clairsemés que soient en cette matière pour les premiers siècles les témoignages aujourd'hui disponibles et proportionnellement aussi débattue que soit au fil des temps l'interprétation de chacun d'entre eux[84], il est possible, avec prudence, de fixer par petites touches quelques repères. Vers 170, Denys de Corinthe peut assurer ses correspondants romains que la lettre

78. Cité par Eusèbe, *HE* IV, 23, 10 (*SC* 31, p. 205). Pour la datation du texte, voir *infra*. Irénée de Lyon, dans une missive adressée à Victor (citée par Eusèbe, *HE* V, XXIV, 14-17 : *SC* 41, p. 70-71), au cours de la dernière décennie du IIe siècle, évoque la rencontre intervenue, au milieu du même siècle, entre Polycarpe, évêque de Smyrne, et son homologue romain, Anicet : s'agit-il d'une rétrojection dans le passé de l'épiscopat unique ? Cela semble peu probable, puisque Irénée était le disciple de Polycarpe et avait pu l'entendre raconter sa visite à Rome (*Adv. haer.* III, 3, 4 : *SC* 211, p. 34-38).

79. Sur les complexes problèmes liés à la critique des témoins de la liste épiscopale romaine, voir l'introduction de L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, p. CCXLVIII ss. et la mise à jour bibliographique donnée par C. Vogel dans le tome III de la réédition, p. 28-29, avec, avant tout, les études de A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, et E. Caspar, *Die älteste römische Bischofsliste*. On ajoutera à cette liste les contributions de C. H. Turner dans *Journal of Theological Studies* 17, 1915-1916, p. 338-353, et 18, 1916-1917, p. 103-134. Voir aussi Ch. Pietri, *Roma christiana*, p. 389-397 ; J. Hofman, « Die amtliche Stellung der in der ältesten römischen Bischofsliste überlieferten Männer in der Kirche von Rom », dans *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 109, 1989, p. 1-23 ; P. A. Gramaglia, « Episcopato monarchico e primato romano ».

80. Cité par Eusèbe, *HE* IV, 23, 11 (*SC* 31, p. 205).

81. Tertullien, *De praescriptione haereticorum* 32, 2 (*SC* 46, p. 131).

82. À l'extrême fin du IVe siècle, Jérôme (*De viris illustribus* XV, 1 : éd. Ceresa-Gastaldo, p. 104) ne peut-il pas encore écrire que la plupart des Occidentaux croient que Clément fut le successeur direct de Pierre ?

83. Ch. Pietri, *Roma christiana*, p. 1510-1515.

84. Des siècles de polémique entre chrétiens ont abouti au regroupement de ces extraits en florilèges destinés à étayer ou réfuter les thèses de traités relatifs à la primauté pontificale (voir les matériaux rassemblés par J. Turmel, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile de Vatican*, Paris, 1906, t. II, p. 151 ss. ; référence aimablement communiquée par J.-L. Quantin). Par là même, ces sources ont été soumises à de multiples distorsions herméneutiques, après avoir été convoquées en faveur d'interprétations dont la séduisante systématicité ne résulte que de l'application d'une grille de lecture théologique préétablie ou aussi bien d'un excès de juridisme qui n'en est souvent que l'un des biais. C'est dans l'unité d'une histoire du christianisme attentive au jeu indissociable des discours et pratiques ecclésiales (évolution intérieure de chaque Église, et avant tout celle de Rome, transformations des relations entre les diverses Églises, rapport des Églises aux mutations politiques, sociales et culturelles) que l'historien peut tenter de présenter l'épure d'un développement.

qu'il dit rédigée par Clément au nom de la communauté de la Ville est toujours précieusement conservée dans son Église[85], et son *Fortleben* ultérieur manifeste le haut degré d'autorité dont jouit dans l'Antiquité cette missive de circonstances destinée à réduire, au moyen d'une correction fraternelle, les déchirements de la communauté grecque[86]. S'il n'est guère aisé de faire le départ, au sein des motifs qui lui valurent d'être promue à ce statut éminent, entre le prestige acquis par Clément lui même[87] et celui de ses mandataires, la lettre du corpus ignatien qui est dédiée à la communauté romaine multiplie à l'égard de cette dernière les épithètes louangeuses, selon l'habitude de cette correspondance, et lui attribue, entre autres, le titre tout spirituel de « celle qui préside à la charité[88] », tout en faisant mémoire de l'enseignement donné à cette Église par Pierre et Paul.

Dans les années 180, Irénée de Lyon, en un texte sur lequel la critique s'est exercée d'abondance, manifeste l'importance de la tradition romaine désormais incarnée en ses évêques. En effet, lorsque, désireux d'opposer aux « imaginations délirantes » des gnostiques la vérité de l'enseignement apostolique tenu partout par toutes les Églises, il en désigne le canal privilégié dans la succession épiscopale attestée depuis les apôtres en chaque communauté, c'est l'Église de Rome qu'il choisit comme exemple central pour sa démonstration, car c'est avec cette Église « fondée » par Pierre et Paul que « en raison de son origine plus excellente doit nécessairement s'accorder toute Église, c'est-à-dire les fidèles de partout, elle en qui toujours, au bénéfice de ces gens de partout, a été conservée la tradition qui vient des apôtres[89] ». Quelles que soient les incertitudes liées à la compréhension de ce texte conservé seulement dans une version latine malhabile, son témoignage semble bien devoir être compris dans un cadre occidental : en effet, Irénée s'adresse vraisemblablement à un interlocuteur romain[90] et, comme le souligne fortement

85. Cité par Eusèbe, *HE* IV, 23, 11 (*SC* 31, p. 205).

86. Voir Clément de Rome, *Ep. ad Co.* 46, 7 (*SC* 167, p. 176), et H. E. Lona, *Der erste Clemensbrief*, p. 89-110. On ignore qui, de Rome ou de Corinthe, fut à l'initiative de cette correspondance.

87. Voir B. Pouderon, « Clément évêque de Rome : de la réalité au roman (pseudo-clémentin) », dans *Archipel égéen*, n. s., 1, 1994-1995, p. 95-115, et L. Cirillo, dans *Les Reconnaissances du Pseudo-Clément*, *op. cit.*, p. 14-17.

88. Ignace d'Antioche, *Ad Romanos* praef. (éd. Lightfoot, p. 192). Voir Ch. Pietri, *Roma christiana*, p. 310, et R. Schoedel, *A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphie, 1985, p. 165-191. Rien ne permet de penser qu'Ignace fut martyrisé à Rome : cf. A. Olivar, « Ignasi d'Antioquia, màrtir », dans *Analecta sacra tarraconensia* 71, 1998 (= *Miscel.lània Àngel Fàbrega*), p. 613-623.

89. Irénée, *Adv. haer.* III, 3, 2 (*SC* 211, p. 32). Nous reprenons ici, sans aucune certitude, pour ce passage particulièrement controversé, la traduction d'A. Rousseau.

H.-I. Marrou (« Le témoignage de saint Irénée sur l'Église de Rome », repris dans *id.*, *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique* [*CollEFR* 35], Rome, 1978, p. 323-329) comprend « à cause de son autorité plus forte » et rapporte le dernier membre de phrase, non à l'Église romaine, mais à l'Église universelle « dans laquelle a toujours été conservée par tous [les fidèles] venus du monde entier la [même] tradition apostolique ». Pour un commentaire de ce passage, voir aussi E. Lanne, « L'Église de Rome "a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae" » (*Adv. haer.* III, 3, 2), repris dans *id.* *Tradition et communion des Églises : recueil d'études* (*Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium* 129), Louvain, 1997, p. 101-138.

90. Voir les arguments en ce sens présentés par D. Wanke, « Irenäus und die Häretiker in Rom. Thesen zur geschichtlichen Situation von *Adv. haereses* », dans *Zeitschrift für antikes Christentum* 3, 1999, p. 202-240.

Tertullien quelques années plus tard, en Occident, Rome est la seule Église à pouvoir revendiquer une fondation apostolique[91].

À l'évidence, tel n'était pas le cas en Orient. À bien lire les fragments de la lettre de Denys de Corinthe déjà évoquée, on ne sait s'il ne faut pas entendre derrière une belle profession d'unanimité, à côté des remerciements pour les marques tangibles de la sollicitude traditionnelle de l'Église de la Ville à l'égard de la communauté grecque[92], une discrète protestation contre les prétentions que trahit l'intervention romaine : « Dans un tel avertissement, vous aussi avez uni les plantations faites par Pierre et par Paul, celle des Romains et celle des Corinthiens. Car tous deux ont planté dans notre Corinthe et nous ont semblablement instruits ; et semblablement, après avoir enseigné ensemble en Italie, ils ont rendu témoignage dans le même temps[93]. »

Dans la dernière décennie du IIe siècle, lors des controverses liées aux modalités de célébration de la fête pascale[94], l'attitude de l'évêque Victor rend très explicite l'affermissement d'une conscience de soi fort remarquable de l'Église de Rome, dont peut-être, s'il ne s'agit pas d'une illusion rétrospective, les quelques témoignages précédemment envisagés attestaient l'émergence. En effet, des adversaires de l'évêque d'Éphèse, Polycrate, sollicitèrent Victor sous le motif qu'il suivait l'usage quartodéciman qui consistait à fêter Pâques le 14 nisan, au même jour que la Pâque juive, tandis qu'eux-mêmes, comme les Romains, la fêtaient un dimanche. L'évêque de la Ville condamna les pratiques quartodécimanes et entreprit de rompre la communion avec ceux qui ne se ralliaient pas à l'usage romain. L'appel que fit Polycrate comme garant de la légitimité de son observance à l'exemple des apôtres Jean et Philippe, du martyre de Polycarpe et d'autres témoins de la foi, de sept de ses parents qui furent évêques, de sa propre famille[95], n'avait manifestement pas fléchi la détermination de Victor. C'est vraisemblablement[96] qu'à ses yeux, « l'unité de la foi et de l'Église s'accommodait mal des diversités et supposait, plus ou moins, l'unité de la discipline[97] », et qu'en conséquence, la tradition apostolique ne faisait qu'un avec la tradition romaine. Qu'une telle conception ne fût pas universellement partagée même en Occident, y compris dans les rangs des évêques hostiles à toute célébration de Pâques un autre jour qu'un dimanche, témoigne la lettre de protestation qu'Irénée de Lyon, par ailleurs l'auteur

91. TERTULLIEN, *De praescriptione haereticorum* XXXVI, 2-4 (*SC* 46, p. 137-138). Voir S. SCHIMA, « Tertullian und die Hauptkirchen », dans *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 43, 1994, p. 135-154.

92. Denys (cité par EUSÈBE, *HE* IV, XXIII, 10 : *SC* 31, p. 205) mentionne des secours envoyés aux frères qui sont aux mines et une sollicitude s'étendant à de nombreuses Églises. Sur ce texte, voir P. NAUTIN, *Lettres et Écrivains chrétiens*, p. 27-30.

93. Cité par EUSÈBE, *HE* II, XXV, 8 (*SC* 31, p. 93).

94. Sur toute cette question, voir ici J. FLAMANT (3e partie, chap. I).

95. Cité par EUSÈBE, *HE* III, XXXI, 3 (*SC* 31, p. 141-142) et V, XXIV, 2-8 (*SC* 41, p. 67-69). EUSÈBE évoque toute l'affaire en V, XXIV, 1-18 (*SC* 41, p. 67-71).

96. On ne dispose pas des textes émanés de Victor, et l'on est réduit à imaginer son argumentation sur la base de celle déployée par Polycrate.

97. Ch. PIETRI, « Les origines de la mission lyonnaise : remarques critiques », p. 1183 (et sur l'intervention d'Irénée, p. 1180-1185).

d'une missive contre le prêtre Blastus, un quartodéciman romain[98], adressa à Victor[99]. Pourtant cette première cristallisation d'une conviction ecclésiologique si singulière, selon un processus dépourvu de tout parallèle identifiable en quelque autre chrétienté que ce soit, du moins au témoignage des sources disponibles[100], ne sera pas sans lendemain : les démêlés entre Rome et Carthage au milieu du IIIe siècle, au cours duquel le mot de « primauté » sera pour la première fois, semble-t-il, prononcé, le prouvent à l'envi[101].

4. L'ÉPISCOPAT DE VICTOR À L'EXTRÊME FIN DU IIe SIÈCLE

Les historiens ont souvent envisagé l'épiscopat de Victor comme un tournant dans l'histoire de l'Église de Rome[102]. Auparavant, tout au long du IIe siècle, la communauté chrétienne de la Ville aurait été « caractérisée par des tendances centrifuges et donc par une structure interne dont le coefficient de cohésion ne peut pas ne pas avoir été plutôt faible[103] ». Avec Victor, le premier véritable représentant de l'épiscopat monarchique à Rome, une orientation nouvelle aurait été prise et les forces de désagrégation à l'œuvre dans l'Église romaine, contenues.

Aussi forte qu'apparaisse au travers de nos sources la personnalité de cet évêque, les choses sont peut-être plus complexes. Assurément, au milieu du IIe siècle, l'évêque de Smyrne, Polycarpe, en visite à Rome, s'entretint avec Anicet des observances divergentes de leurs Églises respectives à propos de la fête pascale, et chacun campa sur ses positions sans prétendre les imposer à l'autre, au point qu'en signe de communion, Anicet céda la présidence de l'eucharistie à Polycarpe[104]. Assurément Valentin put, semble-t-il, enseigner une vingtaine d'années,

98. Sur ce personnage, voir EUSÈBE, *HE* V, XV (*SC* 41, p. 45) et PSEUDO-TERTULLIEN, *Adv. haer.* (*CSEL* XXVII, éd. KROYMANN, p. 225). Voir G. LA PIANA, « The Roman Church at the End of the Second Century », p. 218.

99. Cité par EUSÈBE, *HE* V, XXIV, 11-18 (*SC* 41, p. 69-71).

100. Le cas de Jérusalem est mal documenté et la communauté a périclité à l'issue des deux guerres juives de 66-73 et 132-135 : voir H. CHADWICK, *The Circle and the Ellipse. Rival Concepts of Authority in the Early Church*, et Ch. PERROT, « Des premières communautés aux Églises constituées », dans *Recherches de science religieuse* 79, 1991, p. 223-252.

101. Voir V. SAXER, dans *Histoire du christianisme*, t. II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, p. 68-71, et M.-Y. PERRIN, dans *Histoire de la papauté*, sous la direction de Y.-M. HILAIRE, Paris, 1996, p. 38-44 (on corrigera ce qui y est dit sur les deux versions du *De unitate ecclesiae* de Cyprien de Carthage en fonction de l'étude de P. M. GRAMAGLIA, « Cipriano e il primato romano », dans *Rivista di storia e letteratura religiosa* 28, 1992, p. 185-213). Le mot *primatus* apparaît en 255/256 dans une lettre de Cyprien de Carthage à Quintus, un évêque maurétanien, à propos de la dispute d'Antioche entre Pierre et Paul (*Ep.* LXXI, 3, 1 : *CCL* 3C, éd. DIERCKS, p. 519, l. 55-56 ; cf. G. W. CLARKE, *The Letters of St Cyprian* [*Ancient Christian Writers* 47], New York, 1989, p. 205-211).

102. Voir l'étude fondatrice de G. LA PIANA, *op. cit.*

103. M. SIMONETTI, « Roma Cristiana tra II e III secolo », p. 118, qui suit sur ce point G. LA PIANA. La notice du *Liber pontificalis* 15 (éd. L. DUCHESNE, 1. 137) sur l'origine africaine de Victor est probablement dénuée de toute valeur, comme toutes les indications biographiques de cette compilation relatives aux évêques de Rome des premiers siècles : cf. Ch. PIETRI, « Les origines de la mission lyonnaise », p. 1183.

104. Irénée cité par EUSÈBE, *HE* V, XXIV, 14-17 (*SC* 41, p. 70-71), que nous interprétons à la lumière de *Didascalie syriaque des apôtres*, XII (texte : *CSCO* 407, éd. VÖÖBUS, p. 146, l. 21 - p. 147, l. 4 ; traduction : *CSCO* 408, p. 133, l. 3-10). L'interprétation de cette dispute reste fort controversée : voir les positions de Th. TALLEY, *The Origins of the Liturgical Year*, Second Emended Edition, Collegeville, 1991, p. 18-27.

en toute tranquillité, sa propre interprétation du christianisme sans encourir les foudres des responsables de la communauté [105]. Assurément, enfin, Rome reste tout au long du IIe siècle une scène d'une grande diversité doctrinale où fleurissent épigones et disciples, réels ou supposés, des premiers maîtres chrétiens précédemment évoqués, tels Apelle, un gnostique [106], Rhodon, un élève de Tatien originaire d'Asie [107] tout comme le prêtre Florinus contre lequel polémique Irénée [108] et qui fut chassé du sacerdoce [109]. Tout cela invalide largement la thèse de Walter Bauer qui voyait en l'Église romaine au IIe siècle le bastion monolithique d'un courant doctrinal destiné à devenir la future orthodoxie de la « Grande Église » [110] grâce à la stratégie impérialiste de ses évêques appuyés sur l'avant-poste corinthien face à des communautés orientales adeptes d'autres formes de christianisme, à la manière dont la Prusse ou le Piémont parvinrent au XIXe siècle à unifier les États allemands ou italiens [111].

Cependant, l'épiscopat de Victor ne signe nullement la fin des controverses doctrinales au sein de l'Église romaine, comme il sera montré plus avant, et la séparation entre « l'Église catholique » et divers groupes de dissidents tels les marcionites ou les valentiniens, qu'atteste nettement pour la Ville Irénée au fil de son *Adversus haereses* et probablement le *Canon de Muratori* à la fin du IIe siècle ou au début du suivant [112], n'est pas limitée à Rome, mais relève d'un phénomène général à cette époque, s'il faut en croire, par exemple, le *Discours vrai* du philosophe platonicien et polémiste antichrétien Celse, qui, possiblement à la fin des années 170, distingue clairement ce qu'il appelle « la Grande Église » des groupuscules gnostiques [113]. Ce processus de différenciation fut vraisemblablement d'abord l'œuvre des controversistes eux-mêmes, comme en témoignent le traité d'hérésiologie de Justin ou les attitudes prêtées à Marcion en 144 ou à Valentin un peu plus tard [114], avant de recevoir une ratification communautaire en un temps de lente définition de normes doctrinales comme critères d'appartenance à une Église [115]. Les sources manquent pour une étude comparative [116], mais rien n'indique qu'à Rome ce mouvement ait été en retard sur les évolutions que connurent la plupart des autres Églises, ni qu'il n'ait pris de l'ampleur que sous Victor : Irénée écrit une bonne part de son *Adversus haereses* au temps d'Éleuthère [117], le prédécesseur de Victor, et nulle source ne précise qu'il convient d'attribuer à ce dernier l'excommunication des montanistes présents dans la Ville [118]. Par ailleurs, la thèse d'une communauté romaine organiquement éclatée au IIe siècle en de multiples maisons-églises ou écoles n'emporte nullement la conviction [119], d'autant que s'expliqueraient mal en ce cas le prestige dont jouit une telle Église envisagée dans son unité et l'élaboration en son sein, au gré des circonstances et des sollicitations, d'une autoreprésentation aussi singulière. Pour que l'Église romaine puisse apparaître comme un centre privilégié de référence en faveur de la régulation de l'unité ecclésiale, il fallait au préalable que la succession de Pierre et de Paul, qui en Occident fait sa spécificité, n'y ait pas dépéri. Les premiers représentants connus de chrétientés occidentales autres que Rome, un Tertullien à Carthage ou un Irénée à Lyon, en étaient à l'évidence profondément convaincus.

105. Voir G. LÜDEMANN, « Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom », p. 86-97.

106. Voir M. TARDIEU, *s. v.* « Apelle », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, 1989, p. 263-265 (la dérivation marcionite ou valentinienne d'Apelle, que présentent certaines sources anciennes, « est un argument hérésiographique sans valeur historique »), et K. GRESHAT, *Apelles und Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts* (*Supplements to* Vigiliae Christianae 48), Leyde-Boston-Cologne, 2000, p. 1-134 ; et R. HANIG, « Der Beitrag der Philumene zur Theologie der Apelleianer », dans *Zeitschrift für antikes Christentum* 3, 1999, p. 241-277.

107. EUSÈBE, *HE* V, 13 (*SC* 41 p. 42-44).

108. Cité par EUSÈBE, *HE* V, 20, 4-8 (*SC* 41, p. 61-63).

109. EUSÈBE, *HE* V, 15 (*SC* 41, p. 45). Un fragment d'une lettre d'Irénée à Victor, citée par Sévère d'Antioche dans le *Contra additiones Juliani* (texte : *CSCO* 295, éd. HESPEL, p. 163, l. 15 - p. 164, l. 2 ; traduction : *CSCO* 296, p. 138, l. 10-24), mentionne les conséquences de la diffusion des idées de Florinus : voir J.-D. DUBOIS, *s. v. Valentin, école valentinienne*, *op. cit.*, col. 150.

110. Voir *infra* n. 113.

111. Voir W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, en particulier chap. V-VI. Parmi les critiques de cette position, voir A. EHRHARDT, « Christianity before the Apostles'Creed », dans *Harvard Theological Review* LV, 1962, p. 74-119 (ici, p. 108-119), et M. SIMONETTI, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, p. 11-45. Pour un bilan d'ensemble, voir A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie*, p. 547-555.

112. *Canon de Muratori*, éd. LIETZMANN, l. 65-58 et 81-85. L'ultime tentative pour assigner le « Canon » au IVe siècle (cf. G. M. HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford, 1992) n'a eu, comme les précédentes, que peu de succès parmi les doctes : voir Fr. BOLGIANI, « Sulla data del frammento muratoriano », *op. cit.* n. 41 ; J.-D. KAESTLI, dans *Cristianesimo nella storia* 15, 1994, p. 609-634 ; C. E. HILL, dans *Westminster Theological Journal* 57, 1995, p. 437-452 ; K. ZELZER, dans *Handbuch der lateinischen Literatur*, vol. 4, § 467.2, p. 348-349. Une élaboration dans la mouvance romaine de ce texte fragmentaire, découvert à la fin du XVIIe siècle par le grand érudit italien Lodovico Antonio Muratori (1672-1750) dans un manuscrit du VIIIe siècle de la Bibliothèque ambrosienne à Milan (cf. M. FERRARI, « Il *Codex Muratorianus* e il suo ultimo inedito », dans *Italia medioevale e umanistica* 32, 1989, p. 1-51), est généralement acceptée par les partisans d'une datation haute.

113. Voir ORIGÈNE, *Contre Celse* V, 59 (*SC* 147, éd. BORRET, p. 160). Celse écrit entre 160 et 240, peut-être sous Marc Aurèle, mais on ignore s'il se trouve à Rome, Alexandrie ou ailleurs : voir M. FREDE, « Celsus philosophus platonicus », dans *ANRW* II. 36. 7, Berlin-New York, 1994, p. 5183-5213 ; J. WHITTAKER, *s. v.* « Celsus », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris, 1994, p. 255-256, et A. LE BOULLUEC, « Vingt ans de recherches sur le *Contre Celse* », dans *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel* Contro Celso *di Origene* (*Studia ephemeridis Augustinianum* 61), Rome, 1998, p. 9-28.

114. Voir *supra*.

115. Voir R. WILLIAMS, « Does it make sense to speak of pre-Nicene orthodoxy ? », dans *The making of orthodoxy. Essays in honour of H. Chadwick*, Oxford, 1989, p. 1-23. Il convient sans doute d'admettre la possibilité qu'identité ecclésiale et identité doctrinale soient deux choses différentes, et que la définition de la première puisse précéder la seconde et/ou être plus importante (cf. la formule de L. DUCHESNE, dans *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, Paris, 1896, p. 40 : « Rome est le lieu du gouvernement, non la patrie de la théologie ou le paradis de la mystique »).

116. On aimerait connaître le ton et la teneur des lettres d'exhortation que Denys de Corinthe adressa aux Églises de Sparte, Athènes, Nicomédie, etc. (EUSÈBE, *HE* IV, 23, 2-8 : *SC* 31, p. 203-204 ; cf. P. NAUTIN, *Lettres et Écrivains chrétiens*, p. 13-32).

117. Voir *supra* la liste épiscopale d'Irénée.

118. Tertullien (*Adv. Praxean* I, 5 : *Corona Patrum*, 12, éd. SCARPAT, p. 144, l. 22-29) attribue la décision à l'influence de Praxéas (voir *infra*), mais ne donne pas le nom de l'évêque. Un témoignage tardif, le *Praedestinatus* parfois attribué à Arnobe le Jeune (1, 26 : *PL* 53, 596B) fait mention d'un ouvrage de l'évêque Soter contre les montanistes (cf. Ch. PIETRI, « Les origines de la mission lyonnaise », p. 1177, n. 1). Sur les débuts du montanisme à Rome, marqués par la polémique entre Gaius (cf. *supra* n. 67) et le montaniste Proclus, voir P. DE LABRIOLLE, *La Crise montaniste*, Paris, 1913, p. 257-275 et Chr. TREVETT, *Montanism : Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, 1996, p. 46-76. Les premières inscriptions romaines attribuables à des montanistes ne sont pas antérieures au IVe siècle : voir W. TABBERNEE, *Montanist Inscriptions and Testimonia. Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism* (*Patristic Monograph Series* 16), Macon, 1997, p. 124-131, 452-468, 544-552.

Quant à l'excommunication de Théodote le Corroyeur, son attribution à Victor était manifestement controversée dès l'Antiquité (voir *infra*).

119. Voir les remarques générales de G. SCHÖLLGEN, « Hausgemeinden, Oikos-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat. Ueberlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung », dans *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31, 1988, p. 74-90, qui contribue à réfuter par avance A. BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*, p. 368-457.

III. LE CHRISTIANISME DANS L'EXTRÊME OCCIDENT (FIN IIe SIÈCLE-MILIEU IIIe SIÈCLE) – AFRIQUE EXCEPTÉE

1. Les chrétientés non romaines

Au seuil du IIIe siècle, polémiquant contre les juifs qui refusent de reconnaître en Jésus de Nazareth le Messie annoncé par les Prophètes bibliques, Tertullien s'exclamait à l'adresse d'un prosélyte : « En qui d'autre tous les peuples ont-ils cru, sinon dans le Christ qui est déjà venu ? » Et d'énumérer la liste des nations présentes à Jérusalem au jour de la Pentecôte selon le récit de Luc dans les Actes (2, 9-10), dont les Romains, et d'y adjoindre

> tout le reste des peuples, tels désormais les Gétules dans leur diversité, et les Maures dans leurs multiples territoires, les Espagnes dans tous leurs confins, et les diverses nations des Gaules, et les lieux des Bretons inaccessibles aux Romains, mais soumis au vrai Christ, et ceux des Sarmates et des Daces et des Germains et des Scythes et de nombreux peuples inconnus et des provinces et des îles nombreuses de nous ignorées, et tous ceux que nous ne pouvons dénombrer. En tous ces lieux règne le nom du Christ, qui est déjà venu, vu que devant lui s'ouvrent les portes des cités ; aucune ne lui est fermée, les barres de fer sont brisées et les battants de bronze s'ouvrent (Is. 45, 1 ss). Quoique ces paroles aussi doivent être comprises au sens spirituel (...), il est cependant clair qu'elles ont reçu leur accomplissement, vu qu'en tous ces lieux habite le peuple qui porte le nom du Christ [120].

Le rhéteur africain ne fait qu'exprimer ici un sentiment largement partagé, semble-t-il, à son époque : Irénée [121], sur les bords du Rhône, peu de temps auparavant, évoque la communion des Églises établies chez les Germains, les Ibères et les Celtes, comme si la proclamation chrétienne avait désormais atteint la totalité de l'*oikouménè*. C'est cependant à une mesure plus exacte de la diffusion du christianisme dans l'Occident romain et ses marges au cours de la première moitié du IIIe siècle qu'invitent les notations d'un observateur à l'acribie aussi remarquable que celle d'Origène. Commentant le discours du Christ dans l'Évangile de Matthieu (24, 9-14) sur la fin du monde et le retour du Fils de l'homme, il remarque que les temps ne sont pas mûrs, car « l'Évangile du Royaume n'a pas encore été prêché dans tout l'univers. (...) Que dire des Bretons ou des Germains, qui se trouvent autour de l'océan, ou des barbares, Daces et Sarmates et Scythes, dont la plupart n'ont pas encore entendu la parole de l'Évangile [122] ? »

Donner des contours plus fermes à cette géographie du christianisme en ses commencements occidentaux est une entreprise des plus malaisées. Certes la décision de l'empereur Dèce d'ordonner, fin 249 ou début 250, une supplication générale aux dieux de l'Empire agit comme un révélateur de la présence chrétienne, non seulement aux yeux des autorités romaines [123], mais aussi à ceux de l'historien, car l'efflorescence des sources liée aux refus de chrétiens – ou au contraire, à leur acceptation – d'obtempérer aux ordres de Dèce et de ses successeurs immédiats dévoile tout d'un coup l'existence de communautés organisées qui n'étaient pas attestées jusque-là. Ainsi émerge la péninsule Ibérique avec Mérida, Astorga-León, Saragosse, et d'autres sièges épiscopaux restés anonymes, en un mot un véritable réseau de communautés chrétiennes [124]. Pourtant, aucun élément ne permet de retracer l'histoire antérieure de ces chrétientés, ni même de situer chronologiquement leur apparition : le voyage de l'apôtre Paul en Espagne – et *a fortiori* ses prétendus effets – reste de l'ordre de la pure hypothèse. Par ailleurs, l'érudition moderne a fait table rase, ici comme en Gaule ou en Italie, des légendes de fondation apostolique ou des listes épiscopales à l'antiquité trop ambitieuse élaborées au fil du temps pour justifier telle ou telle prétention [125].

Dès lors, l'histoire du christianisme en Europe occidentale jusqu'à Dèce se réduit *par défaut* à très peu de choses [126] : péninsule Ibérique, îles Britanniques [127], régions du Rhin et du Danube [128], Dalmatie [129] sont en effet à ce jour des *terrae incognitae*. Si l'on excepte le cas tout à fait singulier de Rome, seuls quelques districts de l'Italie, de la Sicile ou des Gaules connaissent quelque illustration.

120. Tertullien, *Adversus Iudaeos* VII, 4 : Tränkle, *QSF Tertulliani adversus Iudaeos mit Einleitung und kritischen Kommentar*, Wiesbaden, 1964, p. 14, l. 5-10. Sur ce texte, voir H. Tränkle, § 474, *Tertullian*, dans *Die Literatur des Umbruchs von den römischen zur christlichen Literatur*, p. 452-455.

121. Irénée, *Adversus haereses* I, 10, 2 (*SC* 264, p. 158-160).

122. Origène, *In Matthaeum commentariorum series* 39 : *GCS* 58. *Origenes* XI, éd. Treu, p. 76, l. 4 et 7-10 (il est à noter que ce commentaire n'est ici attesté que par une version latine anonyme assignée au VIe siècle : cf. E. Crisci, dans *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 38, 1988, p. 110).

Sur tous ces témoignages, voir A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentum*, vol. II, p. 529-552.

123. Voir Cyprien, *De lapsis* V : *CCL* 3, éd. Bévenot, p. 223, l. 91-94 : « Ce qui est arrivé là, c'est, semble-t-il, un test [*exploratio*] [de la part de Dieu] plutôt qu'une persécution », cité par Ch. Saumagne, *Saint Cyprien, évêque de Carthage, « pape d'Afrique » (248-258)*, Paris, 1975, p. 23.

124. Cyprien, *Ep.* 67 : *CCL* 3C, éd. Diercks, p. 446-462 (rédigée entre 254 et 257 à propos de l'affaire des évêques Basilide et Martial accusés d'apostasie : cf. G. W. Clarke, *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, vol. IV [*Ancient Christian Writers* 47], New York, 1989, p. 21-27 et 139-158). Les évêques africains évoquent génériquement (§ 5.2) des réunions de leurs collègues espagnols. Tarragone apparaît en 259 avec le martyre de son évêque Fructueux : cf. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972, p. 176-185, et J. Den Boeft et J. Bremmer, dans *Vigiliae Christianae* 35, 1981, p. 49-52.

125. Voir M. Sotomayor, « Leyenda y realidad en los orígenes del cristianismo hispano ». Sur l'hypothèse d'une origine africaine du christianisme en Espagne, voir les réserves du même savant, « Reflexión histórico-arqueológica sobre el supuesto origen africano del cristianismo hispano », dans *IX Symposium de Prehistória i Arqueologia Peninsular. II Reunió d'Arqueologia paleocristiana hispànica. Montserrat, 2-8 nov. 1978*, Barcelone, 1982, p. 11-29.

126. Voir L. Pietri, « L'Occident et ses marges danubiennes et balkaniques », dans *Histoire du christianisme*, t. II, *Naissance d'une chrétienté (250-431)*, Paris, 1995, p. 133-154.

127. Voir Ch. Thomas, *Christianity in Roman Britain to AD 500*, p. 51-50 et 101-102. La date du martyre d'Alban reste controversée : 209, sous Dèce ou sous Dioclétien ? (cf. G. R. Stephens, « A note on the martyrdom of St Alban », dans *Hertfordshire Archaeology* 9, 1983-1986, p. 20-21) ; Aaron et Julius ont sans doute été martyrisés sous Dèce. Les « carrés magiques » au palindrome ROTAS OPERA TENET AREPO SATOR, trouvés gravés, en 1978, sur un fragment d'amphore à Manchester dans un contexte archéologique daté de la fin du IIe siècle (*RIC* II/6, n° 2494.98), et en 1868, hors contexte, sur un fragment d'enduit pariétal à Cirencester (*RIC* II/4, n° 2447.20) ne peuvent être considérés comme des attestations de la présence chrétienne à date haute en Bretagne : cf. C. F. Mawer, *Evidence for Christianity in Roman Britain. The small finds* (*BAR. British Series* 243), Oxford, 1995, C8. P0. 21*, p. 39-40, et H. Hofman, *s. v.* « Satorquadrat », dans *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Suppl. XV, Munich, 1978, col. 478-565 (part. 549-557).

128. Voir W. Eck, « Zur Christianisierung in den nordwestlichen Provinzen des Imperium Romanum » ; D. Gaspar, « Urchristliche Forschung in Pannonien seit der Tätigkeit von Istaván Járdányi Paulovics », dans *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debrecensis* 30, 1994, p. 111-120.

129. Voir E. Marin, « Civitas splendida Salona », dans *Salona christiana*, Split, 1994, p. 30-35.

Lyon et Vienne

Entre 175 et 180, à Lyon, en l'absence du gouverneur, des chrétiens furent les victimes d'une émeute populaire : insultés, molestés, lapidés, ils furent jetés en prison sur ordre du tribun de la cohorte urbaine et des décurions. Au retour du légat d'Auguste propréteur, l'affaire prit de l'ampleur : une enquête sur les chrétiens fut ouverte, les arrestations se multiplièrent, ainsi que les tortures qui accompagnaient normalement la procédure. Certains moururent sous les sévices ou en prison. Des condamnations à mort furent prononcées, et parmi les accusés jugés coupables, ceux qui jouissaient de la citoyenneté romaine furent, selon les prescriptions d'un rescrit impérial sollicité tout exprès, décapités, sauf exception, tandis que les autres furent livrés aux bêtes dans l'amphithéâtre de la Croix-Rousse. Ce sanglant épisode nous est connu par la lettre que « les serviteurs du Christ qui pérégrinent à Vienne et à Lyon en Gaule » adressèrent « aux frères de l'Asie et de la Phrygie qui ont la même foi et la même espérance », document dont Eusèbe de Césarée dans son *Histoire ecclésiastique* cite de longs extraits [130].

Le texte fait connaître non seulement l'existence d'une communauté lyonnaise dont Pothin a la responsabilité, mais aussi celle d'une communauté viennoise, puisque certains de ses membres présents à Lyon, tel le diacre Sanctus, furent frappés par la persécution. Il s'agit donc à l'évidence de chrétientés organisées, même si les liens institutionnels établis entre les chrétiens de Vienne et leurs frères de Lyon nous demeurent obscurs, d'autant que la désignation périphrastique de la charge assumée par Pothin [131] autorise à penser que leur organisation n'était pas encore parfaitement stabilisée selon le modèle du monoépiscopat. Rien ne permet de préciser la taille de ces communautés – plusieurs dizaines de personnes assurément à Lyon [132], plus, on ne sait, et toute tentative d'en dresser un profil sociologique se révèle vouée à l'échec : la lettre ne cite que dix noms de martyrs [133] parmi lesquels se trouvent des notables tels Vettius Epagathus, dont le statut personnel exact n'est pas clairement précisé [134], ou Attale, un citoyen romain – il sera cependant livré aux bêtes –, aussi bien qu'un médecin, Alexandre, et une esclave, Blandine, qui a pour maîtresse une chrétienne. L'origine de ces communautés est disputée : les liens épistolaires entre les bords du Rhône et l'Asie Mineure, non moins que la provenance micrasiatique

130. Eusèbe de Césarée, *HE* V, 1-IV (*SC* 41, p. 6-28). Sur la procédure utilisée contre les chrétiens, voir ici même la contribution de Cl. Lepelley, 2e partie, chap. 1. Sur les événements lyonnais, les communications rassemblées dans *Les Martyrs de Lyon (177)*, en part. pour la date, T. Barnes (p. 137-141).

131. Eusèbe de Césarée, *HE* V, I, 29 (« chargé du service de l'episkopê à Lyon » : *SC* 41, p. 13).

132. *Ibid.* V, I, 11 (*SC* 41, p. 9).

133. Voir G. Thomas, dans *Les Martyrs de Lyon*, p. 93-106. Eusèbe évoque (*HE* V, IV, 3 : *SC* 41, p. 28) une liste des martyrs qu'il aurait donnée dans un autre de ses ouvrages, mais cette œuvre est perdue. La liste de 48 noms que donnent Grégoire de Tours (*In gloria martyrum* 48 : MGH. *SRM* I, éd. Krusch, p. 521) et d'autres sources tardives (cf. H. Quentin, *Analecta bollandiana* 39, 1921, p. 113-138) est fort suspecte (cf. G. Bowersock, dans *Les Martyrs de Lyon*, p. 253-255).

134. Sur ce personnage dont Grégoire de Tours s'enorgueillit d'être un descendant (*Histoires* I, 31 *MGH. SRM* I, éd. Arndt, p. 49), voir les hypothèses de L. Wierschowski (« Der Lyoner Märtyrer Vettius Epagathus »).

d'Attale issu de Pergame, d'Alexandre qui vient de la Phrygie, ainsi que d'Irénée, successeur de Pothin et possible rédacteur de la missive [135], qui fut élevé à Smyrne auprès de Polycarpe, ont souvent incliné les savants, à commencer par Ernest Renan, à soutenir la thèse d'une dérivation asiate du christianisme lyonnais [136]. Cependant, des études récentes convergent pour remettre en question cette vulgate. En effet, on peut faire valoir les limites de l'enquête onomastique [137], la probable surestimation des connexions existant au Haut-Empire entre la vallée du Rhône et la Méditerranée orientale [138], les relations que ces chrétientés entretiennent avec Rome – Irénée est ainsi chargé de porter une lettre à Éleuthère, l'évêque de la Ville [139] ; lui-même a peut-être séjourné dans l'*Urbs* avant de s'établir dans la vallée du Rhône [140] ; ses écrits sont tournés vers le milieu romain [141] ; enfin, et surtout, on a observé que l'évêque de Lyon défend la coutume de fêter Pâques un dimanche selon l'usage romain, et non à la manière des quartodécimans bien implantés en Asie Mineure [142].

Au bilan, les communautés rhodaniennes apparaissent comme tout à fait insérées dans le réseau de la Grande Église, affrontées à des défis communs – Irénée mentionne dans son traité contre « la gnose au nom menteur » le succès « jusque dans nos contrées du Rhône » des enseignements du gnostique valentinien Marc le Mage et de ses disciples [143] – et mêlées aux débats qui agitent le monde chrétien à la fin du IIe siècle [144]. Si dans ses écrits [145], du moins ceux qui sont aujourd'hui encore conservés, Irénée reste des plus discrets sur le peuple dont il a la charge, nul doute que son exceptionnelle personnalité n'ait contribué à ce rayonnement. C'est le seul

135. C'est l'hypothèse de P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens*, p. 54-59. Pour les rares éléments connus de la biographie d'Irénée, voir *ibid.*, p. 92-104, et A. Doutreleau-L. Regnault, *s. v.* « Irénée de Lyon », dans *Dictionnaire de spiritualité*, VII/2, Paris, 1971, col. 1923-1969.

136. E. Renan, *Marc Aurèle*, Paris, 1881, p. 340 s. Il faut renoncer à identifier, malgré M. Guarducci (*Epigrafia greca*, t. IV, *Epigrafi sacre pagane e cristiane* Rome, 1978, p. 494-498), en Ioulianios Euteknios, un Syrien originaire de l'actuelle Lattaquié que son épitaphe lyonnaise (*AE* 1975, n° 614 = *Bull. ép.* 1976, 799) a fait connaître, à un missionnaire chrétien : cf. C. P. Jones, « A Syrian in Lyon », dans *American Journal of Philology* 99, 1978, p. 336-353 ; A. Momigliano, « An Inscription from Lyons and the Language Situation in Gaul in IIIth and IVth c. AD », dans *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere*, III, vol. XII/3, 1982, p. 1105-1115. Il s'agit sans doute d'un marchand attiré par ce nœud commercial qu'est Lyon.

137. Voir L. Wierschowski, *op. cit.*

138. M. Thomas Drew Bear, qui doit publier des observations sur cette question, a bien voulu m'écrire (lettre à l'auteur du 30 déc. 1999) qu'à son avis « on a considérablement exagéré (...) les liens qui auraient existé entre la vallée du Rhône et les provinces orientales à l'époque du Haut-Empire (plus tard, c'était autre chose) ».

139. Eusèbe de Césarée, *HE* V, IV (*SC* 41, p. 27-28).

140. Ch. Pietri, *op. cit.*, p. 1180, n. 3.

141. Voir *supra*.

142. Voir Ch. Pietri, « Les origines de la mission lyonnaise », avec l'accord de G. Bowersock, dans *Les Martyrs de Lyon*, p. 249-255 (et aussi les p. 85-98). Quelques notations de A. McGowan à propos des pratiques eucharistiques (*Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, 1999, p. 202-203) vont dans le même sens.

143. Irénée, *Adversus haereses* I, 13, 7 (*SC* 264, p. 204). Voir N. Förster, *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar* (*WUNT.* Reihe I, 114), Tübingen, 1998.

144. Voir les hypothèses de P. Nautin, *Lettres et Écrivains chrétiens*, p. 31-61, sur le contexte de la lettre des Églises de Vienne et Lyon, et les remarques de Ch. Pietri, « Les origines de la mission lyonnaise », p. 1176-1178. Une influence montaniste, déduite d'Eusèbe, *HE* V, III, 4 (*SC* 41, p. 26-27), semble à rejeter.

145. Voir J. Fantino, *s. v.* « Irénée de Lyon », dans *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, 1998, p. 583-585, et l'œuvre d'A. Orbe, en part. *Teología de San Ireneo*, 4 vol. (*BAC maior* 23, 29, 33, 53), Madrid, 1985-1996.

qui soit issu des Gaules à cette époque et parvenu jusqu'à nous[146] : il faut attendre les lendemains de la persécution de Dèce en 254/255 pour que Lyon réapparaisse accompagnée d'Arles et d'un cortège de sièges épiscopaux anonymes[147].

L'Italie et les îles

Pour la péninsule italienne et les îles environnantes, les données disponibles sont extrêmement fragmentaires avant le milieu du IIIe siècle[148]. Clément d'Alexandrie rappelle qu'au cours d'un voyage en Grande Grèce, dans la seconde moitié du IIe siècle, il rencontra un maître chrétien originaire de Syrie et un autre d'Égypte, mais il n'en donne pas les noms[149]. Un témoignage tardif évoque l'activité en Sicile du gnostique Héracléon, un disciple de Valentin[150]. Avec le début du IIIe siècle, les attestations se font moins anecdotiques : s'il ne faut peut-être pas accorder trop de crédit à une formulation très rhétorique de Tertullien dans son *Apologétique*, qui semble présupposer la présence de chrétiens en Campanie et en Étrurie[151], à Naples assurément, l'étude archéologique des catacombes de Saint-Janvier a révélé l'existence d'un hypogée assignable à la première moitié du siècle, qui porte sur la voûte une représentation d'Adam et Ève, ainsi qu'une scène de construction d'une tour que l'on considère généralement comme inspirée du *Pasteur* d'Hermas (*Similitude* IX)[152]. Non loin de là, à Cimitile près de Nole, c'est un mausolée attribuable au IIIe siècle (plutôt la seconde moitié) qui est décoré de deux scènes d'inspiration biblique : Jonas jeté à la mer, et, de nouveau, les premiers parents de l'humanité déchue[153]. En Sicile, à Syracuse, l'exploration de divers réseaux

146. L'assignation chronologique de la fameuse inscription grecque de Pektorios, trouvée près d'Autun (*CIG* IV, 9890 = *IG*, XIV, 2525) reste disputée, et l'hypothèse préconstantinienne ne bénéficie pas d'arguments décisifs : cf. M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, t. IV, *op. cit.*, p. 487-494 ; A. FERRUA, dans *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, p. 600-601 ; J. DÉCRÉAUX, dans *Autun. Augustodunum. Capitale des Éduens*, Autun, 1985, p. 359-362.

147. Voir CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ep.* 68 (*CCL* 3C, éd. DIERCKS, p. 463-468) à propos de la sollicitation reçue de Faustinus de Lyon et relative au cas de Marcianus d'Arles (cf. G. W. CLARKE, *The Letters of St Cyprian*, vol. IV, p. 28-32 et 158-172). Voir L. PIETRI et Ch. PIETRI, dans *Naissance des arts chrétiens*, p. 30-34.

148. Pour un premier bilan, voir E. PACK, *s. v.* « Italia I », dans *Reallexikon für Antike und Christentum* 18, 1998, col. 1160-1166.

149. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, 11, 1-3 (*GCS* 63, éd. STÄHLIN-TREU, p. 8-9 ; cf. EUSÈBE, *HE* V, XI, 4 : *SC* 41, p. 41). Sur la biographie de Clément, voir A. LE BOULLUEC, *s. v.* « Clément d'Alexandrie », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris, 1994, p. 426-431.

150. ARNOBE LE JEUNE (?), *Praedestinatus* I, 16 (*PL* 53, col. 592B). Cf. J.-D. DUBOIS, *s. v.* « Valentin, école valentinienne », dans *Dictionnaire de spiritualité*, XVI, 1994, col. 149-150.

151. TERTULLIEN, *Apologétique* 40, 8 (éd. WALTZING, Paris, 1971, p. 184). A. CARLINI (« Le passeggiate di Erma verso Cuma », dans *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pise, 1985, p. 105-109) a montré qu'il fallait renoncer à la restitution du nom de la ville de Cumes en deux passages du *Pasteur* d'Hermas (*Visio* I, 1, 3 et II, 5, 1 : *SC* 53 bis, p. 76 et 88). Cf. M. BANDINI, *op. cit.*, p. 332.

152. Voir U. M. FASOLA, *Le catacombe di S. Gennaro a Capodimonte*, Rome, 1974, p. 22-29 (hypogée primitif A1 du vestibule de la catacombe supérieure). Cf. Ch. PIETRI, dans *Aggiornamento dell'opera di É. Bertaux. L'art dans l'Italie méridionale, de la fin de l'Empire romain à la conquête de Charles d'Anjou*, t. IV, Rome, 1978, p. 145-146.

153. Voir D. KOROL, *Die frühchristlichen Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile, Nola : Zur Entstehung und Ikonographie alttestamentlicher Darstellungen* (*JbAC. Erg. Bd.*, 13), Munster, 1987, qui assigne, sur des critères architecturaux et stylistiques, les peintures du mausolée 13 au IIIe siècle et celles de la tombe 14 au début du Ve siècle : cf. T. LEHMANN, « Lo sviluppo del complesso archeologico a Cimitile/Nola », dans *Boreas* 13, 1990, p. 75-93 (ici p. 77 ss.) ; *id.*, « Anmerkungen zum jüngst erschienenen EAM-Artikel "Cimitile" », dans *Boreas* 17, 1994, p. 279-292. La publication de la thèse de J. DESMULLIEZ, *La Christianisation de la Campanie des origines à la mort de Grégoire le Grand*, *op. cit.* n. 2, devrait certainement apporter des éclaircissements sur le degré de fiabilité de la liste épiscopale napolitaine.

souterrains à usage funéraire a permis de mettre en évidence trois noyaux de tombes chrétiennes assignables au milieu du IIIe siècle : la zone centrale de la catacombe de la Vigna Cassia assurément, et par analogie de la typologie des galeries, un secteur de la catacombe Sainte-Lucie, et Sainte-Marie-de-Jésus[154]. Ici comme ailleurs, ces témoignages devancent la mention sûre de communautés organisées sous la houlette d'évêques, que la persécution de Dèce contribue à révéler : une lettre des prêtres et diacres romains a ainsi été portée en Sicile peu de temps après le martyre de leur évêque Fabien le 20 janvier 250[155]. Si l'on ne peut guère faire confiance aux *Vies* tardives qui situent sous Dèce, à Palerme ou Catane, le martyre de la vierge Agathe[156], antérieurement, une source contemporaine des événements évoque la déportation de chrétiens romains dans des mines de Sardaigne sous Commode, et l'établissement, quelques années plus tard, d'un ancien condamné à Anzio, au sud de Rome, qui n'est autre que le futur évêque Calliste[157]. Tout cela ramène donc à la Ville et à un personnage dont les vicissitudes sont à l'origine de la plupart des informations disponibles sur l'Église romaine à l'extrême fin du IIe siècle et dans la première moitié du suivant[158].

2. L'ÉGLISE DE ROME

L'évêque Calliste et son temps

Si Calliste est le seul évêque de Rome des trois premiers siècles à présenter pour nous un visage quelque peu consistant, c'est qu'il eut à affronter durant son épiscopat un contradicteur et adversaire doctrinal à l'identité aujourd'hui très disputée, qui en

154. Voir M. SGARLATA, « Il cristianesimo primitivo in Sicilia alla luce delle più recenti scoperte archeologiche », dans *Studi e materiali di storia delle religioni*, n. s., 22, 1998, p. 275-310, et surtout M. GRIESHEIMER, « Les catacombes de Syracuse », dans *Dossiers d'archéologie* 225, juill.-août 1997, p. 98-109 (avec des précisions amicalement fournies par l'auteur).

155. Cf. une lettre des prêtres et diacres romains à Cyprien de Carthage de la fin de l'été 250 (?) (*apud* CYPRIEN, *Ep.* 30, 5, 2 : *CCL* 3B, éd. DIERCKS, p. 145 ; cf. G. W. CLARKE, *The Letters of St Cyprian*, vol. 2 (*ACW* 44), New York, 1984, p. 114-132).

156. Voir M. GRIESHEIMER, « La Sicile paléochrétienne », dans *Dossiers d'archéologie*, *op. cit.*, p. 86-97 (ici, p. 90), et L. CRACCO RUGINI, « Il primo cristianesimo in Sicilia », p. 88-90.

157. *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 12, 13-14 (éd. WENDLAND, p. 248). Cette mention, ainsi que celle du *Catalogue libérien* (éd. DUCHESNE, p. 3) relative à l'exil dans l'île, en 235, de l'évêque Pontien et du prêtre Hippolyte, ne donne aucune indication sur l'implantation chrétienne en Sardaigne à cette date : voir A. MASTINO, « La Sardegna cristiana in età tardoantica », dans *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno. Atti del Convegno Nazionale de studi, Cagliari 10-12 ott. 1996* (*Studi e ricerche di cultura religiosa*, n. s., 1), Cagliari, 1999, p. 263-307 (ici, p. 265-268).

158. Le schisme de Novatien consécutif à la persécution de Dèce met en évidence la présence d'évêchés autour de Rome : voir L. PIETRI, dans *Histoire du christianisme*, t. II, *Naissance d'une chrétienté (250-431)*, Paris, 1995, p. 134-138 (ici, p. 136). On ne peut évidemment rien tirer de l'*Octavius* de Minucius Felix qui met en scène, probablement de manière fictive, une promenade de l'auteur avec deux de ses amis, l'un chrétien, l'autre païen, sur la plage d'Ostie (I-IV). Sur cette œuvre à la datation des plus controversées (entre le milieu du IIe siècle et le milieu du suivant), voir F. CHAPOT, « Les grandes orientations des travaux sur l'*Octavius* de Minucius Felix », dans *Vita latina* 150, 1998, p. 18-28.

a laissé dans sa *Réfutation de toutes les hérésies*, connue également sous le nom de *Philosophoumena*, un portrait-charge [159]. Sans ce rival qu'une tradition érudite longtemps prééminente a voulu identifier au martyr Hippolyte de Rome [160], on en serait réduit à une simple mention dans la liste épiscopale romaine telle qu'elle figure dans l'*Histoire ecclésiastique* et la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée ainsi que dans le *Catalogue libérien* [161], ou aux informations suspectes du *Liber pontificalis* compilé au début du VI^e^ siècle, dont les indications biographiques relatives à la période antérieure à l'épiscopat sont à abandonner à la légende [162]. Pour peu que l'on tente de faire la part des déformations polémiques à l'œuvre dans la *Réfutation* [163], la carrière de Calliste peut être retracée ainsi qu'il suit [164].

159. *Réfutation de toutes les hérésies* IX, 11-12 et X, 27, 3-4 (éd. WENDLAND, p. 245-251 et 283-284). Cette œuvre est postérieure à la mort de Calliste aux environs de 222 et a été écrite sous ses successeurs immédiats, soit dans le deuxième quart du III^e^ siècle (cf. *Réfutation* IX, 12, 26, éd. WENDLAND, p. 251).

160. La cohérence du corpus des œuvres traditionnellement attribuées au martyr Hippolyte de Rome (*CPG* 1870-1925) est plus que jamais une question débattue. Pour une présentation des pièces constitutives du dossier, voir Cl. SCHOLTEN, *s. v. Hippolytos II (von Rom)*, dans *RAC* XV, 1991, col. 492-551. La thèse de la dualité d'auteurs avancée par P. NAUTIN à partir de 1947 a été reprise à nouveaux frais par V. LOI et M. SIMONETTI lors d'un colloque tenu à Rome en 1976 : cf. P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du III^e^ siècle*, Paris, 1947, et AA. VV., *Ricerche su Ippolito* (*Studia ephemeridis Augustinianum* 13), Rome, 1977, p. 67-88 et 151-156. Pour l'histoire et la bibliographie de la controverse issue du livre de P. NAUTIN (1947-1976), voir R. BUTTERWORTH, *Hippolytus of Rome. Contra Noetum* (*Heythrop Monographs* 2), Londres, 1977, p. 1-33. Selon l'hypothèse de travail présentée par les deux savants italiens, le corpus hippolytien se révélerait hétérogène au terme d'une analyse menée sur la base de critères essentiellement internes d'ordre lexicologique et doctrinal. Les œuvres du corpus devraient être réparties en deux blocs assignables à deux auteurs différents, l'un romain, rédacteur, entre autres, de la *Réfutation*, l'autre oriental, auteur du *Contra Noetum* et d'autres ouvrages de nature essentiellement exégétique. Depuis 1976, les travaux destinés à préciser, étayer ou réfuter cette hypothèse se sont multipliés, sans que pour l'instant ait pu être présentée une solution qui recueille l'assentiment unanime des critiques. Bien au contraire, les éléments archéologiques, épigraphiques et hagiographiques du dossier, à commencer par la fameuse « statue d'Hippolyte » familière à tout lecteur de la Bibliothèque vaticane, qui porte une table pascale et une liste de titres d'œuvres traditionnellement attribuées au martyr Hippolyte (*ICVR*, n. s., VII, 19933-19935), sont aujourd'hui l'objet des appréciations les plus divergentes : voir AA. VV., *Nuove ricerche su Ippolito* (*Studia ephemeridis Augustinianum* 30), Rome, 1989 (avec la contribution de M. GUARDUCCI, p. 61-74) ; A. FERRUA, dans *La Civiltà Cattolica*, an. 141, n° 3358, 19 maggio 1990, p. 409 ; A. BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*, p. 3-114. Cette extension de la controverse fait qu'il n'est guère possible à l'heure actuelle de trouver des points d'accord entre les critiques. Tout au plus peut-on noter que la plupart des savants engagés dans le débat, y compris les partisans de la thèse d'un corpus unitaire, considèrent désormais que la *Réfutation* et le *Contra Noetum* sont à attribuer à deux auteurs différents. Pour le reste, tout, et en particulier le problème central de la répartition du corpus – *Contra Noetum* mis à part – entre un, deux, voire trois auteurs, et à fortiori la question de l'identité de ce(s) rédacteur(s), reste disputé : voir, en dernier lieu, les bilans de V. SAXER, *s. v.* « Hippolyte », dans *DHGE*, XXIV, 1992, col. 627-635, E. NORELLI, dans *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, p. 279-295, M. SIMONETTI, *Ippolito. Contro Noeto*, p. 52-139, ainsi que les récentes contributions de J. FRICKEL, « Hippolyts Schrift *Contra Noetum* : ein Pseudo-Hippolyt », dans *Logos. Festschrift für L. Abramowski* (*BZNW* 67), Berlin-New York, 1993, p. 87-123 ; A. BRENT, *op. cit.* ; M. SIMONETTI, « Una nuova proposta su Ippolito » ; *ID.*, « Tra Noeto, Ippolito e Melitone », dans *Rivista di storia e letteratura religiosa* 32, 1996, p. 393-414 ; A. CAMPLANI-E. PRINZIVALLI, « Sul significato dei nuovi frammenti siriaci dei *Capitula adversus Caium* attribuiti a Ippolito », *op. cit. supra* n. 67 ; E. NORELLI, « Alcuni termini della "Confutazione di tutte le eresie" (*Elenchos*) e il progetto dell'opera », dans *Lingua e teologia nel cristianesimo greco* (*Istituto Trentino di cultura. Religione e cultura* 11), Brescia, 1999, p. 95-123. Au bilan, la querelle hippolytienne ne remet nullement en cause le témoignage de la *Réfutation* pour le théâtre romain, mais elle oblige par provision à suspendre toute reconstitution de la biographie de son auteur issue de sources autres que ce texte.

161. Voir EUSÈBE, *HE* VI, XXI, 2 (*SC* 41, p. 121) ; *Chron. ad ann.* 220 et *ad ann.* 225 (*GCS* 47, éd. HELM, p. 214-215) ; *Catalogue libérien*, éd. DUCHESNE, p. 4 ; *Liber pontificalis*, éd. DUCHESNE, t. I, p. 62-63.

162. Voir Ch. PIETRI, *Roma christiana*, p. 154-155 et 700 ss.

163. Voir l'essai de K. BEYSCHLAG, « Kallist und Hippolyt », et Fr. JACQUES, « Le schismatique, tyran furieux », dans *MEFRA* 94, 1982, p. 921-949 (ici, p. 948-949).

164. Pour une mise en perspective d'ensemble, voir S. MAZZARINO, *L'impero romano*, 2^e^ éd., Rome, 1973, t. II, p. 451-490 et 616-617.

Esclave chrétien d'un certain Carpophore, un affranchi impérial, lui-même chrétien, Calliste reçut de son maître une somme d'argent qu'il fut chargé de faire fructifier. Il établit donc un comptoir dans la douzième région augustéenne de Rome dite la « Piscine publique » et située au sud-est du Grand Cirque, vers la porte Capène [165], pour y exercer le métier de changeur-banquier, et promit à son maître de lui rapporter les bénéfices. Cela se passait sous le règne de l'empereur Commode (180-192). Les dépôts, en particulier des chrétiens de la Ville, affluèrent, jusqu'au jour où, pour d'obscures raisons (faillite ou escroquerie ?), Calliste fut dans l'incapacité de les restituer : il s'agit du seul cas de banqueroute à l'époque romaine sur lequel on possède des informations. Les déposants lésés s'adressèrent alors à Carpophore, dont la responsabilité était directement engagée, et qui ignorait tout des difficultés rencontrées par Calliste [166]. Celui-ci s'enfuit jusqu'à Ostie pour prendre la mer, mais fut rattrapé, emprisonné par son maître et condamné aux travaux forcés dans un moulin, jusqu'au moment où des membres de la communauté chrétienne intercédèrent en sa faveur, en arguant qu'il était prêt à rembourser ses dettes. Un jour de shabbat, il se rendit dans une synagogue, probablement pour y récupérer quelques créances [167], et suscita une rixe. Déféré devant le tribunal du préfet de la Ville Seius Fuscianus, en fonction entre 185 et 189, il fut dénoncé comme chrétien, flagellé et envoyé aux mines de Sardaigne. Il y retrouva des coreligionnaires, condamnés eux aussi, jusqu'à ce que Marcia Aurelia Ceionia Demetrias, la concubine de Commode, qui avait des sympathies chrétiennes, demande à l'évêque Victor de lui communiquer la liste des chrétiens relégués dans l'île. Elle s'entremit auprès de l'empereur, obtint leur grâce, et Calliste réussit à en bénéficier. De retour en Italie, Victor l'envoya à Anzio avec de quoi vivre, probablement pour qu'il se fasse oublier. Puis Zéphyrin, le successeur de Victor, au début du III^e^ siècle, « le préposa au *koimêtêrion* [168] ».

Si jusque-là la biographie de Calliste a un caractère surtout anecdotique, même si elle possède le rare mérite d'offrir en arrière-fond quelques aperçus sur la vie de la communauté chrétienne dans la Ville à l'extrême fin du II^e^ siècle, la charge qui lui est confiée ouvre à bien des égards un chapitre nouveau dans l'approche de l'Église romaine. En effet, le terme *koimêtêrion*, dont c'est ici l'une des toutes premières attestations [169], et qui signifie « dortoir », sert à désigner, dans le discours

165. Voir D. PALOMBI, *s. v.* « Regiones quattuordecim (topografia) », dans *Lexicon topographicum Urbis Romae*, *op. cit.*, vol. 4, p. 199-204 avec la fig. 84, et F. COARELLI, *s. v.* « Piscina publica », *ibid.*, p. 93-94.

166. Sur cette affaire, voir J. ANDREAU, *La Vie financière dans le monde romain. Les métiers de manieurs d'argent (IV^e^ s. av. J.-C.-III^e^ s. ap. J.-C.)* (*BEFAR* 265), Rome, 1987, p. 631-634 ; *ID.*, *Patrimoines, échanges et prêts d'argent : l'économie romaine*, Rome, 1997, p. 22 ss. et 169-170, et M. MAZZA, « *Deposita pietatis*. Problemi dell'organizzazione economica in comunità cristiane tra II e III secolo », dans *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, IX, Naples, 1993, p. 187-216 (ici, p. 206-211).

167. Voir J. ANDREAU, *s. v.* « Banque et papauté (Antiquité) », dans *Dictionnaire historique de la papauté*, p. 182-183.

168. *Réfutation de toutes les hérésies* IX, 12, 14 (éd. WENDLAND, p. 248, l. 13).

169. Sur l'histoire du mot *koimêtêrion/coemeterium*, voir A. FERRUA, « Il cimitero dei nostri morti », repris dans *ID.*, *Scritti vari di epigrafia e antichità cristiane*, Bari, 1991, p. 284-296. Pour les très rares emplois préchrétiens du mot au sens propre de « dortoir », voir J. KRAEMER, « Was bedeutet *koimêtêrion* in den Papyri ? », dans *ZPE* 80, 1990, p. 269-272.

chrétien, tout comme son équivalent latin *coemeterium*, tantôt une tombe individuelle, tantôt, comme ici, une sépulture collective qu'à la suite de Giovanni Battista de Rossi, son découvreur, on identifie avec l'*area prima* de l'actuelle catacombe de Calliste sur la via Appia. Il s'agit d'un réseau de galeries creusées dans une couche de tuf volcanique de résistance moyenne du sous-sol de la campagne romaine, qui a la forme d'une grille rectangulaire d'approximativement quatre-vingts mètres sur trente, avec deux escaliers d'accès parallèles donnant chacun naissance à une grande artère, ces deux corridors symétriques étant reliés par une série de petits couloirs transversaux. Les tombes individuelles se présentent sous la forme de cavités rectangulaires de la taille d'un défunt, appelées *loculi*, ouvertes dans les parois des galeries, parallèlement à celles-ci, disposées en piles, et fermées par des tuiles plates ou une plaque de marbre. L'ensemble possède nettement un caractère programmatique, puisque l'extrémité des galeries est dépourvue de sépultures afin de permettre leur prolongation. De plus, en surface a pu être mis en évidence un mur de clôture d'une aire funéraire qui semble correspondre à la projection du périmètre du réseau souterrain [170].

Quel que soit son statut juridique exact au regard des lois de l'Empire [171], la communauté romaine se dotait ainsi, comme d'autres Églises – ainsi plus tard celle de Syracuse –, de moyens propres à faciliter l'ensevelissement des pauvres morts en son sein [172]. La générosité de riches particuliers envers la communauté chrétienne permit la multiplication de ces « cimetières » : d'autres zones de sépultures collectives, aux « catacombes » de Priscille, de Prétextat, de Domitille, de Calépode, sont ouvertes à la même époque [173], mais aucune source ne permet de préciser si l'Église romaine exerçait déjà sur elles, à cette époque, un contrôle direct.

Apparaît alors aux yeux de l'historien, dans le tuf du *suburbium* de la Ville [174], une première géographie du christianisme romain, funéraire exclusivement, même si à l'évidence les « catacombes » ne recueillent les corps que d'une partie des membres de la communauté, puisque les plus fortunés peuvent disposer de leurs propres installations sépulcrales [175]. Ces réseaux de galeries sont un foyer d'éclosion

170. Sur l'*area prima* de la catacombe de Calliste, voir G. B. DE ROSSI, *La Roma sotterranea cristiana descritta e illustrata*, Rome, 1864-1877, vol. II, p. 239 ss. et vol. III, p. 397-409 et 468-473, ainsi que la bibliographie donnée par P. M. BARBINI, dans Ph. PERGOLA, *Le catacombe romane*, p. 196-203 (en particulier les études de P. STYGER et, pour la partie *sub divo*, de U. M. FASOLA). La publication attendue des relevés photogrammétriques effectués par H. BRANDENBURG et son équipe permettra de préciser l'histoire du développement topographique de cette zone : cf. L. REEKMANS, « Recherches récentes dans les cryptes des martyrs romains », *art. cit.*, p. 40.

171. Voir le bilan dressé par B. KÖTTING, *s. v.* « Genossenschaft », dans *Reallexikon für Antike und Christentum* 10, col. 142-155.

172. Voir H. BRANDENBURG, « *Coemeterium* », qui fait justice de récentes hypothèses dénuées de tout fondement.

173. Voir V. FIOCCHI NICOLAI, « Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di Roma dal III al VI secolo », dans *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, p. 121-141 (ici, p. 122-124), et pour la richesse de la documentation iconographique, ID., « Origini e sviluppo delle catacombe romane », dans *Le catacombe cristiane di Roma*, p. 9-69 (ici, p. 13-24).

174. Sur les conditions d'émergence des « catacombes », voir Ph. PERGOLA, *Le catacombe romane*, p. 51-71. Les « catacombes » juives connues apparaissent de manière strictement contemporaine et n'ont donc pas servi de modèles aux « catacombes » chrétiennes : voir *supra* n. 8.

175. Voir la distinction « catacombe »/« hypogée » proposée par H. BRANDENBURG, « Ueberlegungen zu Ursprung

d'une épigraphie chrétienne à Rome [176], non moins qu'un laboratoire iconographique : c'est là que naît dès la première moitié du IIIe siècle une imagerie à thèmes bibliques, et plus largement d'inspiration chrétienne. Aux représentations des miracles de guérison du Christ, telle la résurrection de Lazare, répondent les scènes de Jonas et le monstre marin, de Moïse frappant le rocher, de Daniel dans la fosse aux lions, d'Abraham sacrifiant, et tant d'autres sujets vétérotestamentaires, inventés dans le creuset des *cubicula*, ces chambres funéraires creusées au sein même du réseau catacombal, mais destinées à recevoir les sépultures de membres d'une même famille ou d'un même groupe restreint [177]. Cette iconographie biblique ne doit rien à des précédents juifs. Il suffit de parcourir les hypogées juifs de la Villa Torlonia ou la catacombe de la vigna Randanini pour s'en rendre compte : ces images-là sont bien proprement chrétiennes [178]. À cette efflorescence aussi révolutionnaire que silencieuse d'une iconographie chrétienne concourent artisans et commanditaires anonymes en un processus de création diffus, libre en ses débuts de toute directive cléricale, qui ne suscite ni glose ni commentaire : ces représentations n'ont aucun but catéchétique ou didactique ; elles visent seulement à la pure ornementation que vient parfois teinter peut-être le souci de protéger ainsi la tombe et son occupant.

Le soin des morts n'était que l'une des activités charitables qui mobilisaient l'Église romaine, à l'égal des autres communautés chrétiennes. Il lui fallait, en effet, non seulement envoyer des secours aux Églises affligées [179], mais avant tout s'occuper des pauvres et des veuves présents en son sein. En 251, une lettre de l'évêque Corneille [180] à Fabius, son homologue antiochien, montre l'ampleur de la tâche : ce ne sont pas moins de « 1 500 veuves et nécessiteux que la grâce et la philanthropie du Maître nourrissent tous [181] ». Sur la base de cette donnée chiffrée, on a cru pouvoir donner une estimation de l'importance numérique de l'Église de Rome au milieu du IIIe siècle, mais le calcul repose sur des hypothèses

und Entstehung der Katakomben Roms », et L. REEKMANS, « Spätrömische Hypogea », dans *Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst. Festschrift F. W. Deichmann*, Bonn, 1986, p. 11-37. Pour un hypogée, sur la via Latina, assignable aux premières décennies du IIIe siècle et mêlant tombes chrétiennes et non chrétiennes, voir V. FIOCCHI NICOLAI, « L'ipogeo di "Roma Vecchia" al V miglio della Via Latina » (à paraître dans les *Actes* du XIVe Congrès international d'archéologie chrétienne qui s'est déroulé à Vienne les 19-26 septembre 1999).

176. Aux références données *supra* n. 30, ajouter C. CARLETTI, « "Epigrafia cristiana" - "epigrafia dei cristiani" : alle origini della terza età dell'epigrafia », dans AA. VV., *La terza età dell'epigrafia. Colloquio AIEGL-Borghesi 1986*, Faenza, 1988 p. 115-135, et D. MAZZOLENI, « La produzione epigrafica delle catacombe romane », dans *Le catacombe cristiane di Roma*, p. 147-184 (ici, p. 149-155).

177. Voir P. C. FINNEY, *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, New York-Oxford, 1994, p. 146-274 ; M.-Y. PERRIN, *Le Christ des Romains*, p. 248-264, et, pour la richesse de la documentation iconographique, Fr. BISCONTI, « La decorazione delle catacombe romane », dans *Le catacombe cristiane di Roma*, p. 71 ss.

178. V. L. RUTGERS, *The Jews of Late Ancient Rome*, *op. cit.*, p. 133.

179. Voir *supra* n. 93, A. HARNACK, *Mission und Ausbreitung*, p. 809, et W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, p. 126-127.

180. Cité par EUSÈBE, *HE* VI, 43, 11 (*SC* 41, p. 156).

181. Le mot *thlibomenoi* rendu ici par « nécessiteux » semble être un terme technique, puisque le clergé romain, dans une lettre adressée à Cyprien de Carthage, un an auparavant, au printemps 250, emploie sa transcription latine *thlibomeni* [*Ep* 8, 3, 1 : *CCL* 3B, éd. DIERCKS, p. 42, l. 47 ; cf. G. W. CLARKE, *The Letters of St. Cyprian* (*ACW* 43), New York, 1984, p. 202-219].

fort contestables[182]. Tout au plus peut-on observer que la communauté romaine « représente un ensemble énorme dans une ville où les collèges religieux et les associations funéraires comptent en moyenne quelques douzaines de membres, non quelques centaines[183] ».

Corneille indique également que l'Église de la Ville comprend, à cette date, « 46 prêtres, 7 diacres, 7 sous-diacres, 42 acolytes, 52 exorcistes, lecteurs et portiers[184] ». Pour préciser le détail de cette organisation de la communauté romaine dans la première moitié du IIIe siècle, les sources ne sont pas nombreuses. En effet, on ne peut plus guère utiliser les données fournies par le document connu sous le nom de « *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome », tel que dom Botte a pensé être en mesure de le reconstituer, puisque cette restitution et son attribution à un auteur romain sont aujourd'hui des plus controversées[185]. Le *Catalogue libérien*[186] attribue à l'évêque Fabien (236-250) de nombreuses constructions dans les cimetières, ainsi que la distribution aux diacres, afin de faciliter l'assistance, de régions ecclésiastiques qui, au nombre de sept, ne sont sûrement attestées qu'à

182. A. HARNACK (*Mission und Ausbreitung*, p. 806, n. 2), et à sa suite, par exemple, S. MAZZARINO (« Religione ed economia sotto Commodo e i Severi », repris dans ID., *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, vol. I, Bari, 1974, p. 51-73, ici p. 54) mettent en parallèle les données de la lettre à Fabius avec celles contenues dans des homélies de Jean Chrysostome prononcées à Antioche à la fin du IVe siècle [*In Matth. hom* 66 (67), 3 (*PG* 58, 630) ; *In Matth. hom* 85 (86), 4 (*PG* 58, 762-764) ; *Hom. in Ignatium*, 4 (*PG* 50, 591)], pour donner une estimation de la population chrétienne à Rome au milieu du IIIe siècle : entre 30 000 et 50 000 personnes. En amont même de la question de la légitimité de telles inférences issues de la comparaison de situations si éloignées dans le temps et l'espace, les difficultés d'interprétation des données chrysostomiennes rendent l'exercice très périlleux : voir Gl. DOWNEY, « The Size of the Population of Antioch », dans *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 89, 1958, p. 84-91, et E. LO CASCIO, « Registrazioni di tipo censuale e stime della popolazione delle Mégapoles nell'antichità : il caso di Roma imperiale », dans *Mégapoles méditerranéennes*, *op. cit.*, p. 628-659, ici, p. 632 et 651 n. 44.

183. P. BROWN, « Late Antiquity », dans *A History of Private Life*, vol. I, *From Pagan Rome to Byzantium*, ed. by P. Veyne, Cambridge, 1987, p. 269.

184. Cité par EUSÈBE DE CÉSARÉE, *HE* VI, 43, 11 (*SC* 41, p. 156).

185. Avant même la question de l'attribution hyppolytienne de ce document se pose le problème de la recevabilité de la palingénésie de B. Botte. En effet, hormis quelques fragments, l'original grec en est perdu, et n'est atteignable qu'en tant qu'archétype d'un noyau commun à différents documents canonico-liturgiques orientaux connus dans diverses versions anciennes. En 1946 dom Botte en a proposé une reconstruction (*SC* 11) qu'il a par la suite révisée [cf. B. BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution* (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 39), 5e éd., Munster, 1989. Une réédition mise à jour du volume *SC* 11 bis par J.-P. BOUHOT est en préparation. Dans l'attente de la publication de ce volume, voir la bibliographie et l'introduction de E. PERETTO, *Pseudo-Ippolito. La tradizione apostolica* (*Collana di testi patristici* 133), Rome, 1996]. Les divergences notables entre les différentes versions, traductions anciennes ou documents dérivés, parfois mutilés, tant sur le texte lui-même que sur l'ordre des chapitres, les remaniements, compléments, adaptations locales et interpolations propres à ces compilations à la tradition essentiellement mouvante [cf. la synopse de J.-M. HANSSENS, *La Liturgie d'Hippolyte. Documents et études*, Rome, 1970], ont conduit encore récemment des spécialistes des règlements ecclésiastiques orientaux tels Marcel Metzger ou Paul Bradshaw à contester vivement l'essai de Bernard Botte [voir M. METZGER, « À propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue *Tradition apostolique* », dans *Revue des sciences religieuses* 66, 1992, p. 249-261, et, en dernier lieu, P. F. BRADSHAW, « Redating the Apostolic Tradition : Some Preliminary Steps », dans *Rule of Prayer, Rule of Faith : Essays in Honor of A. Kavanagh*, Collegeville, 1996, p. 3-17, et C. MARKSCHIES, « Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica* ? », dans W. KINZIG-C. MARKSCHIES-M. VINZENT, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten « Traditio Apostolica », zu den « Interrogationes de fide » und zum « Römischen Glaubensbekenntnis »* (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 74), Berlin-New York, 1999, p. 1-74]. Dès lors ni le texte, ni la provenance, ni l'auteur de ce que M. METZGER (*op. cit.*, p. 22) n'a pas hésité à appeler un « document fantôme » ne bénéficient à l'heure actuelle d'un quelconque *consensus doctorum omnium*.

186. *Catalogue libérien*, éd. DUCHESNE, p. 4, l. 34-36. Sur ce document inséré dans le Calendrier de 354, voir Ch. PIETRI, *Roma christiana*, I, p. 389-397, et M. R. SALZMAN, *On Roman Time : the Codex-Calendar of 354 and the rhythms of urban life in late antiquity* (*The Transformation of Classical Heritage* 17), Berkeley, 1990, p. 47-50.

la fin du IIIe siècle ou au début du suivant[187]. Est-ce en qualité de diacre que Calliste fut préposé au cimetière ? La *Réfutation* ne le précise pas.

Conseiller de l'évêque Zéphyrin, Calliste lui succéda à une date que l'analyse des indications chronologiques figurant dans l'*Histoire ecclésiastique* aussi bien que dans la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée, sans oublier le témoignage essentiel du *Catalogue libérien*, permet de fixer aux environs de 217[188]. En effet, les premiers computistes chrétiens, tels Julius Africanus, un Hiérosolymitain chargé par l'empereur Alexandre Sévère (222-235) de construire une bibliothèque au Panthéon[189] ou l'énigmatique Hippolyte[190], dotèrent probablement la liste épiscopale romaine de repères temporels que les chronographes du siècle suivant surent mettre à profit[191].

Si l'on ignore les modalités précises de l'élection épiscopale à Rome avant la Paix de l'Église, les évocations que font respectivement Eusèbe[192] et Cyprien[193] des désignations de Fabien en 236 et Corneille en 251 permettent de penser qu'elles ne s'écartaient guère du tableau plus achevé que l'œuvre du Carthaginois autorise à tracer pour l'Afrique : examen des diverses candidatures, recherche de l'accord unanime de la communauté, élection par le peuple fidèle et le clergé, règle de la majorité en cas de désaccords persistants, présence d'évêques de passage ou venus en voisins qui probablement procèdent à la consécration[194]. Le nouvel évêque informait sans doute de son élection les titulaires des sièges les plus importants afin de s'assurer de leur communion, ce qui était particulièrement utile dans le cas d'une désignation disputée.

Calliste, une fois élu, dut faire face à l'hostilité de l'auteur de la *Réfutation* et de ses partisans. Les enjeux de l'affrontement, tels qu'ils résultent de ce pamphlet, étaient

187. Voir Ch. PIETRI, « Régions ecclésiastiques et paroisses romaines », dans *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne* (*CollEFR* 123), Rome, 1989, vol. II, p. 1035-1062, avec la discussion p. 1063-1065.

188. Voir E. CASPAR, *Die älteste römische Bischofsliste*, p. 179-184.

189. *P. Oxy.* III, 412 (éd. GRENFELL-HUNT, p. 39, l. 63-68) = JULIUS AFRICANUS, *Cestes*, fr. 5 (J.-R. VIEILLEFOND, *Les « Cestes » de Julius Africanus. Étude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires*, Florence-Paris, 1970, p. 291, l. 50-54). Sur la bibliothèque du Panthéon, voir F. COARELLI, *s. v.* « Bibliotheca Panthei », dans *Lexicon topographicum Urbis Romae*, vol. I, Rome, 1993, p. 197. Sur le travail de computiste de Julius Africanus, voir H. GELZER, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, Leipzig, 1880-1898, et les fragments édités par M. J. ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 2e éd., vol. II, Oxford, 1846, p. 238 ss. Sur ce personnage, voir J. WINCKELMANN, *s. v.* « Iulius Africanus », dans *RAC* 19, 1999, col. 508-518 (part. 512-514), T. RAMPOLDI, « I κεστοί di Giulio Africano », dans *ANRW* II. 34. 3, Berlin, 1997, p. 2451-2470, et E. L. WHEELER, « Why the Romans Can't Defeat the Parthians : Julius Africanus and the Strategy of Magic », dans *Roman Frontier Studies 1995. Proceedings of the XVIth International Congress of Roman Frontier Studies* (*Oxbow Monograph* 91), Oxford, 1997, p. 575-579.

190. Voir *supra*, n. 160.

191. Voir E. CASPAR, *Die älteste römische Bischofsliste*, p. 165-258, et R. DAVIS, « Pre-Constantinian Chronology : the Roman Bishopric from AD 258 to 314 », dans *Journal of Theological Studies*, n. s., 48, 1997, p. 439-470. C'est sur la base d'une analyse détaillée du *Catalogue libérien* que les critiques considèrent que la première date de la chronologie des évêques romains, attestée avec certitude, est celle de la fin de l'épiscopat de Pontien en 235 (cf. E. CASPAR, *op. cit.*, p. 209-210).

192. EUSÈBE, *HE* VI, 29, 2-4 (*SC* 41, p. 131-132).

193. CYPRIEN, *Ep* 55, 8, 4 [*CCL* 3B, éd. DIERCKS, p. 265 ; cf. G. W. CLARKE, *The Letters of St. Cyprian*, vol. 3 (*ACW* 46) New York, 1986, p. 158-204].

194. Voir P. GRANFIELD, « Episcopal Elections in Cyprian : Clerical and Lay Participation », dans *Theological Studies* 37, 1976, p. 41-52, et L. PIETRI, Y. DUVAL et Ch. PIETRI, « Peuple chrétien ou *plebs* : le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident », repris dans Ch. PIETRI, *Christiana Respublica*, *op. cit.*, t. II, p. 1059-1081 (ici, p. 1060-1061).

doubles : ils relevaient d'une part de questions doctrinales qui seront examinées plus avant, et d'autre part de points de discipline ecclésiastique relatifs aux conditions d'admission à la pénitence, aux critères d'accession au presbytérat et au diaconat, et aux lois du mariage [195]. L'adversaire de Calliste apparaît sous les traits d'un vigoureux rigoriste qui stigmatise l'évêque pour avoir accueilli à la communion des pécheurs graves, pour accepter dans le clergé des veufs remariés, voire autoriser des clercs à se marier [196], pour reconnaître comme de véritables mariages des concubinats, c'est-à-dire des unions non reconnues par le droit romain parce que liant des personnes de statuts sociaux par trop inégaux, tels une femme membre de l'ordre sénatorial et un esclave ou un affranchi [197]. De telles questions n'étaient pas alors seulement débattues à Rome, mais aussi à Carthage, comme le prouve Tertullien [198], et témoignent des difficultés liées à une diffusion à plus large échelle du christianisme.

Aux griefs de laxisme et d'incitation à la débauche portés contre Calliste font cortège des accusations d'hérésie qui révèlent l'ampleur des débats doctrinaux que connaît Rome à cette époque.

Les controverses doctrinales à Rome (fin IIe siècle-1re moitié du IIIe siècle) : autour de l'unité de Dieu

La *Réfutation de toutes les hérésies* se présente comme une périlleuse navigation entre Charybde et Scylla sur la mer déchaînée des hérésies, qui exige du lecteur qu'il imite les matelots d'Ulysse bouchant leurs oreilles avec de la cire pour échapper aux voies séduisantes des hérésiarques, ou mieux, leur maître même, lié à ce mât qu'est la croix du Christ [199]. Afin de révéler en l'exposant l'erreur des doctrines combattues, l'ouvrage rédigé en grec met en œuvre de manière systématique, en radicalisant à l'extrême les procédés hérésiologiques d'un Irénée de Lyon [200] qu'il cite d'ailleurs abondamment, le schème polémique de la filiation généalogique et structurelle des hérésies à partir des écoles philosophiques grecques, les adversaires doctrinaux étant assimilés à de simples plagiaires d'Empédocle, Héraclite, Aristote, etc. [201]. Divisée en dix livres, dont seuls les quatre cinquièmes environ sont conservés, cette encyclopédie obéit à un plan tripartite, puisque se succèdent un exposé des

195. *Réfutation* IX, 12, 20-26 (éd. WENDLAND, p. 249-251). Pour un commentaire de ce texte, voir K. BEYSCHLAG, « Kallist und Hippolyt », p. 103-105 et 115-124, et H. GÜLZOW, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, Bonn, 1969, p. 146-172.

196. Voir R. GRYSON, *Les Origines du célibat ecclésiastique du Ier au VIIe siècle*, Paris, 1970, p. 31-32.

197. Voir A. CHASTAGNOL, *Le Sénat romain à l'époque impériale*, Paris, 1992, p. 173-193 (part. p. 182-183), et, plus généralement, R. FRIEDL, *Der Konkubinat im kaiserzeitlichen Rom. Von Augustus bis Septimius Severus* (*Historia. Einzelschriften* 98), Stuttgart, 1996.

198. TERTULLIEN, *La Pudicité*, *SC* 394-395, éd. MICAELLI, Paris, 1993. L'hypothèse tendant à identifier à Calliste l'anonyme « évêque des évêques » vilipendé par Tertullien en *De pudicitia* 1, 6 est aujourd'hui généralement abandonnée ; voir K. BEYSCHLAG, *op. cit.*, et la position prudente défendue par V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique* (*Studi di antichità cristiana* 29), Cité du Vatican, 1969, p. 148-150 ; H. TRÄNKLE, dans *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, vol. 4, p. 497-499.

199. *Réfutation* VII, 13 (éd. WENDLAND, p. 190-191).

200. Voir A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie*, p. 119-135.

201. Voir Kl. KOSCHORKE, *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner « Refutatio omnium haeresium »* (*Göttinger Orientforschung*. VI. Reihe. *Hellenistica* 4), Wiesbaden, 1975. La *Réfutation* constitue une source tout à fait importante pour l'histoire de la philosophie grecque, particulièrement les présocratiques, puisqu'elle en transmet des fragments inconnus par ailleurs : voir J. MANSFELD, *Heresiography in Context. Hippolytus'Elenchos as a Source for Greek Philosophy* (*Philosophia antiqua* 56), Leyde, 1992, et D. A. BERTRAND, *s. v.* « Hippolyte de Rome », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. III, Paris, 2000, p. 791-799.

doctrines païennes, puis une présentation des enseignements jugés hérétiques, qui ne fait guère de place à la réfutation proprement dite, malgré le titre donné à l'ouvrage, et enfin un ample énoncé de la vérité chrétienne selon les thèses de l'auteur [202].

La deuxième partie de l'ouvrage distingue clairement erreurs contemporaines et aberrations plus ou moins anciennes [203]. À cette archéologie de l'erreur appartiennent ainsi les gnostiques [204], non qu'ils eussent disparu à Rome, puisque Plotin, dans les années 260, comptera parmi ses auditeurs probablement « des continuateurs locaux de l'enseignement de Valentin », qu'il chargera ses disciples Amélius et Porphyre de réfuter [205], mais parce qu'ils sont désormais bien séparés de la Grande Église [206]. Tel

202. Pour une présentation de l'ouvrage, voir l'article commode de D. A. BERTRAND, « La *Réfutation de toutes les hérésies* ou le système des systèmes », dans *Connaissance des Pères de l'Église* 60, 1995, p. 15-18 et 25.

203. *Réfutation* IX, 6 (éd. WENDLAND, p. 240).

204. Voir *Réfutation* V-VII, qui examine entre autres les carpocratiens, dont Irénée de Lyon (*Adv. haer.* I, 25, 6 ; *SC* 264, p. 342) signalait l'activité à Rome, au milieu du IIe siècle, en la personne de Marcellina, ou les naassènes (cf. M. TARDIEU, « La mythologie des gnostiques naassènes », dans *Annuaire du Collège de France* 93, 1992-1993, p. 545-549 et 94, 1993-1994, p. 581-586). L'attribution de l'hypogée des Aurelii au Viale Manzoni – assignable aux deux premiers tiers du IIIe siècle –, à des gnostiques naassènes, que soutenait J. CARCOPINO (*De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du monde romain*, 2e éd., Paris, 1968, p. 82-221), et, à sa suite, H.-Ch. PUECH (*Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, 1979, p. 251-252) sur la base d'un décryptage du matériel épigraphique et iconographique conservé, est à l'heure actuelle généralement abandonnée : voir N. HIMMELMANN, *Das Hypogäum der Aurelier am Viale Manzoni. Ikonographische Beobachtungen* (*Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz. Abh. d. geistes-und sozialwiss Kl.*, 1975/1), Wiesbaden, 1975 ; P. C. FINNEY, « Did Gnostics Make Pictures ? », dans *The Rediscovering of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978* (*Studies in the History of Religions* 41/1), t. I, Leyde, 1980, p. 434-454 (ici, p. 442-447) ; F. BISCONTI, *s. v.* « Sepulcrum : Aurelii », dans *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, *op. cit.*, vol. IV, p. 276-277.

205. Voir PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 16 [éd. R. GOULET, dans *Porphyre. La Vie de Plotin*. II (*Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* 16), Paris, 1992, p. 119-299, ici p. 158-160], et M. TARDIEU, « Les gnostiques dans la *Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16 », *ibid.*, p. 503-546 et 547-563, qui identifie ces gnostiques à des valentiniens (p. 517). C'est contre ces gnostiques que Plotin rédigea les traités 30-33 sur « des sujets empruntés aux problèmes du moment » (= *Ennéades* III 8 ; V 8 ; V 5 ; II 9). Voir K. ALT, *Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9* (*Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abh. d. geistes- und sozialwiss. Kl.*, 1990/7), Mayence-Stuttgart, 1990, et aussi M. TARDIEU, *Recherches sur la formation de l'*Apocalypse de Zostrien *et les sources de Marius Victorinus* (*Res orientales* IX), Bures-sur-Yvette, 1996, *passim*.

206. Le caractère valentinien de l'inscription mutilée issue de la via Latina *SEG*, 16, 603, que L. ROBERT [*Bull ép* 1958, 554 (5)] et H. I. MARROU (*Germania* 37, 1959, p. 348, et *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, vol. I, p. 624) jugeaient assurément chrétienne, reste très disputé : M. GUARDUCCI [« Valentiniani a Roma : ricerche epigrafiche ed archeologiche », repris dans ID., *Scritti scelti sulla religione greca e romana e sul cristianesimo* (*EPRO* 98), Leyde, 1983, p. 353-379 ; « Ancora sui Valentiniani a Roma », *ibid.*, p. 380-382 ; *Epigrafia greca*, t. IV, *Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Rome, 1978, p. 529-533], M. SIMONETTI (« Roma cristiana », p. 123, n. 15), P. LAMPE (« An Early Christian Inscription in the Musei Capitolini », dans *Mighty Minorities ? Minorities in Early Christianity – Positions and Strategies. Essays in honour of J. Jervell*, Oslo, 1995, p. 79-92), P. SCHÜNGEL (« Ein gnostisches Credo – in Stein gehauen ! », dans *Römische Quartalschrift* 93, 1998, p. 145-155) tiennent pour l'origine gnostique et généralement une assignation au IIe siècle – L. ROBERT, *op. cit.*, la jugeait du IIIe siècle au plus tôt. H. I. MARROU (*op. cit.*) y voyait une inscription à caractère ecclésiologique à l'enseigne de l'épitaphe d'Aberkios de Hiérapolis (voir *infra* n. 209). A. FERRUA (dans *ICVR*, n. s., VI, p. 297a, et *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, vol. I, p. 626) refusait de se prononcer sur le caractère chrétien ou non de l'épigraphe. C. SCHOLTEN (« Gibt es Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer Roms ? », dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 79, 1988, p. 244-261), s'est inscrit en faux contre l'interprétation valentinienne – il s'agit à ses yeux d'un simple épithalame – et rejette de même l'attribution à des cercles gnostiques – acceptée par A. FERRUA, « Questioni di epigrafia eretica romana », p. 176-193 – de *CIG* IV, 9595a = *IG*, XIV, 2226 =

est le cas également des marcionites, des montanistes ou des quartodécimans[207]. L'ultime nouveauté dans l'ordre de l'hérésie est attribuée à Alcibiade, originaire d'Apamée de Syrie, qui, probablement peu après l'épiscopat de Calliste, vint à Rome diffuser les enseignements et les pratiques de baptistes judéo-chrétiens de Mésopotamie et de Palestine se réclamant du *Livre de la révélation d'Elchasaï*[208]. À l'évidence, le prestige de la « Ville royale » conjugué à la renommée toujours plus vive de l'Église romaine continuait à attirer lettrés et prédicateurs chrétiens de tous horizons géographiques et doctrinaux, ce dont témoigne emblématiquement, aux environs de 200, l'épitaphe d'Aberkios, évêque de Hiérapolis en Phrygie, venu voir « une reine vêtue et chaussée d'or » ainsi qu'« un peuple qui porte un sceau brillant[209] ».

Comme cela était déjà le cas auparavant, certains de ces visiteurs alimentent des controverses doctrinales ou y participent. Dans le creuset de la Ville, deux questions disputées enflamment particulièrement les milieux chrétiens[210]. La première est déjà ancienne à l'époque de Calliste et a trait à l'identité même de Jésus-Christ : est-il simplement un homme ou bien Dieu et homme ? La seconde, qui met aux prises en particulier l'auteur de la *Réfutation* et Calliste lui-même, porte sur la manière dont il convient d'articuler la double affirmation de l'unicité d'un Dieu créateur d'une part, et de la divinité de Jésus-Christ d'autre part. C'est tout le problème de la solution à apporter à l'objection faite par Celse aux chrétiens de la Grande Église qui est ici posé :

> Encore, si ces gens-là ne rendaient un culte à nul autre qu'à Dieu seul, ils auraient peut-être une raison valable à opposer aux autres. Mais non, ils rendent un culte excessif à celui qui vient d'apparaître, et pourtant ne croient pas offenser Dieu en rendant aussi un culte à son ministre[211].

Théodote de Byzance et ses disciples romains

Un ouvrage anonyme connu sous le nom de *Spoudasma contre l'hérésie d'Artémon*[212], rédigé probablement dans le deuxième quart du IIIe siècle, et que certains critiques ont voulu attribuer, très vraisemblablement à tort, à l'auteur de

ICVR, n. s., VI, 15884 et *ICVR*, n. s., VI, 15874, assignables à la fin du IIe siècle-Ier moitié du IIIe siècle. Dans tous les cas, il n'est guère possible, comme le fait P. Lampe, d'identifier les traces d'un conventicule valentinien sur la via Latina.

207. *Réfutation* VII, 29-31 (éd. Wendland, p. 210-217) et VIII, 18-19 (*ibid.*, p. 237-238).

208. *Réfutation* IX, 13-17 (éd. Wendland, p. 251-255). Le dossier est rassemblé, traduit et commenté par L. Cirillo, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, sous la dir. de Fr. Bovon et P. Geoltrain, Paris, 1997, p. 827-872. C'est dans un milieu elkasaïte que grandit Mani : cf. M. Tardieu, *Le Manichéisme*, 2e éd., Paris, 1997, p. 5-12.

209. *IGR*, IV, 696. Pour l'interprétation très disputée de ce texte, voir, en particulier, S. Mazzarino, *L'impero romano*, t. II, p. 463, n. 18 (contre les excès d'une lecture symboliste) ; M. Guarducci, *Epigrafia greca*, IV, *op. cit.*, p. 377-386 ; W. Wischmeyer, « Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm », dans *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23, 1980, p. 22-47 ; R. A Kearsley, dans *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. 6, Macquarie University, 1992, p. 177-181 ; G. Filippi, dans *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, p. 220-222 ; R. Merkelbach, « Grabepigramm und Vita des Bischofs Aberkios von Hierapolis », dans *Epigraphica Anatolica* 28, 1997, p. 125-139 ; V. Hirschmann, « Untersuchungen zur Grabschrift des Aberkios », dans *ZPE* 129, 2000, p. 109-116.

210. Nous nous permettons de renvoyer pour une présentation détaillée de ces débats au premier chapitre de notre thèse *Le Christ des Romains*, ne donnant ici qu'une courte synthèse accompagnée, le cas échéant, d'une mise à jour bibliographique.

211. Origène, *Contre Celse* VIII, 12 (*SC* 150, éd. Borret, p. 198).

212. Extraits cités par Eusèbe de Césarée, *HE* V, 28 (*SC* 41, p. 74-79).

la *Réfutation*[213], explique que l'évêque « Victor a exclu de la communion Théodote le Corroyeur, le chef et père de cette apostasie négatrice de Dieu, qui, le premier, a dit que le Christ est simplement un homme ». Désigné dans la *Réfutation* sous le nom de Théodote de Byzance[214], ce personnage s'inscrit dans une mouvance doctrinale encline à voir dans le Christ un simple homme investi lors du baptême au Jourdain de pouvoirs surnaturels, à l'image des grands prophètes de l'Ancien Testament[215]. Si cette doctrine, que l'on se gardera de qualifier d'« adoptianisme », est en général originairement assignée à certains milieux judéo-chrétiens qualifiés d'« ébionites[216] », il est clair qu'elle n'y fut pas circonscrite.

Selon le *Spoudasma*, les tenants des thèses de Théodote « disent que tous les anciens et les apôtres eux-mêmes ont reçu par tradition et enseigné ce qu'ils disent maintenant, et que la vérité de la prédication a été conservée jusqu'aux temps de Victor, qui était le treizième évêque de Rome à partir de Pierre, mais qu'à partir de son successeur Zéphyrin, la vérité a été adultérée[217] ». Cette notice, qui a reçu de multiples commentaires[218], invite à s'interroger sur l'existence d'une tradition christologique de l'Église romaine au IIe siècle. Sur la base d'un examen des représentations du Christ à l'œuvre dans la lettre de l'Église de Rome à celle de Corinthe précédemment évoquée, ainsi que dans le *Pasteur* d'Hermas, il a été proposé[219] d'identifier en ces ouvrages les témoins d'un courant théologique porté

213. Voir M.-Y. Perrin, *Le Christ des Romains*, p. 21, n. 3, et J. T. Fitzgerald, « Eusebius and *The Little Labyrinth* », dans *The Early Church in its Context. Essays in Honor of E. Ferguson* (*Supplements to* Novum Testamentum 90), Leyde-Boston-Cologne, 1998, p. 120-146.

214. *Réfutation* VII, 35, 1 (éd. Wendland, p. 222, l. 1). L'ensemble du dossier a été rassemblé par A. Harnack, *Monarchianismus*, p. 311.

215. Voir notre analyse dans *Le Christ des Romains*, p. 26-32, et, dans une perspective différente, W. A. Löhr, « Theodotus der Lederarbeiter und Theodotus der Bankier – ein Beitrag zur römischen Theologiegeschichte des zweiten und dritten Jahrhunderts », dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 87, 1996, p. 101-125.

216. Voir la notice de la *Réfutation* sur les ébionites en VII, 34 (éd. Wendland, p. 221), et A. Orbe, *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos*, III (*Analecta Gregoriana* 113), Rome, 1961, p. 189-394. Afin d'éviter toute ambiguïté, nous utilisons le terme de « judéo-chrétien » pour désigner strictement tout personnage ou groupe se reconnaissant ou reconnu comme chrétien, et respectant les principales observances de la Loi juive. C'est là, à notre sens, la seule définition opératoire de ce vocable : voir M. Simonetti, « Cristologia giudeocristiana : caratteri e limiti », repris dans *id.*, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, p. 7-22 (pour une critique des thèses de J. Daniélou) ; J. Taylor, *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford, 1993, p. 18-25 ; M. Simonetti, « Il giudeocristianesimo nella tradizione patristica dal II al IV secolo », dans *Tra giudaismo e cristianesimo. Qumran – Giudeocristiani*, Rome, 1995, p. 117-130 ; É. Nodet, dans *Revue biblique* 105, 1998, p. 263-265.

217. Cité par Eusèbe de Césarée, *HE* V, 28, 3 (*SC* 41, p. 75).

218. Th. Zahn, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1893, p. 18, 30 etc., voulait y voir une précieuse allusion à une modification du Credo officiel de l'Église romaine intervenue sous Zéphyrin, à savoir l'interpolation d'un texte christologique long au sein de la formule trinitaire courte utilisée jusque-là pour le baptême, interpolation dont ses études sur la constitution du symbole romain lui avait permis de mettre en évidence la probabilité. H. Lietzmann, « Symbolstudien, I », dans *ZNW* 21, 1922, p. 1-34 (ici, p. 3) a montré tout ce que cette hypothèse comportait d'arbitraire (cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 3e éd., Harlow, 1972, p. 127-130). Les remises en question récentes relatives au témoignage apporté par la « *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome » (voir *supra* n. 185), en particulier pour le texte romain des *Interrogations de fide* baptismales, invitent encore plus à écarter cette interprétation : cf. C. Markschies, « Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica* ? », *op. cit.*, p. 57-74. Les thèses de W. Kinzig et M. Vinzent exposées dans le même ouvrage et résumées dans *Journal of Theological Studies*, n. s., 50, 1999, p. 535-559, sur la constitution du symbole de foi de l'Église romaine au IVe siècle, sont à accueillir avec la plus grande circonspection.

219. Voir M. Simonetti, « Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi », repris dans *id.*, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, p. 449-450, et *id.*, « Roma cristiana tra II e III secolo », repris dans *id.*, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, p. 300-303.

à refuser au Christ le qualificatif de Dieu, qui aurait été dominant au IIe siècle dans les instances dirigeantes de la communauté de la Ville, et dont les thèses théodotiennes auraient constitué une radicalisation jugée inacceptable. Attestée par la *Réfutation*, la bienveillance de l'évêque Zéphyrin envers les partisans d'une doctrine identifiant le Christ à Dieu le Père, qui sera envisagée plus avant, aurait marqué une rupture décisive avec cette christologie traditionnelle[220], un événement dont témoignerait la notice en question.

L'exceptionnelle bigarrure doctrinale de la Rome chrétienne au IIe siècle incline à faire preuve d'une extrême prudence dans la caractérisation d'une tradition christologique proprement romaine dont les évêques auraient été les représentants, d'autant que la documentation disponible est des plus restreintes. Il est de fait impossible de préciser l'attitude des responsables locaux face aux doctrines de type théodotien jusqu'à leur condamnation officielle intervenue soit sous Zéphyrin, comme le suggèrent leurs partisans, soit sous son prédécesseur Victor, comme l'affirme l'auteur du *Spoudasma*. Dans tous les cas, le grief de falsification de la règle de foi n'est qu'un procédé classique de la polémique doctrinale chrétienne[221], dont il n'est guère possible d'inférer des conclusions positives.

Théodote fit des disciples à Rome, qui argumentaient, selon leur adversaire, à l'aide d'Euclide, Aristote, Théophraste et Galien, usaient de syllogismes et procédaient à de complexes travaux de critique philologique sur les textes bibliques[222]. Ils formaient un groupe en marge de la Grande Église, avec leur propre évêque[223], et le prêtre Novatien, dans le deuxième tiers du IIIe siècle, peut encore polémiquer contre leur doctrine, sans aucune précision de caractère prosopographique, en défendant la thèse de l'indissociable distinction et unité du divin et de l'humain dans le Christ[224].

220. Il faudrait pouvoir ôter au terme « christologie » tout ce qu'il peut avoir, pour l'époque envisagée, de trop systématique : cf. L. W. HURTADO, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 2e éd., Édimbourg, 1998, et ID., « Christ-Devotion in the First Two Centuries : Relections and a Proposal », dans *Toronto Journal of Theology* 12, 1996, p. 17-33.

221. A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie*, p. 100.

222. Cité par EUSÈBE, *HE* V, 28, 13-19 (*SC* 41, p. 77-79). Voir R. M. GRANT, *Heresy and Criticism. The Search for Authenticity in Early Christian Literature*, Louisville, 1993, p. 59-73. Ce texte constitue la plus ancienne mention, dans une source indépendante, du médecin et philosophe Galien de Pergame qui vécut à Rome, ou dans ses environs, de l'automne 162 à l'automne 166 et de l'hiver 168/169 à l'extrême fin du IIe siècle : voir P. PELLEGRIN, *Galien. Traités philosophiques et logiques*, Paris, 1998, p. 10-12, et V. BOUDON, *s. v.* « Galien de Pergame », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. III, Paris, 2000, p. 440-466. Galien, durant son séjour romain, n'ignora pas les chrétiens, comme le prouvent les passages recueillis par R. WALZER, *Galen on Jews and Christians*, Oxford, 1949. Voir aussi S. GERÖ, « Galen on the Christians. A Reappraisal of the Arabic Evidence », dans *Orientalia Christiana Periodica* 56, 1990, p. 371-411.

223. Le *Spoudasma* (cité par EUSÈBE, *HE* V 28, 8-12 : *SC* 41, p. 76-77) évoque le cas du confesseur Natalios auquel, sous Zéphyrin, fut offert l'épiscopat du groupe, moyennant un salaire mensuel de 150 deniers : sur ce passage, voir S. MAZZARINO, *L'impero romano*, t. II, *op. cit.*, p. 464-465.

224. NOVATIEN, *De Trinitate*, 11-25 *passim*. (cf. M.-Y. PERRIN, *Le Christ des Romains*, p. 37-49). Les indices de datation de l'ouvrage sont très réduits : la mention de Sabellius (*De Trin.* 12, 66 : éd. LOI, p. 96, l. 59) place sa composition au plus tôt sous l'épiscopat de Calliste (c. 217-c. 222 : voir *infra*) ; l'attribution à Novatien donne un *terminus ante quem* : la fin des persécutions du milieu du IIIe siècle (soit 260), si l'on identifie l'auteur avec le martyr Novatien enterré au cours de la seconde moitié du même siècle dans une catacombe de la via Tiburtina (cf. A. FERRUA, « "Novatiano beatissimo Martyri" », repris dans ID., *Scritti vari di epigrafia e antichità cristiane*, Bari, 1991, p. 171-178). Voir aussi H. GÜLZOW, dans *Handbuch der lateinischen Literatur*, vol. 4, § 476, p. 519-528.

« *Monarchiens* » et « *théologiens du Logos* »

Saisissant l'occasion de ce que l'autorité sacrée des divines Écritures prouve que le Christ n'est pas simplement un homme, mais aussi Dieu, d'autres hérétiques surgissent qui ourdissent d'ébranler la forme établie du culte rendu au Christ, en voulant montrer que le Christ est Dieu le Père par le fait même que non seulement il est certifié être un homme, mais aussi révélé être Dieu[225].

Le courant doctrinal que Novatien stigmatise en ces termes est attesté à Rome au moins dès Zéphyrin. En effet, l'auteur de la *Réfutation* prête des thèses semblables à un certain Noët de Smyrne, dont un disciple au nom suspect, Épigone, s'établit à Rome et eut lui-même pour disciple Cléomène qui gagna à son enseignement l'évêque Zéphyrin et Calliste[226]. D'autre part, Tertullien consacre tout un traité, dans les années 210, à réfuter une doctrine identique attribuée à un dénommé Praxéas, originaire d'Asie Mineure, qui contribua, avant de gagner Carthage pour y diffuser ses thèses, à faire condamner le montanisme par l'évêque de la Ville[227]. Aussi obscures que demeurent ces figures originelles[228], les sources sont unanimes pour situer l'origine de ce courant doctrinal en Asie Mineure[229].

Selon Tertullien, le cri de ralliement des partisans de cette doctrine se résume à : « Nous, nous restons fidèles à la monarchie[230] ! » Il ne s'agit pas d'un slogan politique, mais de l'affirmation de la conviction essentielle que, pour préserver de toute accusation de polythéisme la foi en la divinité du Christ, et donc sauver en régime chrétien le principe fondamental de l'unicité divine – autrement dit la monarchie caractéristique du Dieu juif créateur de l'univers[231] –, il convient de nier toute distinction en Dieu entre le Père et le Fils, si bien que, par exemple, sur la croix, c'est le seul et même Père qui a souffert sous le nom du Fils, les noms de « père » et de « fils » n'étant que des épithètes servant à qualifier Dieu selon les circonstances[232]. Les tenants de ces thèses, que leurs adversaires appellent tantôt « monarchiens », tantôt « patripassiens », s'opposent à d'autres penseurs

225. NOVATIEN, *De Trinitate* 26, 145 (éd. LOI, p. 158, l. 1-5).

226. *Réfutation* IX, 7 (éd. WENDLAND, 240-241). On possède par ailleurs tout un traité anonyme, longtemps attribué à l'auteur de la *Réfutation* (cf. *supra*, n. 160), dirigé spécifiquement contre la doctrine de Noët : voir M. SIMONETTI, *Ippolito. Contro Noeto*. La position chronologique de cette œuvre est très disputée : voir, en dernier lieu, les remarques de E. NORELLI, « Alcuni termini della "Confutazione di tutte le eresie" », *op. cit.*, p. 95-101.

227. Voir TERTULLIEN, *Adversus Praxean*, éd. SCARPAT (*Corona Patrum* 12), Turin, 1985. Pour la date de ce traité, voir R. BRAUN, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 2e éd., Paris, 1977, p. 721. Pour son analyse, voir l'ouvrage précédent, et J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris, 1966-1969. Pour la date du séjour de Praxéas à Rome, voir Ch. PIETRI, « Les origines de la mission lyonnaise », p. 223, n. 1.

228. On a cherché en vain à identifier Praxéas avec l'un des acteurs romains mis en scène par la *Réfutation* : voir l'introduction de G. SCARPAT à son édition de l'*Adv. Praxean*, p. 28-35.

229. Voir M. SIMONETTI, « Tra Noeto, Ippolito e Melitone », dans *Rivista di storia e letteratura religiosa* 31, 1995, p. 393-414 (part., p. 404-414).

230. TERTULLIEN, *Adv. Praxean* 3, 2 (éd. SCARPAT, p. 148, l. 11).

231. Pour l'histoire de cette notion, voir E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, repris dans ID., *Theologische Traktate* (*Ausgewählte Schriften* 1), Munich, 1994, p. 23-81, et C. URÍBARRI BILBAO, *Monarquía y Trinidad*, p. 29 ss.

232. Voir *Réfutation* IX, 10, 11-12 (éd. WENDLAND, p. 244-245).

chrétiens que l'on qualifie ordinairement de « théologiens du Logos », et dont Justin de Naplouse est l'un des premiers représentants.

Tandis que Noët et ses partisans attribuent les multiples théophanies de l'Ancien Testament au Père, Justin et ses successeurs saisissent, au fil de leur exégèse des Écritures, une distinction entre le créateur invisible qui est proprement le Père, et le sujet des manifestations divines visibles qui est proprement le Fils, c'est-à-dire « un autre que le dieu qui a fait toutes choses, j'entends pour le nombre, et non pas pour la pensée[233] ». Cet effort pour articuler conceptuellement l'unité et la diversité en Dieu s'appuie en particulier sur la présentation du Fils comme le Logos, c'est-à-dire la Parole de Dieu, interprétée à la lumière de théories stoïciennes largement vulgarisées[234]. Ainsi l'auteur de la *Réfutation*, qui s'inscrit tout à fait dans le courant inauguré par Justin et utilise une formulation plus proche des premiers exposés de cette doctrine que de ses développements les plus récents tels qu'ils figurent dans le *Contra Noetum* ou l'*Adversus Praxean* de Tertullien[235], peut décrire le Logos comme le seul être à ne pas avoir été tiré du néant, mais à provenir de l'être même de Dieu selon un acte de la volonté divine. En un premier stade, le Logos n'est que l'activité autoréflexive de Dieu ; en un second stade, il acquiert par son extériorisation une individualité distincte de Dieu le Père, et cette individualisation est ordonnée d'abord à la création de l'univers effectuée selon la stricte volonté de Dieu, de fait le véritable créateur des mondes, puis à la rédemption de l'homme après la chute[236]. Cette conception complexe et hiérarchisée de « l'économie » divine, subordonnant pour les distinguer le Fils au Père, était stigmatisée par ses adversaires sous l'accusation de « dithéisme ».

Un tel débat entre « monarchiens » et « théologiens du Logos » connaît à Rome sous les épiscopats de Zéphyrin et Calliste une grande efflorescence et traverse de part en part la Grande Église, puisque des évêques romains y sont directement impliqués. Aussi difficile qu'il soit de préciser exactement les positions doctrinales qui furent les leurs, puisque notre seule source est la *Réfutation* qui leur est directement hostile, il est clair qu'ils s'inscrivent dans le courant monarchien et sont tout à fait opposés aux « théologies du Logos ». La *Réfutation* attribue à Zéphyrin une sympathie faite d'ignorance pour les thèses de Noët, et à Calliste une adhésion décidée, mais prudemment exprimée, qui se traduit à la fois par l'excommunication de Sabellius[237], un noëtien, le conflit, poussé jusqu'à la rupture

233. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon* 56, 11, éd. ARCHAMBAULT, p. 252 (cf. *ibid.*, 62, 2-3 ; 128, 4 ; 129, 1). Voir M. SIMONETTI, « Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo », repris dans *ID.*, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, p. 71-107.

234. Voir M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 295-316, et G. SCARPAT, *op. cit.*, p. 60-79.

235. Le traité de Tertullien met en place une théologie et un lexique trinitaires, qui seront utilisés sans servilité par Novatien, et dont la redécouverte, au milieu du IVe siècle, lors de la crise arienne, par les partisans occidentaux du *Credo* de Nicée, jouera un rôle décisif dans la formation d'une langue théologique latine : voir R. BRAUN, *s. v.* « Tertullien », dans *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, 1998, p. 288.

236. Voir *Réfutation* X, 33, 1-2 (éd. WENDLAND, p. 1124-1126), et notre commentaire dans *Le Christ des Romains*, p. 72-78.

237. De la doctrine de Sabellius, la *Réfutation* ne dit rien. Ce personnage a eu une destinée singulière : si aucune source n'indique qu'il se soit jamais rendu en Orient, son nom est pourtant devenu dans ces régions le symbole des thèses monarchiennes, tandis qu'en Occident s'imposait le terme de « patripassiens ». Or, comme a pu le montrer M. SIMONETTI (« Sabellio e il sabellianismo », repris dans *ID.*, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, p. 217-238), la doctrine sabellienne, telle que la présentent les sources orientales, du moins celles du IVe siècle, s'inscrit dans un cadre proprement trinitaire, alors qu'en Occident le débat demeure limité aux relations du Père et du Fils. Aussi n'est-il guère possible d'utiliser les témoignages orientaux relatifs au sabellianisme, de même que les sources occidentales qui en dépendent, pour connaître la spécificité des thèses de Sabellius telles qu'il les exposa en Occident. L'historien est donc réduit à ne voir en sa doctrine romaine qu'une reprise de celle de Noët.

de la communion, avec l'auteur de la *Réfutation*[238], et une formulation nouvelle des propositions monarchiennes visant à écarter le scandale que pouvait constituer, pour des esprits accoutumés à assigner à Dieu l'immutabilité et l'impassibilité, l'affirmation que Dieu le Père avait souffert sur la croix[239]. Pour son contradicteur, Calliste ne faisait que fuir Sabellius pour rejoindre Théodote[240]. Dès lors, la voie est ouverte à Novatien qui, quelques années plus tard, pourra présenter[241] « ébionisme » et « monarchianisme » comme les deux larrons entourant le Christ, attribuer une même origine à cette double « erreur », et les réfuter l'un par l'autre[242].

Quand bien même le traité de Novatien, connu sous le nom de *De Trinitate*[243], n'a ni l'ampleur ni la puissance théologiques de l'*Adversus Praxean* de Tertullien, il témoigne pour la permanence d'un débat dans le milieu romain. Or Novatien et l'auteur de la *Réfutation* partagent bien des traits similaires, depuis leur commun rigorisme disciplinaire jusqu'à une rupture semblable avec la Grande Église[244], sans oublier leur appartenance, par-delà les nuances qui caractérisent leur argumentation doctrinale respective, au même courant des « théologies du Logos ». Dès lors, peut-on considérer que les deux hommes se sont opposés à une même « école romaine » qu'inspirerait l'évêque de la Ville, et que le schisme de Novatien en 251, consécutif à la querelle des *lapsi*, comporterait et célerait tout à la fois un élément doctrinal[245] ?

Le dernier épisode romain de cette crise monarchienne, attesté pour le IIIe siècle,

238. Celui-ci se présente sous les traits d'un chef de communauté : voir *Réfutation*, *proem.* 6, et IX, 12, 21 (éd. WENDLAND, p. 3 et 249).

239. Voir *Réfutation* IX, 12, 16-19 (éd. WENDLAND, p. 248-249), notre commentaire (*Le Christ des Romains*, p. 61-70), et R. E. HEINE, « The Christology of Callistus ».

240. Voir *supra* n. 239.

241. NOVATIEN, *De Trinitate* 30, 174-175 (éd. LOI, p. 180-182).

242. NOVATIEN, *De Trinitate* 12, 64-66 et 23, 132-133 (éd. LOI, p. 94-96 et 148-150). L'historiographie moderne a souvent érigé en classification conceptuelle ce mode d'exposition (cf. A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Leipzig, 1884, p. 609-610 ; A. HARNACK, *Monarchianismus*), distinguant un « monarchianisme dynamique », autre dénomination pour la christologie ébionite, « parce qu'elle n'admet comme présent en Jésus-Christ que la puissance [*dunamis*] ou la grâce, et non l'essence de Dieu », et un « monarchianisme patripassien ou modaliste ». Dans cette perspective, les controverses liées à ces deux doctrines ne forment plus qu'un seul débat autour de la monarchie divine. Or, comme l'a justement noté J. TIXERONT (*Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne*, Paris, 1905, p. 309), « on ne voit nulle part que Théodote ou Artémon aient été amenés à nier la divinité du Christ par le désir de sauvegarder l'unité, la monarchie divine. Cette monarchie stricte résultait sans doute de leur système, mais elle n'en a pas été la raison d'être ». C'est pourquoi l'on a choisi ici de traiter séparément des deux controverses (cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, 5e éd., Londres, 1977, p. 115-116, et A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, I, *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon* 451, 3e éd., Fribourg-Bâle-Vienne, 1986, p. 187).

243. Le terme *trinitas* n'apparaît pas une seule fois dans l'ouvrage lui-même. Aussi l'on est en droit de douter qu'il lui ait été donné par l'auteur lui-même.

244. Pour l'auteur de la *Réfutation*, voir *supra* n. 238, et pour Novatien, voir H. J. VOGT, *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatians* (*Theophaneia* 20), Bonn, 1968, et L. PIETRI, dans *Histoire du christianisme*, t. II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, p. 164-165.

245. C'était là la thèse de H. HAGEMANN, *Die Römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in*

ne permet pas de conclure. En effet, à la fin des années 250, des chrétiens de Cyrénaïque portent des accusations contre Denys, l'évêque d'Alexandrie, auprès de son homologue et homonyme de la Ville : ils lui reprochent de « séparer, éloigner, dissocier le Fils du Père[246] » en soutenant des thèses de dérivation origénienne issues ultimement des « théologies du Logos[247] ». La réponse de Denys de Rome[248], aussi hostile qu'elle soit à toute forme de subordinatianisme, n'est pas réductible aux thèses monarchiennes, fussent-elles callistiennes. Peut-on alors parler de la recherche d'une *via media* entre les thèses antagonistes précédemment évoquées ? Paul Vignaux invitait l'historien adonné à l'étude de la vie intellectuelle « à craindre de trop unifier, de systématiser : il faut qu'il laisse voir la diversité rebelle[249] ». Tel est bien ici le cas, car les données manquent pour préciser l'évolution de la christologie des évêques romains au IIIe siècle : de l'activité scripturaire de pasteurs connus de nos sources comme entreprenants, tels Fabien (236-250) ou Étienne (254-257), rien ou presque n'a été conservé, en tout cas aucun texte susceptible d'intéresser cette enquête. Après la mort de Denys de Rome en 268, un silence de près de trois quarts de siècle s'étend sur l'activité théologique dans la communauté romaine : nulle réponse à la synodale du concile d'Antioche de 268 annonçant la condamnation de Paul de Samosate sous le chef « d'ébionisme » n'est parvenue jusqu'à nous, sinon le souvenir de l'assentiment romain donné à la décision orientale[250]. D'autre part, aucun des documents contemporains relatifs à la controverse sur les *lapsi* ne met en cause l'« orthodoxie » de la doctrine christologique et trinitaire de Novatien : au contraire, elle sert d'argument à Cyprien de Carthage pour refuser la validité du baptême des « schismatiques et hérétiques[251] ».

S'il faut donc renoncer à identifier au IIIe siècle une quelconque « école du siège apostolique », il reste à s'interroger sur l'impact de ces controverses sur la communauté chrétienne romaine en son ensemble. D'aucuns ont cherché à retrouver leurs reflets dans la première iconographie chrétienne de la Ville, mais, à l'analyse, de telles hypothèses se révèlent vaines[252]. D'autres ont proposé d'interpréter le débat entre « monarchiens » et « théologiens du Logos » comme l'expression d'un

den ersten drei Jahrhunderten. Nach den Quellen auf's Neue untersucht, Fribourg-en-Brisgau, 1864, p. 104-119, 371-411 et 432-453.

246. Voir ATHANASE D'ALEXANDRIE, *De sententia Dionysii* 16, 3 (éd. OPITZ, p. 58, l. 10-14).

247. Sur ce dossier, voir M. SIMONETTI, « Il problema dell'unità di Dio in Oriente dopo Origene », et *ID.*, « Aspetti della cristologia del III secolo : Dionigi di Alessandria », repris dans *ID.*, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, resp. p. 299-337 et 273-297 ; C. URÍBARRI BILBAO, *Monarquía y Trinidad*, p. 443-491. Pour l'attitude d'Origène à l'égard des « monarchiens », voir A. ORBE, « Origenes y los Monarquianos », dans *Gregorianum* 72, 1991, p. 39-72, et C. URÍBARRI BILBAO, *op. cit.*, p. 303-374.

248. Elle est en partie conservée par ATHANASE D'ALEXANDRIE, *De decretis Nicaenae synodi* 26, 2-7 (éd. OPITZ, p. 22-23). Voir notre analyse dans *Le Christ des Romains*, p. 90-102.

249. P. VIGNAUX, *La Pensée au Moyen Âge*, Paris, 1938, p. 9.

250. Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *HE* VII, 30, 1 (*SC* 41, p. 214). Sur cette affaire, voir L. PERRONE, « L'enigma di Paolo di Samosata. Dogma, chiesa e società nella Siria del III secolo : prospettive di un ventennio di studi », dans *Cristianesimo nella storia* 13, 1992, p. 253-327.

251. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ep.* 69, 7 (*CCL* 3C, éd. DIERCKS, p. 480 – entre juin 253 et le printemps 255) ; cf. G. W. CLARKE, *The Letters of St. Cyprian*, vol. 4 (*ACW* 47), New York, 1989, p. 172-191.

252. W. ELLIGER, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten*, Leipzig, 1930-1934, t. II, p. 42-54, arguait d'une prétendue antériorité de l'émergence des thèmes vétérotestamentaires par rapport aux sujets néotestamentaires dans l'iconographie chrétienne de la Ville, pour lier cette supposée irruption des représentations du Christ au IIIe siècle, principalement centrées sur l'évocation de ses miracles, au « climat modaliste » qui aurait été dominant à Rome à cette époque, et aurait ainsi favorisé la présentation du Christ comme la manifestation de Dieu en acte. Une reconsidération de la chronologie de quelques galeries de catacombes a suffi à ruiner l'une des prémisses essentielles de cette thèse : voir M.-Y. PERRIN, *Le Christ des Romains*, p. 278-279.

« désaccord de la foi populaire et de la culture savante[253] ». L'auteur de la *Réfutation* ne reproche-t-il pas à Zéphyrin son ignorance[254] ? Tertullien ne dénonce-t-il pas, comme les principaux soutiens de Praxéas, « tous les simples, pour ne pas dire les ignorants et les illettrés, qui constituent de tous temps la majeure partie des croyants[255] » ? À ces témoignages, l'on opposera le dessein polémique, qui les anime, de réduire l'adversaire doctrinal à l'imbécillité, ou aussi bien les raisons, extérieures au débat théologique considéré, de la position minoritaire de leurs auteurs, le montanisme pour Tertullien, le « rigorisme disciplinaire » pour l'auteur de la *Réfutation*, ou le silence de Novatien sur la personnalité de ses contradicteurs, ou enfin la complexité des formules de foi d'un Calliste. Il serait vain de prétendre construire une sociologie de la querelle sur ces seuls indices, quand bien même la biographie de Calliste mise en scène dans la *Réfutation* peut sembler y inviter.

Origène donne peut-être une clé pour voir plus clair en ce débat : il distingue les gnostiques des autres tenants d'idées fausses, en particulier de « ceux qui opèrent des confusions quand ils parlent du Père et du Fils[256] » : ils sont nombreux et leur respect pour Dieu les amène à craindre de parler de deux dieux[257]. Dans cette observation pleine d'acuité du grand Alexandrin réside sans doute une explication possible de la séduction que les thèses monarchianistes, réduites au slogan de la défense de la monarchie divine et de la lutte contre le dithéisme, étaient susceptibles d'exercer sur le peuple chrétien. En effet, l'apologétique chrétienne, comme en témoignent unanimement les actes « authentiques » des martyrs des trois premiers siècles et les ouvrages adressés aux païens, procède avant tout, par l'affirmation d'un monothéisme intransigeant – un seul Dieu créateur –, puis, avec plus de diversité dans la formulation, par la proclamation de la filiation divine, sinon de la divinité du Christ, et enfin par la proposition du choix entre la vie ou la mort éternelle résultant de la conversion ou de son refus[258]. Cette première présentation de la doctrine chrétienne fixait des repères fondamentaux, mais juxtaposait les énoncés doctrinaux plus qu'elle ne les articulait.

253. C'est le titre d'une belle étude de J. LEBRETON, « Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle », dans *Revue d'histoire ecclésiastique* 19, 1923, p. 481-506 et 20, 1924, p. 5-37. Sur le contexte historiographique de ces analyses, voir M.-Y. PERRIN, « À propos de la participation du peuple chrétien aux controverses doctrinales : considérations introductives », à paraître dans *Antiquité tardive* 9, 2001.

254. *Réfutation* IX, 11, 1 (éd. WENDLAND, p. 245).

255. TERTULLIEN, *Adv. Praxean* 3, 1 (éd. SCARPAT, p. 146, l. 1-2).

256. ORIGÈNE, *Commentaire sur Jean* X, 246 (*SC* 157, éd. BLANC, p. 528).

257. ORIGÈNE, *Commentaire sur Jean* II, 16 (*SC* 120, éd. BLANC, p. 216). Sur ce texte et le précédent, voir A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie*, p. 519-545.

258. Voir V. SAXER, « La professione di fede del martire negli Atti autentici dei primi tre secoli », dans *Pontificia Accademia Romana di Archeologica. Rendiconti*, LIII-LIV, 1984, p. 325-330.

Cette tâche appartenait à une catéchèse plus approfondie qui ouvrait directement sur la controverse doctrinale. Dans cette seconde étape de l'approfondissement des mystères divins, nul doute que la thèse qui se présentait, en son premier abord, comme la plus conforme à l'annonce initialement reçue, recueillît la plus grande adhésion.

Épilogue

Calliste mourut aux environs de 222, peut-être au cours d'une émeute populaire au Transtévère, qui aurait pris les chrétiens pour cible : il aurait été défenestré, jeté dans un puits, lapidé[259], avant d'être enterré à la hâte, au pied de l'escalier donnant accès à la catacombe de Calépode sur la via Aurelia[260]. On ignore les origines de ces troubles : une source tardive[261] évoque un différend intervenu sous Alexandre Sévère (222-235) entre des chrétiens et des cabaretiers pour la possession d'un lieu jusque-là public, mais ce témoignage est fort suspect. Un graffite célèbre relevé dans une dépendance du palais impérial sur les pentes méridionales du Palatin, qui serait à assigner au début du IIIe siècle, illustre peut-être la dérision dont pouvait être l'objet la foi chrétienne : un homme salue d'un baiser de la main, comme on le faisait pour les statues de divinités, un crucifié à tête d'âne, et une inscription commente : « Alexamenos honore un dieu[262] ». L'Église romaine paya, au cours du IIIe siècle, un lourd tribut aux « persécutions » : près de la moitié

259. Il figure dans la *Depositio martyrum* du Calendrier de 354 (éd. Duchesne, p. 12) à la date du 14 octobre, et une *Passion* des Ve-VIe siècles (*BHL* 1523 : *Acta Sanctorum*, Oct. VI, p. 439-441) prétend décrire les circonstances de son martyre [cf. G. N. Verrando, « La *Passio Callisti* e il santuario della Via Aurelia », dans *MEFRA* 96, 1984, p. 1039-1083 (ici, p. 1048-1077)].

260. Voir A. Nestori, « La catacomba di Calepodio al III miglio dell'Aurelia Vetus e i sepolcri dei papi Callisto I e Giulio I », dans *Rivista di archeologia cristiana* 47, 1971, p. 169-278, et P. M. Barbini, dans P. Pergola, *Le catacombe romane*, p. 237-239. Sur les tombes des évêques de Rome au IIIe siècle, voir M. Borgolte, *Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung* (*Veröffenlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 95), Göttingen, 1989, p. 15-37 et J.-Ch. Picard, « À propos des sépultures papales jusqu'au début du VIIIe siècle », repris dans *id., Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule. Études d'archéologie et d'histoire* (*CollEFR* 242), Rome, 1998, p. 255-263.

261. *Histoire Auguste, Vie d'Alexandre Sévère* XLIX, 6, éd. A. Chastagnol, Paris, 1994, p. 618. Sur cette source païenne probablement de l'extrême fin du IVe siècle, voir la préface à cette édition, et part., p. CXXXIV-CXLIX. Pour un bilan historiographique sur cet épisode, voir E. Dal Covolo, *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo* (*Biblioteca di Scienze Religiose* 87), Rome, 1989, p. 83-90. Pour une évaluation critique de cette vie parmi les plus romancées du recueil, voir C. Bertrand-Dagenbach, *Alexandre Sévère et l'Histoire Auguste* (*Collection « Latomus »*, 208), Bruxelles, 1990, p. 186-188 (référence aimablement procurée par Fr. Chausson). *Contra*, G. de Spirito, *s. v.* « Taberna Meritoria », dans *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, *op. cit.*, vol. 5, p. 9-10.

262. Voir H. Solin, dans *Graffiti del Palatino*, ed. V. Väänänen, I, *Paedagogium*, a cura di H. Solin e M. Itkonen-Kaila (*Acta Instituti Romani Finlandiae* 3), Helsinki, 1966, n° 246, p. 209-212. Cf. H. Solin, *L'interpretazione delle iscrizioni parietali. Note e discussioni* (*Epigrafia e antichità* 2), Faenza, 1970, p. 21-24 (pour la datation) ; G. M. A. Hanfmann, « The Crucified Donkey Man : Achaios and Jesus », dans *Studies in Classical Art and Archaeology. A Tribute to P. H. von Blanckenhagen*, New York, 1979, p. 205-207 ; G. Sacco, dans *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, p. 192-194 (excellente photographie) ; H. Solin, *Epigrafi e studi epigrafici in Finlandia* (*Acta Instituti Romani Finlandiae*, 19), Helsinki, 1998, p. 20-21 et 34-35. Pour une autre interprétation, voir P. Maser, « Die Kreuzigungsdarstellung auf einem Siegelstein der staatlichen Museen zu Berlin », dans *Rivista di archeologia cristiana* 52, 1976, p. 257-275. Pour la fonction du lieu de la découverte, voir E. Papi, *s. v.* « Paedagogium », dans *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, *op. cit.*, vol. 4, p. 7-8.

de ses pasteurs moururent martyrs ou confesseurs. C'est que l'évêque, et en particulier celui de la Ville, était devenu un personnage important, attirant sur lui l'attention du pouvoir romain, et en cas de mesures antichrétiennes locales ou généralisées, il était souvent l'un des premiers frappés. Cyprien de Carthage put ainsi écrire, en une formule qui résume tout un développement historique, que l'empereur Dèce (249-251) « aurait plutôt supporté et accepté d'apprendre qu'un prince rival se soulevait contre lui que de voir établi à Rome un évêque de Dieu[263] ».

BIBLIOGRAPHIE

I. Principales sources littéraires

N.B. : Le lecteur est invité à consulter les notices correspondantes de la *Clavis Patrum Graecorum*, éd. M. Geerard, vol. I, Turnhout, 1974, et du *Supplementum* publié en 1998, ainsi que la *Clavis Patrum Latinorum*, éd. E. Dekkers, 3e éd., Turnhout, 1995, et H. J. Frede, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Siegel, (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 1/1), 4e éd., Fribourg, 1995, avec le supplément de 1999 dû à R. Gryson. Pour les sources latines, on se reportera également aux notices de l'ouvrage collectif *Die Literatur des Umbruchs von der römischen zur christlichen Literatur (117 bis 284 n. Chr.)*, Kl. Sallmann (dir.), (*Handbuch der lateinischen Literatur der Antike* 4), Munich, 1997 (une adaptation française est en préparation). On utilisera également : Cl. Moreschini et E. Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, trad. fr., Genève, 2000.
La bibliographie qui suit n'a d'autre visée que de fournir les titres de quelques éditions et commentaires récents. Le lecteur doit être averti que les publications de M. Marcovich sont assurément précieuses par leur apparat critique et leur minutieux inventaire des sources, mais qu'elles ne remplacent pas les éditions précédentes en raison de la propension propre à cet éditeur à multiplier les corrections arbitraires et inutiles.

a. Clément de Rome

Jaubert (A.), *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens* (*SC* 167), 2e éd., Paris, 1999.
Lindemann (A.), *Die Clemensbriefe* (*Handbuch zum Neuen Testament*. 17. *Die Apostolischen Väter* 1), Tübingen, 1992.
Lona (H. E.), *Der erste Clemensbrief* (*Kommentar zu den Apostolischen Vätern* 2), Göttingen, 1998.

b. Hermas

Brox (N.), *Der Hirt des Hermas* (*Kommentar zu den Apostolischen Väter* 7), Göttingen, 1991.
Joly (R.), *Hermas. Le Pasteur* (*SC* 53 *bis*), 2e éd., Paris, 1968.
Körtner (U. H. J.) et Leutzsch (M.), *Papiasfragmente. Hirt des Hermas* (*Schriften des Urchristentums* 3), Darmstadt, 1998.

c. Justin

Archambault (G.), *Justin. Dialogue avec Tryphon*, Paris, 1909.
Munier (Ch.), *L'Apologie de saint Justin philosophe et martyr* (*Paradosis* 38-39), Fribourg, 1994.
Marcovich (M.), *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis* (*PTS* 38), 1994.
Marcovich (M.), *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (*PTS* 47), 1997.

263. Cyprien de Carthage, *Ep* 55, 9, 1 (*CCL* 3B, éd. Diercks, p. 266-267 – en 251) ; cf. G. W. Clarke, *The Letters of St Cyprian*, vol. 3 (*ACW* 46), New York, 1986, p. 158-204.

d. Irénée de Lyon

BROX (N.), *Irenäus von Lyon. Epideixis. Adv. Haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien* (*Fontes Christiani* 8), Fribourg-Bâle, 1993-1997.

ROUSSEAU (A.) *et al.*, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, I-V, (*SC* 263-264, 293-294 ; 210-211, 100, 152-153), Paris, 1965-1982.

ROUSSEAU (A.), *Irénée de Lyon. Démonstration de la prédication apostolique* (*SC* 406), Paris, 1995.

UNGER (D. J.) et DILLON (J. J.), *St. Irenaeus of Lyons. Against the Heresies* I (*Ancient Christian Writers* 55), New York, 1992.

e. Réfutation de toutes les hérésies

MARCOVICH (M.), *Hippolyti refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt* (*PTS* 25), Berlin, 1985.

WENDLAND (P.), *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* (*GCS* 26), Leipzig, 1916 (reprint 1977).

N. B. : On dispose d'une traduction française en partie abrégée de la *Réfutation* due à un prêtre moderniste, l'abbé Auguste Lelong (1866-1933) (cf. E. POULAT, « Modernistica », dans *RSR* 80, 1992, p. 91-93), qui l'a publiée sous un pseudonyme : A. SIOUVILLE, *Hippolyte de Rome.* Philosophoumena *ou* Réfutation de toutes les hérésies. *Première traduction française avec une introduction et des notes* (*Les textes du christianisme* 6), Paris, 1928.

f. Contre Noët

SIMONETTI (M.), *Ippolito. Contro Noeto* (*Biblioteca patristica* 35), Bologne, 2000.

g. Novatien

LOI (V.), *Novaziano. La Trinità* (*Corona Patrum* 2), Turin, 1975.

h. Fragment de Muratori

LIETZMANN (H.), *Das muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien* (*Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Uebungen* 1), 2e éd., Bonn, 1908.

i. Eusèbe de Césarée

BARDY (G.), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique* = *HE*, 4 vol. (*SC* 31, 41, 55, 73), Paris, 1955-1960.

j. Catalogue libérien, depositio episcoporum, depositio martyrum

DUCHESNE (L.), *Le* Liber pontificalis, *texte, introduction et commentaire*, Paris, 1886-1892, avec un supplément de C. VOGEL, Paris, 1957, t. I, p. 1-12.

II. Littérature secondaire

A. Diffusion du christianisme dans l'extrême Occident

AA. VV., *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, vol. I, *I monumenti cristiani precostantiniani* (*Studi di antichità cristiana* XXXII), Cité du Vatican, 1978.

AA. VV., *Les Martyrs de Lyon (177)* (*Colloques internationaux du CNRS* 575), Paris, 1978.

CRACCO RUGGINI (L.), « Il primo cristianesimo in Sicilia (III-VII secolo) », dans *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno. Atti del convegno di studi organizzato dall'Istituto teologico-pastorale « Mons. C. Guttadauro »*, *Caltanissetta 28-29 ott. 1985*, a cura di V. Messana e S. Pricoco, Caltanissetta, 1987, p. 85-125.

ECK (W), « Zur Christianisierung in den nordwestlichen Provinzen des Imperium Romanum », dans *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches* (*Kölner Forschungen* 4), Mayence, 1991, p. 251-261.

HARNACK (A. von), *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, « vierte verbesserte und vermerhrte Auflage », Leipzig, 1924.

PIETRI (Ch.), « Les origines de la mission lyonnaise : remarques critiques », repris dans *ID.*, Christiana Respublica. *Éléments d'une enquête sur le christianisme antique* (*CollEFR* 234), vol. II, Rome, 1997, p. 1165-1185.

PIETRI (Ch.), « Aux origines (IIe-VIe siècles) », dans *Naissance des arts chrétiens. Atlas des monuments paléochrétiens de la France*, Paris, 1991, p. 30-41.

SOTOMAYOR (M.), « Leyenda y realidad en los orígenes del cristianismo hispano », dans *Proyección. Teología y mundo actual (Granada)* 36, 1989, p. 179-198.

THOMAS (Ch.), *Christianity in Roman Britain to AD 500*, Londres, 1981.

WIELOCHOWSKI (L.), « Der Lyoner Märtyrer Vettius Epagathus. Zum Status und zur Herkunft der ersten gallischen Christen », dans *Historia* 47/4, 1998, p. 426-453.

B. Rome

N. B. On pourra commodément mettre à jour la bibliographie sur Rome à l'aide de la revue *Archivum Historiae Pontificiae* qui publie depuis 1963 une revue annuelle des travaux parus sur l'histoire de la papauté.

1. Origines du christianisme à Rome

AA. VV., *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, éd. par K. P. Donfried and P. Richardson, Grand Rapids-Cambridge, 1998.

BROWN (R.) et MEIER (P.), *Antioche et Rome, berceaux du christianisme* (*Lectio divina* 131), trad. fr., Paris, 1988.

CASPAR (E.), *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, vol. I, Tübingen, 1930, p. 1-57.

CULLMANN (O.), *Pierre, disciple, apôtre et martyr*, Neuchâtel, 1953.

FASOLA (U. M.), *Orme sulla roccia. Pietro e Paolo a Roma*, Rome, 1980.

LIETZMANN (H.), *Petrus und Paulus in Rom*, Berlin, 1927.

O'CONNOR (D.), *Peter in Rome. The Literary, Liturgical and Archaeological Evidence*, New York, 1969.

SIMON (M.), « Remarques sur les origines de la chrétienté romaine », dans *Religion et culture dans la cité italienne de l'Antiquité à nos jours. Actes du colloque du Centre interdisciplinaire de recherches sur l'Italie (8-10 novembre 1979)*, Strasbourg, 1981, p. 40-50.

SOLIN (H.), « Heidnisch und christlich. Ueberlegungen zur Frühgeschichte des Personennamens Petrus », dans *Boreas* 17, 1994, p. 223-229.

2. Organisation et rayonnement de l'Église romaine

AA. VV., *Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon* (*Gestalten der Kirchengeschichte* 11), M. GRESHAT (dir.), Stuttgart, 1985.

AA. VV., *Dictionnaire historique de la papauté*, sous la direction de Ph. LEVILLAIN, Paris, 1994.

CASPAR (E.), *Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen* (*Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geiteswissenschafliche Klasse* II/4), Berlin, 1926.

CHADWICK (H.), *The Circle and the Ellipse. Rival Concepts of Authority in the Early Church*, Oxford, 1959.

ENO (R. B.), *The Rise of the Papacy* (*Theology and Life Series* 32), Wilmington, 1990.

GRAMAGLIA (P. A.), « Episcopato monarchico e primato romano » dans *Rivista di storia e letteratura religiosa* 31, 1995, p. 73-99.

HARNACK (A. von), *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, I, *Die Ueberlieferung und der Bestand* ; II, *Die Chronologie*, Leipzig, 1893-1897.

KELLY (J. N. D.), *Dictionnaire des papes*, trad. fr., Paris, 1995.

MACCARRONE (M.), *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo* (*Lateranum*, n. s. XLII/2), Rome, 1976.

MCCUE (J. F.), « The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of the Development of Dogma », dans *Theological Studies* 25, 1964, p. 161-196.

NAUTIN (P.), *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles* (*Patristica* 2), Paris, 1961.

PIETRI (Ch.), Roma christiana. *Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)* (*BEFAR* 224) Rome, 1976.

PIETRI (Ch.), *s. v.* « Rome. Histoire et archéologie », dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, trad. fr., Paris, 1990, t. II, p. 2182-2191.

WISCHMEYER (W.), *Von Golgatha zum Ponte Molle. Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im dritten Jahrhundert* (*Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 49), Göttingen, 1992.

3. Archéologie de la *Roma christiana*

AA. VV., *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano. Materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica*, a cura di I. DI STEFANO MANZELLA (*Inscriptiones Sanctae Sedis* 2), Cité du Vatican, 1997.

BRANDENBURG (H.), « Überlegungen zu Ursprung und Entstehung der Katakomben Roms », dans *Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag*, Münster-Westfalen, 1984, p. 11-49.

BRANDENBURG (H.), « *Coemeterium*. Der Wandel des Bestattungswesen als Zeichen des Kulturumbruchs der Spätantike », dans *Laverna* 5, 1994, p. 206-232.
FIOCCHI NICOLAI (V.), BISCONTI (F.) et MAZZOLENI (D.), *Le catacombe cristiane di Roma. Origini, sviluppi, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Ratisbonne, 1998 (une traduction française est disponible).
MARROU (H. I.), *s. v.* « Vatican (fouilles du) », dans *DACL* XV, Paris, 1952, col. 3291-3346.
PERGOLA (Ph.), *Le catacombe romane. Storia e topografia*. Catalogo a cura di P. M. Barbini, Rome, 1997.
PIETRI (Ch.), « Recherches sur les *domus ecclesiae*, I », repris dans ID., Christiana Respublica, *Éléments d'une enquête sur le christianisme antique* (*CollEFR* 234), Rome, 1997, vol. I, p. 127-145.
REEKMANS (L.), « Bemerkungen zum Petrusgrab unter der Konstantinischen Basilika am Vatikan », dans *Boreas* 20, 1997, p. 49-82.
SCHOLLGEN (G.), « Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte. Einwände gegen Peter Lampe Buch über "Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten" », dans *Jahrbuch für Antike und Christentum* 32, 1989, p. 23-40.
THÜMMEL (H. G.), *Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom* (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 76), Berlin-New York, 1999.
TOYNBEE (J. M. C.) et WARD PERKINS (J.), *The Shrine of St Peter and the Vatican Excavations*, Londres, 1956.

4. Courants et controverses doctrinaux à Rome

BARDY (G.), « Les écoles romaines au second siècle », dans *Revue d'histoire ecclésiastique* 28, 1932, p. 501-532.
BAUER (W.), *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (*Beiträge zur historischen Theologie* 10), Tübingen, 1934. [Il convient d'utiliser cette étude classique très disputée avec la notice sur la réception de l'ouvrage accompagnant la traduction anglophone sous la direction de R. A. KRAFT et G. KRODEL, Philadelphie, 1971, et le livre de T. A. ROBINSON, *The Bauer Thesis Examined. The Geography of Heresy in the Early Christian Church* (*Studies in the Bible and Early Christianity*, 11). Lewiston-Queenston, 1988].
BEYSCHLAG (K.), « Kallist und Hippolyt », dans *Theologische Zeitschrift* 20, 1964, p. 103-124.
BRENT (A.), *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch Bishop* (*Supplements to* Vigiliae Christianae, XXXI), Leyde-New York-Cologne, 1995. (Un ouvrage à utiliser avec grande précaution : voir le compte rendu de M. SIMONETTI, « Una nuova proposta su Ippolito », dans *Augustinianum* 36, 1996, p. 13-46.)
FERRUA (A.), « Questioni di epigrafia eretica romana », dans *Rivista di archeologia cristiana* 21, 1944-1945, p. 165-221.
HARNACK (A.), *s. v.* « Monarchianismus », dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., Leipzig, 1903, p. 303-336.
HEINE (R. E.), « The Christology of Callistus », dans *Journal of Theological Studies*, n. s. 49, 1998, p. 56-91.
LANGERBECK (H.), « Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135-165 », repris dans ID., *Aufsätze zur Gnosis* (*Abhand. der Akademie der Wiss. in Göttingen. Phil. -hist. Klasse*. III Folge, Nr 69), Göttingen, 1967, p. 167-179.
LA PIANA (G.), « The Roman Church at the End of the Second Century », dans *Harvard Theological Review*, 18, 1925, p. 201-277.
LE BOULLUEC (A.), *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles* (*Collection des Études augustiniennes*. Série « Antiquité », 110-111), Paris, 1985.
LÜDEMANN (G.), « Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom. I. Valentin und Marcion ; II. Ptolemäus und Justin », dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 70, 1979, p. 86-114.
MOHRMANN (Chr.), « Les origines de la latinité chrétienne à Rome », repris dans ID., *Études sur le latin des chrétiens*, vol. III, Rome, 1961, p. 81-126.
PERRIN (M.-Y.), *Le Christ des Romains. Recherches sur l'image du Christ dans la Rome de l'Antiquité tardive* (*début IIIe s.-fin IVe s.*), thèse de doctorat, université de Paris IV-Sorbonne, 1993 (dactylog.).
SIMONETTI (M.), « Roma Cristiana tra II et III secolo », dans *Vetera Christianorum* 26, 1989, p. 115-136.
SIMONETTI (M.), *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 44), Rome, 1993.
SIMONETTI (M.), *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli-Messina, 1994.
URÍBARRI BILBAO (C.), *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico « monarchia » en la controversia « monarquiana »* (*Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Serie I. Estudios* 62), Madrid, 1996 (avec le compte rendu de M. SIMONETTI, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa* 33, 1997, p. 623-642).

QUATRIÈME PARTIE

La chrétienté dans la première moitié du IIIe siècle

CHAPITRE PREMIER

Genèse et avènement des « Écritures » chrétiennes

par André PAUL

Introduction

L'histoire de la Bible chrétienne commence avec Jésus de Nazareth. En toute rigueur, il faut parler d'Écriture ou d'Écritures. Le mot Bible, en effet, ne viendra que bien des siècles plus tard[1]. L'annonce de l'achèvement des Écritures était un thème central dans la prédication du prophète galiléen. Les écrits que les Juifs, de la terre nationale et d'ailleurs, avaient mis à part et homologuaient comme « saints » se trouvaient donc repris avec leurs qualités propres par le fondateur de la religion nouvelle. Ces qualités n'étaient pas fondamentalement littéraires, mais éthiques et religieuses. Elles conféraient une autorité spécifique et exclusive à un lot de documents destinés à la lecture publique, cultuelle avant tout. Les premières générations chrétiennes, sur ce plan comme sur les autres, marcheront sur les pas du maître et continueront à user des pratiques juives. Mais ce sera pour s'ouvrir assez vite, sans pour autant d'abord instituer ni déclarer la chose, à des compléments issus de la veine directement chrétienne. Avant qu'on n'écrive ainsi chrétien, l'interprétation des Écritures générait elle-même comme naturellement d'autres Écritures. Le bibliste et philosophe juif d'Alexandrie Philon affirmait que l'interprète de la Loi était tout autant « inspiré » que ne l'étaient respectivement l'auteur et le traducteur[2]. Dans la logique de ce principe, il allait de soi que les fidèles du Nazaréen fussent enclins à considérer comme Écritures les interprétations strictement chrétiennes des écrits venus des Juifs. Le premier grand virtuose fut ici Paul de Tarse.

Une question grave se posa d'emblée. S'agissait-il chez les chrétiens de récupération, ou même de détournement des Écritures juives ? Paul ne l'esquiva pas,

1. Pas avant le XIIe siècle exactement. Cf. plus loin, p. 681.

2. Voir entre autres *De migratione Abrahami* 34-35. Philon s'applique cette règle d'abord à lui-même. Mais, à la différence de l'opinion chrétienne dès la plus ancienne, pour Philon, les fruits de l'interprétation sont destinés au seul groupe des « initiés » (*De Cherubin* 48). Il en allait de même dans les fraternités proches de la mer Morte avec les commentaires des textes prophétiques ou *Pesharim*.

y répondant d'une manière à la fois subtile et péremptoire. Il faudra néanmoins attendre les grands penseurs chrétiens du IIe siècle pour voir le problème rigoureusement posé et, d'une certaine façon, résolu [3]. Ce fut la première phase, glorieuse entre toutes, de l'apologétique chrétienne. L'histoire, elle, appréhende et décrit les faits en termes plus dialectiques de rapports, de différences et de conflits. Dans un premier temps, qui se prolongera, le groupe chrétien se situa par rapport au peuple juif, à la société juive et à la nation juive. Ces trois entités renvoient respectivement aux personnes juives où qu'elles vivent, aux institutions et mouvements juifs dans leur ensemble diversifié, enfin aux liens généalogiques qui constituent le fondement obligé de l'identité juive. C'est dire quels étaient l'enjeu et l'ampleur du débat sous-jacent au passage des Écritures de la propriété juive à la juridiction chrétienne. Des décennies et même un siècle durant, les chrétiens n'eurent d'autres Écritures que celles qu'ils avaient reçues des Juifs. Et cela valait pour ceux d'entre eux, de plus en plus nombreux, qui n'étaient point d'origine juive. La langue, à l'époque principalement l'araméen et le grec [4], n'est une chose ni significative ni pertinente dans ce tableau reconstitué ; elle en traverse la totalité des secteurs et des niveaux distinctifs. En revanche, une communauté de croyances et de pratiques s'affirme comme la synthèse permanente et vivante de ces composantes multiples. Avec prudence et discernement, on peut l'appeler « judaïsme [5] ». Si donc le recueil des Écritures chrétiennes intervint dans l'histoire, pour partie semblable et pour partie différent de son homologue juif, c'est qu'entre les deux communautés le rapport reposait lui-même et sur une part de symétrie et sur une part de dissymétrie.

Qu'elles soient juives ou chrétiennes, les Écritures dites saintes n'en sont pas moins de l'écriture. De ce point de vue, le groupe juif et le groupe chrétien se distinguent par le bénéfice partagé d'un *habitus* scripturaire aux effets sans pareils dans l'Antiquité. Certes, une faible minorité possédait le savoir-faire de l'écriture et plus encore de la création littéraire. Mais la communauté dans son ensemble

3. Par Justin et Irénée principalement : plus loin, p. 717-721.

4. Certains groupes ou mouvements, comme les membres de la communauté de la nouvelle Alliance, à Qumrân et sans doute ailleurs, avaient réhabilité, pour l'écriture du moins, un hébreu judéen dialectal que l'on n'avait jamais totalement abandonné. Après la ruine du Temple en 70, les rabbins réutiliseront de plus en plus dans leurs débats une manière d'hébreu tardif et de quelque façon scolaire, particulièrement pour la rédaction de la Mishnah. On parle dès lors d'hébreu « mishnique » ou « rabbinique », par opposition à l'hébreu « biblique » ou « classique ». Voir E. QIMRON, « Observations on the History or Early Hebrew (1000 B.C.E. - 200 C.E.) in the Light of the Dead Sea Documents », dans *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, D. DIMANT et U. RAPPAPORT (éd.), Jérusalem, 1992, p. 349-361.

5. À l'époque qui nous concerne, *ioudaismos* était une appellation peu fréquente, surtout idéologique ou polémique. Ce terme n'avait guère alors ni la valeur ni la fonction d'un concept descriptif à référent historique objectif et représentatif. Il apparaît pour la première fois dans le deuxième livre des Maccabées (2 M 2, 21 et 14, 37-38), le premier témoin également de l'utilisation juive de *hellenismos*. Le manque de discernement ou d'attention historiques dans l'emploi du mot « judaïsme » entraîne à parler, à tort, d'un « judaïsme palestinien » distinct d'un « judaïsme hellénistique ». Cela n'est plus scientifiquement tenable, même si l'on pousse aujourd'hui la distinction jusqu'à son comble avec le pluriel « judaïsmes ». La diversité, sociale, culturelle, voire politique, parfois très marquée, que l'on observe dans la société juive d'avant 70, n'est que l'envers d'un système idéologique justifiant l'affirmation unanime de l'autonomie nationale, celle-ci bâtie sur la Torah et sur un ensemble variable de règles éthiques et de pratiques sociales. C'est ce système, qui fut le sien d'abord, que Paul de Tarse désignera précisément comme « judaïsme » en l'opposant globalement à l'Évangile (Ga 1, 13-14).

se trouvait engagée comme destinataire des textes produits, dont en définitive elle apparaissait comme la source, sinon l'auteur. La littérature qui jaillissait de cette situation n'était point celle d'une élite choisie, gourmande de philosophie ou de belles-lettres, mais celle d'un peuple : c'est dans ce sens, et dans ce sens seulement, qu'elle est « populaire [6] ». Et il y avait en elle de belles choses. Pas plus Paul de Tarse que les évangélistes biographes ne sont passés à la postérité comme des champions des belles-lettres. Ils n'en furent pas moins, à leur époque, et n'en demeurent pas moins de véritables agents culturels.

Pour si particulière et originale qu'elle fût, la littérature que l'on désigne rétroactivement comme biblique ne fut jamais une enclave dans l'univers de la culture antique. L'ancien Orient mésopotamien et cananéen, égyptien, voire hittite, a laissé de fortes empreintes dans les écrits les plus anciens présents dans la Bible. Les civilisations plus tardives issues de l'œuvre d'Alexandre, tant en Occident qu'en Orient, marquent le fond et la forme de bien d'autres textes, certains rédigés en grec directement [7]. Mais il n'y a pas que le texte, autrement dit la surface littéraire vouée à l'écriture ou à la lecture. Il y a la chose elle-même qui supporte et propose, conditionne et conserve le texte, à savoir le livre avec ses composants matériels. Vient enfin le réseau des médiations, des relations et communications qui donnent à l'écrit sa socialité, lui valent sa reconnaissance ou sa notoriété [8]. L'histoire de la formation de la Bible est liée à celle de tous ces faits et situations, de tous ces objets et facteurs. Bien plus, qu'il s'agisse par exemple de l'usage du parchemin par les Juifs puis du *codex* par les chrétiens, ceux-ci comme ceux-là se sont montrés sinon des inventeurs, du moins d'efficaces promoteurs. La rhétorique ambiante elle-même, grecque et gréco-romaine, est l'outil de persuasion dont on retrouve souvent les traces, dans les lettres de Paul

6. Cela contraint à ne plus distinguer, en les opposant, une société dite de l'oral à une autre dite de l'écrit ; et a fortiori à refuser l'imputation des écrits du Nouveau Testament, avec tous ceux qui les accompagnent, à une hypothétique culture orale. C'était là l'une des thèses fondamentales de l'école allemande de l'« Histoire des formes », *Formgechichte* ou *Formgeschichtliche Methode*. On ne peut en effet isoler la production littéraire chrétienne ni de la production juive antérieure ou contemporaine, ni parallèlement de la production gréco-romaine. Et l'on ne doit plus reléguer au domaine de la *Kleinliteratur*, « littérature populaire », les livres véritables que Juifs et chrétiens écrivirent en nombre, la *Hochliteratur*, « les belles-lettres », étant censée réservée au monde gréco-romain. Avec les Écritures, juives comme chrétiennes, on ne se situe sur le terrain ni de l'une ni de l'autre. On est dans le domaine d'un *habitus* littéraire propre. D'un intérêt culturel plus général mais réel est ici l'ouvrage de A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1991.

7. La non-étanchéité et même l'osmose entre la production littéraire juive à base d'interprétation des Écritures anciennes et le monde culturel dit hellénistique avec ses méthodes propres se repèrent encore tardivement avec les auteurs des grandes œuvres rabbiniques. Voir Ph. S. ALEXANDER, « Quid Athenis et Hierosolymis ? Rabbinic Midrash and Hermeneutics in the Græco-Roman World », dans *A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History*, Ph. R. DAVIES et R. T. WHITE (éd.), Sheffield, 1990, p. 101-124 ; et du même : « "Homer the Prophet of All" and "Moses our Teacher" : Late Antique Exegesis of the Homeric Epics and of the Torah of Moses », dans L. V. RUTGERS, P. W. VAN DER HORST, H. W. HAVELAAR, L. TEUGELS (éd.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven, 1998, p. 127-142.

8. Voir J. L. WHITE, « Saint Paul and the Apostolic Letter Tradition », dans *Catholic Biblical Quarterly* 45, 1983, p. 433-444 ; W. R. SCHOEDEL, « Apologetic Literature and Ambassadorial Activities », dans *Harvard Theological Review* 82, 1989, p. 55-78 ; et plus largement H. Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven et Londres, 1995, p. 82-143 (« The Publication and Circulation of Early Christian Literature »).

par exemple[9]. Plus on avance dans la constitution de la Bible chrétienne, avec l'affirmation d'une rupture herméneutique évidente par rapport au système que l'on dira « ancien », plus sera grande l'ouverture aux genres littéraires institués dans la société culturelle. Cela se vérifie entre autres avec les récits biographiques et les développements historiographiques qui composent une large partie du Nouveau Testament[10].

Vers le milieu du IIe siècle, voire plus tôt, on sera tenté de présenter comme Écritures, à l'instar des livres venus des Juifs, des textes directement sortis du calame chrétien. Deux ou trois décennies plus tard, le pas vers l'acte sera réellement fait. On reconnaissait alors l'existence d'Écritures « nouvelles », dont l'autorité s'affirmait progressivement comme semblable, sinon égale, à celle des Écritures désormais « anciennes ». Les personnalités ecclésiastiques intervenaient pour signifier et au besoin déclarer le fait. Le processus de constitution d'un corps véritable d'Écritures chrétiennes était en route et, au cours du IIIe siècle, des listes de livres saints, diverses et fluctuantes, circulaient volontiers. La période de la gestation littéraire chrétienne arrivait à maturité. Elle se trouvait doublée, ou plutôt précédée, d'une maturation doctrinale et institutionnelle. Le *kanon pistéôs*, en grec, ou la *regula fidei*, en latin, étaient dès la fin du IIe siècle la référence et la norme, la garantie et la mesure de toute initiative, doctrinale et morale, voire littéraire, s'il s'agissait des Écritures. C'est ainsi que l'on s'orientait de fait et comme naturellement vers le « canon des livres saints ». Cela voulait dire que l'on espérait tacitement une liste unifiée de livres, inclusive et exclusive, où rien à l'avenir ne serait ni retranché ni ajouté. Ce moment n'arriva que vers le milieu du IVe siècle. Et il faudra encore quelques décennies pour que la situation soit une fois pour toutes assise. Or, la déclaration d'un canon non plus dogmatique mais cette fois littéraire appelait un ensemble de conditions, sociales et politiques mais aussi culturelles. Proclamer l'unité imprescriptible d'un bien scripturaire auparavant multiple, c'était désigner de soi le déploiement et la prolifération, dans l'espace et dans le temps, du groupe spécifique qui se présente en somme à la société contemporaine comme l'auteur global de ce corps spécifique d'écrits. Une telle proclamation ne put se faire que lorsque les communautés chrétiennes, les Églises, d'abord en Orient puis très vite en Occident, eurent gagné les marges de l'*oïkoumènè*, la « terre habitée ». Et la paix, la « paix chrétienne », se montre elle-même une cause essentielle dans cette riche histoire. Ici, un fait étonnant, même s'il était de légende, peut avoir la valeur d'une signature politique. Vers 328, l'empereur Constantin aurait écrit à l'évêque de Césarée de Palestine, Eusèbe, lui demandant de lui procurer cinquante exemplaires du livre des Écritures ; il tenait à les adresser aux nombreuses églises de sa nouvelle capitale, Constantinople[11]. Il faut dire que

9. Voir entre autres : W. WUELLNER, « Greek Rhetoric and Pauline Argumentation », dans W. R. SCHOEDEL et R. WILKEN (éd.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition : In Honorem R. Grant*, Berkeley/Los Angeles, 1979, p. 177-188.

10. Voir plus loin, p. 742-745.

11. Cette lettre est citée par Eusèbe de Césarée dans sa fameuse *Vie de Constantin* (IV, 36 : *PG* XX, p. 1184-1186).

la communauté globale des chrétiens commençait à rayonner alors dans les espaces débordants dont la Méditerranée était encore l'immense cœur géographique. Elle s'affirmait désormais comme le christianisme[12]. Pour ce faire, elle usait aussi de la médiation d'un monument littéraire dont la vocation résolue était bien d'être le premier dans l'histoire. Or, si la définition et l'officialisation du canon des Écritures par les instances ecclésiastiques ont eu lieu, c'est que les communications au grand jour étaient devenues possibles entre groupes ou personnalités des grands centres chrétiens. À partir de 325, à Nicée, les réunions régionales d'évêques ou synodes avaient laissé la place aux grands conciles « œcuméniques », c'est-à-dire universels. Il n'est pas sans signification que le même évêque, Athanase d'Alexandrie, soit à la fois le douloureux mais victorieux champion du fameux *homoousios*[13] et l'un des tout premiers témoins formels du « canon des livres saints[14] ».

I. LA BIBLE EN GESTATION : LES NOMS ET LA CHOSE

Dans l'Antiquité juive puis chrétienne, les ensembles d'écrits sacrés, longtemps mobiles, perméables et fluides[15], reçurent plusieurs appellations qui ne devaient être jamais caduques. Chacune d'elles a son histoire, elle-même liée à une histoire politique, sociale et religieuse faite de crises et de déplacements successifs. Cette histoire explique la genèse et le destin primeur de ces choses écrites qui, une fois pour toutes, allaient se trouver dotées d'une forme spécifique que rétroactivement on dit « biblique ». Un jour seulement tardif, en effet, le mot « Bible » désignera et déclarera la synthèse culturelle des dénominations acquises, sans pour autant évincer l'une d'elles. Il confirmera aussi l'avènement d'un objet, physique et matériel, dont l'invention datait juste d'hier : le livre comme *codex* ou « cahier », libre du nombre de ses pages et apte à assumer la fonction jusqu'alors impensable

Sur le genre littéraire, la visée politique et la valeur historique de cette œuvre, voir A. CAMERON, *Christianity... op. cit.* p. 61-64.

12. C'est sous la plume d'Ignace d'Antioche, entre 100 et 110, que l'on trouve pour la première fois le mot *christianismos*, en opposition à *ioudaismos (Lettres aux Magnésiens* IX, 2 ; *aux Romains* III, 2 et *aux Philippiens* VI, 2).

13. Se reporter au tome II de la présente publication, p. 268.

14. Voir plus loin, p. 752.

15. Les manuscrits découverts près de la mer Morte à partir de 1947 ont révolutionné la façon de voir les choses. Ils ont révélé que, du IIIe siècle av. J.-C. jusqu'au milieu du Ier, le pluriel textuel était la règle ; la culture de transmission des textes ignorait alors toute notion de texte authentique ou unique dans le sens d'original. Concernant les livres eux-mêmes, les cinq dits de Moïse qui forment la Torah étaient seuls regroupés, dans leur ordre probablement définitif. Mais, au temps de Jésus encore, tout était ouvert et mouvant pour les autres œuvres destinées à composer la Bible, les Prophètes, les Psaumes et autres écrits. Voir plus loin, p. 726. Il est intéressant de noter d'entrée de jeu que la littérature dite de Qumrân, à la différence des écrits juifs et chrétiens de langue grecque, ne semble pas utiliser d'équivalents hébraïques des expressions *hè graphè* et *haï graphaï*, « l'Écriture » et « les Écritures », comme désignation globale des textes sacrés. Les frontières de ces derniers étaient bien trop imprécises et poreuses pour que leur objet se trouvât défini formellement.

de Livre de livres. Or, un fait aux causes et aux raisons complexes, justifié plus qu'expliqué par ses contemporains, vint s'ajouter aux autres. C'était la production, la reconnaissance et enfin l'appellation globale de textes chrétiens aux vertus de « sainteté » identiques à celles du patrimoine littéraire légué par les Juifs. Bien plus encore, c'était l'instauration d'« Écritures » véritables aux prétentions ultimes d'être impunément déclarées « nouvelles ».

Dans sa période fondatrice, la carrière des formules désignant les Écritures dites saintes est essentiellement grecque. C'est que la version grecque des Septante d'une part, d'autres livres juifs rédigés directement en grec de l'autre, sans omettre les textes du Nouveau Testament et plus encore ceux de la littérature chrétienne antique, sont pour elles le champ privilégié de l'investigation. Des équivalents, voire antécédents, hébraïques existent certes, tant dans les livres bibliques qu'ailleurs dans les documents juifs. Mais la phase de la gestation biblique, qui sert ici de référence historique, est celle déjà de la maturité ; comme telle, elle implique non seulement les écrits, regroupés pour une part, mais aussi, et simultanément, les concepts destinés à signifier la fonction spécifique de ces derniers. De tels concepts renvoient eux-mêmes au monde combien plus vaste de la culture antique, grecque puis gréco-romaine, avec ses biens et ses pratiques. La production dite biblique et son vaste halo littéraire ne furent jamais à la vérité une enclave culturelle dans les sociétés orientales et méditerranéennes. Ils le devenaient d'autant moins que, pour sa part, le christianisme se développait avantageusement vers les limites extrêmes de l'*oïkoumènè*.

1. Écriture (*graphè*), Écritures et Écritures saintes

Dans l'Antiquité préchrétienne puis surtout chrétienne, le substantif *graphè*, dont le sens courant est « écriture », s'imposa largement comme un riche et robuste concept aux qualifications précises [16].

La racine *graph-* renvoie initialement à l'acte de gratter, de rayer ou de graver, dans le but d'orner, d'informer ou de prescrire ; le *graphéïon* était le crayon, le pinceau ou le burin. Le verbe *graphô* se rencontre chez Homère à propos d'une flèche ayant « égratigné » l'épaule [17]. À partir d'Hérodote (~484-~420), on l'emploie généralement dans le sens d'« écrire », et depuis Pindare (~518-~438) avec la signification dérivée d'ordonner ou prescrire. Dans la langue juridique, il en vint à signifier « accuser », ce dont témoigne par exemple Platon (~428-~347). Au passif, chez Démosthène (~384-~322), Platon et d'autres, les formes *gégraptaï* et *gégramménon* renvoient à ce qui a été consigné par écrit,

16. Voir E. Mangenot, art. « Écriture sainte », *Dictionnaire de théologie catholique* IV, col. 2092-2101 ; H. Höpfl, art. « Écriture sainte », *Dictionnaire de la Bible Supplément* II, col. 457-487 ; G. Schrenk, art. « *Graphè* », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I, p. 742-773 ; A. Sand, *Kanon von dem Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianorum*, Handbuch der Dogmengeschichte 1/3a (1. Teil), Freiburg-im-Brisgau, 1974, p. 13-20 ; R. Mayer, art. « Scripture, Wiriting », *Dictionary of New Testament Theology*, vol. IV, Exeter, 1980, p. 482-490.

17. *Iliade* 17, 599.

et qui, dans le contexte juridique encore, représente la norme indiscutée. Quant au substantif *graphè*, il désigne soit l'acte ou l'art d'écrire, de dessiner ou de peindre, soit, depuis le IVe siècle av. J.-C. couramment, les choses concrètes que sont l'écriture, le dessin, l'inscription, la lettre, l'accusation, et plus précisément les documents écrits, à savoir : lettres, listes ou catalogues, et lois. Tout au seuil de l'ère chrétienne et à la croisée du judaïsme et de la philosophie grecque, Philon d'Alexandrie témoigne pour sa part de ces significations premières du mot. Chez lui en effet, *graphè* peut vouloir dire « peinture », art [*technè*] d'écrire » ou « rédaction » d'un « article du code [18] ». Flavius Josèphe semble l'imiter, quand, entre autres, il appelle *graphè* l'inscription interdisant l'entrée du temple d'Hérode aux étrangers [19].

Les auteurs chrétiens du Nouveau Testament et, dans leur sillage, les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, appliquèrent spécifiquement le mot *graphè* aux Écritures qu'ils avaient reçues de la communauté juive. Ils n'en homologuaient pas moins, d'une façon latente, l'éventail sémantique du mot attesté par leurs prédécesseurs, juifs certes, mais plus encore grecs. Dès l'origine et de soi, le terme impliquait en effet l'idée d'une (1) « trace » matérielle à déchiffrer, et conjointement celle de (2) l'« inscription » de celle-ci dans la durée avec la force irrésistible d'une (3) « norme » instituée. Deux ou trois siècles avant l'avènement du christianisme, la version grecque des Septante en témoigne vivement. Très significative est, par exemple, la façon dont celle-ci traite cette phrase du premier livre des Chroniques : « Et les fils des lévites transportèrent l'arche de Dieu, selon ce qu'avait commandé Moïse, selon la parole de Yahvé » (15, 15), y ajoutant les mots « selon l'Écriture [*kata tèn graphèn*] ». Cette insertion équivaut à une note marginale, à un commentaire précisant que la « parole de Dieu » se trouve bien « inscrite » dans le recueil déjà institué des écrits sacrés appelés *graphè*, « Écriture ». La visée de cette traduction grecque est universaliste. Le dieu national d'Israël puis celui des Juifs deviennent dès lors chez elle « Dieu », sans spécification aucune.

Ainsi constitué puis homologué, le concept d'écriture se manifestera avec éclat, au singulier comme au pluriel, seul ou assorti de qualificatifs marqués, ou encore sous la forme de tournures dérivées, dans l'ensemble de la littérature déclarée « sainte » des premiers temps chrétiens. L'inventaire suivant en témoigne.

a) *hè graphè*, « l'Écriture », au singulier, désigne d'ordinaire :

– un texte particulier de l'Ancien Testament [20] : généralement chez Philon d'Alexandrie [21] et chez Flavius Josèphe ; en 4 M 18, 14 (pour un passage du livre d'Isaïe) ; dans le Nouveau Testament (1 P 2, 6 : citation d'Is 28, 16, etc.) ; chez les Pères de l'Église, Clément de Rome d'abord, Irénée, etc. ;

18. *De Vita Mosis* I, 158 et II, 203.

19. *Antiquités judaïques* XV, 417.

20. L'usage de cette expression est ici seulement pédagogique. En toute rigueur historique, elle est anachronique : elle ne s'imposera en effet qu'à la fin du IIe siècle (voir plus loin, p. 692).

21. *Quis rerum divinarum heres sit* 266 pour Gn 15, 13, etc. Philon appelle *hè rhètè graphè* l'« Écriture entendue

dans certains cas mais sans que ce soit toujours obvie, il s'agit de l'ensemble des livres de l'Ancien Testament : ainsi, dans plusieurs endroits du Nouveau Testament (Jn 10, 35 surtout : « l'Écriture ne peut être récusée[22] » mais aussi Ga 3, 22, 2 P1, 20, etc.) et chez les Pères de l'Église, Irénée parmi les premiers[23] ;

– dès le IIe siècle av. J.-C., la *Lettre d'Aristée* entendait par *graphè* la Loi de Moïse ou Pentateuque (§§ 155 et 168)[24] ;

En 1 Tm 5, 18, *graphè* désigne aussi bien Dt 25, 4 : « L'Écriture dit en effet : "Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le grain" », que déjà cette parole de Jésus, qui se retrouve en Lc 10, 7 : « L'ouvrier mérite son salaire. »

b) *haï graphaï*, « les Écritures », au pluriel, intervient comme synonyme de *hè graphè*, de préférence dans le sens global ou collectif, ainsi :

– chez Philon d'Alexandrie et, semble-t-il, chez Josèphe ;

– dans le Nouveau Testament, entre autres en Mt 21, 42 (« N'avez-vous jamais lu dans les Écritures ? ») ; Mc 12, 24 ; Lc 24, 27 ; Jn ; Ac ; Rm ; 1 Co ;

– chez les Pères de l'Église : Clément de Rome, Irénée, etc.

c) Les formules *hè graphè* ou *haï graphaï* sont volontiers accompagnées d'épithètes qui soulignent le caractère divin ou « inspiré » des écrits ainsi désignés. Ce qui donne les expressions suivantes :

– *hè théïa graphè*, « la divine Écriture » (Théophile d'Antioche, Origène, Jean Chrysostome) ;

– *haï théïaï graphaï*, « les divines Écritures » (Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, etc.) ;

– *haï hiéraï/hiérôtataï graphaï*, « les Écritures sacrées/très sacrées » (Philon d'Alexandrie, Clément de Rome, Eusèbe de Césarée, etc. ;

– *haï hagiaï graphaï*, « les saintes Écritures » : Paul de Tarse (Rm 1, 2 « [l'Évangile de Dieu] que d'avance il avait promis dans les saintes Écritures »), Origène, etc. ;

– *hè kyriakè graphè*, « l'Écriture du Seigneur » et *haï kyriakaï graphaï*, « les Écritures du Seigneur » (Clément d'Alexandrie) ;

– *hè théopneustos graphè*, « l'Écriture inspirée » (2 Tm 3, 16, Origène) ou *haï théopneustaï graphaï*, « les Écritures inspirées » (Cyrille de Jérusalem) ;

– *haï graphaï pneumathikaï*, « les Écritures spirituelles » (Irénée)[25].

dans le sens littéral » (au pluriel : *haï rhètaï graphaï*), opposée à l'« approche allégorique », *hè en allégoria théôria* (*De Abrahamo* 131 et 236 ; *De præmiis et pœnis* 65). Cf. F. SIEGERT, « Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style », dans *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, vol. I. *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, edited by Magne SÆBO, Part 1 *Antiquity*, Göttingen, 1996, p. 173.

22. Il y a débat au sujet du référent exact du mot « Écriture » en Jn 2, 22 et 20, 9, à propos de la prophétie de la résurrection du Christ.

23. Une étude approfondie sur le concept d'Écriture chez Irénée a été publiée par B. SESBOÜÉ, « La preuve par les Écritures chez saint Irénée », *Nouvelle Revue théologique* 103, 1981, p. 872-887.

24. Sur cette œuvre apologétique juive du IIe siècle av. J.-C., plaidoyer brillant pour la traduction grecque de la Loi, voir F. SIEGERT, *cit.*, p. 144-154.

25. Ces différentes expressions trouvèrent vite leurs équivalents latins dans : *Scriptura* et *Scripturæ*, *divina Scriptura* et *divinæ Scripturæ* (Tertullien, Augustin, etc.) ; *Scriptura sancta* (Cyprien) et *Scripturæ sanctæ* (Augustin), etc. *Sacra Scriptura* est la plus traditionnelle dans l'Église romaine pour signifier la Bible dans sa relation à la communauté croyante, comme témoin de la Révélation, source et vérification de la doctrine, lecture liturgique, etc.

d) L'expression *ta hiéra grammata*, « Écrits ou Lettres sacrées », très proche des formules précédentes, a aussi son importance. C'est à la période hellénistique qu'elle se trouva vraiment instituée. On la rencontre dans la littérature païenne à partir du IVe siècle av. J.-C. à propos des archives du Temple, des livres magiques et des écrits hermétiques, et même des lettres ou décrets impériaux, soit autant de documents considérés de quelque façon comme « divins ». Dans les inscriptions grecques du temps des Lagides, on opposait *ta hiéra grammata*, l'écriture hiéroglyphique ou hiératique, aux *enchôria grammata* (« écrits ou lettres indigènes »), l'écriture démotique.

On retrouve tout naturellement l'expression *ta hiéra grammata* chez Philon d'Alexandrie et chez Flavius Josèphe, de Rome. L'auteur de 2 Tm 3, 15, Paul de Tarse ou quelqu'un de son entourage, l'utilise lui-même, toujours en référence à l'ensemble des Écritures : « C'est depuis ton plus jeune âge que tu connais les saintes Lettres ». Les Pères de l'Église l'imiteront, entre autres Polycarpe, Clément d'Alexandrie et Origène. Comme pour *graphè* ou *graphaï*, d'autres adjectifs, *théïa* ou *hagia* par exemple, viendront remplacer *hiéra*.

On peut ajouter *haï hiéraï/hiérôtataï anagraphaï*, « les Écrits sacrés/très sacrés », expression synonyme de toutes les autres (en divers endroits de l'œuvre de Philon d'Alexandrie).

2. Le livre (*biblion*) et sa signification antique

Le mot « livre », en hébreu *sépher*, en grec *biblos* ou plutôt *biblion*[26], revêt une importance particulière car il a donné « Bible[27] ». La période la plus significative de son histoire est celle-là même de la constitution et de l'institution des Écritures chrétiennes. Elle est celle aussi, à sa façon et pour sa part, de la genèse et de l'affirmation d'un bien culturel de premier plan, une fois pour toutes acquis dans la société humaine, le livre lui-même. Or, l'objet que désignait ce terme avant l'instauration du christianisme, dans la communauté juive principalement, s'est trouvé définitivement et comme organiquement transformé au

26. Voir F. G. KENYON, *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, 2e éd., Oxford, 1951 ; W. SCHUBART, *Das Buch bei den Griechen und Römern*, 3e éd., Heidelberg, 1962 (avec une importante documentation) ; D. J. WEISEMAN et C. H. ROBERTS, « Books in the Ancient World », dans *The Cambridge History of the Bible*, P. R. ACKROYD et C. F. EVANS (éd.), tome I, Cambridge, 1970, p. 30-66 (bibliographie, p. 588-589) ; A. SAND, *op. cit.*, p. 21-30 ; P. E. EASTERLING and B. M. W. KNOX, « Books and Readers in the Greek World », dans *Cambridge History of Classical Literature* I, Cambridge, 1985, p. 1-41 ; E. KENNEY, « Books and Readers in the Roman World », dans *Cambridge History of Classical Literature* II, Cambridge, 1982, p. 3-32 ; H. BLANCK, *Das Buch in der Antike*, Munich, 1992.

27. Le pluriel grec *ta biblia*, « les livres », s'est trouvé traité et homologué à tout jamais en latin par les auteurs du Moyen Âge, à la manière d'un féminin singulier, *biblia*, avec son pluriel correspondant, *bibliæ*. Ce qui a donné le français « bible » et tous ses homologues dans les langues modernes. Voir M. DUCHET-SUCHAUX et Y. LEFEVRE, « Les noms de la Bible », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, sous la direction de P. RICHE et G. LOBRICHON, *Bible de tous les temps* 4, Paris, 1984, pp. 11-29. Du vocable grec *biblion* vient également le latin *bibliotheca*. Jérôme déjà (347-420) appelle les Écritures *Divina Bibliotheca*. Avitus de Braga, au début du Ve siècle, parle de *bibliotheca utraque* à propos des deux Testaments. Au Moyen Âge, *Bibliotheca* désignera la Bible chrétienne dans sa totalité, dans les catalogues des bibliothèques monastiques par exemple.

terme des trois premiers siècles chrétiens par l'adoption révolutionnaire du *codex* ou « cahier » à pages[28]. Mais en dépit de ces changements, somme toute physiques, ses composantes sémantiques majeures, dont la littérature biblique et proche de la Bible témoigne au premier chef, persistèrent avec leurs qualités propres. Le livre comme Bible est en effet une chose complexe, fruit d'un cheminement social et d'un parcours culturel aux voies et aux croisements multiples.

La forme originale de *biblos* est *byblos*. C'est là le nom même de la ville phénicienne de Byblos, la sémitique Gebal connue de la Bible (Ez 27, 9 et 1 R 5, 32). À l'origine, le terme désignait le papyrus, la plante ou la fibre ; on l'exportait vers la Grèce après l'avoir traité et préparé dans le port de Byblos[29]. À partir d'Eschyle (~525-~453), on emploie aussi *biblos* pour tout matériel servant de support à l'écriture, tablette, cuir, parchemin, et même pour la chose écrite elle-même. Enfin le mot signifia le rouleau, l'acte écrit, la lettre, le livre. Ce dernier terme, livre, sera un jour et à jamais son équivalent exclusif et déclaré. Dans la société grecque tardive, à partir du IVe siècle av. J.-C., par *ta biblia*, « les livres » ou mieux *haï hiéraï bibloï*, « les livres sacrés », on entendait les écrits sacrés, particulièrement les textes magiques. Les Actes des Apôtres mentionnent des gens d'Éphèse qui, « ayant exercé la magie », apportaient leurs livres (*tas biblous*) pour les consulter » (19, 19). Dans le grec hellénistique ou *koïnè*, le diminutif *biblion* perdit sa nuance sémantique et remplaça largement *biblos*. C'est le mot que préfère la Septante pour traduire l'hébreu *sépher*[30]. En latin, le livre comme objet physique se disait *volumen*, littéralement « chose roulée », autrement dit « rouleau ». Quant au mot *liber*, dont le sens originel est « écorce », tantôt il était synonyme de *volumen* et tantôt il désignait une partie détachable d'un vaste ensemble littéraire, tout comme le grec *tomos*, « tome ». À la différence de *biblion*, *libellus* conserva sa signification de « petit livre ».

Le livre comme loi (*nomos*)

Le mot « livre », en hébreu *sépher*[31], en grec *biblos* ou surtout *biblion*, se rencontre assez fréquemment dans les textes de l'Ancien Testament. Au singulier, il désigne des écrits particuliers (Tb 1, 1 et 1 Ch 27, 24) ; au pluriel, il renvoie à un ensemble d'œuvres écrites (1 M 12, 9 : « les saints livres » dont on dispose, sous Jonathan). On observe très tôt le fait intéressant d'une synonymie stricte entre le « livre » et la « Loi », en hébreu *Torah*. Ainsi lit-on dans le livre de

28. Voir plus loin, p. 694-697.

29. Sur le traitement, la préparation et le commerce du papyrus dans l'Antiquité, voir : N. LEWIS, *Papyrus in Classical Antiquity*, Oxford, 1974 (livre majeur ; avec développements et corrections : *Papyrus in classical Antiquity : A Supplement, Papyrologica Bruxellensia* 23, Bruxelles, 1989) ; W. A. JOHNSON, « Pliny the Elder and Standardized Roll Heights in the Manufacture of Papyrus », dans *Classical Philology* 88, 1993, p. 46-50 ; H. Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church*, New Haven et Londres, 1995, p. 43-45.

30. On dénombre quatre-vingt-trois occurrences de *biblion* contre seulement quarante-trois de *biblos*.

31. Sur ce terme, voir les pages particulièrement éclairantes de M. HABERTAL, *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge Ma, 1997, p. 12-15.

Josué : « Josué écrivit ces paroles [le pacte de Sichem] dans le *livre de la Loi de Dieu* » (24, 26). Dans ce passage du livre du Deutéronome, l'équivalence des deux termes est bien manifeste : « Si tu ne veilles pas à pratiquer toutes les paroles de cette Loi [*torah/nomos*] qui sont écrites dans ce livre [*sépher/biblion*], en craignant ce nom glorieux et terrible, Yahvé, ton Dieu (...) » (28, 58). Ce qui veut dire que la Loi de Moïse était écrite sur un rouleau particulier appelé précisément *sépher*, « livre ». Le même livre évoque la prescription d'une « copie de cette Loi » écrite « sur un livre » (17, 18-19). Dès lors s'imposait comme reçue la dénomination : « Livre de la Loi ». La proclamation solennelle du « livre de la Loi » sera l'un des grands moments de l'activité restauratrice que la Bible attribue à Esdras (Ne 8, 3). Dans cette même ligne, mais bien plus tard, les plus représentatifs des textes de Qumrân emploieront la forme *ha-Sepher*, « le Livre », comme équivalent exact de « la Loi » de Moïse, *ha-Torah*[32]. Le *Rouleau du Temple*, sorte de « Loi nouvelle » ou de « Second Deutéronome », se désignera lui-même parfois comme *ha-Torah*, « la Loi », et parfois comme *sepher ha-Torah*, « le Livre de la Loi[33] ». Il y a aussi des formules particulières comme : *biblos généséôs*, « livre de l'origine » ou « généalogie », que l'évangéliste Matthieu (Mt 1, 1) reprend littéralement de Gn 2, 4 ; ou *biblos diathèkès*, « livre de l'alliance », synonyme de *nomos*, « loi » (Si 24, 32). Dans le premier livre des Maccabées, à la fin du IIe siècle av. J.-C., l'expression « les livres de la Loi » (*ta biblia tou nomou*) désigne l'ensemble écrit de la législation de Moïse (1, 56).

Plus éloquente encore est l'insertion pure et simple du mot *biblion* par les traducteurs de la Septante. Ainsi, cette phrase du livre du Deutéronome : « Moïse écrivit cette Loi et la donna aux prêtres » (31, 9) est devenue dans leur version grecque : « Et Moïse écrivit les paroles de cette loi *dans un livre* [*eis biblion*] ». Il en est de même dans ce passage du livre de Jérémie : « Achète le champ à prix d'argent et prends des témoins » (32, 25 ; 39, 25 dans la Septante), rendu en grec : « Achète le champ à prix d'argent ; et j'écrivis *un livre* [*biblion*]. » Ces ajouts, et d'autres semblables, montrent bien quel était, aux IIIe et IIe siècles av. J.-C. déjà, le caractère institué de la notion à la fois matérielle et religieuse de livre. Un fait analogue a déjà été noté à propos de *graphè*, « écriture ».

Pour la première fois dans l'histoire littéraire, si du moins l'on en juge par les documents connus, la *Lettre d'Aristée*, vers la fin du IIe siècle av. J.-C., avance la formule *hè biblos* que, par anticipation certes, on pourrait traduire par « la Bible » (§ 316 ; en 2 M 8, 23, on lit : « une lecture du *Livre sacré – tèn hiéron biblon* »). La même œuvre emploie aussi volontiers *nomos* et *graphè* comme

32. Entre autres, dans ces deux extraits de la *Règle de la Communauté* : « Et que les Nombreux veillent en commun durant un tiers de toutes les nuits de l'année pour lire le Livre [*ha-Sepher*] et pour étudier le droit » (1Q S VI, 7). – « Mais s'il a blasphémé soit par frayeur, sous le coup de la détresse, soit pour toute autre cause qu'il ait pu avoir, en lisant le Livre [*ha-Sepher*] (...) on le séparera » (*ibid.* VII, 1).

33. *11 Q Temple* 56, 1-4. C'est le document le plus long des très nombreux que l'on a retrouvés dans l'une des grottes de Qumrân. Voir A. PAUL, *Le Judaïsme ancien et la Bible*, Paris, 1987, p. 45-48.

synonymes de *biblos*. Ainsi est-elle le témoin exceptionnel de la fixation sémantique précoce des termes spécifiques que le christianisme, après les avoir déclarés siens, s'emploiera à promouvoir, non sans effets culturels durables, comme des concepts majeurs.

Le livre comme « révélation » [*apokalypsis*]

Dans le lot aux frontières encore mobiles des Écritures juives dont héritèrent les chrétiens, la notion de « livre » impliquait aussi celle de « révélation ». Ce terme n'est que la traduction stricte du grec *apokalypsis*, le mot initiateur et indicatif du dernier livre du Nouveau Testament. La première annonce de cette autre dimension du « livre » résonne dans ce passage du livre d'Ézéchiel relatif à la vocation divine du prophète : « Et toi, fils d'homme, écoute ce que je vais te dire (...). Ouvre la bouche et mange ce que je te donne. Je regardai, et voici qu'une main était tendue vers moi, et voici qu'elle tenait *un livre* roulé » (Ez 2, 8-3, 3). Le livre est ici comme une chose céleste, censée contenir les plans secrets de Dieu sur le destin du monde et celui des hommes. Nombre de textes juifs des derniers siècles précédant le christianisme seront bien plus explicites[34]. Néanmoins, cette idée bénéficiait d'une expression ancienne dès le Pentateuque, ainsi dans ce passage du livre de l'Exode où Moïse clame à l'adresse du dieu des Hébreux : « (...) sinon efface-moi, je te prie, de ton *livre* que tu as écrit » (32, 32). Une telle attitude suppose la représentation de registres célestes, transposition exacte de ceux où figuraient les noms des sujets d'un État ou d'une cité donnée (Jr 22, 30 ; Ez 13, 9) ; mais dans les cieux, Dieu lui-même tient le calame. Dès la Bible, la tradition juive attribuait à la divinité un livre particulier sur lequel sont inscrits les noms des « vivants »[35] ; on l'appelle volontiers « livre de vie » ou « livre des vivants » (Is 4, 3 ; Ps 69, 29)[36].

L'idée même d'une inscription céleste a ses racines dans la littérature sumérienne ou akkadienne. Elle fut reprise et développée dans l'Ancien puis dans le Nouveau Testament[37]. Avec l'image archaïsante de tablettes célestes, au IIe et même au IIIe siècle av. J.-C., elle avait acquis une place de choix dans les œuvres dites

34. Voir W. A. GRAHAM, *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of religion*, Cambridge, 1987, p. 50-51 et 192 ; R. A. KRAFT, « Scripture and Canon in Jewish Apocrypha and Pseudepigrapha », dans *Hebrew Bible/Old Testament*, *cit.*, p. 205-209.

35. Ainsi Is 34, 16 : « Cherchez dans le livre de Yahvé et lisez : il n'en manque pas un, pas un n'est privé de son compagnon ». Et Ps 139, 16 : « Mon embryon, tes yeux le voyaient ; sur ton livre, ils sont tous inscrits, les jours qui ont été fixés, et chacun d'eux y figure. »

36. En He 12, 23 : « L'assemblée des premiers-nés qui sont inscrits dans les cieux » (cf. Ap 3, 5 et 13, 8 : « Le livre de vie de l'Agneau égorgé »). Jésus est montré s'adressant en ces termes aux soixante-douze disciples à leur retour de mission : « Réjouissez-vous de ce que vos noms se trouvent inscrits dans les cieux » (Lc 10, 20).

37. Voir L. KOEP, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum : Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache*, Bonn, 1952. Les tablettes célestes apparaissent dans les documents babyloniens sous la forme de « tablettes de la destinée » ; elles ont un rôle significatif dans le rituel du Nouvel An (cf. D. S. RUSSEL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic : 200 BC - AD 100*, Londres, 1964, p. 125. Concernant le *Livre des Jubilés* et le *Livre d'Hénoch*, voir les notes documentées dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1987, p. 648-649 et p. 484.

d'apocalypse, le livre de Daniel, le *Livre d'Hénoch* et le *Livre des Jubilés* surtout[38]. Certains des textes découverts à Qumrân, de cette même veine précisément, en sont aussi de bons témoins, comme le montre cet extrait d'une hymne : « Il y a une multitude de saints dans les cieux et une armée d'anges dans la sainte demeure pour louer ton nom. Et les élus de ton peuple, tu les as établis pour toi (...), et *le livre* des noms de toutes leurs armées est avec toi dans ta sainte demeure, (...) dans la demeure de ta gloire.[39] »

Vers la fin du Ier siècle, la gestation et la maturation de la notion biblique de livre trouvèrent leur aboutissement dans l'œuvre qui allait clôturer et même, de quelque façon, signer la Bible chrétienne, l'Apocalypse de Jean[40]. Dans celle-ci, on entend ces échos ultimes et parfaits des appels adressés tant au législateur Moïse qu'au prophète Ézéchiel : « Et la voix que j'avais entendue venant du ciel me parla de nouveau et dit : Va, prends le livre [*to biblion*] ouvert dans la main de l'ange » (10, 8-10) ; « Heureux celui qui garde les paroles de ce livre [*tou biliou*] » (22, 7) ; « Si quelqu'un retranche aux paroles de ce livre prophétique, Dieu lui retranchera sa part dans l'arbre de vie et de la Ville, la sainte, dont la description est dans ce livre » (22, 19). La voie de la Loi, dont le livre du Deutéronome ou vrai testament de Moïse s'affirme comme le premier grand témoin, et la voie de la révélation, dont Ézéchiel se présente comme l'initiateur modèle, se croisent et se fondent désormais dans le *biblion* accompli. Avec l'Apocalypse de Jean, celui-ci déclare lui-même la synthèse qu'il constitue et la clôture qu'il manifeste, l'une et l'autre à jamais instaurées par les chrétiens : un jour, ils l'appelleront « Bible ».

Deux courants aux destins fort différents situeront respectivement leurs perspectives et leurs efforts dans la dominance de l'une ou de l'autre de ces deux voies. Il y aura d'abord l'œuvre des maîtres juifs, rabbins ou « sages » qui, après la catastrophe nationale de 70, fixèrent et développèrent le judaïsme dit rabbinique. Ces gens firent de la Loi « la » source divine de leur enseignement. Cela se vérifie d'autant plus qu'ils la dédoublèrent en une Loi écrite et une Loi orale, l'une et l'autre censées révélées à Moïse sur le mont Sinaï. L'idée de « révélation » demeure ce faisant très forte et insistante chez eux. La Mishnah et le Talmud, avec aussi volontiers les collections de commentaires d'Écritures appelés *Midrashim*, formèrent un tout organique avec les Écritures hébraïques ; ce sera pour les Juifs le monument immortel d'inspiration nationale et de référence éthique[41]. À l'opposé et avec une tout autre fortune, brève mais non moins marquante, il y eut les gnostiques : ils

38. Dn 12, 1 ; *1 Hénoch* 47, 3 ; 81, 1-2 ; 89, 70-71, etc. ; *Jubilés* (voir références dans W. A. GRAHAM, *cit.*, p. 205-206).

39. *1 Q Règle de la guerre* XII, 21.

40. La formule initiale de cette œuvre : « Apocalypse de Jésus-Christ » a pu à l'origine faire fonction de titre. Le mot grec *apokalypsis*, « révélation », devint ensuite le terme générique pour désigner les livres dits « apocalyptiques », comme : l'*Apocalypse de Moïse*, l'*Apocalypse de Baruch* et bien d'autres, juives, chrétiennes et gnostiques. Dès lors parle-t-on de forme, de genre et de littérature « apocalyptiques ». Voir A. PAUL, « Genèse et avènement de l'apocalyptique », dans *Le Judaïsme ancien et la Bible*, *cit.*, p. 247-278 ; et « De l'apocalyptique à la théologie », dans *Recherches de science religieuse*, 1992, p. 165-186.

41. Le judaïsme rabbinique s'est construit sur la base d'un système herméneutique nouveau par rapport au monde

déployèrent, eux, au paroxysme de l'excès, l'autre dimension du livre, la part du mystère « caché » propre aux apocalypses. Et jusque dans l'inflation, ils multiplièrent les livres de « révélations », à l'usage réservé de leurs seuls initiés[42].

La liste des formules antiques avec *biblos* ou *biblion* est fournie et éloquente. La voici.

– *haï bibloï*, « les livres » : Dn 9, 2, pour les écrits des Prophètes, particulièrement Jérémie[43].

– *ta biblia*, « les livres » : 2 Tm 4, 13[44].

Jusque vers la fin du IIe siècle, les formules *haï bibloï* et *ta biblia* désignaient les livres sacrés qui deviendront l'« Ancien Testament ». Progressivement, à partir de cette même période, on les employa aussi pour les livres, ou du moins *des* livres du tout récent « Nouveau Testament ». La première trace de cet usage pourrait être dans les *Acta martyrum Scillitanorum*, vers l'an 180.

– *hè hiéros biblos*, « le Livre sacré » : 2 M 8, 23.

– *ta biblia ta hagia*, « les Livres saints » : 1 M 12, 9.

– *ta biblia hiéra*, « les Livres sacrés » : Josèphe, Origène.

– *haï hiéraï (hiérôtataï) bibloï*, « les Livres (très) sacrés » : Philon, Alexandre Polyhistor (cité par Eusèbe de Césarée), Josèphe et Clément de Rome.

– *ta théïa biblia*, « les Livres divins » : Origène.

– *ta palaïa biblia*, « les Livres anciens » : Méliton de Sardes (cité par Eusèbe de Césarée), à propos du nombre et des noms des livres de l'« Ancien Testament »[45].

littéraire des Écritures. Dans la société juive, le texte, celui de la Torah, orale et écrite, est la chose centrale qui occupe la fonction vitale. La lecture, toujours au présent car exempte de tout référent historique, en dégage des sens à l'infini, infini comme Dieu qui l'habite, intervenant comme dans une sorte d'immanence textuelle. Voir à ce sujet ces études récentes : A. GOLDBERG, « The Rabbinic View of Scripture », dans *A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History*, Ph. R. DAVIES et R. T. WHITE (éd.), Sheffield, 1990, p. 153-166 ; J. FAUR, « Texte et société : histoire du texte révélé », dans *La Société juive à travers l'histoire*, sous la responsabilité de Sh. TRIGANO, tome I, Paris, 1992, p. 43-113 ; M. HALBERTAL, *People of the Book..., cit.* ; J. NEUSNER, « The Hermeneutic of the Law in Rabbinic Judaism : Mishnah, Midrash, Talmuds », dans *Hebrew Bible/Old Testament, cit.*, p. 303-322.

42. Le grand connaisseur M. TARDIEU qualifie les gnostiques de « bibliomaniaques », ce qu'il explique en ces termes : « Dès lors que l'échange par la sexualité et la parole est fondamentalement vicié et diabolique, il ne reste plus aux gnostiques qu'à attendre l'oracle et la révélation d'en haut. De là s'explique (...) le prurit scripturaire des gnostiques. Ne pouvant plus parler, ils écrivent et recopient les "secrets d'en haut" » (« Prurit d'écrire et haine sociale chez les gnostiques », dans *Pour Léon Poliakov : le racisme, mythes et sciences*, sous la direction de M. OLENDER, Bruxelles, 1981, p. 167-176.

43. Dn 9, 2 : « Moi, Daniel, je scrutai les *Écritures* [dans la Septante : *les Livres*], computant le nombre des années, tel qu'il fut révélé par Yahvé au prophète Jérémie. »

44. « En venant, apporte le manteau que j'ai [Paul à Timothée] laissé à Troas chez Carpos, ainsi que *les livres*, surtout les *parchemins*. » On débat sur le fait qu'il s'agit des textes des Écritures ou non. Pour les « parchemins » (*membranaï*), voir plus loin, p. 695.

45. La plupart des appellations grecques construites sur *biblos* ou *biblion* ont leurs formules hébraïques équivalentes dans le judaïsme classique (voir : A. PAUL, « Les diverses dénominations de la Bible », dans *Recherches de science religieuse* 83, 1995, p. 396-397). Cela renvoie volontiers à l'usage antique des mots ou expressions qu'attestent surtout les documents de langue grecque, mais pas exclusivement si l'on en juge par les textes de Qumrân. Néanmoins, en toute rigueur, le mot Bible est plutôt chrétien ; il désigne de fait l'Ancien et le Nouveau Testament réunis. Le judaïsme classique n'a en effet homologué comme Écritures qu'une partie, originellement hébraïque, voire araméenne, de l'Ancien Testament chrétien. Celui-ci comprend bien d'autres livres ou textes (voir A. PAUL, art. « Écritures et traditions. Le christianisme », dans *Encyclopædia Universalis. Le Grand Atlas des religions*, Paris, 1987, p. 227-231). Les Écritures juives sont composées de la *Torah* (le Pentateuque ou « cinq tomes », *teuchaï*, selon l'appellation

3. Les Écritures comme « Parole [*logos*] sainte »

La tradition chrétienne la plus ancienne, en aval des écrits juifs homologués comme bibliques, affirme l'équivalence entre Écriture (*graphè*) « sainte » et Parole (*logos*) « divine ». Le mot grec *logos* est d'une importance majeure dans le discours chrétien des origines. Dès sa première page, l'Évangile de Jean l'atteste avec vigueur[46].

Le substantif *logos*[47], « parole », « discours », « langage », « rapport », etc., dérive de la racine *leg-* qui signifie « collecter », « rassembler », « rapporter », « parler ». Chez Homère, il n'est guère sémantiquement distinct de *mythos* et d'*épos*, du même champ de signification[48]. L'usage postérieur imputa un sens différent à chacun de ces mots jusque-là pratiquement synonymes. Ainsi, *épos* fut-il réservé à la littérature épique dont le modèle formel est le mètre homérique, *mythos* aux récits de fiction mettant en scène les dieux. L'espace de signification relatif à l'acte de parler ou de dire eut alors pour titulaire un vocable nouveau construit sur une racine homérique, *rhéma*, « parole ». Dès lors, *logos*, d'abord modestement attesté, fut-il réservé au discours : sa carrière spécifique commençait ; elle sera brillante.

Dans l'histoire de la philosophie grecque, c'est Héraclite (vers -500) qui donna son orientation décisive à *logos*, pour lui le discours, l'énoncé didactique ou l'enseignement, la parole comme telle et même la réputation ; mais aussi : la relation, la proportion, la signification, la loi universelle et la vérité. Avec les sophistes (au milieu du Ve siècle av. J.-C.), le mot prit le sens de méthode individuelle d'argumentation. Socrate intervint pour sa part efficacement dans le développement sémantique du terme ; il fut suivi par Platon puis par les stoïciens, lesquels donnèrent à *logos* de nouvelles impulsions. Les fruits mûrs de cette étonnante carrière se repèrent enfin dans le système philosophique du néoplatonisme,

chrétienne), des *Nebiim*, « Prophètes » et les *Ketûbim*, « Écrits ». Les Juifs ont pris l'habitude de les appeler globalement *TaNaK*. Ce mot tout artificiel et purement mnémotechnique est composé des initiales des trois termes désignant respectivement chacune des trois parties de la Bible dite hébraïque. Il est d'une certaine façon pour les Juifs ce que « Bible » est pour les chrétiens. Un autre vocable aura dans l'histoire de la société juive une valeur presque identique à celle de Bible, c'est *Miqrâ*, qui littéralement signifie « lecture », de la racine *qerâ*, « lire ». Compte tenu de son étymologie et de sa signification première, ce terme met en perspective le rôle éminent de la proclamation publique ou cultuelle du texte sacré. Il se rencontre déjà dans le livre de Néhémie : *ha-Miqrâ*, littéralement « ce qui est lu », s'y trouve en parallèle strict avec « le livre de la Loi de Dieu ». Ce terme sera très populaire chez les Juifs à l'époque médiévale. Notons parallèlement que le mot arabe *qur'an*, en français « Coran », est l'infinitif devenu substantif du verbe *qar'a*, « lire à haute voix », « réciter ». Avec le sens qu'il a dans le Coran, il correspond certainement au syriaque chrétien *qeryana*, « lecture d'Écriture », « leçon liturgique ». Plusieurs fois dans le Coran, *al-Qur'an* « désigne l'ensemble de la révélation littérale reçue par Muhammad » (G. MONNOT, « Le corpus coranique », dans M. TARDIEU (éd.), *La Formation des canons scripturaires*, Paris, 1993, p. 64-65).

46. Dès ses premiers mots : « Au commencement était le *Logos* » (1, 1), et dans sa célèbre formule : « Et le *Logos* est devenu chair » (1, 14).

47. Voir les articles respectifs dans : *Dictionary of New Testament Theology* (vol. 3, p. 1081-1117) et *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (tome IV, p. 69-140).

48. *Iliade* 15, 393 ; *Odyssée* 1, 56.

au IIIe siècle. Il faut noter qu'un concept complexe et riche de *logos*, avec la formule *ho logos*, « le Logos », s'imposa assez tôt dans cette histoire[49]. De cette complexité et de cette richesse du Logos, Philon d'Alexandrie surtout, puis les auteurs du Nouveau Testament avec au premier chef l'Évangile de Jean, sont de leur côté les éminents témoins[50]. Mais en deçà, il y a les inestimables signaux de la Bible grecque des Septante. Dans celle-ci, *logos* traduit principalement l'hébreu *dâbâr*, « parole » aussi bien que « chose » ; mais encore, volontiers : *'êmer* (de *'âmar*, « dire ») ou *'imrâh*, « parole » et même *millâh*, « mot ». Dans le sens de « parole », *dâbâr* est rendu également par *rhèma*, dans ce cas synonyme de *logos*[51].

On observe un glissement et un enrichissement du mot *logos*, du sens de « parole » vers celui de « chose écrite ». Cela se remarque dans plusieurs endroits de la Bible grecque. Le livre du Deutéronome est surtout à retenir, d'abord dans ce passage : « Il [Yahvé] vous annonça son alliance [*berith/diathèkè*], qu'il vous commanda de pratiquer, les dix Paroles [*debarim/rhèmata*], et il les écrivit sur deux tables de pierre[52] ». Le premier mot de cette œuvre, celui qui précisément lui donne son nom dans la Bible hébraïque, est *ha-debarim* (en grec : *hoï logoï*). Ailleurs, les préceptes divins de la Loi sont désignés aussi comme « toutes les paroles[53] ». À Alexandrie, dès le IIIe siècle av. J.-C. donc, le traducteur de la Torah de Moïse en grec considérait les mots « Loi » (*nomos*), « Livre » (*biblion*) et « Parole » (*logos* ou *rhèma*) comme de quelque façon équivalents. Il ne faisait là d'ailleurs que préciser ou accentuer ce que le texte hébraïque lui-même proposait ou au moins suggérait. Car le Deutéronome, qui contient les « Paroles » de la « Seconde Loi », s'autodésigne précisément comme « Livre[54] ». Des siècles plus tard, Paul de Tarse opérera lui-même le passage entre la parole et l'écrit, lorsqu'il écrit aux chrétiens de Corinthe : « Lors donc que (...), alors adviendra la parole qui se trouve écrite [*ho logos gégramménos*] : la mort a été engloutie (...)[55] » Peut-être à son insu, il était le témoin de la continuité entre Philon d'Alexandrie, éminent représentant de la tradition juive de langue grecque, et de grands auteurs ecclésiastiques eux-mêmes de culture hellénique[56].

49. Ceci, au point que, loin de traduire, comme on le fait trop spontanément, le mot *logos* par « parole », voire « Parole », il s'impose comme pertinent que l'on conserve la forme grecque du terme, et que l'on écrive simplement « Logos » ou « le Logos ». Il en est de même, de quelque façon, pour « Torah » ou « la Torah ».

50. Voir R. Williamson, « Philo's Logos Doctrine », dans *Jews in Hellenistic World : Philo*, Cambridge, 1989, p. 103-143 ; M. Barker, « Temple Imagery in Philo : An Indication of the Origin of the Logos ? », dans *Templum Amicitiæ. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel*, W. Horbury (éd.), Sheffield, 1991, p. 70-102. Chez Philon, le Logos est la réserve et le relais d'une immense polysémie. Comme la *Sophia* ou « Sagesse », il est *polyonymos*, « à noms multiples » (*Legum allegoriæ* I, 43 et *De confusione linguarum* 145-146. Cf. J. G. Kahn, « *De confusione linguarum* ». *Introduction, traduction et notes*, « Les œuvres de Philon d'Alexandrie » 13, Paris, 1963, note complémentaire n° 26, p. 176-182). Voir A. Paul, « De l'Intertestament à la christologie. Voies et fondements du monothéisme chrétien », dans *L'Évangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse à l'occasion de ses soixante-dix ans*, publié sous la direction de A. Marchadour, Paris, 1996, p. 97-98.

51. *Logos* l'emporte dans les livres historiques mais se trouve largement supplanté par *rhèma* dans les écrits prophétiques.

52. Dt 4, 13.

53. Dt 12, 28.

54. Dt 17, 18.

55. I Co 15, 54 (citation libre d'Is 25, 8 et Os 13, 14).

56. Clément d'Alexandrie et Origène au premier chef.

On peut dresser une liste, non exhaustive, des formules pertinentes construites à partir de *logos* et désignant les Écritures, des Juifs ou des chrétiens.

ho hiéros logos, « la Parole sacrée » : Philon[57], Josèphe, Théophile d'Antioche, etc.

ho hagios logos, « la Parole sainte » : Clément de Rome[58].

ho théios logos, « la Parole divine » : Philon, Origène, etc.

hoï logoï/ta logia tou théou, « les Paroles de Dieu » : *Lettre d'Aristée*[59], Paul de Tarse[60], Lettre aux Hébreux[61], Clément de Rome[62], Origène[63], etc.

ta logia tou kyriou, « les Paroles du Seigneur » : Polycarpe[64].

ta logia tès païdéias tou théou, « les Paroles de l'enseignement de Dieu » : Clément de Rome[65].

4. Le Testament (*diathèkè*) « Ancien » et « Nouveau »

Deux formules au destin irréversible sont apparues dans la seconde moitié du IIe siècle pour désigner les deux unités composant à tout jamais le corps littéraire qu'est la Bible chrétienne, « Ancien Testament » (en grec : *palaïa diathèkè*) et « Nouveau Testament » (*kaïnè diathèkè*). Leur genèse et leur institution, toutes deux au sein de christianisme antique, et aussi leur signification, dépendent d'abord de l'histoire sémantique et culturelle du mot grec *diathèkè*, « testament »[66].

Depuis Démocrite et Aristophane (Ve-IVe siècles av. J.-C.), le mot *diathèkè* se trouve attesté avec le sens de volonté ou de testament ; il dérive du verbe *diathithèmaï*, « contrôler des personnes et des choses », et plus spécialement, selon des documents privés à valeur légale (des *papyri*), « disposer par une volonté propre ». Il s'agit de la décision irrévocable d'une personne ou de l'acte unilatéral d'un seul agent. *Diathèkè* se distingue dès lors de *synthèkè*, terme réservé à l'accord ou « alliance » qui engage deux partenaires[67].

57. *De Fuga et inventione* 196 ; *Legum allegoriæ* III, 16, etc.

58. Première lettre aux Corinthiens 56, 3.

59. § 177.

60. Rm 3, 2.

61. He 5, 12.

62. *Ibid.* 53, 1.

63. *Contre Celse* 3, 72.

64. Lettre aux Philippiens 7, 1.

65. *Ibid.* 62, 3.

66. Voir les articles *Diathèkè* dans *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament* II, p. 105-157, et *Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, p. 365-372.

67. La *diathèkè* est l'acte unilatéral d'un seul agent. Comme document juridique réglant une succession, ou « testament » au sens strict, elle couvre un long chapitre du droit privé de l'Antiquité. Voir M. Kaser, *Das römische Privatrecht* I. *Das altrömische, das vorklassische Recht*, 2e éd., Munich, 1971. La première fois que l'historien juif Flavius Josèphe introduit *diathèkè* dans ses *Antiquités judaïques*, c'est pour le « testament » de Cléopâtre (XIII, 349), c'est-à-dire bien après qu'il eut cessé de suivre le récit biblique. Cet auteur emploie quinze autres fois ce terme dans la même œuvre, toujours dans le sens d'une disposition testamentaire, unilatérale donc. La littérature grecque offre une exception marquante à cet usage, dans *Les Oiseaux* d'Aristophane (1, 440).

La *diathèkè* deviendra progressivement une forme littéraire spécifique. On connaît des témoins très anciens de cette transformation, peu nombreux sans doute. Il existe, par exemple, les « testaments philosophiques » de Platon, d'Aristote, de Théophraste, d'Épicure et de quelques autres : ils représentent ou constituent un genre particulier que l'on étudie comme tel. Le premier indice manifeste de la transposition de la *diathèkè* juridique en *diathèkè* littéraire se rencontre dans les *diathèkaï*, « testaments », du philosophe cynique Ménippe de Gadara (fin du IVe ou début du IIIe siècle av. J.-C.). Quelques siècles plus tard, on retrouve les *diathèkaï* du fameux prêcheur et thaumaturge contemporain de Jésus, Apollonius de Tyane[68]. Cette forme du testament littéraire fut honorée aussi par des écrivains juifs de langue grecque. Une œuvre probablement écrite au IIe siècle av. J.-C. peut-être à Alexandrie, a pour titre *Testament [diathèkè] d'Orphée*. C'est un texte d'origine et de facture juives composé à la manière des *diathèkaï* de Ménippe de Gadara. Tout à la fin du IIe siècle, un autre témoin, chrétien celui-ci, Clément d'Alexandrie, affirmera que la *diathèkè* a généralement « la forme concrète d'un ensemble de textes, ceux des philosophes par exemple[69]. »

Quoi qu'il en soit de ces ascendants sémantiques, juridiques et littéraires du mot *diathèkè*, c'est celui-ci qu'a systématiquement retenu la version grecque des Septante pour traduire l'hébreu *berith*, « alliance ». On aurait normalement attendu *synthèkè*. Toutefois, la Bible comme telle contient des signes internes qui annoncent l'évolution ou le glissement de *diathèkè* vers la signification littéraire. Dans le livre de l'Exode, par exemple, la Loi de Moïse est bien « le livre de l'alliance » (*sépher ha-berith* en hébreu et *biblion tès diathèkès* en grec) (24, 7). Cette expression est reproduite dans le deuxième livre des Rois ; elle y désigne très certainement le livre du Deutéronome (23, 2 et 21)[70]. Bien plus tard, vers la fin du IIe siècle av. J.-C., la formule *biblion diathèkès*, « livre de l'alliance », sera reprise par le premier livre des Maccabées, toujours pour la Loi de Moïse (1, 57). Et dans le livre de Daniel, la version des Septante rend la proposition « ce qui est écrit dans la *torah* de Moïse » par « ce qui est écrit dans la *diathèkè* de Moïse » (9, 13). Cette modification est d'autant plus significative que cet autre traducteur de la Bible en grec, bien postérieur aux Septante et en réaction contre eux, Théodotion, a restitué la lecture hébraïque, avec donc *nomos*, « loi »[71].

68. Dont le biographe, Philostrate, a fait état à la fin du IIe siècle. Voir M. KÜCHLER, *Frühjüdische Weisheitstradition. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Berich des frühjüdischen Jahweglaubens*, Fribourg et Göttingen, 1979, p. 415-430.

69. Voir A. LE BOULLUEC, « De l'usage de titres "néotestamentaires" chez Clément d'Alexandrie », dans M. TARDIEU (éd.), *La Formation des canons scripturaires*, *cit.*, p. 191-202.

70. Œuvre dénommée « livre de la Loi » quelques lignes en amont (2 R 22, 8).

71. Avec Aquila et Symmaque, Théodotion est l'un des artisans des traductions grecques de la Bible qui, plus ou moins commandées par les autorités juives, ripostèrent de fait au texte de la Septante que les chrétiens avaient fait leur. Voir plus loin, p. 715.

Le « testament » (*diathèkè*) littéraire autonome

Une autre voie permet d'approcher la genèse de la dimension littéraire que le christianisme imputera d'une façon décisive à la *diathèkè*. Pour une part, plus formelle sinon plus objective, l'histoire du mot « testament » est en effet liée à celle de la tradition biblique.

La Bible contient nombre de passages identifiés comme des testaments intégrés et appelés communément « discours d'adieu[72] ». Cette forme littéraire se retrouve aussi, et surtout, dans les Pseudépigraphes de l'Ancien Testament, textes à teneur apocalyptique dense et souvent dominante. L'*Apocalypse de Baruch*, de la fin du Ier siècle, se présente même comme un regroupement de testaments. De la même époque, la dernière des sept grandes visions qui composent le *IVe livre d'Esdras* n'est tout entière qu'un testament[73].

Le Nouveau Testament lui-même ne manque pas d'éléments semblables. On connaît le fameux discours de Paul de Tarse à Milet, programme d'adieu d'une personne dont on « ne devait plus voir le visage » (Ac 20, 17-38). On doit signaler aussi la finale de l'Évangile de Matthieu et celle de l'Évangile de Luc[74]. Et il convient de porter une attention particulière au long et riche discours qui précède le récit de la Passion dans l'Évangile de Jean (13-17)[75].

Du testament intégré, correspondant parfois à une ample unité littéraire, au testament indépendant, livre ou œuvre véritable, la distance était mince : elle fut franchie par les juifs anciens d'abord et par les chrétiens des origines ensuite. A titre de bons exemples, on peut retenir : les *Testaments des Douze Patriarches*, le *Testament de Moïse*, le *Testament d'Abraham* et le *Testament de Job*, tous globalement contemporains des écrits du Nouveau Testament[76]. Il s'agit là d'œuvres

72. Ainsi : Gen 27 (discours d'adieu d'Isaac) ; 48 et 49 (de Jacob) ; Dt 33 (de Moïse) ; Jos 23 et 24 (de Josué) ; 1 Sm 12 (de Samuel) ; 1 R 2 (de David) ; Tb 14 (de Tobit) ; 1 M 2, 49-70 (de Matthatias).

73. Cette appellation est celle de nombreux livres d'une veine littéraire proche de la Bible. Ces œuvres ont été écrites par des Juifs vers la fin de la période du second Temple, sur la terre nationale ou ailleurs, en hébreu ou araméen et en grec. Malgré des hésitations ou même des tentatives durables en certaines Églises (éthiopienne pour le *Livre d'Hénoch* et des *Jubilés*), on ne les a pas conservées dans le corps défini des Écritures. Le mot « Pseudépigraphes » s'impose aujourd'hui pour désigner les nombreuses unités de cette importante littérature qui, avec les écrits bibliques eux-mêmes, constitue une Antiquité juive véritable. Il évoque le rattachement fictif, pseudonymique donc, de chaque texte à un signataire bien plus ancien, « faux » en quelque sorte. L'édition la plus complète à ce jour est en langue anglaise : *The Old Testament Pseudepigrapha*, J. H. CHARLESWORTH (éd.) , 2 volumes, Londres, 1983 et 1985.

74. Mt 29, 16-20 ; Lc 24, 26-53, avec son écho en Ac 1, 3-9.

75. Il convient de mentionner aussi le récit de la Cène avec le discours de Jésus dans l'Évangile de Luc (Lc 22, 14-23).

76. Les études sur le genre littéraire du testament sont nombreuses. On peut retenir celles-ci : K. BALTZER, *Das Bundes Formular*, 2e éd., Neukirchen, 1964 (trad. ang. : *The Covenant Formular in Old Testament, Jewish and Early Christian Writings*, Oxford, 1971) ; E. CORTES, *Los discursos de Adios de Gn 49 a Jn 13-17*, Barcelone, 1976 ; E. VON NORDHEIM, *Die Lehre der Alten* I. *Das Testament als Literaturgatung im Judentum der hellenistischrömischen Zeit*, Leyde, 1980, II. *Das Testament als Literaturgatung im Alten Testament und Alten Vorderen Orient*, Leyde, 1985 ; A. B. KOLENKOW, « Testaments. The Literary Genre "Testament" », dans R. A. KRAFT *et al.* (éd.), *Early Judaism and its Modern Interpreters*, Atlanta, 1986, p. 259-267.

juives importantes, la plupart rédigées ou conservées en grec ; leur l'influence littéraire fut grande dans la constitution des premiers textes chrétiens.

Les « testaments » (*diathèkai*) « ancien » et « nouveau »

Considérée du point de vue de la *diathèkè*, la tradition biblique globalement prise fait montre d'une forte ambiguïté. Ce fait s'accentue encore si on l'examine dans ses deux registres, hébraïque et grec, sans omettre le cadre plus large de la culture grecque et gréco-romaine. En celle-ci, les signes d'une évolution sont bien repérables, du sens initialement religieux d'« alliance » au sens proprement littéraire de « testament ». Mais les déplacements y sont demeurés latents. Et ladite ambiguïté, si tant est qu'elle fût jamais totalement levée, passa comme telle dans l'héritage que les juifs léguèrent aux chrétiens. Ceux-ci néanmoins ont su par la suite suffisamment distinguer et préciser les plans.

Le premier des grands témoins est ici Paul de Tarse, particulièrement dans ces phrases capitales de la deuxième Lettre aux Corinthiens :

> C'est lui [Dieu] qui nous a faits capables d'être ministres d'une *diathèkè nouvelle*, constituée non de lettre mais d'esprit ; car la lettre tue et l'esprit fait vivre. Le ministère de la mort, gravé sous la forme de lettres sur des pierres, apparut à ce point entouré de gloire que les fils d'Israël ne pouvaient fixer le visage de Moïse à cause de l'éclat pourtant éphémère de ce visage. (...) Mais leurs [des tenants de l'ancienne *diathèkè*] esprits se sont obscurcis. Jusqu'à ce jour, en effet, quand ils lisent l'*ancienne diathèkè*, ce voile persiste : il n'est pas ôté car c'est le Christ qui le fait disparaître (3, 6-17).

Ce texte doit être compris aussi à la lumière de l'usage littéraire contemporain du mot *diathèkè*. Il ne faut pas nier pour autant l'ambiguïté sémantique de celui-ci. Il ne paraît dès lors ni excessif ni anachronique de le traduire par « testament » et non par « alliance », au moins dans la seconde de ses occurrences. Paul de Tarse se réfère nettement à un bien destiné à la lecture, autrement dit un texte. Les notions chrétiennes de Nouveau et d'Ancien Testament se dessinent déjà. Cependant, leur signification proprement littéraire ne s'affirme encore qu'en filigrane.

La pleine maturité de cette évolution du terme ne pouvait être atteinte qu'à la condition qu'un ensemble littéraire organique, distinct de l'héritage littéraire juif, se trouvât constitué et reconnu lui-même comme « Écritures ». Produit et qualifié *a posteriori* par la communauté chrétienne, ce bien différent et neuf s'imposerait nécessairement comme « nouveau ». Et dès lors, l'existence de ces Écritures déclarées « nouvelles » désignerait comme de soi les Écritures « anciennes ».

Dès la fin du IIe siècle puis au début du IIIe, de grands auteurs ecclésiastiques attestent directement l'achèvement du déplacement sémantique du mot *diathèkè* ; sa signification littéraire de « testament », sans être exclusive, était alors définitivement acquise[77]. On doit à Irénée de Lyon (mort vers 208) le développement

77. Se reporter à W. C. VAN UNNICK, « *Hè kainè diathèkè* – A Problem in the history of the Canon », dans *Studia Patristica* IV, 1961, p. 212-227.

d'un enseignement magistral sur les « alliances ». L'antithèse « ancienne alliance » et « nouvelle alliance » avait pour origine très probable l'Asie Mineure, d'où ce brillant théoricien était lui-même issu. Son enjeu demeura longtemps religieux et doctrinal. Elle n'en évolua pas moins, irrésistiblement, vers le registre littéraire, tandis que cette fois se constituait et s'affirmait un corps d'écrits chrétiens que l'on homologuait comme livres de la « nouvelle alliance » (*kaïnè diathèkè*). Quand il compare la « Loi de Moïse » à la « *diathèkè* nouvelle », ou lorsqu'il évoque les « différences entre les deux *diathèkai*[78] », Irénée semble bien viser le « testament » en tant qu'objet littéraire, bien plus que l'« alliance » comme référence religieuse. Néanmoins, à travers les deux ensembles littéraires réunis comme « testaments », c'est au fait doctrinal de l'accomplissement de la Loi (ou *diathèkè*) de Moïse par la Loi (autre *diathèkè*) des Évangiles que pense encore l'évêque de Lyon. Pour lui, l'institution littéraire de la *diathèkè* comme « testament » n'est encore ni totalement achevée ni, partant, exclusive.

Un autre témoin de la maturité avancée mais non encore complète de la notion chrétienne de *diathèkè* avec sa signification littéraire déclarée a pour nom Clément d'Alexandrie, très faiblement plus jeune qu'Irénée et lecteur de ses œuvres. À plusieurs reprises chez ce penseur et pédagogue, *palaïa diathèkè* signifie « Ancien Testament » et *néa diathèkè* « Nouveau Testament ». Ce qui montre que les Écritures nouvelles issues de la pratique et de la réflexion chrétiennes se trouvaient alors regroupées en un corpus véritable. Pour autant, il ne fait pas de doute que chez ce maître d'Alexandrie, la *diathèkè* n'avait pas seulement le sens de « testament » : elle évoquait aussi l'« alliance » de Dieu avec l'humanité que le message de Jésus-Christ avait manifestée[79] ; or, une telle alliance était obligatoirement « nouvelle ». Notre auteur donne d'ailleurs sa règle du jeu quand il écrit : « La règle [en grec : *kanon*] ecclésiastique est l'harmonie et l'accord de la Loi et des Prophètes avec la *diathèkè* transmise lors de la venue du Seigneur[80]. » On peut donc redire à propos de Clément ce que l'on a dit à propos d'Irénée son inspirateur : quoi qu'il en soit de l'affirmation formelle d'une organisation d'écrits que l'on proclame « nouvelle », la frontière entre les deux significations du mot *diathèkè* n'est toujours pas nettement tracée.

C'est chez le compatriote d'Irénée, l'évêque de Sardes, Méliton, contemporain de Marc Aurèle (161-180), que l'on repère pour la première fois l'imputation de *diathèkè* aux livres bibliques avec le sens davantage technique ou littéraire de « testament ». Le témoignage de cette personnalité se trouve consigné dans le texte que voici d'Eusèbe de Césarée :

> Dans les *Eclogæ* écrites par lui, le même auteur [Méliton], (...) fait le catalogue des livres de l'Ancien Testament [*tès palaïas graphôn*] ; et il est nécessaire de le reproduire ici : « Méliton à Onésime, son frère, salut (...), j'ai appris avec exactitude les livres de l'Ancien Testament [*ta tès palaïas diathèkès biblia*] et j'en ai établi la liste que je t'envoie[81]. »

78. *Adversus hæreses* III, 11-12.
79. A. LE BOULLUEC, *cit.*, p. 193 et p. 191.
80. *Stromates* VI, 15.
81. Dans *Histoire ecclésiastique* IV, XXVI, 12-13.

Ici les choses semblent bien plus claires ; elles le deviendront de plus en plus pour le rester à tout jamais, quand la métonymie aura joué totalement son rôle. L'expression « livres de l'Ancienne *diathèkè* » se trouvera en effet réduite à « l'Ancienne *diathèkè* », et le sens littéraire de testament s'imposera dès lors sans ambages. On forgera même assez vite l'adjectif *endiathèkos*, attesté semble-t-il par Origène et dont Eusèbe de Césarée sera particulièrement friand ; il veut dire « faisant partie [des livres] du Testament », mais en stricte littéralité, on peut oser le néologisme « entestamenté[82] ». Par des voies indirectes, la littérature chrétienne homologuée comme sacrée rejoignait de quelque façon le catalogue des testaments littéraires.

Le passage du grec au latin, avec le choix du vocable juridique *testamentum*, aura un effet déterminant dans la fixation de *diathèkè* dans son sens désormais prioritaire, sinon exclusif, de « testament ». Tertullien atteste bien la formule *vetus et novum testamentum*, qu'il n'emploie d'ailleurs que modérément ; il lui préfère *vetus et novum instrumentum*. Après lui, les auteurs latins opteront unanimement pour *testamentum*, repris ensuite dans toutes les langues[83].

5. L'AVÈNEMENT PHYSIQUE DU LIVRE : LE *CODEX*

Dans les dernières décennies du IIe siècle, la fixation écrite, le regroupement et la diffusion des écrits nouvellement reçus comme « Écritures » par les chrétiens allèrent de pair avec la manifestation décisive d'une présentation elle-même nouvelle, le *codex*. Cette forme inédite du livre, demeurée telle jusqu'à ce jour, supplanta progressivement le rouleau. Parallèlement, l'usage du parchemin que les Juifs privilégiaient depuis des siècles relaiera de plus en plus largement celui du papyrus[84]. Commencée au Ier siècle de notre ère, cette transformation sera pratiquement achevée au début du Ve. On ne peut prouver que les chrétiens furent les inventeurs de cette forme vraiment révolutionnaire du livre, mais il est sûr qu'ils en ont été les premiers et ardents promoteurs[85].

Le « rouleau », en hébreu *megillah*, en latin *volumen*, avait toujours été une bande continue, généralement utilisée d'un seul côté et obligatoirement limitée dans sa longueur. Les bibliothèques avaient imposé une sorte de normalisation, entre sept et dix mètres ; un dialogue de Platon, par exemple, représentait le gabarit moyen. Cette contrainte entraîna la division des longs ensembles littéraires en unités plus courtes. Ainsi peut-on comprendre que la Torah de Moïse, le Pentateuque, se soit trouvée divisée un jour dans les cinq livres qui la composent, destinés à recevoir chacun un titre particulier. Certains rouleaux contenaient probablement plusieurs textes quantitativement mineurs ; mais généralement la longueur du livre correspondait à celle du rouleau[86]. Le *codex*, en revanche, n'imposait pas cette limite. Des feuilles individuelles étaient coupées au format voulu, empilées l'une sur l'autre, reliées au milieu par un fil, enfin pliées. Le tout pouvait recevoir une couverture ou une reliure. La plus ancienne que l'on possède, en forme de portefeuille, date du IIIe siècle[87]. Non seulement des livres de très grande ampleur mais aussi tout un ensemble de livres pouvaient donc être copiés sur un seul *codex*. La constitution de corpus littéraires trouva là bien plus qu'un adjuvant, une puissante incitation. Les premiers et grands bénéficiaires en furent les écrits bibliques rédigés et collectés par les chrétiens.

Le mot *codex*, anciennement *caudex*, est latin. Sa translittération grecque relativement tardive sera *kôdix*. Ce terme ne désignait d'abord qu'un livre de documents, d'inventaires, d'archives. Au IIIe siècle, après la réforme de Dioclétien, on le rencontre dans les papyrus d'Égypte avec le sens de registre fiscal et de cadastre. Dans le monde grec, il n'y avait pas de terme spécifique pour le *codex* littéraire. On utilisait *biblos* ou *biblion*, et à côté, en rapport avec l'un ou l'autre aspect

82. Cet adjectif se rencontre à deux reprises chez Origène. Sur sa signification chez Eusèbe de Césarée dans le cadre d'une terminologie plus large, voir : G. A. ROBBINS, « Eusabius'Lexicon of "Canonicity" », dans *Studia Patristica* XXV, E. A. LIVINGSTONE (éd.), Leuven, 1993, p. 134-141.

83. *Testamentum* et *instrumentum* étaient utilisés dans le droit romain, le premier pour l'acte d'une dernière volonté ou testament, le second à propos d'un contrat ou d'un accord écrit. Les références aux passages concernés de Tertullien sont notées dans : B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament, its Origin, Development and Significance*, Oxford, 1987, p. 159. Les quatre Évangiles sont appelés *Instrumentum evangelicum* dans le *Contre Marcion* IV, 1.

84. L'usage d'écrire sur du parchemin semble s'être généralisé progressivement chez les Juifs, à l'instar des Perses sans doute, à partir de la fin du VIe siècle av. J.-C. (voir M. HARAN, « Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period. The Transition from Papyrus to Skins », dans *Hebrew Union College Annual* 54, 1983, p. 111-122 ; cf. du même : « Book-Scrolls in Israel in the Pre-exilic Times », dans *Journal of Jewish Studies* 33, 1982, p. 161-174). Les manuscrits retrouvés à Qumrân, en grande majorité de peau, en témoignent (J. B. POOLE and R. REED, « The Preparation of Leather and Parchment by the Dead Sea Scrolls Community », *Technology and Culture* 3, 1962, p. 1-26). Au seuil de l'ère chrétienne, un tel usage était encore une sorte d'exception juive, chrétienne par la suite. Car dans la société hellénistique puis romaine, les rouleaux étaient habituellement de papyrus. Ce n'est qu'à la phase tardive de la période romaine, vers le IVe siècle, que l'utilisation du parchemin se développa vraiment. Voir M. L. RYDER, « The Biology and History of Parchment », dans R. RUCK (éd.), *Pergament : Geschichte, Structur, Restaurierung, Herstellung*, Simarigen, 1991, p. 25-33. Par le truchement d'une légende, l'origine du mot parchemin, en grec *pergamènè* et en latin *pergamena*, est rattachée à la ville de Pergame. Cette appellation n'apparaît à la vérité que relativement tard. Jusqu'au IVe siècle, les Grecs employaient *diphtera*, les Romains *membranæ*, « peau » (R. REED, *The nature and Making of Parchments*, Leeds, 1975).

85. La simultanéité entre la formation de la Bible chrétienne et l'affirmation du *codex* littéraire a été bien soulignée par E. G. TURNER, dans *The Typology of the Early Codex*, Philadelphie, 1977.

86. Jusqu'au IIIe siècle av. J.-C., l'ampleur des rouleaux était relativement réduite. Chacun d'eux pouvait accueillir par exemple un livre d'Homère, une tragédie ou un discours de Démosthène, soit un texte allant de six cents à mille lignes ou vers. La longueur de l'œuvre était volontiers déterminée par celle du rouleau disponible. Le temps d'une lecture publique jouait aussi parfois dans la limitation d'une unité. Les choses évoluèrent, au point que la dimension des rouleaux grandit très sensiblement. Cela est attesté entre autres par la longueur des livres historiques de Polybe (IIe siècle av. J.-C.) et de Diodore de Sicile (Ier siècle av. J.-C.) ; les livres de Thucydide, quelque trois siècles auparavant, étaient bien plus courts. Platon, dans *Phèdre* 278, décrit avec précision la façon dont un auteur composait matériellement son œuvre. Voir encore M. HARAN, « Book-Size and the Device of Catch-Lines in the Biblical Canon », dans *Journal of Jewish Studies* 36, 1985, p. 1-11.

87. Il s'agit d'un codex de Philon d'Alexandrie. Voir J. VAN HAELST, « Les origines du codex », dans *Les Débuts du codex*, A. BLANCHARD (éd.), *Bibliologia* 9, Turnhout, 1989, p. 13. Sur le codex et son origine plus généralement, voir C. H. ROBERTS et T. C. SKEAT, *The Birth of the Codex*, Londres, 1983 (reprise augmentée et revue de la publication classique de C. H. ROBERTS, « The Codex », dans *Proceedings of the British Academy* 40, 1954, p. 169-204) ; T. C. SKEAT, « Early Christian Book-Production, Parpyri and Manuscripts » dans *The Cambridge History of the Bible*, vol. 2, G. W. H. LAMPE (éd.), Cambridge, 1969, p. 65-79 (« The Origin of the Codex ») ; J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judia y la Biblia christiana. Introduccion a la historia de la Biblia*, Madrid, 1993, p. 101-110.

de l'objet : *membranaï* (parchemin), *deltos* (tablette), *derma* (peau), *pyxios* (tablette de buis), *teuchos* (tome), *sômation* (petit corps)[88].

L'origine du *codex* est romaine. Dans le monde latin, le mot désignait un ensemble de tablettes qu'une ficelle reliait entre elles. Sénèque (mort en 65) est ici un témoin précieux. Il relève que « le nom *caudex* [était] donné chez les anciens à un assemblage de plusieurs tablettes » ; et il précise ensuite que « le nom de *codex* [était] donné aux tablettes publiques ». Il se demande d'ailleurs si Claudius Caudex, consul en 264 av. J.-C., ne tenait pas son surnom de *caudex*, la forme ancienne de *codex*[89]. Au début du IIIe siècle seulement, le mot désignera des cahiers de parchemin ou de papyrus portant des textes littéraires ; on les appelait d'abord et jusqu'alors *membranæ*. La première attestation littéraire de *codex* dans le sens de livre se rencontre dans un poème de Commodien daté de la seconde moitié du IIIe siècle.

Du carnet personnel au *codex* littéraire

On distingue trois étapes dans l'histoire de la formation et de l'affirmation du *codex* littéraire.

Tout à l'origine, il y a la tablette à écrire, de cire ou de bois, sans doute d'origine orientale. On l'utilisa en Grèce et surtout à Rome, pour des comptes, des testaments, l'enregistrement des naissances ou les exercices scolaires. À l'aide d'une ficelle passant par les trous que l'on y perçait, on les reliait par deux (diptyque), par trois (triptyque) ou davantage, et cela donnait un « codex ».

Vint ensuite le carnet de parchemin, appelé *membranæ* en latin puis *membranaï* en grec. C'est le précurseur immédiat du *codex* véritable. De Rome probablement, son usage se trouva diffusé très vite, au Ier siècle, jusque dans le Proche-Orient. Ce sont ces « cahiers de parchemin », appelés précisément *membranaï*, que Paul de Tarse, au début des années 60, demande à Timothée de lui apporter (2 Tm 3, 14). Il s'agissait de carnets de notes, ou encore d'esquisses ou brouillons de lettres, voire de livres. Quelque trente ans plus tôt, les disciples de Jésus de Nazareth utilisèrent très certainement des *membranæ* dans leurs propres missions. Ils durent y noter les déclarations de leur maître, ainsi que leur relation plus ou moins commentée de ce dont ils étaient les témoins privilégiés. En vue des déplacements, relativement fréquents, dans les régions hellénophones, certaines de ces notations devaient être traduites en grec. Telle serait l'origine écrite des traditions recueillies et transmises par la première littérature chrétienne, de la fin du Ier siècle au milieu du IIe, tandis que les récits évangéliques n'étaient encore ni diffusés ni guère identifiés comme tels[90].

Du carnet de parchemin au *codex* littéraire, le pas était aisé, et d'aucuns le

88. C'est ce terme, au pluriel *sômatia*, que l'on trouve dans la fameuse lettre de Constantin à Eusèbe de Césarée : plus haut, p. 676.

89. *De brevitate vitæ* 13.

90. On pense entre autres aux recueils de « *logia* du Seigneur ».

franchirent sans trop attendre ; il n'en demeura pas moins assez longtemps timide et sans doute exceptionnel. On avait en effet tendance à ne pas tenir en haute estime les *membranæ*, laissées aux brouillons jetables ou aux notes personnelles. Et le rouleau de papyrus persista encore longtemps, à Rome comme ailleurs : il restait le support noble des œuvres littéraires. Il faudra attendre la fin du IVe siècle pour que la révolution soit enfin acquise. Or, c'est durant cette période d'hésitations que les chrétiens se distinguèrent. Dès le IIe siècle, ils adoptèrent très majoritairement le *codex* ; ils lui réservèrent même bientôt la quasi-exclusivité de leur production écrite. C'était pour eux une autre façon de signifier, matériellement cette fois, leur différence avec les Juifs. C'était, bien plus, le moyen de s'imposer par la médiation distinctive de leurs écrits dans la société culturelle du monde ambiant. Mais ils n'étaient guère les inventeurs du *codex*. Vers les années 84-86, le poète et pamphlétaire Martial, dans ses *Épigrammes*, recommande les *membranæ* contenant ses propres œuvres, et d'autres avec respectivement Homère, Virgile, Tite-Live et Ovide. Non sans excès, il vante la capacité et la maniabilité de cette forme nouvelle de livre[91].

L'adjuvant de la diffusion chrétienne

Jusqu'à la fin du IVe siècle, les statistiques calculées sur la base des fragments retrouvées sont éloquentes[92]. Pour les textes chrétiens, et à compter de la fin du IIe siècle, le pourcentage des *codices* est très supérieur à celui des rouleaux ; et le passage du papyrus au parchemin paraît s'opérer presque systématiquement. C'est très nettement l'inverse pour les œuvres grecques et latines, les Juifs, eux, demeurant fidèles au rouleau traditionnel de parchemin. Or, les manuscrits chrétiens manifestaient une marque qui leur était propre, les *nomina sacra*, dont l'origine et la fonction demeurent mystérieuses. On désigne ainsi les abréviations stéréotypées d'un certain nombre limité de mots riches d'une signification particulière, comme : « Seigneur » « Père », « Jésus », « Christ », « Fils », etc. On réduisait en quelque sorte ces vocables à des sigles, n'en conservant que la première et la dernière lettre avec un trait horizontal superposé sur les deux. Il est significatif que cet usage chrétien se soit instauré parallèlement à l'adoption du codex littéraire[93].

Des raisons pratiques, voire économiques, pourraient avoir incité les chrétiens à adopter le *codex* avec détermination et surtout rapidité[94]. Mais il y en a d'autres, sans doute plus stratégiques et fondamentales. Il est certain que, dès

91. *Épigrammes* I, 2. Le texte latin est cité et traduit par J. VAN HAELST, *art. cit.*, p. 21.

92. Un tableau s'en trouve dans C. H. ROBERTS et T. C. SKEAT, *The Birth of the Codex*, *cit.*, p. 37.

93. Dès le début de l'époque impériale, la coutume s'instaura à Rome d'abréger nombre de mots ou expressions, mais rarement dans les textes littéraires proprement dits. Sur les *nomina sacra*, voir : A. H. R. E. PAAP, *Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Centuries A.D. : The Sources and Some Deductions*, Leyde, 1959 ; S. BROWN, « Concerning the Origin of the *Nomina Sacra* », dans *Studia Papyrologica* 9, 1970, p. 7-19 ; C. H. ROBERTS, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt*, Londres, 1979, p. 26-48 ; H. Y. GAMBLE, *Books and Readers*, *cit.*, p. 74-78.

94. À l'instar de Martial, porté certes par les excès de sa propagande, les chrétiens ont pu apprécier la commodité

la fin du Ier siècle et tout au moins au début du IIe, des collections de lettres de Paul existaient et circulaient[95]. Il s'agissait là de premières vraies éditions de ce que l'on appellera le « corpus paulinien » ; le nombre des pièces variait de l'une à l'autre tandis que l'ordre de leur classement révélait déjà ses règles[96]. Pour de telles opérations ou interventions, au demeurant d'une importance capitale, le support du *codex* naissant, ou tout jeune encore, s'offrait aux diffuseurs de la chose chrétienne avec les vertus d'un adjuvant rêvé. La religion de ces derniers avait une vocation à l'universalité, et on devait œuvrer en conséquence. La conservation mais aussi la communication et l'usage du patrimoine écrit se trouvaient mieux assurées par le *codex*, surtout le *codex* de parchemin. Un effet de réciprocité se manifesta dès lors en milieu chrétien, entre, d'une part, le développement et la promotion du *codex* et, de l'autre, la constitution de collections d'écrits, lettres de Paul en priorité, reconnus et homologués comme « Écritures » à l'égal de l'héritage « ancien » reçu des Juifs. Les chrétiens se distinguaient ainsi doublement de ces derniers par le contenu et par la forme de leurs écrits. Compte tenu de son ampleur, perçue alors comme théoriquement illimitée, le *codex* portait en lui un dynamisme assembleur. Libres de toute contrainte, les scribes chrétiens allèrent donc de l'avant. Seuls les gnostiques et autres hérésiarques, par ailleurs gros producteurs de livres, furent leurs sérieux concurrents[97]. Quant aux Juifs, ils ne purent éviter l'influence de l'environnement et l'usage du *codex* pénétra peu à peu chez eux. Néanmoins, la lecture de la Torah à la synagogue continua envers et contre tout à se faire à l'aide d'un rouleau, le *codex* n'étant concédé que pour l'enseignement ou l'étude. Malgré le développement du *codex*, les scribes juifs écrivaient encore sur des rouleaux des siècles plus tard, et pas seulement la Torah[98]. On avait pu être choqué de voir les chrétiens produire des copies de la Torah sous la forme de *codices* dès le milieu du IIe siècle. Car les livres sacrés revêtaient alors les traits mêmes de carnets de notes ou de brouillons. Pour les Juifs, cela avait quelque chose de sacrilège. Issus de milieux urbains familiers des échanges d'affaires et de la transmission d'idées, ces chrétiens promoteurs du *codex* manifestaient à la vérité une prise de conscience

du *codex* sur les rouleaux dans leurs voyages missionnaires (M. McCormick, « The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style », dans *Scriptorium* 39, 1985, p. 150-158). D'autres raisons plus ou moins convaincantes ont été avancées pour expliquer l'adoption chrétienne du *codex* : par exemple, le recours plus aisé à des passages parallèles ou de référence dans le texte des Écritures, plus faciles à consulter ; le coût plus réduit, la solidité ou encore le contenu moins limité du produit, etc.

95. Voir H. Y. Gamble, « The Pauline Corpus and the Early Christian Book », dans *Paul and the Legacies of Paul*, W. Babcock (éd.), Dallas, 1990, p. 265-280 ; et plus récemment, *Books and Readers*, *cit.*, p. 58-63.

96. Les premières collections variaient entre sept, huit et dix lettres.

97. Le philosophe Porphyre, mort à Rome vers 305, adopta la forme du codex pour l'édition des *Ennéades* de Plotin son maître. Il faisait ainsi de l'œuvre de ce dernier, « sur le modèle des Bibles chrétiennes et des écrits gnostiques, une sorte de bible de la sagesse hellénique, à l'usage des païens cultivés » (M. Tardieu, « Cahiers contre rouleaux. Comment la Bible juive fit peau neuve », dans *Le Genre humain* (« L'Ancien et le Nouveau »), Paris, juin 1993, p. 135-136.

98. M. Bar-Ilan, « Scribes and Books in the Late Second Commonwealth and Rabbinic Period », dans *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, M. J. Mulder (éd.), Philadelphie, 1988, p. 24-25 ; M. Bregman, « An Early Fragment of Avot de-Rabbi Natan from a Scroll », dans *Tarbiz* 52, 1983, p. 201-222 (en hébreu).

vive de leur différenciation d'avec le judaïsme. Ils contribuaient ainsi à inaugurer un autre moyen de communication, bien plus, une nouvelle modalité culturelle. Au demeurant, dans leurs assemblées devenues régulières, les rouleaux de la Loi se trouvaient bien relativisés par rapport à l'Évangile en tant que mémoire et comme message, et au référent central de celui-ci qu'ils célébraient. Ce qu'ils proclamaient comme saint ou sacré, ce n'était pas d'abord ni essentiellement des livres[99].

II. LE FAIT ET L'ENJEU D'ÉCRITURES À DEUX VOIX

Le début du IIe siècle ou déjà la fin du Ier ont vu se fixer, et s'imposer dans l'exclusivité, l'une des grandes familles du texte hébraïque des Écritures qui coexistaient fructueusement depuis plusieurs siècles. C'est aussi à ce moment précis que les livres eux-mêmes se trouvèrent désignés par les Juifs comme une totalité suffisamment structurée. L'appellation propre de cet ensemble aux prétentions déjà organiques ne fut d'abord qu'un chiffre. Curieusement, la version grecque sera la première, au IIe siècle seulement et de la part des chrétiens, à recevoir un nom véritable, celui de Septante. Pour son homologue hébraïque, l'anonymat persista des siècles. La dénomination générique d'Écritures conserva longtemps ses prérogatives anciennes. Réservé en théorie aux cinq livres de Moïse, le mot Loi ou *Torah* avait tendance à recouvrir d'autres productions écrites. Ces deux groupements littéraires que sont respectivement les Écritures hébraïques et les Écritures grecques accentuèrent leur autonomie respective tandis qu'ils avançaient dans l'histoire. Celles-ci, en grec, bénéficièrent très vite et largement d'une qualification chrétienne qui ne les quittera plus. Celles-là, en hébreu, acquirent la marque indélébile d'une surqualification juive. La source et l'origine des deux demeuraient envers et contre tout communes. C'était là une donnée irrécusable venant comme surdéterminer, d'abord dans la réserve, voire dans le silence, la pratique des Écritures de l'un et de l'autre camp. La conscience d'un tel partage, avec les problèmes latents qu'il portait en lui, s'exprimera un jour, chacun des deux groupes affirmant résolument son identité et, partant, sa différence. Justifications, débats et controverses déjouèrent au moins la mauvaise conscience. Il fallait convaincre et se convaincre que tout était héritage, et que nul n'avait ravi ni concédé rien à personne. La réflexion chrétienne mûrit pour une part sur le front parfois brûlant de cette singulière expérience. Et à la faveur de celle-ci, l'ensemble organisé des livres saints gagna ses marques décisives.

99. Voir page 726.

1. L'institution des Écritures hébraïques

À la fin du Ier siècle seulement, voire quelques décennies plus tard, la société juive avait pratiquement défini et déjà plus ou moins déclaré le corps limité de ses Écritures [100]. Un travail d'unification et de stabilisation du texte sacré s'achevait alors. Le nombre et l'ordre des livres saints [101] se trouvaient eux-mêmes suffisamment, sinon définitivement, fixés. Deux événements nationaux aux conséquences des plus dramatiques stimulèrent ce processus : d'abord, la prise de Jérusalem et la ruine du Temple en 70 ; ensuite, la défaite de Bar Kochéba et de ses partisans en 135. La riposte des Juifs aux revers de l'histoire allait user surtout d'armes littéraires.

Émergence et affirmation d'un texte unique

Dans l'Antiquité juive et préchrétienne, les œuvres ou documents reconnus et désignés comme Écritures se trouvaient soumis à une transmission complexe, déconcertante pour des observateurs modernes. L'objet matériel de celle-ci est le texte, autrement dit la chose de surface que l'on copie et que l'on dispose ou organise, que parfois on aménage ou que l'on corrige, qu'on lit et qu'éventuellement on traduit. Les découvertes de la mer Morte ont révélé qu'il existait, dès le Ier et même le IIe siècle av. J.-C., une pluralité d'affiliations, de familles ou de groupes, de types ou de modèles, et peut-être d'éditions du texte hébraïque considéré comme saint. On ne sait si l'on parviendra un jour, compte tenu entre autres de l'état fragmentaire des témoins, à établir la hiérarchie ou à faire la généalogie de ces diverses manifestations, simultanées ou successives, d'un pluriel textuel paradoxa-

100. Seule la Torah de Moïse ou Pentateuque était organiquement constituée et distinctement nommée plusieurs siècles avant le christianisme, sans doute dès le IVe av. J.-C. Pour tous les autres livres qui composeront la Bible hébraïque, Prophètes et Écrits, il en va tout autrement. Les spécialistes ne s'accordent guère à ce propos. Selon D. N. Freedman, « Canon of the OT », *The Interpreter's Dictionary of the Bible Supplement Volume*, Nashville, 1976, p. 130-136, la Torah et les Prophètes étaient déjà un ensemble établi vers 500 av. J.-C. En revanche, A. C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church*, Cambridge MA, 1964, plaide pour des dates plus tardives ; il est d'avis que les Écrits n'ont été fixés comme groupe spécifique de livres que dans des temps chrétiens. Entre ces deux opinions, nombre de savants considèrent que la Bible hébraïque était constituée et donc achevée dans sa totalité avant que ne naisse le christianisme. Pour G. Vermes, « Bible and Midrash : Early Old Testament Exegesis », dans *Cambridge History of the Bible*, vol. 1, *cit.*, p. 199, tous les livres auraient été rassemblés vers 200 av. J.-C., à l'exception de Daniel. Et dans son important ouvrage *The Canonization of the Hebrew Scripture : The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden, 1976, p. 28, S. Z. Leiman considère 150 av. J.-C. comme le *terminus ad quem* le plus approprié. On trouvera une ample et convaincante reprise du dossier avec examen critique des sources dans J. Barton, *Oracles of God : Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, Londres, 1986, p. 35-95. Voir aussi J. Barr, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, Oxford, 1983, p. 49-74. L'approche strictement historique du sujet appelle nuances et surtout discernement. Elle exige entre autres qu'on évite le mot « canon », terme ici anachronique et au demeurant inadéquat pour les Écritures juives (cf. plus loin, p. 752).

101. Les documents rabbiniques, la Mishnah d'abord, débattent au sujet de livres qui « souillent les mains ». La signification de cette expression, que l'on considère trop souvent, et à tort, comme équivalente de « canonique », n'est pas claire. Voir le point éclairé de la question avec essai de solution dans M. Goodman, « Sacred Scripture and "Defiling the Hands" », dans *Journal of Theological Studies* 41, 1990, p. 99-107.

lement originel [102]. Dans cet éventail, on repère sans difficulté, déjà majoritaire et dominante, la famille ou le type de texte qui persistent dans les *Bibles hébraïques* par le relais de manuscrits datant des IXe et Xe siècles. C'est là le « texte massorétique », toujours homologué comme « original » tant par les Juifs que par les chrétiens. Les signes de cette prééminence à la vérité bimillénaire se repèrent donc dès l'Antiquité, à la veille de l'ère chrétienne. Un excellent connaisseur estime que les témoins du futur Texte massorétique représentent 60 % de l'ensemble des restes bibliques retrouvés dans les diverses grottes de Qumrân. Cette situation semble démontrer qu'une autorité réelle, nullement déclarée, et dès lors qu'un statut de fait, non établi, se trouvaient attachés à ce groupe, famille, voire type prémassorétique. Il s'agit en quelque sorte d'un texte officiel avant l'heure, ce qui expliquerait le grand nombre d'exemplaires conservés [103].

Cette ligne textuelle est la seule attestée parmi les documents bibliques retrouvés à Massada entre 1963 et 1966. Sur ce rocher fameux, qu'avait somptueusement équipé Hérode le Grand, un groupe de résistants zélotes s'était réfugié en 66 ; il se suicidera en 73 ou 74 pour éviter de tomber entre les mains romaines. Des rescapés des établissements proches de Qumrân, pris par les troupes de Titus en 68, rejoignirent sans doute ces extrémistes retranchés. Il est probable qu'ils prirent avec eux une sélection à leurs yeux pertinente, sinon consensuelle, de leurs écrits sacrés. Le choix des textes que l'on peut dire prémassorétiques, dont ils savaient la large représentativité, se serait comme naturellement imposé à eux.

La même famille de textes est attestée par les documents découverts en 1951 dans les grottes de Wâdi Murabba'at, à une quinzaine de kilomètres au sud de Qumrân. Divers fragments des Écritures saintes, extraits des livres de la Genèse, de l'Exode, des Nombres, du Deutéronome et d'Isaïe y ont été trouvés ; ils sont contemporains de la seconde guerre des Juifs contre Rome, sous Hadrien, entre 132 et 135. Il y avait là également un rouleau assez bien conservé des douze Petits Prophètes, en hébreu. À l'évidence et plus que tout autre, cet ensemble s'accorde assez largement avec la tradition de notre Texte massorétique. Un bon juge l'a estimé plus « proprement massorétique » que les textes antérieurs retrouvés à Qumrân [104]. La collection des Douze Petits Prophètes tout particulièrement refléterait la « standardisation

102. La notion classique de « texte original » unique ou à « modèle » (*Vorlage*) unique qui est à la base de la critique textuelle est dès lors malmenée sinon mise en pièces. Voir E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, 1992 ; et l'état de la question du même auteur : « Textual Criticism of the Hebrew Bible 1947-1997 », dans *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism*, F. Garcia Martinez et E. Noort (éd.), Leyde, 1998, p. 61-81. Sur la pluralité textuelle somme toute originelle révélée par les manuscrits bibliques de la mer Morte, voir S. Olofson, « The Test Tradition of the Hebrew Bible », dans S. Olofson, *The LXX Version : A Guide to the Translation Technique of the Septuagint*, Lund, 1990, p. 51-66 ; E. Tov, « The Significance of the Texts from the Judean Desert for the History of the Text of the Hebrew Bible : A New Hypothesis », dans F. H. Cryer et Th. L. Thompson (éd.), *Qumran between the Old and New Testaments*, Sheffield, 1998, p. 277-309 (paru d'abord en français : « L'importance des textes du désert de Juda pour l'histoire du texte de la Bible hébraïque. Une nouvelle synthèse », dans *Quoumrân et les manuscrits de la mer Morte*, Collectif sous la direction de E. M. Laperrousaz, Paris, 1997, p. 215-252) ; E. Ulrich, « The Dead Sea Scrolls and the Biblical Text », dans P. W. Flint et J. C. Vanderkam (éd.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, Leyde, 1998, p. 79-100.

103. Voir E. Tov, *Textual Criticism...*, *cit.* p. 114-116 (entre autres).

104. D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, Fribourg-Göttingen, p. CXIII.

textuelle » qui aurait pris place entre les deux rébellions contre Rome. En 1960 et 1961, d'autres documents bibliques de la même époque ont été retrouvés plus au sud encore dans les abords occidentaux de la mer Morte, au Nahal Hever. C'est exactement dans l'une des excavations que les archéologues ont dénommée « grotte de l'horreur », sanctuaire d'une nouvelle résistance suicidaire lors du même conflit [105]. Les fragments bibliques découverts en ces lieux sont eux-mêmes d'une veine semblable à celle du Texte massorétique. À proximité de dix-huit cadavres de femmes et d'enfants ayant probablement succombé à la faim ou à l'asphyxie, ladite grotte conservait un important rouleau des Douze Petits Prophètes en traduction grecque. Les restes des livres de Jonas, de Miché, de Nahum, d'Habaquq, de Sophonie et de Zacharie y figurent dans cet ordre même ; c'est étonnamment celui du Texte massorétique et non celui de la Bible grecque des Septante. De plus, le texte qu'atteste ce rouleau ne correspond pas à celui de la première traduction grecque des mêmes livres. Il reflète à n'en pas douter un essai de révision de celle-ci en fonction d'un texte hébraïque assez proche du Texte massorétique.

Il apparaît donc que la filière « massorétique » du texte de la Bible s'affirmait comme prioritaire et tendait à l'exclusivité après la ruine du temple de Jérusalem en 70. Son impact se faisait sentir jusque sur les traductions grecques, prises elles-mêmes déjà dans les courants somme toute normalisateurs. On sait combien le mouvement ou la formation pharisienne avait alors sauvé le judaïsme de la ruine en lui imprimant à tout jamais un modèle « laïc » ; la table domestique sanctifiée était à même de relayer le sacrifice purificateur du Temple. Désormais, la Torah maîtrisait tout, à commencer par les conditions existentielles et morales de la sanctification. Elle avait donc les éminentes et nécessaires vertus de remplacer réellement le Temple [106]. Or, c'est avec le judaïsme pharisien, appelé par la suite « rabbinique » ou « classique », que le modèle « massorétique » du texte biblique s'imposera à tout jamais, jusqu'à nos jours. On peut penser dès lors que les milieux représentatifs de la société juive, qui avaient instauré l'autorité et le statut d'un texte des Écritures parmi plusieurs autres proliférant simultanément, étaient bien, et de longue date, de sensibilité pharisienne.

Un premier groupement de vingt-deux livres

Vers la fin du Ier siècle, deux chiffres se trouvèrent en concurrence chez les Juifs pour désigner les livres de leurs Écritures : vingt-deux et vingt-quatre. Un jour, le second l'emportera sur le premier. Le champion le plus ancien et le plus illustre des « vingt-deux livres » est l'historien juif Flavius Josèphe [107]. Vers l'an

105. Voir B. W. R. PEARSON, « The Book of Twelve, Aqiba's Messianic Interpretations, and the Refuge Caves of the Second Jewish War », dans *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After*, S. E. PORTER et C. A. EVANS (éd.), Sheffield, 1997, p. 221-239.

106. On peut se reporter à de nombreuses publications de J. NEUSNER, entre autres : « The Formation of Rabbinic Judaism : Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100 », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.19.2, 1979, p. 3-42 ; *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago, 1981.

107. Il se pourrait que l'attestation juive du chiffre vingt-deux soit plus ancienne que Josèphe et remonte au

95, il écrivit une œuvre à laquelle on donnera plus tard le titre de *Contre Apion*. Il venait à peine de terminer ses *Antiquités judaïques*, où il assignait au peuple juif, le sien, la plus haute sinon la première des antiquités. Cette position par trop radicale soulevait de vives critiques auxquelles il répondit dans son nouveau livre [108]. Ayant expressément bâti sur les Écritures sa démarche et son argumentation d'historien, il se trouva pour ainsi dire contraint d'écrire ceci :

> Il n'existe pas chez nous une infinité de livres en désaccord et en contradiction, mais *vingt-deux* seulement qui contiennent les annales de tous les temps et obtiennent une juste créance.
>
> Ce sont d'abord les livres de Moïse, au nombre de *cinq*, qui comprennent les lois et la tradition depuis la création des hommes jusqu'à sa propre mort. C'est une période de trois mille ans à peu près.
>
> Depuis la mort de Moïse jusqu'à Artaxerxès, successeur de Xerxès au trône des Perses, les prophètes qui vinrent après Moïse ont raconté l'histoire de leur temps en *treize livres*.
>
> Les *quatre* derniers contiennent des hymnes à Dieu et des préceptes moraux pour les hommes. Depuis Artaxerxès jusqu'à nos jours tous les événements ont été racontés, mais on n'accorde pas à ces écrits la même créance qu'aux précédents, parce que les prophètes ne se sont plus exactement succédé.
>
> Les faits montrent avec quel respect nous approchons nos propres livres. Après tant de siècles écoulés, personne ne s'y est permis aucune addition, aucune coupure, aucun changement. Il est naturel à tous les Juifs, dès leur naissance, de penser que ce sont là les volontés divines, de les respecter, et au besoin de mourir pour elles avec joie [109].

IIe siècle av. J.-C. Un fragment de la version grecque du *Livre des Jubilés* (2, 23) semble combler une brèche du texte éthiopien, le témoin traditionnel. On y lit : « Comme il y a vingt-deux lettres et vingt-deux livres sacrés et vingt-deux chefs de l'humanité d'Adam à Jacob, ainsi furent réalisées vingt-deux sortes d'œuvres avant le septième jour. »

108. Le titre primitif du *Contre Apion* peut avoir été : *L'Antiquité du peuple juif* (en grec : *péri tès tôn Ioudaïôn archaïotètos*). La formule *Contre Apion*, plus tardive et plus commode, s'inspire de deux passages de saint Jérôme : elle n'est donc guère antérieure au Ve siècle. Josèphe n'est point le premier des penseurs et historiens juifs, tous de langue grecque, à utiliser d'une façon aussi déterminée l'argument d'antiquité. Vers 300 av. J.-C. déjà, le philosophe Aristobule voulut prouver que la culture grecque dépendait de Moïse, auquel Pythagore, Socrate et Platon auraient emprunté, dans le sillage d'ailleurs d'Homère et d'Hésiode ; Orphée lui-même serait le sectateur de Moïse dans son enseignement sur la création. Cette volonté de faire dépendre du patrimoine juif tant la culture grecque que toutes celles l'ayant inspirée et donc précédée, se retrouve vers la même époque et plus tard chez d'autres auteurs juifs ; l'historien Artapan, dans son *Traité sur les Juifs*, est l'un d'entre eux. Tel est, déjà énoncé, l'un des grands principes de l'apologétique nationale des Juifs. Il est né quand l'implantation de communautés identifiées hors de la terre nationale, après les conquêtes d'Alexandre le Grand, fut aux yeux de ceux-ci un fait irrésistible. Voir la récente et importante étude : G. E. STERLING, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leyde, 1992. Les deux tiers de cette œuvre immense que sont les *Antiquités judaïques* sont basés réellement sur les Écritures, dont l'auteur déclare ailleurs avoir rapporté un exemplaire de Jérusalem (*Autobiographie* 418). On ne sait trop à la vérité de quel texte Josèphe suit le récit, qu'il aménage à loisir au demeurant. Par ailleurs, en dépit de ses affirmations à propos des « vingt-deux livres » qui composeraient à son époque le corps des Écritures, dans la seconde moitié des mêmes *Antiquités* il utilise largement d'autres écrits qui ne se rencontrent que dans notre Septante : ainsi, le IIIe livre d'Esdras, les suppléments grecs du livre d'Esther et le Ier livre des Maccabées (correspondant à la longue section XII, 241 à XIII, 217). Mais de la sorte, il fait œuvre d'historien. Dans le texte du *Contre Apion* que l'on va citer, en revanche, il chante l'excellence que les Juifs contemporains reconnaissaient à leur organisation littéraire des Écritures.

109. *Contre Apion* I, 38-42. Voir les analyses et discussions de J. BARTON, *Oracles...*, *cit.*, p. 58-66. Josèphe évoque le passé de son peuple dans un autre résumé de l'histoire biblique, inséré dans le discours qu'il adresse aux assiégés de Jérusalem (*Guerre des Juifs* V, 379-393). Le passage suivant des *Antiquités judaïques* est à mentionner aussi comme significatif dans la présentation des Écritures par Josèphe : « Ce prophète [Isaïe] étant reconnu de tous comme inspiré de Dieu et merveilleusement véridique, sûr de n'avoir jamais rien dit de mensonger, a laissé toutes ses prophéties consignées en des livres, afin que les générations ultérieures vissent comment les événements les avaient confirmées. Et il ne fut pas le seul à en user de la sorte ; d'autres prophètes encore, au nombre de douze [ce qui avec Isaïe ferait treize, comme dans le texte du *Contre Apion*], ont fait de même, et tout ce qui nous advint d'heureux ou de fâcheux s'accomplit conformément à leur prophétie » (X, 35). Voir S. MASON et R. A. KRAFT, « Josephus on Canon and Scriptures », dans *Hebrew Bible/Old Testament*, *cit.*, p. 217-235.

Flavius Josèphe ne quitte pas ici sa perspective d'historien. La communauté juive, la sienne [110], met à part, dit-il, un corps de vingt-deux livres contenant la mémoire non seulement de son peuple mais aussi et d'abord de l'humanité comme telle. Cet ensemble littéraire s'organise, poursuit-il, selon les grandes périodes qui construisent l'histoire. Celle-ci se déploie entre le moment de la création du monde et celui de la cessation de la prophétie en Israël, à la période perse [111]. Le fait que soient chiffrés, respectivement, tant les trois regroupements de livres que leur total, exprime bien le caractère déjà officiel et même déclaré de ce bien national supérieur à tout autre. Entre le IIe et le IVe siècle, des auteurs ecclésiastiques de premier plan, tels Origène [112], Athanase [113], Hilaire de Poitiers [114] puis Jérôme [115], et d'autres encore, feront écho à la tradition selon laquelle les Juifs auraient justement retenu et homologué vingt-deux livres car il y avait vingt-deux lettres dans l'alphabet hébraïque. Ainsi s'exprime Origène :

Il ne faut pas ignorer que les livres figurant dans le Testament [*endiathèkoï*], selon la tradition hébraïque, sont au nombre de *vingt-deux*, nombre qui, chez eux, est celui des lettres [de l'alphabet] [116].

À cet écho strict de la tradition, le même auteur ajoute ailleurs un commentaire propre. Il ouvre comme naturellement la dimension hébraïque et donc nationale – « chez eux », dit-il – du nombre vingt-deux aux perspectives, elles universelles, d'une message de philosophie religieuse. Et il écrit :

Sachons que si les livres figurant dans le Testament [*endiathèkoï*] sont au nombre de *vingt-deux* selon la tradition hébraïque, nombre qui est aussi celui des lettres de leur alphabet, cela n'est pas sans signification. Car de même que les *vingt-deux lettres* forment une introduction à la sagesse et aux enseignements divins inscrits avec ces caractères-là pour l'usage des hommes, de même les *vingt-deux* livres divinement inspirés sont une instruction élémentaire en vue de la sagesse de Dieu, et une introduction en vue de la connaissance des êtres [117].

110. Le but de ses trois œuvres, les *Antiquités judaïques*, le *Contre Apion* et l'*Autobiographie*, est aussi de prouver que, même affranchi des Flaviens et vivant confortablement dans leur entourage à Rome, il est membre authentique du groupe juif.

111. Selon une croyance familière aux Juifs, les cieux « s'étaient fermés » et l'Esprit « ne descendait plus » sur quiconque en Israël depuis la mort des derniers prophètes, Aggée, Zacharie et Malachie. Dans le commentaire qui suit de la situation malheureuse dont il est le témoin, le narrateur du Ier livre des Maccabées reflète cette même idée : « Il sévit en Israël une oppression telle qu'il ne s'en était pas produit de pareille depuis le jour où l'on n'y avait plus vu de prophètes » (9, 27). Origène affirmera pour sa part que la prophétie « avait cessé en Israël lors de la destruction du second Temple » car la présence divine l'avait quitté (*Homélies sur les Nombres*, dans *Sources chrétiennes* 29, p. 145-146). Sur ce sujet, voir D. E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, 1983, p. 103-106 ; J. BARTON, *Oracles...*, *cit.*, p. 105-116.

112. Dans un extrait de la préface au *Commentaire sur les Psaumes 1-25*, cité par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* VI, XXV, 1, et dans un fragment du *Commentaire sur le Psaume 1* repris dans la *Philocalie* 3 (*Sources chrétiennes* 302, p. 261).

113. *Lettre festale* 39, fragment 2 : « Il y a donc en tout *vingt-deux* livres de l'Ancien Testament ; autant sont en effet les lettres de l'alphabet hébreu, comme je l'ai entendu dire » (suit la liste des livres), cité dans l'ouvrage collectif *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa fonction et son histoire*, J. D. KAESTLI et O. WERMELINGER (éd.), Genève, 1984, p. 141-142.

114. Dans son propre commentaire des Psaumes.

115. *Prologue au livre de Samuel et aux livres des Rois*, traduction dans *Le Canon de l'Ancien Testament*, *cit.*, p. 204.

116. Texte et traduction dans *Sources chrétiennes* 41, p. 124-125.

117. Texte et traduction dans *Sources chrétiennes* 302, p. 260-261. P. NAUTIN explique ce développement d'Origène en ces termes : « Ces considérations sur l'alphabet et la Bible hébraïque ou, plus haut, sur l'inspiration qui s'étend à chaque lettre, l'idée sous-jacente à tout cela que l'alphabet hébreu a été lui-même révélé par Dieu, l'idée encore que la Bible donne la connaissance de toutes choses, sont typiquement juives », dans *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1977, p. 268.

Des vingt-deux unités que mentionne Josèphe, l'identification des cinq « livres de Moïse » ne fait aucun doute. On est moins sûr des treize autres livres attribués aux « prophètes » [118]. Et l'on est toujours dans le vague pour les « quatre derniers », si ce n'est que l'on peut y deviner au moins un recueil de psaumes (« des hymnes à Dieu ») et des textes de sagesse (« des préceptes moraux ») [119]. Quoi qu'il en fût, la structure trinaire déjà bien acquise, « Loi, prophètes et Psaumes ou autres livres », était à présent instituée chez les Juifs en fonction de son contenu littéraire. Nous sommes tout à la fin du Ier siècle chrétien. Quelque vingt-cinq ans plus tôt, la nation juive avait perdu son autonomie politique et, avec elle, les vertus, l'autorité et les pouvoirs multiples attachés à son Temple centralisateur. Depuis lors, la communauté juive se relevait en redéfinissant et normalisant ses idéaux sur la base d'un héritage national dont une bonne part était écrite. La stabilisation, sinon la fixation, des composantes tant textuelles que littéraires de ces Écritures ne fut pour autant ni systématique ni programmée. Elle résulta d'un processus où, pour beaucoup, le pragmatisme des dispositions le disputait à l'opportunité des débats [120].

Flavius Josèphe atteste donc l'aboutissement déjà décisif de la première étape d'une histoire, celle de la constitution encore inachevée, et partant encore révisable, des Écritures juives ; cela ne se terminera réellement que deux ou trois siècles plus tard [121].

Le choix estampillé de vingt-quatre livres

Au moment même où Flavius Josèphe écrivait le *Contre Apion*, un livre à forte teneur apocalyptique, passé à la postérité par le canal de la Bible latine sous le titre de *Quatrième Livre d'Esdras*, vit le jour chez les Juifs [122]. La dernière section contient le récit fictif de la reconstitution toute miraculeuse des Écritures ; on

118. Ils commencent avec le livre de Josué, le premier des « premiers Prophètes » suivi de Juges, Samuel et Rois, pour se terminer sans doute par le rouleau unique des Douze Petits Prophètes ou mieux par le livre de Daniel ; l'opuscule de Ruth se trouverait rattaché au livre des Juges et le recueil des Lamentations à celui de Jérémie. Les treize livres prophétiques pourraient donc être : Josué, Juges avec Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras avec Néhémie, Esther, Job, Isaïe, Jérémie avec Lamentations, Ézéchiel, les Douze Petits Prophètes, Daniel.

119. Ces quatre livres pourraient être : Psaumes, Proverbes, Cantique des cantiques et Qohélet.

120. Voir plus haut, p. 701.

121. Tant la littérature juive dite rabbinique que certains auteurs ecclésiastiques anciens en témoignent. Jusqu'à ce jour, de nombreux biblistes ont repris impunément l'hypothèse formulée dans les années 70 du siècle dernier par le très savant historien juif H. GRAETZ. Selon ce dernier, le « canon » biblique aurait été fixé à Yamnia, dans les années 90, au cours d'un « synode » présidé par le célèbre Yohanan ben Zakkaï. Rien dans l'Antiquité ne peut fonder ni étayer une telle opinion : voir G. STEMBERGER, « Jabne und der Kanon », dans *Jahrbücher für Biblische Theologie* 3, 1988, p. 163-174 ; J. TRUBLET, « Constitution et clôture du canon hébraïque » dans *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, sous la direction de C. THÉOBALD, Paris, 1990, p. 140-144. Rappelons qu'il est inadéquat de parler de « canon » chez les Juifs, a fortiori à la fin du Ier siècle. L'homologation de certains livres dans le corps juif des Écritures fit difficulté. Ainsi, on discuta longtemps sur Qohélet et le Cantique des cantiques, livres qui « souillent les mains ». Voir B. DUPUY, « Réception des Écritures et fixation du canon. Recherches et perspectives nouvelles », dans *Istina* XXXVI, 1991, n° 2, p. 145-147, et surtout J. BARTON, *Oracles...*, *cit.*, p. 13-95.

122. Ce livre doit à la Vulgate son extraordinaire diffusion. La traduction latine a pour base un texte grec, qui lui-même repose sur un original probablement en hébreu. Sur sa teneur, sa structure et son message, voir G. HALLBÄCK, « The Fall of Sion and the Revelation of the Law. An Interpretation od 4 Ezra », dans *Scandinavian Journal of the Old Testament* 6, 1992, p. 263-292.

croyait qu'elles avaient été détruites lors de l'incendie du Temple en 587 av. J.-C.[123]. La scène se présente comme la réplique du don de la Loi au Sinaï. Esdras apparaît comme le médiateur « inspiré », non plus seulement de la Loi mais également de la totalité des livres « saints ». Voici le passage concerné :

> Alors ma bouche [d'Esdras] s'ouvrit et ne se ferma plus. Le Très-Haut donna aussi l'intelligence aux cinq hommes et ils écrivirent ce que je disais en ordre, à l'aide de signes qu'ils ne connaissaient pas. Ils restèrent quarante jours ; ils écrivaient le jour, et mangeaient du pain pendant la nuit. Pour moi, je parlais le jour et je ne me taisais pas la nuit. En quarante jours, ils écrivirent quatre-vingt-quatorze livres. Lorsque les quarante jours furent passés, le Très-Haut me parla et dit : « Les premiers [*vingt-quatre*] livres que tu as écrits, publie-les ; que les dignes et les indignes les lisent. Quant aux *soixante-dix* derniers, tu les conserveras pour les livrer aux sages de ton peuple. Car en eux est la source de l'intelligence[124]. »

L'auteur de ce texte atteste qu'au moment où il écrit, à la fin du Ier siècle, le recueil officiel des Écritures juives pouvait être aussi perçu comme composé de vingt-quatre et non de vingt-deux livres. C'est là une désignation globale, sans justification historique aucune, comme chez Josèphe. La référence au passé consiste exclusivement dans l'évocation mythique de la « révélation » de la Loi à Moïse[125]. On veut donc démontrer, selon les croyances et les représentations du temps, l'origine divine et donc l'autorité exceptionnelle de ces œuvres dites saintes. Rien n'est dit sur l'identification ni sur la répartition des livres. En revanche, l'allusion aux « soixante-dix derniers » est intéressante à relever. À la différence des vingt-quatre « premiers », dont la diffusion ne doit connaître aucune exclusive, ceux-ci relèvent d'un catalogue littéraire réservé à une élite d'initiés. Il semble que l'on désigne ainsi les nombreux ouvrages plus ou moins contemporains auxquels on imputera plus tard, rétroactivement, l'appellation d'apocalypses ; la forme littéraire de la vision céleste ainsi que la veine du fantastique et même de l'ésotérisme y tiennent une bonne place. L'idée seule d'un complément nécessaire, qualifié de « dernier », du corps défini des Écritures, dit « premier », y est latente. Comme telle, elle deviendra réalité par la suite, ainsi dans l'abondante production d'œuvres chrétiennes d'où se distingueront progressivement les écrits du Nouveau Testament. Mais elle connaîtra également un autre type d'expression avec la prolifération littéraire des gnostiques « bibliomaniaques[126] ».

À la fin du Ier siècle, le *Quatrième Livre d'Esdras* se présente bien déjà comme le promoteur du chiffre vingt-quatre. À sa façon, il est le témoin précoce de

123. Le récit est aussi empreint de représentations peu bibliques, marquées çà et là par l'influence culturelle du monde gréco-romain. Ainsi, l'« inspiration » divine d'Esdras, l'agent médiateur de la rédaction nouvelle des Écritures, est symbolisée par une boisson mythique qui rappelle le *Ialon hydôr*, « l'eau qui fait parler » ; on la consommait à Delphes avant de rendre l'oracle. La légende des Écritures détruites en 587 av. J.-C. et reconstituées par le prêtre « inspiré » Esdras se trouve attestée par IRÉNÉE, *Contre les hérésies* III, 21, 2.

124. XIV, 41-47 : traduction de P. GÉOLTRAIN, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1988, p. 1464. Une tradition attribuait à Esdras l'invention des caractères « carrés », c'est-à-dire l'écriture araméenne que les Juifs adoptèrent définitivement et assez généralement après l'Exil pour écrire l'hébreu ; au moment même de l'invention, les scribes d'Esdras ne « connaissaient pas » encore cette écriture, ce qui est normal.

125. L'enseignement des rabbins, à partir du IIIe siècle surtout, présentera globalement la Torah, dans sa part « écrite » et dans sa part « orale », comme révélée une fois pour toutes à Moïse au Sinaï. Voir A. PAUL, *Le Judaïsme ancien et la Bible*, *cit.*, p. 27-31.

126. Cf. plus haut, p. 698, n. 97.

l'existence au moins théorique, officiellement reconnue et signifiée par une formule chiffrée, d'un vrai corps d'Écritures hébraïques. C'est précisément le nombre vingt-quatre qui s'imposera comme traditionnel chez les Juifs. Au terme d'une longue période de discussions avec parfois hésitations et doutes[127], les rabbins du IIe siècle et peut-être encore ceux du IIIe parvinrent à asseoir définitivement les choses. Au IVe ou Ve siècle, le Talmud de Babylone, témoin de faits bien antérieurs, officialisera à tout jamais les vingt-quatre livres[128], ainsi regroupés :

Torah : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome.

Prophètes : Josué, Juges, 1 et 2 Samuel, 1 et 2 Rois, Jérémie, Ézéchiel, Isaïe, Douze Petits Prophètes.

Écrits : Ruth, Psaumes, Job, Proverbes, Qohélet, Cantique des cantiques, Lamentations, Daniel, Esther, Esdras-Néhémie, 1 et 2 Chroniques.

En fait, les livres eux-mêmes sont identiques à ceux des collections précédentes. Simplement, le livre de Ruth a été séparé du livre des Juges et celui des Lamentations de celui de Jérémie, tous deux se trouvant transférés du groupe des Prophètes à celui des Écrits. À la différence du chiffre vingt-deux tel que l'explique Josèphe, ce total alors immortalisé de vingt-quatre est porteur d'évocations, pour autant qu'il y en eût, qui ne sont plus historiques. De plus, tandis que les chrétiens considéraient de plus en plus les Écritures comme un Livre unique, les Juifs prônaient plutôt la séparation des rouleaux ou tout au moins des groupes de livres. Ce qui veut dire qu'ils résistaient à l'idée d'un corpus formant un unique ensemble, comme l'exprime bien ce passage du Talmud : « Nos sages ont décidé : si quelqu'un désire réunir la Torah, les Prophètes et les Écrits ensemble, il peut le faire. Qu'il laisse seulement des feuilles blanches entre les rouleaux pour pouvoir les séparer en cas de nécessité[129]. »

L'attestation chrétienne des livres hébraïques

On possède un témoin précoce, au moins indirect, du choix des livres opéré par les Juifs, ceux de Palestine, dans les années 160 ou 170. Il s'agit de l'évêque de Sardes Méliton, le premier, on le sait, qui atteste l'usage littéraire de l'expression « ancien testament [*diathèkè*] ». Il semble que cet homme se soit rendu à Jérusalem pour s'enquérir de la situation exacte des Écritures auprès des chrétiens locaux ; ils étaient à ses yeux les plus proches des sources authentiques, c'est-à-dire juives. Voici son texte :

> Méliton, à Onésime son frère, salut. Puisque (...) tu as voulu aussi apprendre avec exactitude, au sujet des *livres anciens*, quel est le nombre [*arithmos*] et quel est l'ordre [*taxis*], je me suis appliqué à accomplir

127. J. TRUBLET, entre autres, retrace avec précision et détails cette histoire volontiers sinueuse : *cit.*, p. 124-178. Des études plus amples encore se trouvent respectivement dans S. H. LEIMAN, *The Canonization...*, *cit.* et J. BARTON, *Oracles...*, *cit.*

128. Dans le traité *Baba Bathra* 14b.

129. *Ibid.*, 13b-14a. On sait combien les Juifs résistèrent au *codex*, conservant l'usage du rouleau pour toute lecture publique de la Torah : plus haut, p. 697.

cela, sachant ton application quant à la foi et ton amour d'apprendre quant à la parole, en sorte que tu juges ces choses comme les meilleures (...).

Étant donc monté vers l'Orient, et parvenu jusqu'au lieu où elle [la parole] a été prêchée et accomplie, j'ai appris avec exactitude les *livres de l'ancien testament* ; je t'en envoie les subdivisions :

En voici les noms :

De Moïse, cinq [livres] : Genèse, Exode, Nombres, Lévitique, Deutéronome.

Des Rois, quatre [livres] ; des Paralipomènes, deux.

Les Psaumes de David ; de Salomon [les] Proverbes ou [la] Sagesse ; Ecclésiaste, Cantique des cantiques, Job.

Des Prophètes Isaïe, Jérémie, des Douze en un seul livre, Daniel, Ézéchiel, Esdras[130].

Ce « catalogue[131] » reprend à peu près, dans un ordre pour une part différent, celui qui s'imposera comme classique chez les Juifs. Il manque cependant les livres d'Esther et de Judith. Et il n'est pas aisé d'y retrouver un nombre strict, ni vingt-deux ni vingt-quatre. Quoi qu'il en soit, l'établissement, sinon la copie, d'une telle liste par une main chrétienne, dès la seconde moitié du IIe siècle, contribuait à conférer aux livres « homologués[132] » par les Juifs une autorité d'Écritures saintes véritables. Les livres ainsi énumérés se présentaient implicitement comme le bien commun des Juifs et des chrétiens[133]. Mais pour autant, on ne se prononçait nullement sur leur statut ecclésiastique. Il faudra attendre pour cela le IVe siècle.

Un demi-siècle plus tard environ, vers 222, Origène sera lui-même et pour sa part le témoin direct de la tradition juive ancienne des Écritures. Voici donc sa propre liste, avec une double dénomination : l'une reprend les titres grecs déjà classiques à l'époque, ceux de la Septante, et l'autre correspond à la translittération du titre hébraïque, composé des tout premiers mots de l'œuvre :

Les vingt-deux livres selon les Hébreux sont les suivants : celui qui est intitulé chez nous *Genèse*, l'est chez les Hébreux, d'après le commencement du livre *Bresith*, c'est-à-dire : Au commencement ; *Exode, Ouellesmoth*, c'est-à-dire : Voici les noms ; *Lévitique, Ouïskra* : Et il a appelé ; *Nombres, Ammesphecodeim ; Deutéronome, Elleaddebareim* : Voici les paroles ; *Jésus, fils de Navé, Josouebennoun ; Juges, Ruth*, chez eux en un seul livre, *Sopherim ; Règnes* premier et deuxième livres, chez eux, un seul livre, *Samuel* : l'Élu de Dieu ; *Règnes*, troisième et quatrième livres, en un seul, *Ouammelch David*, c'est-à-dire : Règne de David ; *Paralipomènes*, premier et second livres, en un seul, *Dabreïamein*, c'est-à-dire : Paroles des jours ; *Esdras*, premier et second livres, en un seul, *Ezra*, c'est-à-dire : Auxiliaire ; *Livre des psaumes, Spharthelleim ; Proverbes de Salomon, Meloth ; Ecclésiaste, Kôelth ; Cantique des cantiques, Sirassireim ; Isaïe, Iessia ; Jérémie*, avec les *Lamentations* et la *Lettre* en un seul livre, *Ieremia ; Daniel, Daniel ; Ézéchiel, Ézéchiel ; Job, Job ; Esther, Esther*[134].

130. C'est un extrait de la lettre citée par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* IV, XXVI, 13-14.

131. En grec *katalogon* : ce mot, cher à Eusèbe de Césarée, appartient à la présentation de la lettre de Méliton.

132. Ce terme apparaît également dans l'introduction d'Eusèbe, dans la formule « le *catalogue* des livres homologués [*homologouménôn*] de l'*ancien testament* ». Il est identique à celui que l'on emploie pour la « confession » de foi (P. VALLIN, « La formation de la Bible chrétienne », dans *Le Canon des Écritures*...., *cit.*, p. 209). Eusèbe ne présente comme *endiathèkoï*, « admis dans le Testament », que les livres catalogués comme *homologouména*, « acceptés » ou « reçus » ; ce terme n'est pas sans autres synonymes proches chez lui : *anômologètaï*, « admis », *anantirrètôn*, « irréfutables », etc. Voir G. A. ROBBINS, « Eusebius'Lexicon of "Canonicity" », dans *Studia Patristica*, vol. XXV, *cit.*, p. 135.

133. E. JUNOD, « La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Église grecque des quatre premiers siècles », dans *Le Canon de l'Ancien Testament*, *cit.*, p. 112.

134. Cité par Eusèbe de Césarée, *ibid.*, VI, XXV, 1-2.

Origène est ici le témoin neutre et objectif de la collection juive des livres saints. La façon dont il dit « chez les Hébreux » ou « chez eux » à propos de la pratique juive, par opposition à « chez nous », montre bien qu'au moment où il écrit il ne se porte nullement garant de celle-ci. C'est le chiffre vingt-deux et non vingt-quatre qu'il retient, comme bien d'autres auteurs chrétiens. Cette autre marque, renforcée par le rappel des appellations hébraïques ou juives des divers livres, semble encore désigner la distance. Quoi qu'il en soit de ces traits identificateurs, la constitution du corps judaïque des Écritures est bien achevée en cette deuxième décennie du IIIe siècle. Or, c'est à cette même époque que la Mishnah, publiée aux environs de l'an 200, s'imposait irréversiblement chez les Juifs comme un bien national de référence et normatif, et ce, à l'égal des Écritures dont elle s'était sur bien des plans émancipée[135]. Sur la terre nationale en un premier temps et ensuite en Babylonie, le Talmud allait l'enchâsser en de vastes commentaires. Cet ensemble se trouva identifié et désigné lui-même comme Torah à part entière. Le chiffre vingt-quatre s'affirma puis s'imposa chez les Juifs comme solidaire de l'institution de ce corpus nouveau, déclaré « Torah orale[136] ». Quant au chiffre vingt-deux, il fut repris et souligné par les grands ténors chrétiens avec la valeur marquante d'un archaïsme signifiant la différence. Contrairement d'ailleurs aux maîtres rabbiniques qui semble-t-il l'ignoraient, ils étaient familiers de l'œuvre de Flavius Josèphe, justement le premier promoteur connu des « vingt-deux livres » hébraïques.

2. Ces autres Écritures d'expression grecque

Traduite en grec, au IIIe siècle av. J.-C., la Loi de Moïse avait fait un saut résolu en Occident. Les autres Écritures, à commencer par les Prophètes, suivirent sans guère d'interruption. Une Bible grecque était née, que l'Égypte hellénisée des Ptolémées sut accueillir en son creuset culturel. Cette traduction répondait aux besoins et aux appels de la communauté juive locale. On ne la salua pas moins comme une brillante première, ce qu'elle était vraiment. L'idiome des

135. Tant l'écriture que la langue de la Mishnah sont uniques pour l'époque. La langue, c'est l'hébreu, mais différent de celui que l'on connaît par la Bible et aussi par les écrits de Qumrân. À la différence de la littérature des Pseudépigraphes, la Mishnah n'est plus écrite à la manière de la Bible. Elle manifeste une vraie cassure avec les habitudes littéraires jusqu'alors régnantes chez les Juifs. Elle fait d'ailleurs peu de place à l'Écriture : elle ne la cite qu'avec parcimonie et ne l'invoque que faiblement. Elle reflète un tout autre monde. Les Talmuds, modérément celui de Jérusalem puis résolument celui de Babylone, marqueront le retour à l'Écriture. Voir J. NEUSNER, *The Mishnah. A New Translation*, New Haven-Londres, 1988 (« Introduction ») et « The Babli in particular defining a document in the canon of Judaism in relationship to the Old Testament », dans *Journal for the Study of the Old Testament* 35, 1985, p. 109-126.

136. Si l'on osait dire qu'il y a des dogmes dans le judaïsme, ce qui n'est point, le premier de tous aurait pour objet la Torah comme appellation exhaustive, englobant tout. *A posteriori*, au cours du IIIe siècle seulement, les Juifs rabbiniques distingueront une « Torah écrite » et une « Torah orale », l'une et l'autre révélées à Moïse au Sinaï. Voir : G. STEMBERGER, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, Munich, 1979, p. 126-131 ; E. E. URBACH, *Les Sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, trad. fr., Paris, 1996, p. 299-327.

Grecs, langue de l'esprit et de la communication à vocation alors universelle, devenait langue biblique. Une production littéraire juive venait elle-même meubler l'espace noble que les Grecs réservaient aux lettres ; la geste des héros fondateurs y demeurait envers et contre tout la source et le ferment [137]. Moïse en quelque sorte défiait Homère. Une Bible toute nouvelle et vraiment adulte à la fin s'imposa, plus riche en livres, d'une écriture différente et d'une inspiration rafraîchie. Par le relais des calames chrétiens, c'est elle qui sera la mère des Bibles fondatrices de l'histoire.

Naissance et affirmation d'une Bible différente

Réalisée en grec par les Juifs eux-mêmes, la première traduction de la Bible fut donc un événement sans précédent. Une légende largement répandue dans l'Antiquité juive, puis chez les Pères de l'Église, la présente comme l'œuvre merveilleuse de soixante-dix ou soixante-douze savants judéens mandatés par le grand prêtre de Jérusalem. Le témoin ancien le plus connu en est la *Lettre d'Aristée*, œuvre juive de langue grecque de la fin du IIe siècle av. J.-C. [138]. Selon cette source, importante bien que riche de fiction, la traduction aurait été commandée par le bibliothécaire royal d'Alexandrie, conformément au souhait de Ptolémée Philadelphe, le deuxième monarque de la dynastie lagide qui régna de 285 à 247 av. J.-C. La volonté du pouvoir politique était que les livres des Juifs figurent aussi, traduits en grec, dans la célèbre bibliothèque de la somptueuse cité. Or, chacun des traducteurs isolément aurait traduit le texte de la Torah de Moïse d'une façon rigoureusement identique à celle de tous les autres. Les auteurs chrétiens des premiers siècles seront nombreux à reprendre et diffuser ce récit [139]. Un jour, ils ont même proposé puis institué le mot latin *septuaginta* [140], « soixante-dix » ou « Septante », comme titre global de la Bible grecque dont ils se trouvaient être les exclusifs héritiers. Aujourd'hui, et non sans ambiguïté, on appelle toujours ainsi, « Septante », la totalité de l'Ancien Testament grec.

137. Voir B. Z. WACHOLDER, *Eupolemus. A Study of Judæo-Greek Literature*, Cincinnati, 1974, p. 71-96 (« The Hellenized Moses-Jewish and Pagan ») ; G. E. STERLING, *Historiography..., cit.*, p. 137-225 (« The Hellenistic Jewish Historians »).

138. Pour le traité rabbinique *Abot de Rabbi Nathan* (B 37), il n'y aurait eu que cinq traducteurs. La traduction de la Torah en grec est présentée comme un acte sacrilège ou d'idolâtrie dans certaines traditions rabbiniques tardives. Voir K. MÜLLER, « Die rabbinischen Nachrichten über die Anfänge der Septuaginta », dans J. SCHREINER (éd.), *Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zur Septuaginta*, Festschrift Joseph Ziegler, Würzburg, 1972, p. 73-93.

139. L'écho de la légende chez les Pères de l'Église est plus ou moins direct. Dans tous les cas, il vient servir l'argumentation propre de chaque auteur concernant la vérité divine des Écritures. Seul Jérôme se distinguera : partisan farouche de la *veritas hebraica*, il s'emploiera à ridiculiser l'histoire des soixante-dix traducteurs. Épiphane, à la fin du IVe siècle, est au contraire le témoin d'une version chrétienne particulièrement riche et embellie de ladite légende. Il note même que la traduction incluait aussi soixante-douze livres apocryphes, ce qui semble renvoyer à la tradition du *IVe livre d'Esdras* (plus haut, p. 705). On lira avec intérêt : M. MÜLLER, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, Sheffield, 1996, p. 46-58 et 68-78 ; F. SIEGERT, « Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style », dans *Hebrew Bible/Old Testament, cit.*, p. 144-154 (« The Epistle of Aristaeus »). On trouve un répertoire des divers traitements de la légende des soixante-dix par les Pères de l'Église dans A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate* (*Sources chrétiennes* 89, Paris, 1962).

140. Dans sa transmission, la légende a vu le chiffre soixante-douze se réduire un jour en soixante-dix.

La légende des soixante-dix ne concernait à l'origine que la traduction grecque des cinq premiers livres des Écritures ou *Torah* ; elle fut réalisée à n'en pas douter au cours du IIIe siècle av. J.-C. Au début de ce XXe siècle, quelques fragments du livre du Deutéronome en grec, datés de la première moitié du IIe siècle av. J.-C., furent retrouvés en Égypte [141]. Les grottes des environs de la mer Morte ont elles-mêmes livré quelques restes de la Bible grecque [142]. Ce sont là des témoins inestimables de l'antiquité incontestable de celle-ci.

Dans le sens étroit, donc, le mot « Septante » ne devrait désigner que les cinq livres du Pentateuque, traduits les premiers. Mais son champ s'est tout naturellement élargi. Car les livres prophétiques et d'autres avec eux ont été traduits ensuite, assez vite d'ailleurs, entre la fin du IIIe siècle et la fin du IIe siècle av. J.-C. Nul doute que l'œuvre des traducteurs se poursuivit au-delà de cette période, ailleurs qu'à Alexandrie, jusque sans doute chez les chrétiens du Ier siècle et peut-être du IIe. Pour certains livres, il exista même plusieurs versions. Des révisions furent entreprises très tôt, par les Juifs d'abord, dans le but d'unifier ou même de normaliser les textes divergents ; elles se poursuivront en milieu chrétien [143]. Une Bible grecque différente des Écritures hébraïques, et davantage fournie en livres que celles-ci, existait donc aux premiers temps du christianisme. C'est elle que désignera de fait, désormais, le mot « Septante ». L'expression « Bible grecque » conviendrait mieux, et plus encore celle d'« Écritures grecques », si l'on considère que la Bible est un ensemble binaire composé de l'Ancien et du Nouveau Testament [144].

Prise dans son sens large et commun, la Septante ou Bible grecque ancienne comprend quatre catégories d'écrits.

1. *Les vingt-quatre livres* de la Bible hébraïque traduits en grec.

2. La version grecque de livres originairement écrits en hébreu ou en araméen mais non retenus dans le recueil des livres juifs ou Bible hébraïque :

– *Esdras 1* (livre qui ne se trouve comme tel que dans la Septante, sous

141. Il s'agit du Papyrus Rylands, qui comprend Dt 23-28.

142. Dans la grotte n° 4 : deux fragments du Lévitique, un des Nombres et un du Deutéronome ; dans la grotte n° 7 : un fragment de l'Exode. Voir E. C. ULRICH, « The Septuagint Manuscripts from Qumran : A Reappraisal of Their Value », dans G. S. BROOKE et B. LINDARS (éd.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings*, Atlanta, 1992, p. 49-80 ; S. OLOFSSON, « Qumran and LXX », dans *Qumran between the Old and New Testaments, cit.*, p. 232-248.

143. Sur les révisions et recensions de la Septante, on peut consulter les études d'ensemble ou introductions, entre autres : E. TOV, « Die griechischen Bibelübersetzungen », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.20.1, 1986, p. 121-189 ; M. HARL, G. DORIVAL et O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante : du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988 ; E. TOV, « Septuagint » dans *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, M. J. MULDER (éd.), Assen, 1988, p. 161-188 ; M. K. H. PETERS, « Septuagint », dans *Anchor Bible Dictionary* V, 1992, p. 1093-1104 ; W. WEVERS, « The Interpretative Character and Significance of the Septuagint », dans *Hebrew Bible/Old Testament, cit.*, p. 84-107 (p. 89-90 : « Different Translators and Recensions »).

144. La Septante est toujours l'Ancien Testament de l'Église grecque orthodoxe, laquelle y a conservé plusieurs livres et sections de livres que les Bibles des autres Églises n'ont point retenus. Le titre *Bible d'Alexandrie* a été donné à la belle et précieuse publication qui comprendra, en traduction française introduite et commentée, chacun des livres de la Bible grecque. Il entretient d'autant plus l'ambiguïté que l'origine géographique de bien des textes autres que ceux du Pentateuque est totalement inconnue ou incertaine.

l'appellation de *Esdras alpha, Esdras bêta* désignant les livres canoniques d'Esdras et de Néhémie réunis) ;

– *1 Maccabées*, dont Origène et Jérôme attestent l'original hébraïque ;

– *2 Maccabées* 1, 1-2, 18 ;

– *Ben Sira* ou *Ecclésiastique*, dont divers fragments de l'original hébraïque ont été retrouvés à la Guénizah du Caire à la fin du siècle dernier, et plus récemment dans les grottes n° 2 et n° 11 de Qumrân puis à Massada ;

– *Judith*, dont Jérôme affirme avoir réalisé une traduction rapide à partir du « chaldéen », soit l'hébreu ou l'araméen ;

– *Tobit*, que Jérôme traduisit de l'hébreu et dont il aurait découvert un exemplaire en araméen. Deux fragments ont été retrouvés à Qumrân, l'un en hébreu et l'autre en araméen.

3. Des livres ou documents rédigés directement en grec ou qui n'existent qu'en grec, et reçus dans la Bible grecque :

– *Livre de la Sagesse* (qui figure dans certaines listes des livres du Nouveau Testament) ;

– *2 Maccabées 2*, 19-fin ;

– *Six additions à Esther*, dont quatre sont la traduction probable de textes araméens ;

– *Additions chrétiennes aux Psaumes :* le *Magnificat*, le *Nunc Dimittis* et le *Benedictus*, tirés de l'Évangile de Luc ;

– *Additions à Daniel* : la Prière d'Azarias et le Cantique des trois jeunes gens (Dn 3, 24-90), dont l'original fut peut-être en hébreu ; les épisodes de Bel et le Dragon (ch. 14), avec un original probablement araméen.

4. Des œuvres que le canon chrétien ne retiendra pas mais qui figurent cependant dans les éditions classiques de la Septante :

– *Psaume 151*, dont des fragments en hébreu semblent avoir été trouvés à Qumrân ;

– *III et IV Maccabées* ;

– *Prière de Manassé*, un autre des cantiques accompagnant les Psaumes, en hébreu sans doute à l'origine ;

– *Psaumes de Salomon*, présents dans certains manuscrits à partir du v[e] siècle.

D'aucuns livres, nonobstant communs à la Bible hébraïque et à la Septante, se présentent bien différemment dans l'un et l'autre recueil. Deux exemples suffiront à le montrer. Le livre de Jérémie tout d'abord, dans lequel les variantes entre l'hébreu et le grec sont les plus importantes de toute la Bible. La version grecque s'y trouve allégée de deux mille sept cents mots et, selon ce qu'attestent les manuscrits de Qumrân [145], c'est elle qui semble représenter la forme la plus

145. Avec les livres de Samuel, Jérémie est l'un des témoins majeurs de la présence dans la bibliothèque de Qumrân d'une famille du texte hébraïque proche de la tradition textuelle reflétée par la Septante. Voir E. Tov, « The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of Its Textual History », dans J. H. Tigay (éd.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphie, 1985, p. 213-237 ; et plus largement : *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, 2[e] éd., Jérusalem, 1997.

ancienne du texte. La section dite des « oracles contre les nations » est placée ailleurs dans le Texte massorétique, et dans un ordre tout autre. Enfin, les chapitres 10 à 23 ont deux agencements différents. Le livre de Job [146], d'une tout autre veine littéraire, est lui-même intéressant à examiner. Il est plus court d'un sixième environ dans la version grecque, au demeurant très retravaillée. L'une des raisons de tels allégements tient aux difficultés de compréhension d'une bonne partie du texte hébraïque. Job, c'est de la poésie, et de la poésie difficile. Bien plus qu'ailleurs, la traduction sollicite le talent, sinon l'inspiration, et non le simple bilinguisme. Et justement, l'auteur du livre grec de Job, car c'est d'auteur et de livre qu'il s'agit, œuvre dans ce sens. On est loin des contraintes sacrées des textes de lois. D'ailleurs, notre traducteur est friand d'*hapax légoména* [147], preuve statistique indiscutable de sa créativité littéraire. Son vocabulaire fait montre d'une bonne connaissance des écrits d'Homère, des tragiques, des poètes lyriques et des philosophes grecs. Les symboles, métaphores et autres figures rhétoriques du registre sémitique sont refondus en des tournures grecques du meilleur effet pour les contemporains. Souvent, les problèmes de sens se trouvent résolus par l'insertion harmonieuse et expressive de passages bibliques tirés de livres de sagesse, ou de touches empruntées au milieu culturel ambiant, hellénistique bien sûr. Le but est de clarifier et d'assurer au mieux la signification du texte en donnant à celui-ci la qualification littéraire la plus juste. Notre auteur n'aime guère les redondances et les longueurs. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait réduit de 35 % le texte des discours d'Elihu, aux chapitres 32 à 37. Ni qu'il condense en une proposition unique deux vers parallèles ou deux stiques jumeaux répétitivement symétriques, chers comme tels à la poésie hébraïque. En bref, le texte grec de Job est celui d'un livre nouveau. Cela est renforcé par le fait que ce lot fourni et significatif d'abréviations s'y accompagne d'ajouts eux-mêmes non négligeables, tant qualitatifs, ou d'interprétation, que quantitatifs, ou textuels [148].

Comme corps littéraire, la Septante n'a pas du tout la même organisation que la Bible hébraïque. Avec l'enchaînement des trois groupes de livres, la Torah, les Prophètes et les Écrits, celle-ci reflète les étapes au moins déclarées de la constitution de l'ensemble biblique. Les livres de la Septante, eux, sont regroupés, semble-t-il,

146. Voir H. Heater, *A Septuagint Translation Technique in the Book of Job*, Washington, 1982 ; et plus récemment N. F. Marcos, « The Septuagint Reading of the Book of Job », dans *The Book of Job*, W. A. M. Beuken (éd.), Leuven, 1994, p. 251-266.

147. N. F. Marcos, *cit.*, p. 259, n. 35 avec exemples.

148. Ainsi, en Jb 5, 11 ; 14, 14 ; 19, 25-26 et 42, 17, la version des Septante transpose systématiquement les perspectives éthiques du texte hébraïque en fonction de la croyance relativement nouvelle en la résurrection des morts, plus précisément des corps. Peut-être en tel endroit, Jb 19, 25-26 par exemple, la touche est-elle même directement chrétienne, plus tardive donc. Par ailleurs, il faut relever l'insertion pure et simple, en Jb 2, 9 et en remplacement d'une phrase brève, d'une assez longue lamentation de la femme de Job ; ce texte est très proche d'un passage du *Testament de Job* (24, 1-3), livre juif rédigé en grec au cours du I[er] siècle. La Septante de Job possède aussi en propre, comme en *post-scriptum* après 42, 17, une sorte de généalogie du héros ; cet ajout rappelle étrangement un fragment d'une œuvre juive de langue grecque attribuée à un certain Aristée, écrit probablement à Alexandrie au I[er] siècle av. J.-C. Voir J. R. Baskin, *Pharaoh's Counsellers : Job, Jethro, and Balaam in Rabbinic and Patristic Tradition*, Chico CA, 1983, p. 7-43.

en fonction surtout de leurs caractéristiques littéraires, ce qui donne : le Pentateuque et les livres historiques ; puis les écrits poétiques et sapientiels ; enfin les œuvres prophétiques. C'est là globalement l'articulation de la Bible chrétienne. À l'intérieur de chacune de ces sections, l'ordre des livres ou de groupes de livres lui-même varie par rapport à celui de la Bible hébraïque. Par exemple, les Douze Petits Prophètes, d'ailleurs différemment classés, précèdent les grands prophètes, Isaïe, Jérémie et Ézéchiel. Il en va de même pour les titres des livres : la plupart diffèrent des formules hébraïques : *Génésis*, « Genèse », au lieu de *Beréshit*, « Au commencement », etc.[149].

La matrice des Écritures et du discours chrétien

Si pour une large part la Septante est bien une traduction, elle n'en présente pas moins les qualités d'une Bible véritable. À la différence de sa sœur hébraïque, elle s'est constituée dans un espace de temps relativement bref, trois siècles ou tout au plus quatre. Longtemps, elle a joui d'une assez large autonomie vis-à-vis des livres hébraïques, d'abord chez les Juifs de langue grecque puis surtout et définitivement chez les chrétiens, majoritairement hellénophones. Car les tout premiers auteurs de la littérature chrétienne, Paul de Tarse d'abord, ont écrit en grec. Jusqu'à la conquête arabe, avec çà et là des sursauts nationaux ou des résurgences locales, le christianisme méditerranéen et oriental usa du grec comme sa langue officielle, sinon courante. Ce n'est que vers l'an 200, avec Tertullien et, un peu plus tard, Cyprien de Carthage puis avec la *Vetus Latina* ou « Vieille [traduction] Latine » des Écritures, que le latin s'affirma, en Occident uniquement, comme langue ecclésiastique. Aux Ier et IIe siècles, le grec était à Rome la langue de la communication et de la culture. Les Juifs eux-mêmes, jusque dans leur terre nationale, hellénisée au moins dans ses centres urbains et ses réseaux d'affaires, et combien plus dans leur diaspora occidentale, parlaient et même écrivaient volontiers le grec[150].

Les chrétiens reçurent et utilisèrent d'emblée la Septante comme leurs Écritures. Elle fut pour eux la Bible fondatrice. Elle leur fournit en effet la matrice linguistique des mots, formules ou expressions qui initièrent leur doctrine et armèrent leur discours. Tous les auteurs du Nouveau Testament en témoignent, bien qu'à des degrés divers. La langue de la Septante est le grec. Ce n'est pas l'idiome classique

149. Voir la liste relevée déjà par Origène, plus haut, p. 707. Les développements et notations qui précèdent contribueront à montrer qu'un « canon » préchrétien propre aux Juifs d'Alexandrie ou plus largement de la diaspora grecque n'a pu exister. La thèse d'un « canon alexandrin » distinct d'un « canon hébraïque ou palestinien », enseignée encore par d'aucuns, est nettement contrée par les données historiques. Elle ne date d'ailleurs que des Temps modernes, avec J. E. GRABE (1666-1711) puis J. S. SEMLER, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons*, Halle, 1771. La tentative décisive pour la détrôner fut celle de A. C. SUNDBERG, *The Old Testament of the Early Church*, Cambridge, 1964, p. 88-103. Comme de leur côté les manuscrits de Qumrân le prouvent sans ambages, on utilisait des Écritures grecques aussi sur la terre nationale. Voir R. HANHART, « Fragen um die Entstehung der LXX », dans *Vetus Testamentum* 12, 1962, p. 139-163.

150. On possède de nombreux livres juifs dits pseudépigraphiques, écrits en grec jusqu'à la fin du Ier siècle encore.

des Hellènes, mais une forme sensiblement originale de la « langue commune » ou *koïnè*. Celle-ci est attestée dans son usage courant par les papyri et les inscriptions de l'époque gréco-romaine, depuis longtemps déchiffrés et étudiés[151]. Dans son emploi littéraire, elle est la langue de Polybe, de Strabon, de Philon d'Alexandrie, de Flavius Josèphe et de Plutarque. Mais le grec de la Septante a ses particularités que les auteurs du Nouveau Testament n'ont fait qu'accentuer et même cultiver. Elles ne s'expliquent pas seulement ni guère par la présence et la persistance de tournures hébraïques ou araméennes[152]. L'expression « grec biblique » peut et même doit être retenue comme spécifique et pertinente. Car la langue s'est elle-même forgée, pour une part, dans l'acte même de l'écriture. Les traducteurs n'ont pas traduit véritablement *verbum pro verbo*, « mot à mot », comme dira Cicéron ; il opposait cette façon de faire à la sienne, celle de l'*orator* qui ne préserve que le rythme et la forme de l'original[153]. Certes, la version des Septante demeure plus proche du texte hébraïque, son modèle, dans le traitement des cinq livres de la Loi : la teneur légale et la qualification sacrale de ces documents les rendaient pour ainsi dire intouchables. Cela n'y empêche pas les nombreux aménagements de sens, qualitativement marquants. Il en va tout autrement pour les livres d'Isaïe et des Proverbes, d'autres aussi et plus encore, on l'a dit, le livre de Job. Avec ceux-ci, la traduction s'assimile volontiers à l'acte littéraire proprement dit. On réécrit la Bible en grec, on ne la traduit pas. L'agent impliqué, l'artiste responsable vaut-il mieux dire, n'est vraiment le *fidus interpres*, le « traducteur fidèle » que désignera le poète Horace, que parce qu'il s'affirme vraiment, avec un talent littéraire évident, comme *expositor*[154]. Ce faisant, la Septante apparaît comme le résultat de deux dynamiques croisant merveilleusement leurs vertus : d'une part, celle de l'interprétation et de la communication ; de l'autre, celle de la création littéraire. Dès lors, les écarts ou particularités de la langue par rapport à l'usage commun de la *koïnè* ne sont que le résultat patent de ces deux procédures conjuguées, la communication et l'écriture[155].

151. Le pionnier dans l'étude de la langue du Nouveau Testament à la lumière des papyri a été A. DEISSMANN, *Licht vom Osten : Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, d'abord publié en 1905, 4e éd., Tübingen, 1923. La thèse de ce savant selon laquelle les premiers textes chrétiens seraient de la même veine, populaire et d'aucune façon littéraire, que ces documents découverts, est discutée sur la base d'un ample dossier par H. Y. GAMBLE, *Books and Readers...*, *cit.*, p. 13-41.

152. Toute langue, ancienne ou moderne, porte obligatoirement les marques formelles d'ascendants identifiables et d'osmoses de voisinage. Ces marques concernent certes l'étymologie, mais également d'autres disciplines relevant des approches historiques et des sciences sociales.

153. *Ars Poetica* I, 33. Sur l'opposition antique entre la traduction *verbum et vero* et *sensus de sensu*, voir S. P. BROCK, « Aspects of Translation Technique in Antiquity », dans *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20, 1979, p. 69-87.

154. Voir à propos de cette différence S. P. BROCK, « To Revise or not to Revise : Attitudes to Jewish Biblical Translation », dans G. J. BROOKE et B. LINDARS (éd.), *Septuagint, Scrools...*, *cit.*, p. 301-338.

155. Les manuscrits de la mer Morte, rappelons-le, ont révélé l'existence d'une étonnante variante du texte hébraïque qu'attestent précisément plusieurs livres de la Septante (plus haut, p. 699). Un des nombreux indices se trouve par exemple en 2 Sm 7, 23. Dans le texte hébraïque traditionnel, on lit « les nations et les dieux », et la Septante propose à la place « nations et tentes » ; on pouvait expliquer cette variante par un effet de métathèse, avec la lecture *ôhélim*, « habitations » ou « tentes » au lieu de *élohim*, « dieux ». Or, dans le document *4 Q Samuel*[a] on lit ces mots, en hébreu, « nations et habitations (ou : tentes), exactement comme dans la version grecque. On ne peut donc contester que d'autres traditions textuelles que celle du futur Texte massorétique aient servi de base

Parmi les nombreux exemples d'innovations sémantiques de la Septante dont l'histoire postérieure, autrement dit chrétienne, vérifiera grandement le bonheur, le vocable *christos* mérite une particulière attention. Pour les populations hellénophones, c'était là un adjectif dérivé du verbe *chriein*, dont le sens global est « enduire ». Il s'appliquait au corps que l'on soigne ou à la peau que l'on protège par un produit lubrifiant étalé de la main : il relevait alors de la préparation sportive ou du massage, de l'esthétique, voire du maquillage. On l'employait aussi pour le matériel et l'outillage entretenus à l'aide de produits graisseux. Or, les traducteurs de la Bible en grec ont adopté directement et impunément ce terme, *christos*, pour rendre l'hébreu *mashiah*, « oint », comme l'étaient en Israël les prophètes, les prêtres et les rois. Le Nouveau Testament en fit irréversiblement un nom, avec l'article, puis un nom propre venant compléter et même suppléer celui de Jésus. Certains textes juifs plus ou moins contemporains et proches de la Bible, issus des fraternités de la mer Morte et d'ailleurs[156], sont les témoins d'une transition qui éclaire bien le processus : l'« Oint », *Mashiah* en hébreu et *Meshiha* en araméen, y figure comme un agent personnel unique, le Messie, dont l'intervention est attendue dans l'histoire, plus précisément dans un futur dont on cherche à cadrer l'échéance. En dehors de ces milieux culturels aux croyances et représentations propres, nul ne pouvait *a priori* saisir ce qu'était et qui était vraiment *ho Christos*, « le Christ », littéralement, entre autres, « le Maquillé ». On n'est pas étonné dès lors que tel auteur latin nomme le héros vénéré par les chrétiens non pas *Christos* mais *Chrestos*[157]. C'est le nom propre que, la prononciation locale aidant, on percevait à l'ouïe et que l'on retenait spontanément[158].

Dans l'histoire de la Bible, et dès lors dans l'histoire tout court, la Septante demeure le brillant témoin d'une explosion irrésistible d'effets culturels au nombre incalculable ; elle reflète conjointement un mouvement étonnamment riche de clarification, voire d'innovation, conceptuelle et d'approfondissement doctrinal. On retiendra ce titre qu'un éminent connaisseur donna à l'un de ses articles : « l'Ancien Testament a mûri à Alexandrie[159] ». C'est en effet dans la capitale des Lagides que la Bible, la Torah ou Pentateuque au moins, après un bain aux marques indélébiles dans les eaux grecques, reçut en quelque sorte son baptême, c'est-à-dire sa consécration comme *nomos*, « Loi », plus encore comme *nomothésia*, « constitution », et son nom *hè graphè*, « l'Écriture », et surtout *hè Biblos*, « le Livre ».

à la version grecque antique des Écritures. Il est du ressort de la critique textuelle de discerner la part éventuelle de celles-ci dans le texte de la Septante. Mais cela n'enlève rien au riche mouvement d'interprétation et au vaste dynamisme d'écriture constitutifs de la Bible grecque, juive puis chrétienne.

156. Voir J. H. CHARLESWORTH, « Early Jewish Messianology to Christian Christology. Some Caveats and Perspectives », dans *Judaisms and their Messiahs*, J. NEUSNER, W. S. GREEN et E. FRERICHS (éd.), Cambridge, 1998, p. 225-264 ; J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York, 1995 ; et plus largement cette vraie somme : *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, J. H. CHARLESWORTH (éd.), Minneapolis, 1992.

157. Chez SUÉTONE, à propos de l'expulsion des Juifs de Rome : *Iudæos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulsit* (*Claudius* 25, 4).

158. Bien d'autres exemples pourraient être proposés, entre autres *diathèkè*, « alliance » et « testament » : plus haut, p. 689.

159. D. BARTHÉLEMY, *Theologisches Zeitschrift* 21, 1965, p. 368-370.

Tels sont les termes par lesquels le brillant plaidoyer qu'est la *Lettre d'Aristée* salue la première traduction de la Torah au moment même de sa remise solennelle à Ptolémée Philadelphe. À l'origine, la Bible était une chose exclusivement orientale de par ses sources et ses images, sa langue et son discours. Devenue grecque, elle se trouvait désormais disposée et même déterminée à une vocation en Occident. Comme telle et par le relais de ses traductions anciennes, latines d'abord, elle constituera le grand conservatoire où le christianisme, et partant la culture occidentale, sauront puiser d'emblée leur inspiration et leur discours. La porte de la traduction et de l'écriture bibliques était ouverte[160].

Telles sont les Écritures que les chrétiens ont d'emblée faites leurs, les utilisant comme source ou référence dès leurs premières expressions écrites. Quand ils montrent ou désignent les Écritures hébraïques, c'est en tant qu'elles sont non les leurs, mais celles des autres, les Juifs. C'est strictement par ce truchement que s'est constituée la Bible chrétienne, composée d'un Ancien Testament et d'un Nouveau Testament[161]. Or, plusieurs autres versions grecques issues de milieux juifs sont venues concurrencer et souvent contrer celle des Septante. On connaît en premier lieu la traduction d'Aquila, originaire du Pont, devenu chrétien avant d'être prosélyte. Le littéralisme y est systématique ; il va parfois jusqu'au calque outrancier de la formule hébraïque. Des traits de polémique antichrétienne y ont été relevés par les Pères de l'Église, dès Justin et Irénée au IIe siècle. Datée des années 128-129, cette version n'en reflète pas moins les règles juives d'interprétation énoncées au même moment par le célèbre rabbin Akiva. Une autre traduction grecque des Écritures juives est attribuée à Théodotion, sur lequel les témoignages anciens ont du mal à s'accorder. On a longtemps considéré ce personnage comme postérieur à Aquila, mais une opinion récente digne de quelque crédit en fait un disciple du grand maître Hillel, vers 30-50. Sa traduction suit les mêmes principes que celle d'Aquila, avec cependant davantage de souplesse, sinon d'élégance. Le livre de Daniel en est conservé dans les éditions de la Septante. La version de Symmaque, sans doute un Samaritain converti au judaïsme, disciple de rabbi Méïr, lui-même élève d'Akiva, date des environs de 165. D'une grande qualité littéraire, elle était destinée à des lecteurs de langue grecque totalement ignorants de l'hébreu. Il faut compter encore avec d'autres révisions, d'autres essais plus ou moins partiels de traductions grecques, certaines anciennes.

160. Une fois organiquement constituée, la Bible grecque des chrétiens ne put éviter de rendre patente et active, *ad extra* cette fois, la vertu de reproduction littéraire qui lui était congénitale. Elle servit en effet de matrice à bien d'autres Bibles dont elle est directement la mère, en d'autres langues que le grec. Cela se vérifia formellement du IIe siècle au Xe, tant en Occident qu'en Orient. À la version latine traditionnellement nommée *Vetus Latina* succédèrent, très tôt et dans l'ordre chronologique, des versions coptes, la version éthiopienne, la version gothique, une première version syriaque, et pour finir la version en vieux slave de Cyrille et Méthode.

161. D'où la pertinence de la distinction entre le *Vetus Testamentum in Novo receptum* et le *Vetus Testamentum per se* que fait H. HÜBNER, « Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum : Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht », dans *Jahrbücher für Biblische Theologie* 3, 1988, p. 147-162 ; *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. I. *Prolegomena*, Göttingen, 1990, p. 62-70 ; et dernièrement dans *Hebrew Bible/Old Testament*, *cit.*, p. 371-372.

3. Les vraies ou fausses Écritures

L'homologation simultanée de deux corps différents d'Écritures n'allait pas de soi. On ne pouvait guère se satisfaire de la distribution selon laquelle le recueil hébraïque, le plus court, demeurait tout naturellement le lot réservé des Juifs tandis que la version élargie des Septante s'affirmait comme le bien propre des chrétiens. Certes, ce clivage reflétait largement la situation réelle, mais pas entièrement cependant : dans la diaspora grecque et même sur la terre nationale, les Juifs hellénophones usaient obligatoirement d'Écritures grecques, et la version que l'on appellera un jour Septante fut longtemps la seule. Deux actes s'imposaient dès lors aux chrétiens : d'une part, justifier l'adoption globale de ce patrimoine écrit de la nation juive, qu'il fût hébraïque ou grec ; de l'autre, démontrer la validité du texte particulier des Septante pour l'énoncé de leur doctrine nouvelle. Car nul n'ignorait combien, dès les tout premiers, les écrits ayant fixé, explicité et développé le message oral de Jésus de Nazareth portaient l'empreinte des formules et des concepts de cette Bible grecque. Cela se fit très vite, dès le milieu du IIe siècle et déjà quelques années plus tôt, mais sur fond d'échanges et de débats parfois vigoureux entre maîtres ou instances de la société juive et personnalités marquantes de communautés ecclésiastiques.

De la Palestine à Rome : le philosophe Justin

Le témoignage de Justin[162] sur les Écritures est de la première importance, du fait d'abord de sa jeunesse vécue en Palestine : il y côtoya les Juifs, observant leurs pratiques et captant leurs enseignements. Sa conversion intervint précisément, vers 130, tandis qu'apparaissait la version grecque d'Aquila. Destinée à rectifier pour les Juifs les écarts de la Septante, celle-ci devait faire pièce à ce qui se transformait spontanément en Bible chrétienne. Justin connut de première main les propositions et théories du grand rabbin Akiva sur l'interprétation de la Torah et des Écritures, celles-là mêmes qui semblent avoir inspiré la traduction de riposte réalisée par Aquila[163]. Aux mêmes moments, il essuya les retombées des actions insurrectionnelles du meneur Bar Kochéba[164], reconnu sans doute par Akiva et peut-être d'autres comme le Messie d'Israël. Quoi qu'il en fût de ses effets volontaires et directs à l'encontre des chrétiens locaux[165], ce sursaut nationaliste

162. Il était originaire de Sichem, en Palestine ; la ville avait été détruite en 70 puis reconstruite et peuplée de colons grecs et romains.

163. Avec sans doute aussi la version araméenne du Pentateuque, elle-même littérale, le *targum d'Onkélos*. Voir A. Paul, « La Bible grecque d'Aquila et l'idéologie du judaïsme ancien », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.20.1, 1987, p. 221-247.

164. En rébellion contre Rome, sous Hadrien, entre 132 et 135. Voir P. Schäfer, « Hadrian's Policy in Judæa and the Bar Kokhba Revolt : A Reassessment », dans *A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History*, Ph. R. Davies and R. T. White (éd.), Sheffield, 1990, p. 283-303.

165. Justin écrit à ce sujet : « Dans la deuxième guerre de Judée, Bar Kochéba, le chef de la révolte, faisait

arme et d'allure charismatique mettait radicalement en cause les fondements mêmes du christianisme, et avant tout la reconnaissance du Messie en la personne unique de Jésus de Nazareth. Justin allait donc s'employer à lever les doutes, réaffirmant vivement et justifiant, justement par les Écritures, la doctrine centrale de sa religion d'élection.

Dans la première de ses grandes œuvres, l'*Apologie*[166], publiée vers 150, il écrit ce passage majeur :

> Il y eut chez les Juifs des prophètes de Dieu, par lesquels l'Esprit prophétique annonça d'avance les événements futurs. Leurs prophéties furent gardées soigneusement (...) par des livres écrits en hébreu de la main même des prophètes. Or Ptolémée, roi d'Égypte[167], fonda une bibliothèque où il voulut réunir les ouvrages de tous les écrivains. Ayant eu connaissance de ces prophéties (...), il fit demander à Hérode[168] (...) de lui envoyer ces livres (...). Comme personne n'entendait cette langue [l'hébreu] en Égypte, Ptolémée lui fit demander de lui envoyer des savants pour les traduire en grec. Ces traductions furent faites : elles existent encore en Égypte et on les trouve partout entre les mains des Juifs. Mais ils les lisent sans les comprendre. Ils nous tiennent pour leurs ennemis et leurs adversaires : comme vous[169], ils nous persécutent et nous font mourir quand ils le peuvent (...).
>
> Et pourtant nous lisons, annoncé dans les livres des prophètes, que Jésus, notre Christ, doit venir, qu'il naîtra d'une vierge, qu'il parviendra à l'âge d'homme, qu'il guérira toute maladie et toute infirmité, qu'il ressuscitera les morts, que, méconnu et persécuté, il sera crucifié, qu'il mourra, qu'il ressuscitera et montera au ciel, qu'il est et sera reconnu fils de Dieu, qu'il enverra certains annoncer ces choses dans le monde entier et que ce seront surtout les gentils qui croiront en lui[170].

La pointe de ce texte, c'est l'affirmation que l'origine, la vie, les activités, le but et le destin ultimes de Jésus de Nazareth, le Messie ou Christ véritable, se trouvent annoncés par les livres inspirés, présentés globalement comme prophétiques. Pour Justin, le texte porteur et médiateur de ces messages, c'est celui de la Septante, traduction fidèle des livres hébraïques. Ce texte, c'est le sien, venu de Palestine et dont il dit : « Ces Écritures que je vous ai rapportées, ils [les Juifs] sont obligés d'accorder qu'elles ont été dites du Christ, mais ils ont l'audace de dire que ce Jésus n'est pas le Christ[171]. » Les Juifs, eux, ont leur version, celle d'Aquila probablement et même d'autres, dont Justin dénonce en ces termes le parti pris sinon la censure :

> Je ne fais pas confiance à vos docteurs [*didaskaloï*] qui ne reconnaissent point exacte la traduction que les soixante-dix vieillards firent auprès de Ptolémée roi d'Égypte, et essayent de faire eux-mêmes leur

subir aux chrétiens, et aux chrétiens seuls, les derniers supplices, s'ils ne reniaient et ne blasphémaient Jésus-Christ » (*Apologie* 31, 2). Eusèbe de Césarée et d'autres auteurs chrétiens attestent des faits semblables. Une intéressante lettre de Bar Kochéba a été retrouvée près de la mer Morte, dans une grotte de Murabaa'at, au milieu de ce siècle. Il y est fait allusion aux mauvais traitements infligés aux « Galiléens », mais il est difficile d'identifier ces derniers avec certitude. Voir C. A. Evans, *Jesus and His Contemporaries : Comparative Studies*, Leyde, 1995, p. 183-211 et B. W. R. Pearson, « The Book of twelve... », *cit.*, p. 223-224.

166. Défense des chrétiens adressée à l'empereur Antonin le Pieux.

167. Il s'agit de Ptolémée II Philadelphe (283-246 av. J.-C.). C'est la première évocation chrétienne de la légende des soixante-dix.

168. Justin est philosophe et non historien ; il se trompe d'époque. Sous Ptolémée II, la Judée était soumise aux Lagides d'Égypte et ne pouvait donc avoir de roi.

169. L'hostilité d'autorités romaines est ainsi visée.

170. *Apologie* 31, 2.

171. *Dialogue avec Tryphon* 68, 7.

traduction. Il y a beaucoup d'Écritures qu'ils ont supprimées entièrement de la traduction faite par les vieillards de Ptolémée[172].

Le passage le plus souvent incriminé, c'est la prophétie d'Isaïe dite de l'Emmanuel[173]. Par la plume d'Aquila, leur représentant patenté, les Juifs sont censés corriger et travestir le texte afin de ruiner l'annonce de la naissance virginale du Messie. Entre autres, le texte suivant est éloquent :

Tryphon répondit : – L'Écriture n'a pas dit : « Voici que la vierge [*parthénos*] concevra et enfantera un fils », mais : « Voici que la jeune fille [*néanis*] concevra et enfantera un fils », et la suite comme tu l'as dite. Toute la prophétie se rapporte à Ézéchias (...). Du reste, dans les fables de ceux qu'on appelle les Grecs, on dit que Persée naquit de Danaé qui était vierge, après que celui qui s'appelle chez eux Zeus s'était répandu sur elle sous forme d'or[174].

Ces rectifications n'empêchent pas Justin d'opérer lui-même des choix significatifs dans ses très nombreuses et souvent larges citations de l'Écriture. Il a une forte tendance à privilégier les endroits qui parlent du rejet d'Israël et de l'élection des païens. L'universalisme est l'un des enjeux de sa polémique avec les Juifs, qui le revendiquent pour eux ; mais, aux yeux de Justin, ils n'en ont qu'une notion affreusement fausse[175]. Néanmoins, quand la défense des fondements de sa religion ne le contraint à l'attitude contraire, notre homme s'en tient à la « traduction » propre aux Juifs, donc sans doute à celle d'Aquila, « quand cela, dit-il, n'affaiblit pas [son] raisonnement[176] ». D'ailleurs, dans ses divers écrits, il s'abstient de citer non seulement les livres de la Sagesse, du Siracide, de Tobit et de Judith, mais encore celui de Baruch et les additions grecques au livre de Daniel. Il semble donc que pour les livres eux-mêmes, il tienne à se limiter à ceux que reconnaissent les Juifs ; son argumentation n'en était ainsi à son sens que mieux fondée et donc plus forte. Cette précaution tactique n'est nullement contradictoire avec sa revendication majeure, l'excellence des seules Écritures lues et comprises par lui-même et par les chrétiens. Le passage suivant extrait du *Dialogue avec Tryphon* est ici sans ambiguïtés :

Ce n'est pas moi qui ai apprêté ces paroles ; je ne les ai pas embellies d'artifices humains ; David les a chantées, Isaïe en a annoncé la bonne nouvelle, Zacharie les a prêchées, Moïse les a écrites. Les reconnais-tu, Tryphon ? Elles sont déposées dans vos Écritures, ou plutôt, *non pas dans les vôtres mais dans les nôtres*, car nous nous laissons persuader par elles, tandis que vous les lisez sans comprendre le profit qui est en elles[177].

172. *Ibid.* 71.

173. Is 7, 14, où l'on trouve le mot hébreu *'almâh*, « jeune femme », que les Septante rendront par *parthénos*, « vierge ».

174. *Dialogue avec Tryphon* 67, 1 ; cf. encore 43, 8 ; 84, 3.

175. Voir J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai, 1961, p. 202. Sur la façon dont Justin conçoit les Écritures et argumente ou polémique à leur sujet, voir M. HENGEL, « Die Septuaginta als von den Christen beanspruche Schriftsammlung bei Justin und den Vätern vor Origenes », dans *Jews and Christians : The Parting of the Ways AD 70 to 135*, J. D. G. DUNN (éd.), Tübingen, 1992, p. 41-67, et « Die Septuaginta als "christliche Schriftensammlung" », ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons », dans M. HENGEL et A. M. SCHWEMER (éd.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen, 1994, p. 188-200 ; O. SKARSAUNE, « The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries », dans *Hebrew Bible/Old Testament*, *cit.*, p. 389-410.

176. *Dialogue avec Tryphon* 131, 1.

Justin déclare ainsi la différence et la séparation entre le vrai et le faux lecteur, ce qui veut dire ni plus ni moins le vrai et le faux possesseur des Écritures. Ce faisant, il prévient massivement tout reproche de violence que pourrait attirer, du côté des Juifs, ce détournement chrétien de la part écrite de l'héritage juif[178]. Il n'en prémunit pas moins du grief inverse de compromis ou de collusion, lequel aboutira au rejet catégorique de toutes Écritures juives, par le contemporain Marcion principalement[179].

Mais Justin ne s'arrête pas là. Il vit dans un monde et il évolue en des milieux où les systèmes philosophiques d'origine et d'inspiration grecques règnent en maîtres. Il n'hésite donc pas à avancer que non seulement Moïse mais encore les prophètes sont plus anciens que l'ensemble des poètes, des penseurs et philosophes que la Grèce ait jamais produits. Dans sa visée toute chrétienne, cette proposition rappelle les arguments d'antiquité et d'antériorité déjà avancés par les historiographes d'Alexandrie, Artapan et les autres[180], auxquels il convient d'ajouter Flavius Josèphe. Justin va jusqu'à déclarer que Platon en personne est redevable à Moïse, son aîné. Il le dit dans son *Apologie*[181]. Puisque tout ce qui concerne le Christ se trouve de quelque façon énoncé dans les écrits de Moïse et des prophètes, Platon lui-même et les autres penseurs grecs auraient puisé de fait à la source chrétienne la plus vraie. L'argument d'ancienneté se fait donc total et radical. Jésus de Nazareth, l'homme qui a vécu en Palestine, n'est que l'incarnation du *logos* éternel. Quiconque dès lors, quelle que fût l'époque, s'est efforcé de vivre en conformité avec celui-ci, était réellement chrétien, au moins inconsciemment. C'est ce que Justin proclame en ces termes :

Le Christ est le premier-né de Dieu, son Verbe, auquel tous les hommes participent (...). Ceux qui ont vécu selon le Verbe sont chrétiens, eussent-ils passé pour athées, comme chez les Grecs, Socrate, Héraclite et leurs semblables, et, chez les barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Élie et tant d'autres (...)[182].

Pour Justin, et à la grande différence de Marcion[183], le christianisme n'est pas fondamentalement une nouveauté : il est aussi ancien que le *logos*, autrement dit

177. *Ibid.* 29, 2.

178. D'autres auteurs plus ou moins contemporains ne se sont pas contentés d'une « simple appropriation typologique » des Écritures juives, dans lesquelles on voyait l'annonce symbolique ou au moins l'esquisse provisoire des événements fondateurs du christianisme. « Il fallait tout ravir, jusques et y compris leurs ancêtres, à ceux qui n'avaient pas reconnu le Fils de Dieu dans Jésus. Le "vol des ancêtres" s'illustra dès la fin du Ier siècle, ou le début du second, dans des ouvrages tels que l'*Ascension d'Isaïe*, les *Paralipomènes de Jérémie*, et bientôt dans le livret qui fut rajouté à l'*Apocalypse* juive *d'Esdras*, et qui est aujourd'hui couramment désigné sous le titre de *Cinquième Livre d'Esdras* » : J. C. PICARD, « Mémoire des origines chrétiennes » dans F. BOVON et H. KOESTER, *Genèse de l'écriture chrétienne*, Paris, 1991, p. 17.

179. Voir plus loin p. 734-735.

180. Plus haut, p. 703, n. 108.

181. Voir l'étude de A. J. DROGE, *Homer or Moses ? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989, p. 59-65 (« Plato and Moses »).

182. *Apologie* 46. Cf. A. J. DROGE, *Homer or Moses ?...*, *cit.*, p. 65-72 (« The Logos and the History of Philosophy »).

183. Qui, on le dira, affirme la séparation radicale entre le Dieu des Juifs et celui des chrétiens.

éternel. La vraie philosophie n'est autre que la révélation du *logos* à Moïse et aux Prophètes contenue dans les Écritures. Dès lors, le christianisme n'est ni l'une parmi d'autres des philosophies connues, ni la meilleure des philosophies : il est l'unique philosophie. Les Écritures juives, bien comprises dans l'intégralité de leur texte grec, s'imposaient donc à ses yeux dans une absolue nécessité[184].

De l'Église d'Asie à celle des Gaules : Irénée de Lyon

Oriental, Irénée était hellénophone. Sa culture elle-même, y compris dans sa dimension chrétienne précoce, était grecque. Aussi, la version des Septante était-elle pour lui assurément l'authentique et vraie Bible. C'est comme telle qu'il l'a promue en Occident, s'y montrant le chantre et le témoin de l'*oïkoumènè* chrétienne qui chez lui signifiait déjà l'Église. Dans son ample et brillant traité *Contre les hérésies*, après avoir évoqué avec la plus grande précision le cadre historique du récit pour une part légendaire de la traduction, il écrit ceci :

> Lorsqu'ils [les soixante-dix traducteurs] se retrouvèrent ensemble auprès de Ptolémée et qu'ils comparèrent les unes aux autres leurs traductions, Dieu fut glorifié et les *Écritures* furent reconnues pour *vraiment divines*, car tous avaient exprimé les mêmes passages par les mêmes expressions et les mêmes mots, du commencement à la fin, de sorte que même les païens qui étaient là reconnurent que les Écritures avaient été traduites *sous l'inspiration* de Dieu[185].

Pour Irénée, l'origine et l'autorité de la Bible grecque des Septante ne font aucun doute : l'une et l'autre sont « divines » en vertu de l'« inspiration » qui est leur principe[186]. Et il réfute en ces termes la pertinence et la validité des autres traductions commandées ou réalisées par les Juifs :

> Ainsi donc, puisque c'est avec tant de vérité et par une telle grâce de Dieu qu'ont été traduites les Écritures par lesquelles Dieu a préparé et formé par avance notre foi en son Fils (...) ils font vraiment montre d'impudence et d'audace, ceux qui veulent présentement faire d'autres traductions lorsque à partir de ces Écritures mêmes nous les réfutons et les acculons à croire en la venue du Fils de Dieu[187].

L'évêque de Lyon semble vraiment reprendre l'argument du philosophe et polémiste Justin. Lui-même dénonce en effet la version inadéquate et réductrice de la prophétie d'Isaïe : « Voici que la jeune femme [*néanis*] concevra et enfantera un fils. » « C'est ainsi, poursuit-il, que traduisent Théodotion d'Éphèse et Aquila du Pont, tous deux prosélytes juifs[188]. » Et de tirer cette péremptoire leçon :

184. C'est ainsi que Justin est à sa façon le premier théoricien des Écritures chrétiennes.
185. *Contre les hérésies* III, 21, 2. Le titre bref *Contre les hérésies* est devenu familier dès l'Antiquité. À l'origine il était : *Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*. Sur Irénée théoricien des Écritures, voir O. SKARSAUNE, *cit.*, p. 422-429 ; et concernant Irénée et la Septante, M. HENGEL, dans *Septuaginta...*, *cit.*, p. 200-202.
186. Philon d'Alexandrie exprimait déjà, avec force, l'idée de l'inspiration de la Septante, particulièrement dans sa *Vie de Moïse*, où il écrit : « Ils [les traducteurs] prophétisèrent, comme si Dieu avait pris possession de leur esprit, non pas chacun avec des mots différents, mais tous avec les mêmes mots et les mêmes tournures, chacun sous la dictée d'un invisible souffle » (II, 37). Et il précise ensuite que les auteurs ne sont pas « des traducteurs mais des hiérophantes et des prophètes, eux à qui il a été accordé, grâce à la pureté de leur intelligence, d'aller du même pas que l'esprit le plus pur de tous, celui de Moïse » (II, 40). Voir H. BURKHARDT, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, Basel, 1988, *passim*.
187. *Contre les hérésies* III, 21, 3.
188. *Ibid.* III, 21, 1.

> Il s'agit en effet d'une prophétie qui fut faite avant la déportation du peuple à Babylone (...). Elle fut ensuite traduite en grec par les Juifs eux-mêmes longtemps avant la venue de notre Seigneur, en sorte que personne ne puisse les soupçonner d'avoir traduit comme ils l'ont fait dans l'éventuelle pensée de nous faire plaisir ; car, s'ils avaient su que nous existerions un jour et que nous utiliserions les témoignages tirés des Écritures, ils n'auraient certes pas hésité à brûler de leurs mains leurs propres Écritures, elles qui déclarent ouvertement que toutes les autres nations auront part à la vie et qui montrent que ceux-là mêmes qui se vantent d'être la maison de Jacob et le peuple d'Israël sont déchus de l'héritage de la grâce de Dieu[189].

Irénée est ici plus explicite et plus net encore que Justin. La distinction et la séparation entre le vrai et le faux ne concernent pas seulement le texte des Écritures, mais aussi et bien plus le peuple qui les possède et reconnaît. Une seule catégorie d'humains bénéficie des prérogatives d'« héritiers » : celle des uniques détenteurs et diffuseurs de la version authentique et vraie des Écritures. Cela implique et signifie que, dès le premier mot, la totalité du message dont rayonnent celles-ci conflue vers les révélations ultimes attachées à l'origine, à la vie et au destin de Jésus, reconnu comme Christ et Fils de Dieu. Telle est la base biblique de la démonstration apologétique d'Irénée. Elle est un témoin textuel univoque mais de grand prix.

De Carthage à Alexandrie : Tertullien et Clément

Aux environs de l'an 200, des milieux chrétiens influents auront tendance à prendre leurs distances à l'égard de la servitude que représentait encore le recueil juif des Écritures. Depuis un temps déjà, on ne se sentait plus entièrement contraint de limiter le choix aux seuls écrits de la collection juive instituée. Et l'on continua à homologuer comme Écritures véritables des livres, juifs certes d'origine, mais reçus par les chrétiens avant que les limites du corpus hébraïque ne soient définitivement fixées. Tertullien est à ce propos un témoin précieux, notamment dans ce texte qui concerne la réception du *Livre d'Hénoch* :

> Je sais bien que certains récusent le *Livre d'Hénoch* (...), parce que les Juifs ne l'admettent pas non plus dans leur bibliothèque. Ils n'ont pas cru possible, j'imagine, que ce livre composé avant le Déluge se soit conservé par-delà le désastre (...).
>
> S'il a été anéanti par la violence du Déluge, Noé a pu lui redonner sa forme première, *inspiré par Dieu*, de la même façon qu'après la prise et la destruction de Jérusalem par Babylone, Esdras, on le sait, a reconstitué tout l'appareil [*omne instrumentum*] des Écritures juives.
>
> Mais du fait que, dans ce même livre, Hénoch a également prophétisé sur le Seigneur, (...) nous ne devons absolument rien rejeter de ce qui peut nous concerner, car nous lisons que tout livre propre à nous instruire est *inspiré par Dieu*. On peut voir que les Juifs l'ont rejeté par la suite, pour cette raison précisément, comme presque tous les autres textes qui évoquent le Christ[190].

Tertullien fait écho aux difficultés dont le *Livre d'Hénoch* était l'objet chez les chrétiens, du fait que les Juifs ne l'admettaient pas dans leurs Écritures. Mais il ne considère pas moins cette œuvre, dont il authentifie l'« inspiration » divine,

189. *Ibid.* III, 21, 1.
190. *La toilette des femmes* I, 3, 1-3, dans *Sources chrétiennes* 173, p. 57-61.

comme un bien propre des chrétiens, rejeté de ce fait par les Juifs. L'enjeu du débat s'est donc déplacé depuis Justin et Irénée, du texte et de sa traduction « inspirée » au livre, lui-même « inspiré »[191].

Tout à la fin du IIe siècle, ce déplacement encore léger qu'atteste pour sa part Tertullien va s'accentuer sensiblement ; ce sera avec le grand maître d'Alexandrie, Clément. L'émancipation seulement amorcée va gagner chez lui d'étonnantes longueurs. À la différence de tous ses prédécesseurs et de ses successeurs, surtout Origène, il ignore purement et simplement les Juifs[192]. Il faut dire qu'il a su opérer en son discours spéculatif la géniale fusion de la pensée biblique et de la culture grecque. Son époque est également celle du gnosticisme, avec lequel il ne manque pas de points d'accord. Sa connaissance de la littérature classique est impressionnante, ce qu'il montre par les milliers de citations qu'il en propose, bien plus que des Écritures. Et au demeurant, il honore les livres du Nouveau Testament deux fois plus que ceux de l'Ancien. Tel est donc le contexte culturel de ses choix fondamentaux[193]. Avec lui, un grand chemin a été parcouru vers la constitution d'une vraie Bible chrétienne. Les Écritures « anciennes » ne sont plus seulement l'annonce prophétique du Christ. Elles sont là dans une solidarité parfaite avec les Écritures « nouvelles ». Ensemble, elles forment un grand livre de sagesse où se trouvent révélées la philosophie et la doctrine chrétiennes. Dès lors, les livres de sagesse, jusque-là négligés, viennent eux-mêmes alimenter l'argumentation chrétienne. Désormais, toutes les sections qui composent l'Ancien Testament commencent à être consultées. On élargit à plaisir le corpus, si bien que la Bible de Clément contient non seulement le recueil hébraïque assorti du groupe des futurs deutérocanoniques, mais encore ces écrits totalement apocryphes : le *Livre d'Hénoch*, le *IVe Esdras*, l'*Ascension de Moïse*, l'*Apocalypse de Sophonie*, la *Sybille hébraïque*, l'*Apocalypse d'Élie*, un ouvrage attribué à Ézéchiel, et d'autres non identifiés.

D'Alexandrie à Césarée de Palestine : Origène

Philosophe et contemplatif, Origène est surtout l'homme des Écritures : il n'eut de cesse de les étudier, définir et commenter, et il s'appliqua à en confronter les nombreux témoins concurrents. Formé dans le creuset culturel d'Alexandrie au début du IIIe siècle, divers motifs l'entraînèrent vers la Palestine, à Césarée

191. On se réfère souvent au *Livre d'Hénoch*, cité dans l'Épître de Jude, dans la littérature chrétienne du IIe siècle. Notons que Tertullien est le seul auteur latin dont, à notre connaissance, une œuvre, à savoir l'*Apologeticum*, s'est trouvée traduite en grec. C'est par ce canal que son interprétation des Écritures, déjà pour lui « Ancien Testament », influença les théologiens qui par ailleurs trouvaient leurs marques dans la tradition venue d'Origène. Cf. O. SKARSAUNE, *cit.*, p. 433-434.

192. Voir E. JUNOD, *cit.*, p. 114-115. Sur la Bible et surtout l'exégèse de Clément, voir J. N. B. CARLETON PAGET, « The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition », dans *Hebrew Bible/Old Testament*, *cit.*, p. 484-499.

193. Dans le sillage de ses prédécesseurs mais avec davantage de détermination philosophique, Clément, comme après lui Origène, s'emploie à établir la supériorité chronologique et culturelle de Moïse sur les poètes, sages et philosophes de la Grèce. Voir A. J. DROGE, *Homer or Moses ?*, *cit.*, p. 124-152.

précisément, où il se fixa définitivement en 230. Ce retour aux sources était d'autant plus important chez lui que la cohabitation des Juifs et des chrétiens était un fait largement établi sur cette terre même où avait vécu le fondateur du christianisme. La communication entre responsables des deux communautés, maîtres ou rabbins d'un côté, évêques ou prédicateurs de l'autre, était chose constante. Origène s'affirmait homme d'Église, et dès lors le texte grec de la Septante s'imposait à lui spontanément comme le plus adéquat, sinon nécessaire. Or, ses voyages, à Rome d'abord, en Asie ensuite puis enfin et surtout en Palestine, avec les rencontres et expériences qu'il y connut, et ses recherches incessantes, l'amenèrent à réfléchir à la grave et inesquivable question que posait l'existence parallèle du corpus hébraïque des Juifs. Sa réponse ne fut jamais globale, et elle n'intervint guère que vers les dernières années de sa vie. Elle trouva néanmoins une expression vigoureuse et satisfaisante dans ses propositions successives et complémentaires.

Le premier texte à prendre ici en considération figure dans la lettre qu'Origène adressa à Africanus « sur l'histoire de Suzanne[194] ». En voici un passage significatif :

> Faudrait-il donc, à moins d'ignorer cela, supprimer les exemplaires en usage dans les Églises, et ordonner à la communauté de rejeter les livres sacrés en usage chez elle et de flatter les Juifs et de les persuader de nous donner, à la place, des textes purs, sans rien de « fabriqué » ? La Providence, en donnant dans les Saintes Écritures l'édification pour toutes les Églises du Christ, n'a-t-elle pas eu le souci de « ceux qui ont été achetés à grand prix[195] », « eux pour lesquels le Christ est mort[196] » (...).
>
> Je ne dis pas cela parce que je répugnerais à examiner les Écritures selon les Juifs et à comparer avec elles toutes les nôtres. (...) J'ai largement fait ce travail (...). Mais nous tâchons de ne pas ignorer non plus leurs textes afin de ne pas leur citer, lorsque nous dialoguons avec des Juifs, ce qui ne se trouve pas dans leurs exemplaires, et pour nous servir de ce qui se trouve chez eux, même si cela n'est pas dans nos livres. Car, si nous nous donnons ainsi une bonne préparation pour nos controverses avec eux, ils ne nous mépriseront pas, ni ne se moqueront comme ils ont l'habitude de le faire, des croyants issus des nations, disant qu'ils ignorent les leçons authentiques qui sont dans leurs textes[197].

Origène semble intervenir dans le sillage stratégique de Justin. Son but, en effet, est à la fois polémique et tactique. Certes, la Bible grecque des Septante est plus que jamais la sienne en tant qu'il représente l'Église. Il ne saurait revenir là-dessus, ce qu'il précise en ces termes : « J'étudiais particulièrement la traduction des Septante, pour ne pas dévaluer la monnaie des Églises qui sont sous le ciel[198]. » Et plus loin dans sa lettre, il avance des exemples à ses yeux flagrants de cette « dévaluation » dont les Juifs cultivent les effets. Il montre en effet que les anciens Juifs ont retranché des Écritures des allusions aux meurtres des prophètes :

194. Document édité, traduit et annoté par N. DE LANGE, *Sources chrétiennes* 302. Voir D. BARTHÉLEMY, « Origène et le texte de l'Ancien Testament », dans *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg et Göttingen, 1978, p. 203-217 ; P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1977 ; et H. BIETENHARD, *Cæsarea, Origenes und die Juden*, Stuttgart, 1974 ; N. DE LANGE, *Origen and the Jews*, Cambridge, 1976 ; C. P. BAMMEL, « Law and Temple in Origen », dans *Templum Amicitiæ. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel*, W. HORBURY (éd.), Sheffield, 1991, p. 464-476.

195. 1 Co 6, 20 ; 7, 23.

196. Rm 14, 15.

197. *Lettre à Africanus* 8.

198. *Ibid.*

Ils ont enlevé de la connaissance du peuple, autant qu'ils l'ont pu, tous les passages contenant des griefs contre les anciens, les chefs et les juges, mais quelques-uns sont conservés dans des apocryphes. J'en donnerai comme exemple ce qui est raconté d'Isaïe, qui est attesté dans la lettre aux Hébreux, mais qui ne se trouve écrit dans aucun des livres publiés[199].

Mais Origène tient tout autant à être pertinemment et efficacement paré dans ses débats avec les Juifs. Pour cela, il doit prendre comme base de la discussion la chose littéraire qu'il possède en commun avec ceux-ci par-delà la différence des langues et en dépit de la variation des textes : le recueil hébraïque des Écritures. De la sorte, les chrétiens venus de la gentilité, qui sont la très large majorité, éviteront d'être accusés d'ignorance par leurs interlocuteurs juifs.

Cet argument en quelque sorte négatif, qui a sa force au demeurant, peut être assorti d'un complément positif, philosophique et spéculatif. Il s'agit de la prise en compte franche et de l'élucidation noble, par Origène en personne, du chiffre vingt-deux attaché au recueil hébraïque des Écritures[200]. Et l'on trouve ailleurs l'exposé de la raison vraiment érudite de la reconnaissance et de l'accueil chrétiens des autres versions grecques que la Septante, versions propres aux Juifs. C'est dans ce passage du *Commentaire de Matthieu* :

Nous avons réussi, grâce à Dieu, à remédier au désaccord qu'il y a dans les copies de l'Ancien Testament, en nous servant comme critère des autres versions ; dans le cas des leçons qui sont douteuses dans la Septante à cause du désaccord des copies, nous avons fait notre choix à partir des autres versions, en retenant ce qui s'accordait avec elles ; nous en avons obélisé certains passages, puisqu'ils ne sont pas dans l'hébreu (n'osant pas les retrancher tout à fait) ; nous en avons ajouté d'autres en y mettant des astérisques afin qu'il soit évident qu'ils ne sont pas dans la Septante mais que nous les avons ajoutés d'après les autres versions en conformité avec l'hébreu[201].

Quoi qu'il en fût de l'attachement inconditionnel d'Origène à la Septante chrétienne, son attirance pour le texte juif des Écritures, en hébreu, voire dans ses versions grecques proprement judaïques, est donc de quelque façon manifeste. Trop de raisons l'expliquent, et un autre fait en est la preuve. Dans ses œuvres théologiques et dans ses homélies, Origène cite volontiers les livres que l'on appellera deutérocanoniques, venus donc principalement par le canal de la Septante. Cela ne l'empêche pas de manifester quelques réserves, certes exceptionnelles, quant au statut des textes que le recueil hébraïque ne comportait pas[202]. Sans doute était-il tributaire de la pratique généralisée de l'Église de langue grecque au cours des quatre premiers siècles. Dans la littérature qui en témoigne, du moins celle dont on dispose, aucun livre deutérocanonique ne fait l'objet d'un commentaire ou d'une homélie[203]. Origène semble ne s'être lui-même jamais aventuré à l'explication d'une œuvre deutérocanonique. Probablement ne lisait-on pas ces livres dans les assemblées chrétiennes de Césarée où il intervenait comme prédicateur. On a là l'indice d'une influence réelle du recueil hébraïque des Écritures sur l'usage biblique des chrétiens. Les livres de Job, de Qohélet et du Cantique étaient lus et commentés, mais point les livres de la Sagesse et du Siracide. Le rythme et les choix littéraires des lectures juives à la synagogue avaient dû s'imposer dans la liturgie chrétienne[204]. Mais plus largement, il ne fait aucun doute que l'attention que l'on portait, à des fins tactiques, voire polémiques, aux Écritures retenues par les Juifs, depuis Justin et Méliton au siècle précédent, créait les conditions d'une reconnaissance au moins objective de celles-ci. En les posant comme base du débat avec les Juifs, on les prenait de fait très au sérieux et, à son insu, on les faisait alors siennes. Loin de résister à cette tendance, Origène y engagea tant son savoir que ses convictions, et il sut en tirer de pertinentes leçons.

La fameuse synopse du texte hébraïque et des diverses versions des Écritures, que depuis Eusèbe de Césarée on appelle *Hexaples*[205], représentait l'objectivation de la plus incontestable de ces leçons, la leçon scientifique en quelque sorte. Dans ce gigantesque chantier, Origène ne voulait privilégier ni le texte hébraïque ni la Septante grecque. Tel n'était pas l'enjeu de sa démarche. La confrontation patiente et exhaustive de six documents au moins[206], sans rien laisser échapper de cet immense filet rassembleur, lui permettrait de s'acheminer avec la plus grande certitude vers le texte original. Celui-ci, nécessairement hébraïque, se tenait comme sous-jacent à tous les autres collectés. C'est un travail de critique textuelle qu'il avait donc entrepris dans l'élaboration de ce monumental conservatoire. Ce faisant, son but était également d'informer sur la somme des textes sacrés réunis en un concert de différences, et bien plus d'inviter puis de disposer au discernement. Les grammairiens d'Alexandrie avaient procédé de même pour Homère. Leur élève Origène allait les imiter pour ce qu'un jour on appellera la Bible[207].

Mais en définitive, en visionnant l'entreprise des *Hexaples* à la lumière de son œuvre plus large de bibliste, on découvre que, dans le fond et à la vérité, Origène souligne fort l'existence et l'importance de deux voix bibliques : celle d'abord de la Septante dans l'Église, dont le chrétien ardent et réfléchi qu'il est veut sauver à tout prix la priorité, au nom de l'*oïkonomia* ou gestion providentielle

199. *Lettre à Africanus* 13.

200. Ce texte d'Origène, de la *Philocalie*, est cité plus haut p. 707.

201. Cité par N. DE LANGE, *Sources chrétiennes* 302, p. 496. Pour une part, la position d'Origène n'est pas éloignée de celle de Justin, qui avoue s'en tenir aux traductions des Juifs quand cela « n'affaiblit pas [son] raisonnement » (plus haut, p. 707).

202. Voir E. JUNOD, *cit.*, p. 118.

203. On trouve chez Origène des allusions aux critiques qui lui étaient faites à l'occasion de ses prédications à Césarée, et qui lui coûtèrent peut-être son poste. On lui reprochait entre autres d'employer des versions juives de l'Écriture autres que la Septante. On trouvera les références utiles dans P. NAUTIN, *cit.*, p. 405.

204. Se reporter à P. NAUTIN, *cit.*, p. 391-401.

205. Eusèbe donne ce témoignage intéressant dans son *Histoire ecclésiastique* : « Toutes ces traductions, [Origène] les rassembla en un seul ouvrage, les divisa en *cola* [sorte d'équivalent d'un stique délimité par le sens] et les mit en regard les unes des autres, avec le texte hébreu lui-même : il nous a laissé ainsi l'exemplaire de ce qu'on appelle les *Hexaples* [« Sextuples »] ; et, dans les *Tétraples*, il a publié à part les éditions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion en même temps que celle des Septante » (VI, XVI, 4). La dernière et savante mise au point sur les *Hexaples* d'Origène est due à O. MUNNICH, dans *Origeniana Sexta. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août-3 septembre 1993*, édités par G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC, Leuven, 1995.

206. Pour le livre des Psaumes, Origène utilisa d'autres traductions grecques. Eusèbe atteste qu'il s'agissait « d'une cinquième, d'une sixième et même d'une septième » version (*ibid.*).

207. P. NAUTIN, *cit.*, p. 353.

de l'histoire à laquelle elle lui paraît obéir ; celle ensuite du recueil hébraïque des Juifs, sorte de vérificateur en contrepoint auquel le renvoie son souci légitime de savant sans cesse convié à retourner aux sources. Chez Origène, la contradiction n'est qu'apparente entre la quête volontaire de la *veritas hebraica* originelle et l'acceptation d'une dualité, voire d'une pluralité de témoins bibliques. À propos de ces derniers, les notions de hiérarchie ou de généalogie étaient pratiquement étrangères tant à la procédure qu'à la visée de l'éminent bibliste, solidaire aussi en cela de la grande majorité des Pères grecs[208]. La propre vérité d'Origène passe par la perception globale et contrastée des deux démarches.

III. LA VOIE TRACÉE DE LA BIBLE CHRÉTIENNE

On sait combien, dès ses origines, la communauté chrétienne s'est précocement organisée et rapidement déployée. La base essentielle et le moteur central de son dynamisme étaient le corps encore jeune de doctrines qu'elle tenait de son fondateur. S'y ajoutaient des rites, deux exactement : l'un, bain rituel à valeur d'initiation, lui valait l'identification spécifique de chacun de ses membres ; l'autre, avec les vertus d'un repas sacrificiel, lui assurait sa cohérence mystique et son unité de corps social. Les Écritures juives, lues et commentées dans les assemblées, lui servaient de source et de médiation, autrement dit de langage ou de culture *a priori*. C'est bien de culture qu'il s'agit, les textes désignés comme sacrés n'étant que l'émanation d'un lot diversifié de faits et de pratiques littéraires où l'interprétation ne cessait d'alimenter la création. Or, bien d'autres écrits allaient bientôt voir le jour, sortis cette fois de la plume chrétienne. De vraies collections, de lettres d'abord, puis de livres reflétant à leur façon les genres littéraires classiques, s'en distinguèrent peu à peu pour former le « Nouveau Testament ». L'autorité même des Écritures dites saintes sera reconnue à ces textes ainsi choisis et rassemblés. Il y aura alors une Bible chrétienne en deux tomes, le premier se trouvant comme naturellement nommé « Ancien Testament ». Il ne faudra pas moins de quatre siècles pour que ce corps institué d'Écritures dites saintes fasse son entrée décisive dans l'histoire.

1. Le besoin précoce d'Écritures nouvelles

Les chrétiens adoptèrent donc spontanément les recueils juifs de livres saints, sous l'appellation généralisée d'« Écriture » ou d'« Écritures ». Ils disposèrent aussi,

208. Voir M. Harl, « La Septante et la pluralité textuelle des Écritures : le témoignage des Pères grecs », dans *La Langue de Japhet*, Paris, 1992, p. 265. Sur la Bible et le texte biblique d'Origène, voir J. N. B. Carleton Paget, *cit.*, p. 499-507, et sur Origène lecteur de la Bible, la synthèse de R. Heine, « Reading the Bible with Origen », dans *The Bible in Greek Christian Antiquity*, P. M. Blowers (éd.), Notre Dame, 1997, p. 131-148.

très tôt, des traditions venues du fondateur, Jésus de Nazareth ; c'était par le canal des collaborateurs et successeurs directs de ce dernier. De ces traditions, Paul de Tarse et d'autres avec lui furent les premiers et fructueux témoins, bien plus, les puissants diffuseurs. Ils les orchestrèrent et prolongèrent dans leurs prédications devant les assemblées qu'ils présidaient. Ils les explicitèrent et formulèrent dans leurs écrits, qui dans les débuts n'étaient que des lettres. Ces unités littéraires, d'une veine chrétienne originale, eurent vite tendance à s'assembler en de vraies collections[209]. Comme telles, elles bénéficièrent vite de prérogatives d'exception par rapport aux autres filières ou documents au milieu desquels elles apparaissaient puis évoluaient. Elles s'imposèrent alors à l'instar de vraies Écritures, mais sans avoir en un premier temps le statut complet de celles-ci. Curieusement, à la différence des lettres de Paul dont l'homologation fut précoce, les Évangiles, au demeurant divers et foisonnants, essuyèrent d'abord des résistances vives.

Un espace littéraire qui cherche ses marques

Les premiers interprètes « inspirés »

L'initiateur au moins implicite d'une Bible proprement chrétienne n'est autre que Jésus de Nazareth. Comme Juif, il est le témoin incomparable des Écritures de son temps. Il s'affirma en effet comme un interprète au savoir-faire hautement qualifié. Il eut le souci constant d'actualiser le texte sacré, mais en fonction de son « accomplissement » direct et immédiat. C'était là un acte prophétique hors du commun à l'époque ; seuls les commentateurs charismatiques des bords de la mer Morte le maîtrisaient déjà, à leur façon[210]. Jésus apprit certes la lecture auprès des scribes de Galilée, mais il doit à d'autres son talent si particulier de virtuose dans l'art de commenter les Écritures. Encore jeune, il fit un séjour prolongé non loin du désert de Juda et près de la mer Morte. C'est de ce côté qu'il faut chercher aussi ses sources[211].

Au moment où vivaient Jésus de Nazareth et ses collaborateurs proches, ou disciples, on entendait par « Écriture » ou « Écritures » tout ou partie des textes que les Juifs contemporains reconnaissaient comme saints. Cela voulait dire qu'une autorité particulière leur était attachée, du fait qu'ils étaient tenus pour « inspirés par Dieu » : l'expression, en grec *théopneustoï*, est de Paul de Tarse dans sa

209. Peut-être en lien avec l'affirmation du *codex* : plus haut, p. 695.

210. La déclaration rapportée en Mt 5, 17 : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi et les Prophètes : je ne suis pas venu abolir mais accomplir », annonce un vrai programme d'interprétation, même si celle-ci sera existentielle avant tout.

211. Voir sur ce sujet *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, J. H. Charlesworth (éd.), New York, 1992 ; A. Paul, « Les révélations de la mer Morte. Bilan d'un cinquantenaire », *Nouvelle Revue théologique* 121, 1999, p. 213-216. Il faut noter que, à la différence de ce que l'on observe dans le Nouveau Testament, la formule « accomplir les Écritures » ne se rencontre sous aucune forme dans les textes de Qumrân. Dans les manuscrits de la mer Morte, en effet, seuls les verbes hébraïques « dire » (*amâr*) et « écrire » (*katâb*) interviennent pour introduire les citations, dans les formules « comme il est écrit » (qui se retrouve en grec dans *kathôs gégraptai*, Lc 2, 23 ou *outôs gégraptai*, Mt 2, 5), « comme c'est dit » (comme *kata to eirèménon*, Lc 2, 24) ou « comme il dit ». Voir J. A. Fitzmyer, « The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament », dans *New*

deuxième Lettre à Timothée[212]. Le bibliste et philosophe juif d'Alexandrie, Philon, avait déjà développé une brillante théorie de l'inspiration, de la « possession » divine, disait-il à la manière de Platon. Pour lui, non seulement les auteurs mais aussi les traducteurs et même les interprètes patentés des textes sacrés étaient « inspirés »[213]. Sa pensée était familière aux écrivains des premières générations chrétiennes. Et donc, la place ainsi qualifiée faite aux traducteurs, et plus encore aux interprètes, tolérait et même appelait de soi des élargissements du texte. D'ailleurs, la notion d'« autres livres », à propos du troisième groupement à côté de la Loi et des Prophètes[214], était suffisamment imprécise pour que l'espace demeurât toujours ouvert et accueillant. Dans la deuxième Épître de Pierre, l'écrit du Nouveau Testament qui, avec l'Apocalypse de Jean, eut le plus de mal à se faire reconnaître, on lit à propos des lettres de Paul de Tarse : « Il s'y trouve des passages difficiles dont les gens ignares et sans formation tordent le sens, comme ils le font aussi des autres Écritures pour leur perdition[215]. » La qualité d'Écriture de l'œuvre épistolaire de Paul semblerait acquise pour l'auteur de ce texte, à la fin du Ier siècle ou au tout début du IIe. D'ailleurs, Paul avouait lui-même sans réserves son charisme d'auteur inspiré : « Je pense bien, moi aussi, écrit-il aux Corinthiens dans sa première lettre, avoir l'Esprit de Dieu[216]. » En sa dernière page, le livre de l'Apocalypse, vers la fin du Ier siècle, allait jusqu'à se présenter comme « prophétique »[217]. Il s'autodéclarait ainsi œuvre inspirée et dès lors, de quelque façon, partie intégrante des Écritures.

Dans une certaine mesure, donc, les auteurs des livres du Nouveau Testament se présentent comme les interprètes, « inspirés » aurait dit Philon, d'Écritures dont ils avaient pour mission d'expliciter et de démontrer l'accomplissement ou l'achèvement. Bien qu'en ordre dispersé à l'origine, eux-mêmes se trouvaient pris dans une dynamique génératrice d'Écriture. Et leur texte en porte lui-même les signaux patents.

Priorité de la tradition sur la médiation de l'écrit

Dès la fin du Ier siècle et jusqu'aux premières décennies du IIe, des personnalités chrétiennes de premier plan se présentèrent comme les successeurs des auteurs

Testament Studies 7, 1960-1961, p. 297-333 (repris dans : *The Semitic background of the New Testament*, Grand Rapids, 1997, p. 3-58). Les deux perspectives sont différentes. Les interprètes inspirés de la communauté de la Nouvelle Alliance, à Qumrân ou ailleurs, procèdent à une actualisation directe et systématique des extraits des Prophètes dans une rupture absolue avec les visées de ces derniers ; ce sont eux les vrais Prophètes. Les premiers maîtres chrétiens, à commencer par Jésus de Nazareth, eux, voient dans l'événement présent, à savoir l'avènement du royaume des cieux, la réalisation sublimée de la totalité des annonces antérieures. Voir J. LUST, « Mic 5, 1-3 in Qumran and in the New Testament and Messianism in the Septuagint », dans *The Scriptures in the Gospels*, C. M. TUCKETT (éd.), Leuven, 1997, p. 67.

212. 2 Tm 3, 16.

213. Il faut prendre en compte également l'influence de la cosmologie stoïcienne : voir F. SIEGERT, « Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style », dans *Hebrew Bible/Old Testament*, *cit.*, p. 171-172.

214. On trouve cette expression avec d'autres équivalentes dans le Prologue du Siracide.

215. 2 P 3, 16.

216. 1 Co 5, 40.

217. Ap 22, 18-19.

du Nouveau Testament. On leur doit des œuvres, certaines anonymes, d'un très grand prix pour l'information qu'elles fournissent sur l'organisation et la doctrine des Églises antiques. Mais toutes situent leur parole dans le sillage des grands témoins de l'âge apostolique.

Clément de Rome

Au cours de la dernière décennie du Ier siècle, la plume et la voix de Clément de Rome se sont manifestées en Occident, mais en direction de l'Orient. L'œuvre majeure de cette personnalité est la *Première Lettre aux Corinthiens*. Les textes reçus des Juifs, appelés précisément « Écriture » ou « Écritures », y sont cités massivement, et souvent librement. Sous cette appellation, on trouve des éléments d'écrits étrangers au corps institué des livres saints, textes apocryphes ou autres traditions d'apparentement biblique[218]. Clément connaît et évoque la figure et les activités de Paul de Tarse, particulièrement ses liens épistolaires avec la communauté chrétienne de Corinthe à laquelle lui-même il écrit. Il souligne le caractère « inspiré » de l'épître de son illustre prédécesseur. Ces deux extraits de sa lettre sont ici éloquents :

> Reprenez la lettre du bienheureux Paul l'apôtre. Que vous a-t-il écrit en premier, au début de l'évangélisation [*evangélion*] ? En vérité, c'est sous l'inspiration de l'Esprit [*pneumatikôs*] qu'il vous a envoyé une lettre (...)[219].
>
> Vous vous procurerez en effet joie et allégresse si vous obéissez à ce que nous avons *écrit par le saint Esprit*[220].

Clément reconnaît formellement comme « Écritures » la lettre de Paul aux Corinthiens dont il sait l'existence et l'impact chez ses correspondants. Et il attribue cette même qualité à sa propre épître. C'est sa manière de témoigner d'un mouvement irrésistible dans lequel il se trouve lui-même engagé, à savoir l'ouverture et l'élargissement des Écritures déjà instituées vers d'autres encore en devenir. D'autres lettres du même Paul, aux Romains, aux Galates, aux Philippiens et aux Éphésiens semblent connues de lui, ce qui paraît signifier qu'une collection en existait et circulait déjà. Des allusions à l'Épître aux Hébreux et peut-être des traces des Actes des Apôtres, des Épîtres de Jacques et de la première Lettre de Pierre laissent entendre que ces écrits étaient accessibles à l'Église de Rome dès cette époque, sans pour autant être reçus comme « Écritures ». Quant à la vie et à l'œuvre de Jésus, Clément ne retient, semble-t-il, que la tradition issue des apôtres, avec principalement une collection de *logia* ou « paroles » et la simple évocation de la mort et de la résurrection du Christ[221]. Il ne semble pas qu'il ait été vraiment en possession d'un « évangile » écrit.

218. Sur l'ensemble de ce dossier, voir D. A. HAGNER, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Leyde, 1973.

219. Première Lettre aux Corinthiens 47, 1-3.

220. *Ibid.* 63, 2.

221. Voir B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance*, Oxford, 1987, p. 40-43.

Ignace d'Antioche

Entre les années 100 et 110 intervint Ignace, le deuxième ou troisième évêque d'Antioche après l'apôtre Pierre. Écrivant à la communauté chrétienne de Philadelphie, il s'exprime ainsi :

> J'en ai entendu qui disaient : « Si je ne le trouve pas dans les *archives* [*archéïa*], je ne le crois pas dans l'évangile. » Et quand je leur disais : « C'est écrit », ils me répondirent : « C'est là la question. » Pour moi, mes archives, c'est Jésus-Christ ; mes archives invincibles, c'est sa croix, et sa mort, et sa résurrection, et la foi qui vient de lui[222]

Seuls les livres juifs, d'ailleurs assez peu honorés, ont aux yeux d'Ignace le statut d'Écritures. Aucune médiation écrite n'est acceptée ni reconnue du message de Jésus de Nazareth et des apôtres. Il semble cependant que notre évêque ait connu un certain nombre de lettres de Paul[223], auxquelles il faut ajouter l'Épître aux Hébreux et la première Lettre de Pierre. Quoi qu'il en soit, pour Ignace d'Antioche, la source de la vie et de l'enseignement chrétiens, c'est la tradition sur le Christ, droit venue des premiers témoins de l'Évangile. Si on la met en relation avec les Écritures héritées d'Israël, c'est pour montrer en elle l'accomplissement le plus fidèle de ces dernières. Jésus de Nazareth en personne avait donné l'exemple :

> Je me réfère, écrit Ignace, dans l'*évangile* comme dans la chair de Jésus-Christ, et dans les *apôtres* comme au presbytérium de l'Église. Et aimons aussi les *prophètes*, car eux aussi ont annoncé l'évangile, ils ont espéré en lui [le Christ] et l'ont attendu ; croyant en lui, ils ont été sauvés, et demeurant dans l'unité de Jésus-Christ (...), ils ont reçu le témoignage de Jésus-Christ et ont été admis dans l'évangile de notre commune espérance[224].

Le couple « évangile » et « apôtres » ne désigne pas encore des livres ou des écrits, mais bien les deux sources constituant la tradition vivante de l'Église. Une structure binaire se profile néanmoins. Au statut du recueil juif des Écritures correspond celui de la tradition directe venue du Christ. Cela n'empêche pas qu'Ignace ait eu sous les yeux, sous une forme ou sous une autre, les futurs Évangiles de Matthieu, de Jean et peut-être de Luc ; mais il ne les recevait pas comme « Écritures ».

Autres témoins littéraires

Durant la deuxième et la troisième décennies du IIe siècle, les œuvres littéraires d'inspiration directement chrétienne ont abondé. L'*habitus* scripturaire dont la culture juive avait bénéficié des siècles durant[225] portait aussi ses fruits chez les

222. *Aux Philadelphiens* VIII, 2.
223. Les lettres aux Corinthiens, aux Romains, aux Éphésiens et aux Philippiens entre autres. Voir H. RATHKE, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe*, Leipzig, 1967, p. 57-65.
224. *Aux Philadelphiens* V, 1-2.
225. Avec notamment la prolifération des apocalypses et d'autres œuvres, rédigées directement en grec pour une part.

chrétiens. D'une façon générale, ces écrits confirment ces enseignements tirés des œuvres de Clément et d'Ignace : il n'y a d'autre « Écriture » que le recueil des livres juifs, cités souvent librement et parfois par simple allusion. Le populaire *Pasteur* d'Hermas, constitué entre autres d'une série de cinq visions d'apocalypse, prend systématiquement ses distances : il ne contient aucune référence à l'Écriture. Bien plus, il se présente et même se cite impunément lui-même contre « Écriture ». Il sera d'ailleurs souvent cité, considéré comme « inspiré » et intégré plus ou moins clairement dans la liste des livres saints. Il y a également la *Didachè* ou *Doctrine des Douze Apôtres* et l'*Épître de Barnabé*[226]. Ces œuvres reflètent une lecture libre des textes sacrés à la manière des rabbins, sur la base de morceaux choisis thématisés que l'on appelle *testimonia*. Ce sont là, entre autres, de vrais conglomérats de paraphrases bibliques accueillant une sélection de traditions ambiantes. De tels recueils sont attestés déjà par les rouleaux de la mer Morte[227]. L'usage liturgique peut expliquer ce mode de rapport à des textes fragmentaires ainsi conditionnés, considérés nonobstant comme Écritures véritables. Par ailleurs, la *Lettre de Polycarpe*, l'évêque de Smyrne, témoigne d'une bonne familiarité avec l'œuvre de Paul de Tarse, plus précisément, semble-t-il, une collection d'au moins huit pièces[228]. L'auteur de cette lettre connaissait également l'Épître aux Hébreux, la première Lettre de Pierre et la première Lettre de Jean. Il cite comme « paroles du Seigneur » des phrases que l'on retrouve dans les textes de Matthieu et de Luc[229], mais nulle part il ne prend en compte les Évangiles comme documents imposant leur autorité. Dans plusieurs passages, il se contente de rappeler les événements de la mort et de la résurrection du Christ. Mais avec l'évêque Polycarpe, vers l'an 130, la distance et la frontière sont nettes entre les auteurs de l'âge apostolique, dont à ses yeux Paul de Tarse est l'éminent témoin, et tous les autres, dont lui-même. Le coup d'arrêt est donc mis à toute prétention de déclarer ses propres écrits « Écriture » au nom de la continuité avec l'enseignement des apôtres. Clément de Rome lui-même y avait cédé.

La préférence est toujours à la « parole vivante »

Au cours de la première moitié du IIe siècle, la reconnaissance comme Écritures à part entière d'unités littéraires d'origine exclusivement chrétienne connut néan-

226. Tous ces textes, y compris la *Lettre de Polycarpe*, sont publiés dans la série « Sources chrétiennes », respectivement sous les nos 248, 172, 53 et 10.
227. Il s'agit entre autres de paraphrases accueillant des éléments d'exégèses ou de traditions populaires telles qu'on en trouve volontiers dans les *targums* araméens ou dans les *midrashim*. Voir A. PAUL, *Les Manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1997, p. 76.
228. C'est l'avis de B. M. METZGER, *cit.*, p. 52. Polycarpe affirme aux Philippiens : « Je suis assuré que vous êtes très versés dans les saintes Lettres et que rien ne vous en est ignoré » (XII, 1). À la ligne suivante, il cite l'extrait d'un Psaume comme « Écritures », ce qui laisserait entendre qu'il accorde à l'œuvre de Paul de Tarse l'autorité des textes « inspirés ». Il semble qu'il connût également l'Épître aux Hébreux, la première Lettre de Pierre et la première Lettre de Jean.
229. Ainsi, en II, 3, avec : « Ne jugez pas, pour ne pas être jugé » (Mt 7, 1) et : « La mesure avec laquelle vous mesurez servira aussi pour vous » (Lc 6, 38), puis la béatitude de Mt 5, 3 et 10 ou Lc 6, 20.

moins de belles avancées. Le témoignage le plus ancien dont on dispose est celui de l'évêque de Hiérapolis en Phrygie, Papias, qui vécut probablement de 70 à 140. Cette personnalité est connue comme l'auteur d'une somme en cinq livres intitulée *Explications des paroles du Seigneur*. Dans la préface, il écrit ceci :

> Si quelque part venait quelqu'un qui avait été dans la compagnie des presbytres, je m'informais des paroles des presbytres : ce qu'ont dit André ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou quelqu'un autre des disciples du Seigneur. Je ne pensais pas que les choses qui proviennent des *livres* ne fussent aussi utiles que ce qui vient d'une *parole* vivante [*zôsè phônè*] et durable[230].

Papias semble donc donner la préférence aux voix non littéraires, c'est-à-dire à la parole directe des grands témoins des événements fondateurs. Ce qui vient des livres, qui sont bien là, est certes utile à ses yeux, nécessaire même en certaines situations. Mais, pense-t-il, une relation plus intime et des liens plus étroits avec la voix des premiers maîtres infaillibles garantissent un surcroît d'intérêt et d'authenticité par rapport à la médiation de l'écrit. Pour autant, Papias n'oppose nullement une tradition orale à une tradition écrite. Car la « parole vivante » pouvait elle-même, sinon devait, se présenter sous la forme concrète de notes écrites[231]. Et surtout, elle avait comme relais privilégié les actes cultuels où la parole intervenait toujours comme commentaire et prolongement de l'écrit. En fait, l'appréciation de notre évêque évoque celle des élèves des écoles philosophiques d'alors. On y préférait apprendre le savoir et la sagesse dans la compagnie et de la bouche même d'un maître : c'était la *zôsè phônè*, l'« émission de voix sur le vif ». Il existait des manuels, pour cette discipline et pour bien d'autres, mais on les considérait comme des outils d'appoint ou de suppléance *a posteriori*[232]. Voilà pourquoi, des deux sources majeures dont il dispose, Papias privilégie la première comme la plus vraie. Néanmoins, il donne de bonnes précisions sur deux écrits qui entrent dans la seconde, deux évangiles avant la lettre. Et il rapporte, au sujet de Marc et de Matthieu :

> Et voici ce que disait le presbytre : Marc, qui était l'interprète de Pierre, a écrit avec exactitude, mais pourtant sans ordre, tout ce dont il se souvenait de ce qui avait été dit ou fait par le Seigneur. Car il n'avait pas entendu ni accompagné le Seigneur ; mais, plus tard, comme je l'ai dit, il a accompagné Pierre. Celui-ci donnait ses enseignements selon les besoins, mais sans faire une synthèse des paroles du Seigneur. De la sorte, Marc n'a pas commis d'erreur en écrivant comme il se souvenait. Il n'a eu en effet qu'un seul dessein, celui de ne rien laisser de côté de ce qu'il avait entendu et de ne tromper en rien dans ce qu'il rapportait.
>
> Matthieu réunit donc en langue hébraïque[233] les *logia* [de Jésus][234] et chacun les interpréta [ou : traduisit] le mieux qu'il pouvait[235].

230. Passage cité par EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* III, XXXIX, 4.

231. Sur des *membranaï*, « cahiers de parchemin », cf. plus haut, p. 695.

232. Voir A. F. WALLS, « Papias and the Oral Tradition », dans *Vigiliæ Christianæ* 21, 1967, p. 137-140 ; L. ALEXANDER, « The Living Voice : Skepticism towards the Written Word in Early Christian and in Græco-Roman Texts », dans *The Bible in Three Dimensions*, D. J. A. CLINES (éd.), Sheffield, 1990, p. 221-247 ; H. Y. GAMBLE, *Books Readers...*, *cit.*, p. 30-32.

233. Il peut s'agir de l'hébreu ou d'un dialecte araméen.

234. Ces *logia* sont très probablement des déclarations plus ou moins brèves de Jésus. Pour certains philologues, il pourrait s'agir d'oracles d'anciens prophètes relatifs à l'annonce du Messie que Matthieu aurait collectés.

235. Dans EUSÈBE DE CÉSARÉE, *HE* XV et XVI.

Quoi qu'il en fût alors de ces deux écrits attestés par Papias, il souligne toujours la primauté qualitative de la tradition vivante. Les reproches d'ordre littéraire dont le premier document paraît être la cible n'y enlèvent rien. Marc et Matthieu sont pour Papias des noms de personnes, nullement de livres ni *a fortiori* d'« évangiles ». Tant Pierre que Matthieu sont deux apôtres, compagnons proches de Jésus. Le premier eut recours à la plume de Marc, qui mémorisa puis nota scrupuleusement mais à l'état brut ce qu'il avait enseigné. Employé du Trésor et dès lors homme de dossiers et de plume[236], le second, Matthieu, n'eut pas besoin du service d'un scribe. Mais son écrit se trouva copié, traduit et diffusé, et partant aménagé différemment selon les besoins de la communication. La visée de Papias est aussi d'expliquer et de justifier la diversité déjà criante des Évangiles entre 120 et 130. Eusèbe de Césarée nous révèle qu'il se servait entre autres de l'*Évangile selon les Hébreux*, un texte rédigé d'abord dans une langue sémitique, destiné sans doute à des chrétiens ayant conservé une forte imprégnation judaïque[237]. À l'époque, les écrits consacrés à des phases de la vie de Jésus faisaient déjà l'objet de quelque reconnaissance globale, et la qualité exceptionnelle de certains d'entre eux devait être davantage montrée. C'est ce que fait Papias pour Marc et Matthieu. Car les textes dont la forme et la fonction littéraires allaient bientôt s'imposer sous le nom d'« évangile » se multipliaient ; ils se manifestaient comme les concurrents sérieux des autres traditions, littérairement éparses[238]. Un travail de discernement et d'évaluation s'imposait donc. Mais pour autant, ni les uns ni les autres de ces documents n'étaient pour l'instant homologués comme Écritures.

2. LA PROCLAMATION D'UN ÉVANGILE « QUADRIFORME »

Vers la moitié du IIe siècle, en milieu chrétien, on prit nettement position par rapport à des œuvres nouvelles et foisonnantes qui, à retardement du moins, allaient recevoir le nom d'« évangiles »[239]. L'instauration de textes chrétiens pré-

236. Matthieu est présenté dans l'Évangile qui porte son nom (Mt 10, 3) comme « publicain » ou collecteur d'impôts, ce qui suppose l'usage de registres et, partant, celui de l'écriture.

237. Les autres ecclésiastiques d'Égypte, Clément et Origène, et d'autres, mentionnent cette œuvre. Son contenu est très différent de celui des Évangiles accueillis dans le Nouveau Testament. Voir B. M. METZGER, *cit.*, p. 169-170. On peut lire la traduction française des divers fragments conservés dans *Écrits apocryphes chrétiens*, sous la direction de F. BOVON et P. GÉOLTRAIN, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1997, p. 455-462. Plus largement sur Papias : U. H. T. KÖRTNER, *Papias von Hierapolis : Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen, 1983.

238. Pour une présentation des différentes œuvres dites « apocryphes », voir H. KOESTER, *Introduction to the New Testament*, vol. 2, *History and Literature of Early Christianity*, trad. angl., Philadelphie, 1982, et la brève mais précieuse introduction, J. M. PRIEUR, *Apocryphes chrétiens. Un regard inattendu sur le christianisme ancien*, Aubonne, 1995.

239. Ce mot, en grec *évangélion*, « bonne nouvelle », figure dans l'*incipit* de l'Évangile de Marc : « Commencement de l'*évangelion* de Jésus-Christ... » (Mc 1, 1). Paul de Tarse (Rm 2, 16, etc.) est le premier témoin de son emploi par les chrétiens. Il l'utilise pour signifier à la fois le contenu et l'annonce de la « bonne nouvelle » que constitue le « salut » apporté aux hommes par Jésus, confessé comme Christ. Le glissement vers le sens proprement littéraire pour désigner une biographie, ne serait-ce que partielle, de Jésus ne s'affirmera que plus tard. Voir H. KOESTER, *Ancient Christian Gospels : Their History and Development*, Londres/Philadelphie, 1990, p. 1-45, et les notations éclairantes de D. DORMEYER, *The New Testament among the Writings of Antiquity*, trad. angl., Sheffield, 1998, p. 68-75.

sentant les authentiques vertus d'une nouvelle « Écriture » répondait alors à une tendance, sinon déjà à une volonté, de plus en plus partagée. Or, l'heure allait sonner d'une grande innovation. Ce sera au terme d'une crise profonde, de croissance, ou de maturité à vrai dire. L'objet et l'enjeu n'en étaient autres que la conception, la constitution et partant la validité de la « voix vivante », aux accents juifs encore, de cette tradition dite apostolique.

Premières approches conflictuelles

L'« évangile » radical du réformateur Marcion

Le pionnier fut ici un certain Marcion. Riche armateur chrétien originaire de Sinope dans le Pont[240], cet homme vint à Rome vers 140, s'inséra dans la communauté chrétienne dont il fut un membre influent et respecté. Un jour de juillet 144, il choqua à ce point son auditoire de prêtres qu'il fut carrément exclu. Son œuvre unique de propositions, « Antithèses », en grec *antithèseïs*, n'est connue que par ses adversaires, principalement Tertullien, auteur d'un *Adversus Marcionem* en cinq volumes[241]. L'idée directrice de Marcion repose, on le sait, sur la distinction entre le Dieu suprême et de bonté, celui de Jésus et des chrétiens, et le Dieu inférieur et de justice, celui des Juifs qui est aussi le Créateur. Aussi rejette-t-il la totalité des Écritures « anciennes » et, dans les Écritures « nouvelles », tout ce qui n'est pas rigoureusement fidèle au message du Christ. Les travestissements dont les apôtres eux-mêmes auraient affublé la Bonne Nouvelle, avec l'apport substantiel de l'héritage juif, seraient nombreux. Il convenait donc d'opérer un tri, et de rejeter d'abord catégoriquement les écrits trop envahis par les éléments juifs. Paul, lui, est le témoin fidèle et fiable, et Marcion désigne la Lettre aux Galates comme le relais par excellence de la vraie doctrine ; il la place en tête de sa sélection, où figurent également neuf autres lettres du même auteur. Le seul Évangile qu'il reconnaisse comme fidèle à l'authentique tradition chrétienne, c'est-à-dire à la révélation du Dieu suprême de bonté, c'est celui de Luc. Cela ne l'empêcha pas de retirer de ces écrits par lui élus tout ce qui semblait trop marqué par la chose judaïque[242].

Il est certain que Marcion disposait d'une collection de lettres de Paul, dont

240. Sur la vie et l'œuvre de Marcion en général, se reporter plus haut, p. 183. Aquila, le traducteur des Écritures juives en grec quelques années plus tôt, était lui-même originaire de Sinope. On ne peut exclure que son œuvre, riposte à la version des Septante, eut un impact défavorable sur le chrétien Marcion. Cela expliquerait pour une part au moins la détermination antijudaïque et le radicalisme chrétien de ce dernier. Concernant le traitement des Écritures par Marcion, voir R. M. GRANT, *Heresy and Criticism. The Search for Authority in Early Christian Literature*, Louisville, 1993, p. 33-47.

241. Voir l'introduction de R. BRAUN dans le n° 365 de *Sources chrétiennes*, 1990, p. 11-83.

242. Ainsi, les deux premiers chapitres de l'Évangile de Luc, le récit de la résurrection, etc. ; dans la Lettre aux Galates, le passage 3, 16-4, 6, à cause de la référence à Abraham et à ses descendants. On trouvera la liste de l'ensemble des coupes opérées par Marcion dans E. EVANS, *Tertullian Adversus Marcionem*, II, Oxford, 1972, p. 643-646. Une approche magistrale du corpus paulinien de Marcion se trouve dans J. J. CLABEAUX, *A Lost Edition of the Letters of Paul. A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus Attested by Marcion*, Washington, 1989.

il savait que Luc avait été le collaborateur[243]. Il est probable, de plus, qu'il fut sollicité par les formules « mon Évangile »[244] ou « notre Évangile »[245] qu'il repéra sans mal dans plusieurs de ces épîtres. Nul doute alors que le lien lui fût aisé entre celles-ci et l'un des nombreux essais biographiques sur Jésus qu'il connaissait, à savoir celui que l'on attribuait à Luc, précisément le compagnon de Paul. Ainsi il allait compenser concrètement, autrement dit littérairement, son rejet de toutes autres traditions, celles qui justement assuraient à ses yeux une continuité déviante et pour le moins nuisible avec les écrits et les enseignements des Juifs. Marcion connaissait inévitablement nombre d'autres récits que celui de Luc, mais aucun n'entrait dans ce cadre d'authenticité et de vérité chrétiennes qu'il proposait comme exclusivement valide[246]. C'est ainsi qu'il inventa, semble-t-il, le sens technique et littéraire qui, envers et contre tout, ne quittera plus le mot « évangile[247] ».

Pour autant, Marcion n'a pas inventé sa méthode, que spontanément on qualifierait de « critique ». À l'instar de ses prédécesseurs, il fit œuvre de « réviseur », farouche, certes, mais conséquent, soucieux plus que tout autre de cohérence et de rigueur. Car plus d'un avant lui, poussé par sa sensibilité ou son idéologie propre, avait écrit son évangile en sélectionnant, ordonnant et retouchant les matériaux puisés chez d'autres. Matthieu et Luc eux-mêmes n'avaient guère procédé autrement par rapport au texte de Marc et à d'autres sources. Le fameux philosophe païen Celse, dont Origène réfutera les thèses durement antichrétiennes, s'exprimait ainsi vers la fin des années 170 :

> Quelques fidèles, comme des gens pris d'ivresse qui en viennent à porter la main sur eux-mêmes, ont remanié le texte original de l'Évangile trois ou quatre fois, ou plus encore, et l'ont altéré pour pouvoir opposer des négations aux critiques[248].

Objectivement, ce discours polémique reflète l'importance et la diversité des remaniements littéraires de la tradition évangélique en plein IIe siècle. Il ne fait aucun doute que ces réécritures se situent dans la continuité directe d'opérations rédactionnelles du même type, les mêmes d'où sortirent entre autres les futurs Évangiles canoniques. Bien d'autres attestations vont dans le même sens. Or, Marcion n'a pas donné de nom d'auteur à l'œuvre corrigée de Luc ; il a forgé pour elle le nom d'*Evangelikon*, modèle direct d'« évangile », le jumelant avec *Apostolikon* pour désigner les lettres de Paul. Par ces deux termes conjugués, il se posait en fait comme l'initiateur d'une Bible chrétienne, trop catégoriquement chrétienne. Qu'il eût tort ou raison, ainsi il innovait, et après lui rien ne serait comme avant. L'idée d'une Écriture sainte totalement « nouvelle » était réellement

243. Col 4, 14, pour les textes connus de Marcion.

244. Rm 2, 16.

245. 2 Co 4, 3 ; 1 Th 1, 5 ; 2 Th 1, 8 ; 2, 14 ; Ga 1, 11 (il y a encore 2 Tm 2, 8, mais Marcion ne connaissait pas cette épître appelée « pastorale »).

246. Moins que tous celui de Matthieu, bâti sur le thème de l'accomplissement des Écritures anciennes, au demeurant très largement citées.

247. C'est l'opinion, ici retenue, de H. KOESTER, « From the Kerygma-Gospel to Written Gospel », dans *New Testament Studies* 35, 1989, p. 361-381.

248. *Contre Celse* II, 27, dans *Sources chrétiennes* 87, 1967, p. 357.

semée ; elle serait irréversible et, bien plus, immortelle. Mais la déjudaïsation systématique du corpus nouveau allait à l'encontre de l'enseignement des Églises. Pour celles-ci, le Dieu de Jésus-Christ était celui-là même de Moïse et des Prophètes. Non sans ambiguïté ni habileté mais avec conviction, elles justifiaient l'adoption chrétienne des livres juifs. C'est ici qu'il faut placer l'œuvre d'une éminente personnalité, Justin.

Le philosophe Justin et les « Mémoires des apôtres »

Justin, on le sait, fut le premier à élaborer une philosophie du christianisme avec une théorie chrétienne des Écritures[249]. C'est sur la base de ce système dont il était l'auteur qu'il contra vivement les thèses de Marcion[250]. Or, dans son *Apologie*, il se montre aussi le premier à employer le mot « évangile », dont on sait qu'il n'est pas l'inventeur ; c'est au pluriel, ce qui suppose divers documents distincts, mais dans le sens littéraire et plus précisément narratif. Justin signale en effet qu'« on appelle évangiles » (*euaggelia kaleitaï*) les « *Mémoires* des apôtres[251] ». Le mot grec pour « mémoires » est *apomnèmoneumata* ; la littérature grecque l'utilise dans le sens de « souvenirs ». Justin pensait-il à Xénophon (430-355 av. J.-C.), dont il lui arrive justement de citer les *Mémorables* ? Cherchait-il à donner à ces écrits le noble statut des mémoires des philosophes[252] ? Quoi qu'il en soit, notre auteur atteste qu'alors, vers 150, la dénomination littéraire d'« évangile » était homologuée chez les chrétiens, ce que l'on devait sans doute à Marcion. Certes, il situe les « *Mémoires* des apôtres » dans le sillage même de la tradition vivante chère à Papias, mais chez lui, il s'agit cette fois, péremptoirement, de choses écrites : « Tout cela est arrivé comme il est écrit [*gégraptaï génoménon*] dans les *Mémoires* des apôtres », confirmera-t-il[253]. Justin manifeste donc une très franche avancée sur les témoins qui le précèdent. Dans son *Apologie*, en effet, l'évocation circonstanciée de la vie de Jésus prend place dans le mouvement de mémoire historique que fixent littérairement des œuvres écrites appelées désormais « évangiles[254] ». Ce progrès vers le traitement littéraire des traditions évangéliques comme donné textuel objectif est plus net encore dans le livre de controverses

249. Cf. plus haut, p. 716-720.

250. Justin s'exprime sur Marcion dans sa *Première Apologie* 26, 5-8 ; 58, 1-2 (cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* IV, XI, 10). C'est de lui qu'il a probablement repris le mot *evangélion*. Il n'y a aucun indice de l'emploi de ce mot pour un « évangile » écrit avant Marcion. C'était déjà l'opinion de A. VON HARNACK, *Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie der Grundlegung der katholischen Kirche*, 2e éd., Leipzig, 1924, reprint, Darmstadt, 1985, p. 184.

251. *Première Apologie* 66, 3. En trois endroits Justin identifie les *apomnèmoneumata tôn apostolôn* aux *evangélia*.

252. Selon Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, Paris, 1993, p. 67, « il semble bien que Xénophon ait donné l'exemple en rédigeant des souvenirs ou mémoires consacrés à la réhabilitation de son maître Socrate ». Dans sa *Deuxième Apologie*, Justin cite justement l'ouvrage de Xénophon (11, 2-3). H. KOESTER, *cit.*, p. 377-378, n° 3, sur la base de bonnes études, se montre réservé sur la pertinence de ces questions. Il semble qu'il soit préférable d'opter pour un usage spécifiquement chrétien du terme, dérivé du verbe *apomnémoneuein*, « se souvenir », employé par Papias à propos de la transmission des traditions sur la vie et l'œuvre de Jésus.

253. *Dialogue avec Tryphon* 104, 1.

254. 17, 1-2, citant Mt 22, 17-21. Pour la première fois dans la littérature chrétienne, une unité brève se trouve littérairement reprise : le passage sur l'impôt à César.

que Justin écrira quelque dix ans plus tard, le *Dialogue avec Tryphon*[255]. Il faut noter cependant que si les « évangiles » sont dotés chez Justin de l'autorité spécifique, conventionnelle pourrait-on dire, des souvenirs écrits, ils n'entrent guère vraiment, pour autant, dans la *graphè*, l'Écriture, « inspirée » comme la Loi et des Prophètes ; c'est là ce que tenaient, souvent dans l'excès, les gnostiques et autres montanistes[256]. Marcion, rappelons-le, avait soumis l'Évangile de Luc à une énergique toilette déjudaïsante. En revanche, et pour sa part, Justin n'hésita pas à reprendre et volontiers réviser les textes de Matthieu et de Luc, mais dans le but de mieux établir les liens littéraires entre les prophéties lues dans leur version grecque et le rapport écrit de leur accomplissement[257].

Pour le moins surprenante est l'absence dans les œuvres de Justin de toute citation des lettres de Paul, et même de toute mention de leur auteur. La réaction à la surqualification paulinienne de la construction littéraire de Marcion, avec le succès menaçant du mouvement qu'avait créé ce dernier[258], pourrait en être *a priori* la raison majeure. Mais il convient de prendre en compte l'homologation toute récente d'un premier choix d'évangiles écrits, nouveauté certes, mais désormais prioritaire. Jusqu'alors, les chrétiens, d'une part disposaient d'une ou de plusieurs collections de lettres de Paul, de l'autre captaient les courants plus ou moins convergents des traditions marchantes sur la prédication et l'œuvre du Christ. Le fondement, l'équilibre et l'ordre des choses étaient à présent changés. On avait deux groupes d'écrits véritables : l'un consistait dans l'*Evangélikon* unique de Marcion ou l'*Evangélion* pluriel de Justin ; des passages en étaient lus déjà régulièrement dans la liturgie ; l'autre était l'*Apostolikon* ou lettres de Paul. On peut comprendre que chez l'artisan surmotivé de ce changement qu'était Justin, le fort accent mis sur les « Mémoires des apôtres » ou « évangiles » écrits ait eu naturellement comme effet l'omission du second. La présence, la fonction et la valeur de celui-ci allaient trop de soi pour qu'on fût porté à s'attarder sur lui. Nonobstant, il faut admettre que ce saut « évangélique » accentua, sinon entraîna de fait une désaffection durable à l'égard des lettres de Paul et dès lors vis-à-vis de Paul en personne[259]. Il faudra attendre le IVe siècle, avec les commentaires

255. Une importante collection de *logia* est recueillie dans cette œuvre, les « paroles » de Jésus s'y trouvant regroupées à la manière des citations des Écritures anciennes. Voir Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon...*, *cit.*, p. 80-106.

256. H. KOESTER, « Writings and the Spirit : Authority and Politics in Ancient Christianity », dans *Harvard Theological Review* 84, 1991, p. 364-367.

257. Voir plus haut, p. 717-718.

258. Voir plus haut, p. 97. Comme 2 Pt 3, 16 en témoigne, des images contrastées de Paul circulaient dès les débuts du IIe siècle. Celle d'un auteur ésotérique, protognostique en quelque sorte, est même suggérée dans ce passage. Cela ne fera que s'accentuer par la suite. Avant Justin, Hégésippe et Papias avaient eux-mêmes pris leurs distances à l'égard de Paul. Voir C. K. BARRET, « Pauline controversies in the post-pauline period », dans *New Testament Studies* 20, 1974, p. 232-40 ; E. DASSMANN, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Münster, 1979. On trouvera un bon résumé de ce dossier dans H. Y. GAMBLE, *The New Testament Canon. Its Making and Meaning*, Philadelphie, 1985, p. 43-46 (« The Use of Paul's Letters in the Second Century »).

259. H. KOESTER, « From the Kerygma-Gospel... », *cit.*, p. 379-380.

des épîtres pauliniennes par de grandes autorités ecclésiastiques, pour que l'équilibre soit résolument retrouvé [260].

Tatien et l'évangile « à quatre voix »

Marcion avait également résolu, du moins de fait et à sa façon durement chirurgicale, le problème que posait, vers la fin de la première moitié du IIe siècle, la prolifération des évangiles. À l'opposé de son entreprise intervint celle d'un converti et disciple de Justin, Tatien [261]. Originaire de l'est de la Syrie, cet homme était venu séjourner à Rome. C'est là qu'il composa la plus importante de ses œuvres, le *Diatessaron*. Ce titre est un terme emprunté à l'harmonie musicale [262]. Il désigne une pièce unique, en l'occurrence un évangile, composée comme une partition « à quatre voix ». On ne sait quelle fut l'influence possible de Justin sur cette œuvre inédite, peut-être riposte à celle de Marcion. Tatien a composé un évangile harmonisé à partir des quatre qui allaient définitivement s'imposer sous les noms de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean. Il est donc, sinon nécessairement l'artisan, du moins le témoin pour le moins précieux de la sélection et du regroupement de ces quatre textes. Il suit sans la moindre servilité la chronologie de l'Évangile de Jean, supprimant dès lors les récits de l'enfance propres à Matthieu et à Luc et retravaillant tous les passages. Il puisa toutefois dans d'autres évangiles que ces quatre, ainsi pour décider de la formulation de certaines paroles du Christ.

La promotion exclusive de quatre Évangiles

L'œuvre d'Irénée témoigne qu'une étape décisive a été franchie par la communauté chrétienne dans l'élaboration et la constitution de ses Écritures propres. La dénomination d'« Écriture » ou d'« Écritures » s'y applique également aux textes de la veine chrétienne, et même à l'ensemble réuni des écrits reçus comme « saints », de l'« ancienne » comme de la « nouvelle Alliance » [263] : c'est un indice révélateur. Cette extension était en effet une grande nouveauté. Dans une autre de ses œuvres, la *Démonstration de la prédication évangélique*, véritable synthèse de sa pensée [264], Irénée démultiplie l'« économie » complète de la tradition, la présentant en quatre termes et quatre temps. Le passage suivant est sur ce point éloquent :

260. Le contexte surtout latin de ce regain d'intérêt pour l'œuvre de Paul, sinon de la réhabilitation de celle-ci, dans la seconde moitié du IVe siècle, est évoqué d'une façon documentée et suggestive dans L. V. RUTGERS, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*, Leuven, 1998, p. 235-284 (particulièrement p. 251-258).

261. EUSÈBE DE CÉSARÉE rapporte que « Tatien composa une compilation (...) des évangiles » qu'il « appela *Diatessaron* ». Il ajoute « qu'il [Justin] a laissé un grand nombre d'écrits, parmi lesquels beaucoup mentionnent surtout le célèbre discours *Aux Grecs* » (*Histoire ecclésiastique* IV, XXIX, 6-7). Par sa philosophie de l'histoire, Tatien, qui affirme que la philosophie chrétienne « est plus ancienne que la culture grecque », évolue dans la continuité de Justin. Voir A. J. DROGE, *Homer or Moses ?*, *cit.*, p. 82-101.

262. En grec, *to dia tessarôn évangelion*, qui signifie : « l'évangile à travers les quatre ».

263. Voir plus haut, p. 680, n. 23.

264. Cette œuvre est signalée par EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* V, XXVI. On ne l'a retrouvée qu'en 1904, dans une version arménienne.

> Telle est (...) la prédication de la vérité, telle est l'image de notre salut, tel est le chemin de la vie, que *les prophètes* ont annoncé, que *le Christ* a établi, que *les apôtres* ont transmis et que *l'Église*, sur toute cette terre, transmet à ses fils [265].

C'est principalement dans son immense traité *Contre les hérésies*, antérieur au demeurant, qu'Irénée apparaît, on le sait, comme le premier vrai théoricien des Écritures chrétiennes ; il parachevait cependant l'œuvre significative de Justin. Or, cet évêque est aussi le témoin et le héraut de la reconnaissance exclusive par l'Église de quatre évangiles, dont il démontre avec talent l'éminente qualité « apostolique ». Après avoir rappelé que les « apôtres » ont d'abord « prêché » l'« Évangile de Dieu », qu'« ils avaient tous ensemble et chacun pour son compte », puis « l'ont transmis dans les Écritures », il précise :

> Ainsi *Matthieu* publia-t-il chez les Hébreux, dans leur propre langue [266], une forme écrite de l'Évangile (...). *Marc*, le disciple et l'interprète de Pierre, nous transmit lui aussi par écrit ce que prêchait Pierre. De son côté, *Luc*, le compagnon de Paul, consigna en un livre l'Évangile que prêchait celui-ci. Puis *Jean*, le disciple du Seigneur (...), publia lui aussi l'Évangile, tandis qu'il séjournait à Éphèse, en Asie [267].

À l'époque et pour une large part, les évangiles proliféraient sous l'impulsion des gnostiques. Irénée, qui s'emploie à combattre ces derniers, atteste que l'Église n'en reconnaît que quatre, dont l'ordre de classement s'imposait déjà. Et il justifie ce choix irréversible en ces termes chargés de symboles :

> Il ne peut y avoir ni un plus grand ni un plus petit nombre d'évangiles. En effet, puisqu'il existe quatre régions du monde dans lequel nous sommes et quatre vents principaux, et puisque, d'autre part, l'Église est répandue sur toute la terre et qu'elle a pour colonne et pour soutien l'Évangile et l'Esprit de vie, il est naturel qu'elle ait quatre colonnes qui soufflent de toutes parts l'incorruptibilité et rendent la vie aux hommes. D'où il appert que le Verbe, Artisan de l'univers (...), nous a donné *un Évangile à quadruple forme* [*evangélion tétramorphon*], encore que maintenu par un unique Esprit [268].

Irénée reprend aussi la vision des « quatre Vivants » que l'Apocalypse de Jean [269] avait empruntée au livre d'Ézéchiel [270]. Il est peut-être lui-même à l'origine de la tradition qui voit en ces êtres angéliques, gardiens de l'univers, les quatre symboles attribués respectivement à chacun des évangélistes : l'ange à Matthieu, le lion à Marc, le taureau à Luc, l'aigle à Jean. Un demi-siècle plus tard, Cyprien de Carthage fondera la reconnaissance des quatre Évangiles sur les quatre fleuves du Paradis. Il attestera la préférence de l'Église pour le texte de Matthieu, qu'il utilisait bien plus fréquemment que tout autre [271].

L'évêque de Lyon atteste et proclame la validité exclusive de l'Évangile écrit en tant que voix unique à quatre livres. C'est d'ailleurs dans le même *Contre les hérésies* que, pour la première fois semble-t-il, on rencontre les titres récemment

265. *Démonstration* 99.

266. Irénée fait écho aux souvenirs de Papias : plus haut, p. 732.

267. *Contre les hérésies* III, 1. 1.

268. *Ibid.* III, 11. 8.

269. Ap 4, 7.

270. Ez 1, 6.

271. *Lettre* 73.

forgés et estampillés : « Évangile selon Matthieu » et « Évangile selon Luc »[272]. Il faut ajouter que si le chiffre quatre ainsi institué est strictement limitatif, il n'en apparaît pas moins comme nécessaire : quatre évangiles et pas moins se trouvent retenus parmi bien d'autres. Ainsi s'achevait la phase instauratrice de l'histoire des « évangiles », œuvres littéraires à teneur biographique une fois pour toutes homologuées comme Écritures. Elle avait commencé à la vérité avec Marcion. Elle s'était poursuivie avec Justin, surdéterminé au plus haut point par l'idéologie de ce dernier que justement il combattait. Elle avait connu une variante d'harmonisation dans l'entreprise de Tatien, et enfin son plein couronnement chez Irénée. À l'époque même où écrivait ce dernier, le sixième évêque d'Antioche, Théophile, affirmait que les évangélistes ne sont pas moins « inspirés par l'Esprit saint » que les anciens prophètes d'Israël[273].

Les écritures nouvelles et la culture gréco-romaine

Dans la seconde moitié du IIe siècle, deux ensembles littéraires majeurs se trouvaient vraiment institués chez les chrétiens et, par leur truchement, dans la société antique elle-même. D'autres textes se joignaient à eux pour former le Nouveau Testament. Ce fait réclame une explication adéquate, c'est-à-dire autre que religieuse ou théologique. La production et la circulation des livres et autres documents écrits dans le monde gréco-romain peut fournir un premier éclairage. La lumière venue des genres littéraires d'alors constitue aussi elle-même un appoint nécessaire. Nonobstant, ces Écritures déclarées « nouvelles » comportent trop d'éléments et de repères propres pour qu'on ne les classe pas aussi à part dans ce cadre général d'imputation littéraire.

La dynamique littéraire des lettres de Paul

Les lettres de Paul sont incontestablement dans l'histoire littéraire chrétienne les témoins les plus anciens. Elles ne relèvent pas à proprement parler de la correspondance privée[274], destinées qu'elles étaient à des communautés dont elles évoquaient, pour y apporter solution, les problèmes patents, structurels et doctrinaux,

272. *Ibid.* I, 26. 2 et 27. 2. À l'origine, l'Évangile de Matthieu a bien pu s'appeler *genesis*, « origine », celui de Luc *diègèsis*, « récit » et celui de Marc *évangelion*, « bonne nouvelle ». Ces substantifs sont tirés respectivement des formules initiales de chacun des trois livres.

273. Le quatuor évangélique ne figure pas pour autant chez lui comme constitué. Il présente Matthieu comme « Parole sainte » (*hagios logos*) et il classe Jean parmi « tous les porteurs d'esprit » (*pneumatophoroï*), mais séparément.

274. Semblable dès lors à celle qu'attestent les *papyri*, comme le voudrait A. DEISSMANN, *Licht vom Ossen...*, *cit.*, p. 290-301, qui distingue assez inadéquatement pour l'époque les lettres occasionnelles ou privées (*Briefe*) des missives littéraires ou officielles (*Episteln*). Lire la mise au point de E. R. RICHARDS, *The Secretary in the Letters of Paul*, Tübingen, 1991, p. 211-215 (Appendix G. « The "Literary or Non-Literary" (Deissmann) Debate : The Problem of Classifying the Letters of Paul ») ; et S. STOWERS, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphie, 1986, p. 17-26. Consulter aussi J. L. WHITE, « New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.25.2, 1984, p. 1730-1756.

disciplinaires et volontiers financiers[275]. Par leur rhétorique, elles rappellent parfois les lettres des philosophes. Par leur fonction, elles renvoient plutôt à l'éventail des documents administratifs ou diplomatiques grâce auxquels l'autorité politique de l'*Urbs* maintenait l'ordre et la cohésion dans ses provinces éloignées[276]. Les lettres ou épîtres de Paul sont de quelque façon des outils politiques à l'usage interne des Églises. Cela explique le rôle qu'elles jouèrent d'emblée, l'influence et la fortune mais aussi les disgrâces qu'elles connurent ensuite.

Les textes sortis de la plume, ou plutôt de la voix de Paul qui manifestement les dictait[277], n'échappent pas eux-mêmes aux règles antiques de la rédaction ni surtout de la circulation des lettres. Leur envoi et plus encore leur réception équivalaient de quelque façon à leur « publication », *ekdosis* en grec. Leur accueil et leur communication dans les assemblées liturgiques correspondaient à la *recitatio* ou « lecture » à haute voix dans les cercles de la société ambiante, littéraires ou autres[278]. Comme ailleurs, le texte, souvent copié et recopié, et par endroits modifié ou aménagé, échappait à son auteur. Ainsi vivait-il, littérairement et socialement, se multipliant et proliférant déjà du vivant même de celui-ci. Les diverses lettres étaient ainsi diffusées, départies de leur visée première pour atteindre progressivement des buts universels. La constitution de collections, elles-mêmes diverses quant au nombre des pièces, accompagnait ce processus, dont les effets allaient d'ailleurs bien au-delà. En effet, ce mouvement que l'on peut dire « éditorial » s'ouvrait jusqu'à la rédaction de lettres pseudonymiques, messages rédigés à la manière du maître, mis sous son nom et envoyés de sa part avec une tacite ou supposée délégation[279]. Ainsi se constituèrent de véritables corpus de lettres de Paul, vraies et fausses mais toutes fidèlement inscrites dans la tradition dont celui-ci était la source.

Le livre de l'Apocalypse dite de Jean possède lui-même une dimension épistolaire très prononcée, pour ne pas dire englobante. Peut-être s'agit-il d'un conditionnement formel délibérément voulu, à des fins stratégiques de communication et de diffusion. Le message d'espérance, chargé de visions célestes et riche de nombreux symboles, s'y trouve précédé ou suivi de rappels et d'injonctions dont la forme épistolaire tend à assurer l'impact direct et à garantir l'effet immédiat. Dans ce sens, cette

275. On a relevé qu'aucun auteur antique ne parle autant d'argent que Paul de Tarse dans ses lettres (cf. 1 Co 9, 13-18 ; Ph 4, 10-20 ; 2 Co 12, 13-18, etc.).

276. Voir H. KOESTER, « Writings and the Spirit... », *cit.*, p. 357. Chaque lettre est habituellement adressée à une communauté, appelée *ekklèsia*, « assemblée », mot qui dans la Grèce antique avait une signification toute politique. On peut se référer ici plus largement à l'étude de R. RECK, *Kommunikation und Gemeindeaufbau : Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeiden in den Kommunikations-strukturen der Antike*, Stuttgart, 1991.

277. Comme c'est indiqué ou supposé dans Rm 16, 22 ; 1 Co 16, 21 ; Col 4, 18 ; Ga 6, 11 ; 2 Th 3, 17 ; Phm 19. Cf. E. R. RICHARDS, *The Secretary...*, *cit.*, p. 189-194.

278. En 1 Th 5, 27, Paul fait cette recommandation finale : « Je vous adjure par le Seigneur, que cette lettre soit lue à tous les frères. » Voir H. Y. GAMBLE, *Books and Readers...*, *cit.*, p. 93-99. Sur ce que l'on peut appeler la publication dans l'Antiquité, cf. V. BURR, « Editionstechnik », dans *Reallexikon für Antike und Christentum* 4, 1959, p. 597-610 ; B. VAN GRONINGEN, « Ekdosis », *Mnemosyne* 16, 1963, p. 1-17 ; R. STARR, « The Circulation of Literary Texts in Roman World », dans *Classical Quarterly* 37, 1987 p. 213-223.

279. On est porté à classer dans cette catégorie : Col, Ep, 2 Th, 1 et 2 Tm, Tt.

œuvre peut très bien rejoindre les lettres de Paul. Le livre commence et se termine, en effet, à la manière d'une lettre[280]. Il comprend même, dans sa première partie, sept lettres véritables. L'auteur n'hésite pas à s'y exprimer à la première personne. Adressées à des Églises particulières, elles sont destinées de fait à l'ensemble des communautés chrétiennes, tout comme encore les lettres de Paul. Il semble que l'intention finale du rédacteur ait été de produire un texte, d'apocalypse certes, mais qui puisse être diffusé avec la valeur universelle d'une lettre encyclique[281].

Les Évangiles ou Vies *chrétiennes à l'antique*

Il est difficile de prouver l'antériorité des quatre Évangiles sur nombre d'autres, du moins dans l'état définitif, qui ne peut dater que du IIe siècle, de leur configuration littéraire et de leurs apprêts rhétoriques. Quoi qu'il en fût, les raisons de leur sélection et de leur homologation groupées pourraient tenir pour une part à l'histoire littéraire du monde romain contemporain. Au IIe siècle précisément s'était amorcée une décadence intellectuelle qu'accélérèrent au siècle suivant l'effondrement économique et un certain chaos politique. Ce fut l'époque de l'absence frappante d'une littérature digne de ce nom[282]. Dès lors, certaines œuvres chrétiennes pourraient s'être glissées sans mal dans les espaces laissés libres par cette grave carence. Il était possible tant aux personnalités qu'aux livres de s'affirmer sur ces jachères culturelles.

Or, les quatre Évangiles promus comme l'on sait bénéficiaient d'une supériorité sur tous les autres. Leurs auteurs connaissaient fort bien les quelques sections à leur façon biographiques des Écritures, consacrées aux Patriarches ou à Moïse, à Élie et à Élisée ou à d'autres héros antiques comme les Juges ; la *Vie de Moïse* de Philon d'Alexandrie ne leur était pas non plus étrangère. Ils n'en composèrent et rédigèrent pas moins leur œuvre, à partir de sources écrites surtout, davantage selon le genre littéraire de la *Vie*, en grec *bios*, en latin *vitæ*. Et cela les met en bonne place dans l'histoire littéraire de l'Antiquité[283]. Il y a certes de fortes différences d'organisation, d'écriture et de discours entre chacun de ces quatre livres. Ils n'en contiennent pas moins, respectivement et dans un dosage combien variable de l'un à l'autre, l'éventail des éléments communs aux nombreuses *Vies* que la culture antique, grecque puis gréco-romaine, a légué à l'humanité, du

280. Ap 1, 4 et 22, 21.

281. Voir H. Y. GAMBLE, *Books Readers...*, *cit.*, p. 104-106. Aucune des nombreuses apocalypses, juives ou chrétiennes, ne se présente vraiment comme une lettre, même si certaines contiennent des éléments épistolaires (l'*Apocalypse syriaque* de Baruch par exemple).

282. Voir L. D. REYNOLDS et N. G. WILSON, *D'Homère à Érasme. La transmission des classiques grecs et latins*, trad. fr., Paris, 1991, p. 22-23.

283. On peut consulter ces études approfondies dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.25.2, 1984 : K. BERGER, « Hellenistische Gattungen im Neuen Testament », p. 1031-1432 ; H. KOSTER, « Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur », p. 1433-1542 ; D. DORMEYER et H. FRANKMÖLLE, « Evangelium als Literarische Gattung und als theologischer Begriff », p. 1543-1705 ; cf. encore D. E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, Cambridge, 1987, p. 63-67 ; l'ouvrage de synthèse, R. A. BURRIDGE, *What are the Gospels ? A Comparison With Græco-roman Biography*, Cambridge, 1992 ; D. DORMEYER, *The New Testament...*, *cit.*, p. 220-227.

IVe siècle av. J.-C. avec l'*Évagoras* d'Isocrate au Ier après avec les *Vies parallèles* de Plutarque. En dépit des données et de l'inspiration qu'ils y trouvent, tous quatre s'éloignent de la forme et du rythme, de la teneur et du ton spécifiques des livres bibliques ou autres écrits venus des Juifs. Littérairement et donc culturellement, il y a rupture et nous sommes ailleurs[284]. La diversité et les différences que manifestent entre eux les quatre Évangiles reflètent celles-là mêmes du genre propre de la *Vie*. À l'instar des biographies antiques consacrées à d'autres héros, ils présentent Jésus directement, le magnifiant avec ses actes et paroles d'exception. Comme la plupart d'entre elles encore, ils portent davantage d'intérêt à la dernière période du personnage ; ils négligent volontiers ses années de jeunesse mais relatent parfois sa naissance, évoquant même ses origines, divines dans certains cas. Les quatre Évangiles semblent plus proches des *Vies* des philosophes, développées d'abord à partir de l'« éloge rhétorique », en grec *enkômia*[285]. Ils pouvaient avoir ainsi la prétention d'intervenir dans l'*oïkoumènè*, la « terre habitée », avec les vertus d'un genre littéraire souple, de longue date institué. Et pour les chrétiens, ils seraient ce faisant de puissants vecteurs de communication. La manière dont ne furent distingués que ces quatre s'explique aussi aisément. Car les nombreux autres, passés à la postérité avec le label discriminatoire d'« apocryphes », ne sont pas à proprement parler des *Vies*. Ils reprennent à loisir les légendes populaires et se servent du merveilleux pour développer les traditions recueillies, certaines très anciennes et donc dignes d'attention. Et de l'existence historique de Jésus, ils ne retiennent guère, chacun respectivement, qu'une catégorie limitée de faits, par exemple des paraboles ou des dialogues, ou qu'une seule période, ainsi l'enfance ou la jeunesse.

*Le premier essai d'*Antiquités chrétiennes

L'Évangile de Luc émarge certes, comme chacun des quatre autres retenus par l'Église, au registre par ailleurs diversifié des *Vies* à l'antique. Il n'en atteste pas

284. Il en va tout autrement dans la littérature rabbinique dont les débuts, au niveau des sources écrites du moins, sont contemporains de l'achèvement de fait des Évangiles à la manière des *Vies*. Le Talmud a conservé des récits concernant la vie de rabbins vénérés. Ce ne sont à la vérité que parcelles éclatées de fausses biographies. On ne cherche pas à reconstruire ne serait-ce qu'une tranche de la vie d'un personnage. On se contente littérairement de compiler des bribes. D'ailleurs, la vie d'un rabbin commence toujours par son accession, tardive, à l'étude de la Torah : c'est en réalité la première information de son état civil. Toute évocation d'une figure rabbinique a comme objet premier de référence et d'authentification la Torah, et rien d'autre.

285. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'assimiler purement et simplement les Évangiles à des *enkômia*, mais d'y repérer une manière originale de développement littéraire, chrétien d'inspiration et de propos, de l'« éloge rhétorique » antique. Voir la magistrale étude de Ph. L. SHULER, *A Genre for the Gospels. The Biographical Character of Matthew*, Philadelphie, 1982. D'aucuns avaient voulu voir dans les Évangiles des « arétalogies » (en grec *arétalogia*, « récit de choses merveilleuses »), présentant Jésus avant tout comme *theios anèr*, « homme divin », c'est-à-dire « faiseur de prodiges ». Cf. M. HADAS et M. SMITH, *Heroes and Gods : Spiritual Biographies in Antiquity*, New York, 1965 ; M. SMITH, « Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospel and Jesus », dans *Journal of Biblical Literature* 90, 1971, p. 174-199. L'existence d'arétalogies comme genre littéraire ne semble guère attestée dans l'Antiquité (H. C. KEE, « Aretalogy and Gospel », dans *Journal of Biblical Literature* 92, 1973, p. 402-422). Mais surtout, faire globalement de Jésus, tel que les évangélistes le montrent, un *theios anèr*, est bien trop réducteur et donc inadéquat.

moins à sa façon l'écriture hellénistique de l'histoire. Des indices sûrs montrent qu'un unique auteur, de la troisième génération chrétienne, a successivement et séparément rédigé les deux tomes d'une œuvre vraiment unifiée en profondeur, l'Évangile dit de Luc et les Actes des Apôtres. Telle était la manière de faire d'historiens représentant la culture grecque tardive, Denis d'Alicarnasse et Diodore de Sicile entre autres[286]. Plus spécifiquement, dans une démarche toute d'inspiration chrétienne, cet ensemble appartient à la veine de ce que l'on peut appeler « historiographie apologétique[287] ».

Un disciple direct de Luc, le compagnon de Paul, peut être l'auteur des deux œuvres, l'Évangile et les Actes. Dans la seconde surtout, il se montre l'héritier des courants d'historiographie nationale que les Juifs de langue grecque, d'Artapan au IIe siècle av. J.-C. à Flavius Josèphe au Ier ap. J.-C., ont brillamment honorée. Il connaît leur méthode mais aussi leurs sources, bibliques et juives surtout. Il pratique aussi l'histoire telle que les Grecs l'ont un jour voulue, avec Thucydide, celle-là même que Flavius Josèphe a su lui-même apprendre. Mais notre auteur a pour éminente et fondamentale mission de présenter dans son œuvre écrite les qualités indiscutables et nécessaires du groupe chrétien auquel il appartient. Il affirme d'abord l'ancienneté de celui-ci ; elle est assurée par la continuité avec la tradition juive que démontre à sa façon l'argument central de l'accomplissement des Écritures. Il reconnaît ensuite l'autorité de Rome, faisant tout pour démontrer quelle est à son égard la conduite irréprochable des chrétiens et principalement de leurs chefs. Et il présente enfin, dernier venu dans l'histoire mais s'affirmant désormais résolument dans celle-ci, le réseau toujours en expansion des implantations et populations chrétiennes. Tels sont les trois partenaires obligés ; Paul de Tarse les désignait déjà aux Corinthiens dans cette phrase : « Ne donnez scandale ni aux Juifs, ni aux Grecs, ni à l'Église de Dieu[288]. » À la manière de l'historiographie contemporaine et eu égard à ses conventions, Luc manifeste comme tout naturellement le christianisme à l'instar d'un groupe défini dont on s'emploie à prouver l'ancienneté ethnique et culturelle[289], mais plus que tout, cette fois, éthique et religieuse. L'invention et l'usage du mot « chrétien[290] » lui facilite les choses. Ailleurs il appelle « la Voie », en grec *hè hodos*, la religion nouvelle, désignée aussi comme une *aïrésis*[291], « groupe à part », tout comme les pharisiens ou d'autres mouvements chez Flavius Josèphe. Ces appellations servent

286. L'Évangile de Luc et les Actes des Apôtres ont été très probablement publiés à l'origine séparément. La division d'une œuvre en livres séparés, repérée dès Ephoros (405-330 av. J.-C.), était une pratique courante des historiens hellénistiques. Voir G. E. STERLING, *Historiography...*, *cit.*, p. 335-336.

287. Que cultive pour sa part Flavius Josèphe, après d'autres historiens juifs de langue grecque. Voir plus haut, p. 703, n. 108.

288. 1 Co 10, 32.

289. On pense à Bérose avec ses *Babylôniaka* et à Manéthon avec ses *Aigyptiaka* : G. E. STERLING, *Historiography...*, *cit.*, p. 104-136.

290. À Antioche : Ac 11, 26 puis 26, 28. Le mot grec *Christianoi* est formé avec la désinence adjectivale latine *-anus*, « appartenant à », par analogie avec d'autres groupes politiques du monde antique : les *Pompeiani*, « ceux du parti de Pompée », les *Sullani*, « les vétérans de Sylla », etc. Dans le récit des Actes, « chrétiens » intervient au moment même où le centre de gravité des événements se déplace de la terre nationale juive avec Jérusalem vers le monde gréco-romain.

291. Dans Ac 24, 5, 14 ; 28, 22.

à identifier les chrétiens comme une entité distincte, à l'instar des groupes politiques. Ainsi Luc fait-il l'histoire. Il veut que celle-ci serve de médiation culturelle et surtout politique à son argumentation, elle-même traditionnelle dans la société ambiante. Le recours à de nombreux discours dans les Actes, l'accent mis sur quatre banquets à la manière de *symposia* dans l'Évangile, et bien d'autres traits qu'il emprunte à la culture grecque et gréco-romaine ajoutent encore à la force et à la crédibilité de sa démonstration.

L'œuvre double de Luc est le premier essai, réussi, d'une histoire chrétienne, proche encore de la méthodologie historiographique régionale, juive ou non, mais toujours à but soit politique, soit apologétique. Contemporain de Flavius Josèphe au moment même où circulaient les *Antiquités judaïques*, cet historien chrétien jetait en pionnier les bases crédibles de vraies *Antiquités chrétiennes*[292].

3. La Bible chrétienne et ses deux Testaments

Avec Irénée, deux décennies environ avant la fin du IIe siècle, les quatre Évangiles constituaient irréversiblement la base littéraire du recueil originellement chrétien des Écritures ; ceci tant dans la communauté qui se désignait elle-même comme « Église » que dans la société culturelle comme telle. C'est tardivement, et après bien d'autres écrits de veines littéraires différentes, que ces Évangiles s'étaient trouvés élevés à ce statut d'excellence. Mais la situation s'était inversée. Désormais, en effet, les Évangiles ouvraient la voie à la lecture des autres livres, lettres, récits ou utopies qui constituaient avec eux le Nouveau Testament. Il n'y avait pour autant aucun rapport de hiérarchie entre ces divers groupes d'unités littéraires. D'une certaine façon, le groupe évangélique allait représenter dans le Nouveau Testament ce que la Loi de Moïse était dans l'Ancien. Car désormais, il y avait d'une part la Loi, les Prophètes et les autres livres ; on y ajoutait de l'autre les quatre Évangiles, les lettres et les autres livres. Tout au seuil du IIIe siècle, à Carthage et à Rome en Occident, à Alexandrie et ailleurs en Orient, un Nouveau Testament existait bien, et on le nommait ainsi. Avec lui, la Bible chrétienne était réellement née. Mais il faudra attendre de longues décennies pour que le contour déterminé de celle-ci soit définitivement acquis et surtout officiellement déclaré.

De Carthage à Alexandrie

Tertullien, le Latin d'Afrique

Aux environs de l'an 200, le juriste, moraliste et théologien de Carthage, Tertullien, se distingua hautement par sa créativité linguistique. L'idiome doctrinal

292. Avec son œuvre immense, principalement l'*Histoire ecclésiastique*, Eusèbe de Césarée, plus de deux siècles plus tard, écrira sous un autre titre les authentiques *Antiquités chrétiennes*.

et dogmatique de l'Église latine doit beaucoup à ses innovations sémantiques[293]. L'une de ses formules capitales est *regula fidei*, « la règle de foi ». Elle désigne le corps des croyances unanimement admises dans l'Église et professées surtout dans le rite initiatique du baptême. C'est là le *Credo*, dérivé des Écritures et censé transmis d'une génération à l'autre depuis les apôtres. Il n'est pas surprenant que Tertullien ait saisi avec une force et une pertinence identiques l'ensemble des Écritures dont l'Église disposait de son temps. Pour ce faire, rappelons-le, il initia les deux mots *testamentum* et *instrumentum*[294], préférant nettement le second. Et tributaire de Marcion qu'il combattait, il appelle les quatre Évangiles *instrumentum evangelicum*[295], à côté de l'*apostolicum instrumentum*[296] que sont pour lui les lettres de Paul.

Tertullien utilisa et reconnut comme Écritures authentiques la quasi-totalité des écrits du Nouveau Testament, à l'exception toutefois de la deuxième Lettre de Pierre, de l'Épître de Jacques et des deuxième et troisième Lettres de Jean. Et il n'y a pour lui d'Apocalypse que celle dont Jean est l'auteur. À ses yeux, les quatre Évangiles et les lettres apostoliques ont une autorité égale à celle des livres de l'Ancien Testament. Ce qui est nouveau et fort chez lui, c'est la réciprocité qu'il établit entre la *regula fidei* et l'Écriture : tout élément écrit, quel qu'il soit, ne saurait être homologué comme Écriture qu'à la condition de se trouver en accord avec les termes de ladite *regula*, en grec *kanon*. On approche donc, sans qu'il soit encore exprimé, du concept dogmatique de « canonicité » des Écritures. Le glissement sémantique et le doublement analogique du mot grec *canon*, « règle », du référent doctrinal vers l'objet littéraire, n'était pas alors suffisamment avancé pour se trouver proclamé ou tout au moins énoncé.

Clément, le Grec d'Égypte

À peu près à la même époque, à la fin du IIe siècle et tout au début du IIIe, à Alexandrie cette fois, le philosophe et contemplatif Clément atteste lui-même l'existence d'Écritures directement chrétiennes, qui plus est regroupées en un « testament », *diathèkè* en grec[297]. À l'instar de Tertullien dans sa formule latine *regula fidei*, et dans le sillage direct d'Irénée dont il connaît l'œuvre, il propose plus de vingt fois le grec *kanôn*, « règle », dans des expressions comme « règle de foi », « règle de vérité » ou « règle ecclésiastique ». Mais il ne désigne pas encore du mot *kanôn*, dont la signification première est « règle » ou « mesure », un ensemble quelconque de livres. Les quatre Évangiles sont chez lui un groupe

293. Entre autres plus de cinq cents noms nouveaux. Voir T. P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible : Language-Imagery-Exegesis*, Utrecht, 1967.
294. Plus haut, p. 693.
295. *Adversum Marcionem* IV, 1.
296. *De Pudicitia* XII.
297. Plus haut, p. 692.

littéraire dont il rappelle l'origine apostolique et atteste le caractère institué ; il explique et justifie de la sorte l'ordre même dans lequel ils se présentent[298].

Clément connaît bien d'autres évangiles[299], ainsi l'*Évangile des Égyptiens*, l'*Évangile des Hébreux*, les *Traditions de Matthias*, mais il ne leur reconnaît pas d'autorité semblable aux quatre nettement mis à part. Sa familiarité avec tous l'a fait s'égarer, une seule fois il est vrai, jusqu'à citer l'un d'eux, l'*Évangile selon les Hébreux*, avec l'expression « il est écrit ». Il rectifiera ailleurs, précisant que cette œuvre demeure étrangère aux « quatre Évangiles traditionnels[300] ». Il lui arrive ça et là de proposer des paroles de Jésus qui circulaient inédites, de celles que l'on appelle *agrapha*[301], « choses non écrites ». Il faut dire que le croyant Clément, intellectuel d'Alexandrie, est un homme de culture qui connaît ses classiques. Il est donc favorable et accueillant à tout texte qui lui paraît servir la cause religieuse ou seulement éthique. Dans cette perspective, il concède par exemple la qualité de penseur « inspiré » à Platon, et celle de « théologien » à Orphée. C'est dans ce même élan d'optimisme ou d'œcuménisme culturel qu'il cite comme « inspirés » les lettres de Clément de Rome et de Barnabé, le *Pasteur d'Hermas* et l'*Apocalypse de Pierre*. Tout cela constitue une sorte de *no man's land* littéraire dont la valeur spirituelle et morale est à ses yeux patente : il y perçoit les vertus authentiques, aux retombées illimitées, de l'inspiration divine. Cette ouverture n'est pas contradictoire avec la reconnaissance d'un corps plus limité, et même pour une part carrément limité, d'Écritures homologuées par l'Église. Pour le penseur d'Alexandrie, ce qui est *endiathèkos*, « admis dans le testament » ou, littéralement, « entestamenté », doit se maintenir en relation de communication sinon d'osmose avec le lot plus vaste des biens littéraires ainsi qualifiés. Ceux-ci ont une fonction de médiation entre la « règle » de l'Église d'une part et l'« ordre » de l'humanité et du monde de l'autre. Le principe qui commande un tel système est obligatoirement que les espaces immatériels et infinis de l'inspiration débordent librement les frontières physiques des Écritures relevant d'une sélection stricte. C'est au nom du même principe que Clément avait élargi le corps littéraire de l'Ancien Testament aux livres de sagesse et à d'autres de langue grecque ; il dédouanait alors les Écritures chrétiennes du préalable contraignant de l'estampille juive, limitée aux seuls textes hébraïques. Pour le reste, il atteste l'homologation des treize épîtres de Paul et de la Lettre aux Hébreux, ainsi que des Actes des Apôtres, des premières lettres de Pierre et de Jean, et enfin de l'Apocalypse.

En bref, par-delà la distance qui sépare les deux sensibilités si différentes, les arguments et propositions de Tertullien et de Clément apparaissent comme éton-

298. C'est ce qu'il fait dans son œuvre perdue des *Hypotyposes* ou *Esquisses*, selon l'écho littéral qu'on peut en lire dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, VI, XIV, 5-6.
299. Voir M. MEES, *Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien*, 2 vol., Bari, 1970.
300. *Stromates* III, XIII, 93.
301. J. RUWET, « Les "agrapha" dans les œuvres de Clément d'Alexandrie », dans *Biblica* 30, 1949, p. 133-160. Voir J. VAGANAY, « Agrapha », dans *Dictionnaire de la Bible Supplément* I, 1928, col. 159-198 ; J. JEREMIAS, *Paroles inconnues de Jésus*, trad. fr., Paris, 1970.

naniment se correspondre et, bien plus, se compléter. Chez le premier, latin et juriste d'Afrique, l'homologation chrétienne du corps des Écritures se fonde sur un rapport d'analogie et de correspondance profondes avec la « règle de foi ». Pour le second, grec et humaniste d'Égypte, il y faut ajouter l'appoint d'une médiation, c'est-à-dire d'une relation constructrice avec un corps élargi de textes, à savoir la réserve littéraire où l'humanité comme telle trouve déjà la source inspiratrice de ses croyances et la vertu régulatrice de ses actes. Ainsi se profilent déjà les deux faces nécessaires de la Bible chrétienne : l'une, tournée vers la communauté croyante ; l'autre, vers la communauté éthique. Mais toutes les deux à la vérité peuvent être contemplées ensemble. Il faudra attendre un siècle et demi environ pour que la formule « canon des Écritures » vienne déclarer et officialiser l'achèvement d'une telle synthèse.

D'Alexandrie à Rome, à Césarée et ailleurs

L'un à Rome, l'autre à Alexandrie puis à Césarée, Hippolyte et Origène sont pratiquement contemporains. Ils sont proches aussi par la quantité impressionnante de leurs œuvres respectives, et plus encore par l'étendue du champ d'investigation et d'étude, de réflexion et d'exposition qui leur est commun. Chez l'un et chez l'autre, les Écritures tiennent une place de tout premier plan. Les deux hommes furent un jour sanctionnés par l'autorité ecclésiastique[302]. Ils se rencontrèrent à Rome, vers 212. Origène eut alors l'occasion d'entendre le prédicateur Hippolyte, le dernier témoin par la plume, sinon par la voix, du christianisme romain de langue grecque, entre 200 et 235.

Hippolyte de Rome

Il est possible de reconstituer le Nouveau Testament d'Hippolyte, qui n'a laissé cependant aucune liste des livres saints[303]. Les quatre Évangiles sont chez lui un

302. On sait qu'Hippolyte s'opposa au pape Calliste (217-222) sur des questions de discipline ecclésiastique et fut élu évêque de Rome par un groupe de chrétiens dissidents. Le martyre le réconcilia avec l'Église, qui l'honore comme saint. Mais le dossier biographique et littéraire d'Hippolyte n'est pas simple. Les œuvres attribuées à ce personnage sont aujourd'hui volontiers distribuées entre deux auteurs différents. Voir l'impressionnante étude de A. BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch Bishop*, Leyde, 1995 (compte rendu très précis et savant de P. VALLIN dans *Recherches de science religieuse* 85, 1997, p. 306-311).

303. On a pensé que le fameux *Canon de Muratori* découvert à Milan en 1740 serait la traduction latine d'un document grec venant d'Hippolyte. Cette opinion est à rejeter. Il est de plus en plus difficile de soutenir la thèse classique selon laquelle ledit *Canon* aurait une origine romaine au IIe siècle. Il y a quelque vingt-cinq ans déjà, A. S. SUNDBERG a prouvé d'une façon largement convaincante que cette pièce, pour lui d'origine orientale, ne daterait que du IVe siècle : « Canon Muratori : A Fourth-Century List », dans *Harvard Theological Review* 66, 1973, p. 1-41 et « The Bible Canon and the Christian Doctrine of Inspiration », dans *Interpretation* XXIX/4, 1975, p. 361-363. H. KOESTER, « Writings and the Spirit... », *cit.*, est de son avis. Le débat n'a pas cessé depuis. On lira une synthèse récente, intéressante et documentée, dans L. M. MCDONALD, *The Formation of the Christian Biblical Canon. Revised Expanded Edition*, Peabody, 1996, p. 209-220, où ledit document est daté entre 275 et 400. Quoi qu'il en soit des arguments internes que l'on ne manque pas d'avancer avec pertinence, il apparaît évident que l'on n'était pas mûr dans l'*Urbs* ni ailleurs pour produire une telle liste des livres du Nouveau Testament à une époque aussi ancienne.

ensemble constitué d'Écritures authentiques ou déclarées. Il en va de même des treize lettres de Paul, mais non de l'Épître aux Hébreux. Hippolyte attribuait les mêmes qualités aux Actes des Apôtres, à la première Lettre de Pierre, à la première et à la deuxième Épître de Jean et au livre de l'Apocalypse[304]. Il place sur le même niveau d'autorité les textes de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau. Il désigne globalement comme « toute l'Écriture », *pasa graphè*, ce qu'il détaille successivement comme « les prophéties », « le Seigneur » et « les apôtres[305] », autrement dit les livres de l'Ancien Testament, les quatre Évangiles et la collection des lettres ou épîtres. Hippolyte mentionne ou cite bien d'autres textes chrétiens du Ier et du IIe siècles[306], mais ils n'ont tous à ses yeux qu'une autorité inférieure à celle des livres institués. En revanche, il est le premier auteur chrétien qui atteste la deuxième Épître de Pierre, sans pour autant la traiter comme Écriture. Il est en définitive un grand témoin de l'existence, à Rome, dans le premier tiers du IIIe siècle, d'une Bible chrétienne constituée et homologuée. La place faite à celle-ci dans la lecture liturgique, dont cette éminente personnalité témoigne aussi, en est la preuve irréfutable. Mais avec Hippolyte, tout demeure encore empirique, rien n'étant formellement ni défini ni déclaré.

Origène, le Grec d'Orient

L'œuvre d'Origène est trop abondante et s'étend sur trop de décennies pour faire montre d'une cohérence formelle et même doctrinale. Voyages en de nombreux centres de l'*oïkoumènè*, études et réflexions inlassables ont fait évoluer une pensée que déterminait obligatoirement la maturation des institutions et des pratiques[307]. La synthèse est néanmoins possible, mais elle demeure souple, riche des traces éloquentes d'une histoire et d'une vie. Cela se vérifie plus que tout à propos du recueil des Écritures chrétiennes. Sur l'égalité d'autorité entre les textes de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau, Origène est formel, ainsi dans le *Traité des principes* où il affirme :

> Ce n'est pas seulement pour les livres antérieurs à la venue du Christ que l'Esprit s'est ainsi comporté, mais, comme il est le même Esprit et provient d'un même Dieu, il a agi de même pour les Évangiles et les apôtres[308].

L'unité globale de la Bible chrétienne est un fait indiscutable que confirme le principe, lui-même unique, de son inspiration divine. Telle est la proposition résolue d'Origène, qui saura redire que « tous les livres saints sont un livre unique ».

304. Hippolyte écrivit tout un traité pour défendre l'autorité de l'Évangile et de l'Apocalypse de Jean.

305. *Commentaire sur Daniel* IV, 49.

306. Ainsi : le *Pasteur d'Hermas*, la *Didachè*, l'*Épître de Barnabé*, l'*Apocalypse de Pierre*, les *Actes de Pierre* et les *Actes de Paul*.

307. Origène eut l'opportunité d'observer les diverses Églises qu'il visita, en Égypte, en Palestine, en Arabie, en Asie Mineure, en Grèce et à Rome. Voir P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 413-441 (« Esquisse d'une biographie d'Origène »).

308. *Traité des principes* IV, 16, rédigé à Alexandrie en 229-230. La chronologie retenue est celle de P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 409-412.

Eusèbe de Césarée a reproduit ou peut-être reconstitué la liste des vingt-deux livres de « la tradition hébraïque » dont l'éminent bibliste Origène aurait fait le relevé [309]. Il poursuit en transmettant cet autre témoignage, sur les livres du Nouveau Testament cette fois :

Dans le premier des tomes *Sur l'Évangile selon Matthieu* [310], il [Origène] maintient la règle ecclésiastique [*ton ekklèsiastikon kanon* [311]], et témoigne qu'il ne connaît que quatre Évangiles, et il écrit ceci :

« Comme je l'ai appris dans la tradition au sujet des quatre Évangiles qui sont aussi seuls incontestés dans l'Église de Dieu (...), d'abord a été écrit celui qui est selon *Matthieu* (...) composé en langue hébraïque [312]. Le second est celui de *Marc* qui l'a fait comme Pierre le lui avait indiqué : celui-ci d'ailleurs le déclara son fils dans son *Épître catholique*, où il est dit : "l'Église élue qui est à Babylone vous salue, ainsi que Marc mon fils [313]". Et le troisième est l'*Évangile de Luc* (...). Après tous, l'*Évangile selon Jean*. »

Dans le cinquième livre des *Commentaires sur l'Évangile de Jean* [314], le même [Origène] dit ceci sur les *Épîtres* des apôtres :

« (...) Paul n'a pas écrit à toutes les Églises qu'il avait enseignées ; et à celles auxquelles il a écrit, il n'a envoyé que peu de lignes. Pierre (...) a laissé une seule lettre incontestée, et peut-être encore une seconde, car elle est controversée. Que faut-il dire de (...) Jean, qui a laissé un *Évangile* (...) et qui a aussi écrit l'*Apocalypse* (...) ? Il a laissé aussi une *Épître*, de très peu de lignes, et peut-être une deuxième et une troisième (...). »

En outre, au sujet de l'*Épître aux Hébreux*, il [Origène] explique ceci dans les *Homélies* [315] prononcées sur elle : « (...) Je dirais que les pensées sont de l'apôtre [Paul], mais que le style et la composition sont de quelqu'un qui rapporte la doctrine de l'apôtre (...). Mais qui a écrit cette lettre ? Dieu sait la vérité [316]. La tradition (...) parle de certains selon lesquels Clément (...), d'autres d'après lesquels c'est Luc, l'auteur de l'*Évangile* et des *Actes* [317] ».

Les pièces qui composent le Nouveau Testament se retrouvent ici cataloguées dans leur quasi-totalité. Les quatre Évangiles sont présentés, dans leur ordre traditionnel, comme les seuls de leur catégorie que les chrétiens vénèrent unanimement. Il n'y a d'hésitation ou de doute qu'à propos de la deuxième Lettre de Pierre et la deuxième et la troisième Épître de Jean, dont la réception n'est pas pour autant niée [318]. On est surpris par le manque de précisions sur les lettres de Paul : Origène se contente d'une mention globale et n'en nomme aucune. Cela pourrait ne pas être une omission, mais plutôt l'indice que l'utilisation de ces textes comme Écritures était alors chose bien acquise dans la communauté chrétienne. Rien n'est dit des Épîtres de Jacques et de Jude, qu'Origène connaît bien

309. Cité plus haut, p. 707. G. M. HAHNEMAN, *The Muratotian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford, 1992, p. 133 et 136 est d'avis que le « canon » d'Origène est de fait une invention d'Eusèbe de Césarée.

310. Cette œuvre, avec son message clair et déterminé sur l'autorité des quatre Évangiles, fut écrite au cours de la dernière période de la vie d'Origène, entre 244 et 249.

311. Cette formule n'est pas d'Origène. Elle appartient à la présentation d'Eusèbe. Elle ne désigne pas encore nettement l'ensemble clôturé des livres bibliques, mais l'usage régulier et institué de l'Église. C'est pourquoi on a traduit ici *kanon* par « règle ».

312. Après bien d'autres, Origène fait lui-même écho aux déclarations de Papias.

313. 1 Pt 5, 13.

314. Cet ouvrage fut rédigé durant l'hiver 231-232.

315. Elles furent prononcées entre 239 et 242.

316. Origène cite plus de deux cents fois l'Épître aux Hébreux dans ses œuvres ; le plus souvent, il l'attribue spontanément à Paul.

317. *Histoire ecclésiastique* VI, XXV, 3-14.

318. De fait, Origène ne cite ni ne mentionne nulle part ces trois textes dans aucune de ses œuvres nous étant parvenues en grec.

et qu'il cite en plusieurs autres de ses écrits [319]. Il faut noter par ailleurs qu'aucun élément littéraire, apocryphe ou autre, étranger au futur canon du Nouveau Testament, ne figure dans cet inventaire. Eusèbe a procédé en regroupant des parcelles de témoignages collectées en des œuvres éloignées dans le temps [320]. Origène n'en atteste pas moins globalement l'importance du chemin parcouru vers la « canonisation » des Écritures chrétiennes ; ceci dès la troisième décennie du IIIe siècle et plus encore au cours de la quatrième.

Origène pourrait avoir proposé lui-même à ses auditeurs un bilan des livres du Nouveau Testament plus complet et plus juste que celui que reconstituera Eusèbe. Vers 240, il se retrouvait à Césarée ; il y prononça, entre autres, des homélies sur le livre de Josué que l'on ne connaît que par la traduction latine de Rufin, vers 400. Dans la septième de ces interventions, il présente le personnage de Josué comme la préfiguration de Jésus. Quant aux trompettes des prêtres qui renversèrent les murailles de Jéricho, il n'y voit rien d'autre que la préfiguration apostolique. Si Rufin, à l'encontre de ce que d'aucuns pensent, n'a pas trop dopé sa traduction en fonction de ses propres repères [321], notre prédicateur présenterait là la liste exhaustive et précise de tous les livres du Nouveau Testament. Voici le passage concerné :

C'est aussi ainsi que notre Seigneur Jésus-Christ (...) envoya ses apôtres comme les prêtres munis de trompettes bien forgées.

Matthieu le premier sonna de la trompette sacerdotale dans son Évangile. *Marc* fit de même, et *Luc*, et *Jean* (...). *Pierre* également sonna des deux trompettes de ses *Épîtres*. *Jacques* aussi ainsi que *Jude*. Le nombre était à compléter : alors *Jean* donna de la trompette de ses *Épîtres* (et de l'*Apocalypse* [322]), suivi de Luc décrivant les *actes des apôtres*. À la fin intervint celui qui dit : « Il me semble que Dieu nous a exhibés, nous les apôtres, les derniers » ; et faisant tonner les *quatorze* trompettes de ses *Épîtres*, il abattit jusqu'à leurs fondations les murs de Jéricho, c'est-à-dire les instruments d'idolâtrie et les dogmes des philosophes [323].

Si l'on excepte le livre de l'Apocalypse, dont la présence originelle dans ce document n'est pas sûre, tel serait vraiment le « canon » complet du Nouveau Testament, sinon strictement d'Origène, du moins de son traducteur Rufin. Quoi qu'il en fût, on peut noter de légers flottements dans l'œuvre immense d'Origène, qui, par exemple, considère comme « inspiré » le *Pasteur d'Hermas*, ou encore

319. Par exemple, il évoque avec beaucoup de frais la Lettre de Jude dans le même *Commentaire sur Matthieu*, en ces termes : « Jude a écrit une épître qui ne compte que quelques versets, mais qui est remplie de paroles efficaces de la grâce céleste » (X, 17).

320. De 231/232 à 244/249.

321. On a tendance aujourd'hui à considérer que cette liste figurant dans les *Homélies sur Josué* reflète davantage le « canon » latin connu de Rufin, tout au début du Ve siècle, qu'une véritable liste communiquée par Origène. C'est le cas de E. R. KALIN, « Re-examination New Testament Canon History : 1. The Canon of Origen », dans *Currents in Theology and Mission*, 17, 1990, p. 274-282.

322. La mention du livre de l'Apocalypse est ici d'une authenticité douteuse. Ce livre ne figure que dans quelques manuscrits minoritaires. Origène admet cette œuvre dans les Écritures, comme il l'a écrit quelques années plus tôt à Alexandrie, dans son *Commentaire sur Jean*. Mais il semble que, dans sa prédication, il ait accordé spontanément sa liste avec la pratique différente de Palestine, bien reflétée par Eusèbe de Césarée. Un siècle plus tard, Cyrille de Jérusalem omettait encore ce livre dans sa propre liste. Voir M. J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1933, p. 95 et 111.

323. *Homélies sur Josué* 7.

qui cite des *agrapha* ou paroles « non écrites » de Jésus. Mais cela n'entache pas l'inestimable témoignage sur une bonne stabilisation et reconnaissance des Écritures chrétiennes tout au milieu du IIIe siècle. Il ne manquait que l'intervention officielle des instances ecclésiastiques pour qu'il y ait vraiment « canon » des Écritures [324].

Les Écritures chrétiennes : « canon » et « Bible »

Le mot grec *kanon*, « règle », ne sera utilisé que tardivement par les personnalités ou instances ecclésiastiques pour désigner les Écritures chrétiennes. Athanase d'Alexandrie fut un initiateur, et encore avec la forme verbale *kanonizoménôn*, « canonisé ». C'est par ce terme qu'il présente et qualifie, en 367, le corps des livres saints qui s'imposait dans son Église [325]. Le substantif lui-même, avec la signification d'une liste une fois pour toutes arrêtée et donc close de livres, est attesté vers la même époque, au concile de Laodicée [326]. Des approches plus ou moins déterminées sont repérables plus tôt, peut-être chez Origène, sans doute chez Eusèbe de Césarée ; mais on s'en tenait à d'autres termes, moins spécifiques. Car chez les chrétiens, le « canon », c'était la « règle de foi ». Il fallut donc un saut, du sens théologique au sens littéraire, semblable à celui que l'on avait fait déjà de la *diathèkè* comme alliance à la *diathèkè* comme testament [327]. Or, de même qu'il existait dans l'Antiquité grecque le précédent de testaments littéraires, de même y avait-il des « canons » de grammairiens et d'écrivains dont la langue, le grec en l'occurrence, servait de modèle scolaire [328]. L'histoire ecclésiastique est jalonnée de ces synthèses entre d'une part l'évolution interne des notions et concepts propres à la confession chrétienne, et de l'autre tel élément culturel disponible dans la société ambiante. L'institution littéraire et dogmatique du mot « canon » est l'une des plus marquantes.

C'est ainsi que, à la fin du IVe siècle en Orient, au début du Ve en Occident, s'imposaient et circulaient divers « canons » des Écritures. Dans son immense traité *La Doctrine chrétienne* [329], Augustin, vers 400 environ, propose son « canon entier des Écritures [*totus canon scripturarum*] » ; il correspond pratiquement à

324. On trouvera, dans une suite de tableaux pédagogiques, les listes avec l'ordre des livres de l'Ancien Testament puis du Nouveau repérables chez les divers témoins, d'Orient et d'Occident, du IIe au Ve siècle, dans L. M. McDONALD, *The Formation...*, *cit.*, p. 268-276. C'est la reprise avec adaptation des tableaux proposés par A. C. SUNDBERG, *The Old Testament...*, *cit.*, p. 58-59 et M. HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment...*, *cit.*, p. 134-135. Cf. aussi C. H. TURNER, « Latin Lists of the Canonical Books », dans *Journal of Theological Studies* 1, 1900, p. 554-560.

325. Dans sa *Lettre festale* n° 39, consacrée précisément au canon de l'Ancien et du Nouveau Testament.

326. Et encore, il s'agit exactement de *ta kanonika (biblia)*, « les [livres] canoniques », les seuls « que l'on doit lire dans l'Église », à la différence des *akanonista*, « non canonisés ». On rencontre ici l'expression « ancien et nouveau testament » dont l'usage devenait alors courant ; on l'utilisa peu jusqu'au milieu du IVe siècle.

327. Plus haut, p. 692.

328. Voir H. W. BEYER, « Kanôn », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III, p. 600-602 (« ausserhalb des NT ») ; B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament...*, *cit.*, p. 289-293 ; L. M. McDONALD, *The Formation...*, *cit.*, p. 13-15. La question du canon dans le monde gréco-romain est traitée dans un précieux épilogue de l'ouvrage de D. GEORGI, *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief*, trad. angl. : *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, Philadelphie, 1986, p. 427-445.

329. *De doctrina christiana* II. 8.

celui que définira le concile de Trente. Néanmoins, l'évêque d'Hippone considère que sur ce canon « peut porter notre réflexion ». Avant de procéder à l'énumération exhaustive des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, il avait évoqué, non sans donner ses propres règles de discernement, les variantes qui subsistaient encore entre les canons de différentes Églises. Le processus de canonisation des Écritures est intimement lié à celui de la recherche doctrinale et de l'expression dogmatique. Il n'en est pas moins fonction de la manifestation des textes sacrés comme monument proprement culturel, et c'est la Bible. Jusqu'alors, cette qualité était le fait du recueil des textes d'Homère, corps littéraire de culture et non de révélation. Un tel résultat est paradoxal mais vérifiable. Il tient à la dynamique même de l'écriture *ad extra* qu'adoptèrent d'entrée de jeu les chrétiens, qui ne cessèrent de la cultiver ensuite. Car il fallait qu'il y eût Bible. Et ici doivent être rappelés les raisons et le rôle de la promotion chrétienne du *codex*. De plus, quelle que soit la nature des documents ou des discours, il n'y a pas de langue « sainte » pour le christianisme. Il en va autrement pour le judaïsme, comme le signifie de soi le fait du Texte massorétique et comme l'exprime la croyance dans une langue primordiale qui est céleste, l'hébreu. Par là, l'idéologie juive, c'est-à-dire rabbinique, demeurait proche de celle des cultures antiques pour qui la langue originale des textes fondateurs, ceux d'Homère par exemple chez les Grecs, revêtait un caractère sacré. Témoin à sa façon de la liberté culturelle, la liberté linguistique propre au christianisme est comme l'envers de la voie doctrinale qui présida à la fixation déclarée du canon des Écritures. Elle porte en elle une force de création qui fera d'autant plus ses preuves que le groupe chrétien se ramifiait hors de l'orbe strictement hellénophone où il avait ses racines. Et c'est ainsi qu'à la fin du IVe siècle ou au début du Ve, la Bible comme monument littéraire entrait par la grande porte dans l'univers de la culture.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE SUR LE CANON DES ÉCRITURES, ANCIEN ET NOUVEAU TESTAMENT (à l'exclusion des titres cités dans les notes)

P. ACKROYD, « Original Text and Canonical Text », dans *Union Seminary Quarterly Review* 32, 1977, p. 166-175.

K. ALAND, *The Problem of the New Testament Canon*, Oxford, 1962.

K. ALAND, « Das Problem des neutestamentlichen Kanons », dans K. ALAND, *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, Berlin, 1967, p. 1-24.

G. W. ANDERSON, « Canonical and Non-Canonical », dans *The Cambridge History of the Bible*, vol. I, P. ACKROYD (éd.), Cambridge, 1970, p. 113-159.

H. W. ATTRIDGE (éd.), *The Formation of the New Testament Canon*, New York, 1983.

H. M. BARSTAD, « Le canon comme principe exégétique », dans *Studia Theologica* 38, 1984, p. 77-91.

J. BARTON, *People of the Book ? The Authority of the Bible in Christianity*, Louisville, 1988.

J. BARTON, « The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible », dans *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, vol. I. *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, M. SÆBØ (éd.), Göttingen, 1996, p. 67-83.

F. W. BEARE, « Canon of the NT », dans *The Interpreter's Dictionary of the Bible* I, 1962, p. 520-532.

R. T. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, Grand Rapids, 1985.

R. T. Beckwith, « Formation of the Hebrew Bible », dans *Mikra : Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, M. Mulder (éd.), Minneapolis, 1990.
E. Best, « Scripture, Tradition and the Canon of the New Testament », dans *Bulletin of John Rylands Library* 61, 1978-79, p. 258-289.
J. Blenkinsopp, dans *Prophecy and Canon. A Contribution in the Study of Jewish Origins*, Londres, 1977.
M. G. Brett, *Biblical Criticism in Crisis ? The Impact of the Canonical Approach on Old Testament Studies*, Cambridge, 1991.
R. E. Brown, « Canonicity », dans *The New Jerome Biblical Commentary*, Londres, 1991, p. 515-534.
F. F. Bruce, « Some Thoughts on the Begenning of the New Testament Canon », dans *Bulletin of John Rylands Library* 65, 1982-83, p. 37-60.
G. L. Bruns, « Canon and Power in the Hebrew Scriptures », dans *Critical Inquiry* 10, 1984, p. 259-289.
H. Campenhausen (von), *La Formation de la Bible chrétienne*, trad. fr., Neuchâtel, 1971.
B. S. Childs, « The Exegetical Significance of canon for the Study of the Old Testament », dans *Congress Volume Göttingen 1977*, Leyde, 1978, p. 66-80.
B. S. Childs, « The Canonical Shape of the Prophetical Literature », dans *Interpretation* 32, 1978, p. 46-55.
B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphie, 1979.
B. S. Childs, *The New Testament as Canon : An Introduction*, Philadelphie, 1985.
R. E. Clements, « Covenant and Canon in the Old Testament », dans R. W. A. McKinney (éd.), *Creation, Christ and Culture*, Édimbourg, 1976, p. 1-12.
R. E. Clements, « Patterns in the Prophetic Canon », dans *Canon and Authority : Essays in Old Testament Religion and Theology*, G. W. Coats et B. O. Long (éd.), Philadelphie, 1977, p. 42-55.
J. D. G. Dunn, « Levels of Canonical Authority », dans *Horizons in Biblical Theology* 4, 1982, p. 13-60.
O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 3. Aufl., Tübingen, 1964, p. 758-772 (« Geschichte des Kanons »).
E. E. Ellis, « The Old Testament Canon in the Early Church », dans *Mikra..., cit.*, p. 653-690.
E. E. Ellis, *The Old Testament in Early Christianity : Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*, Tübingen, 1991.
W. R. Farmer, D. M. Farkasfalvy, O. Cist, *The Formation of the New Testament Canon. An Ecumenical Approach*, New York, 1983.
D. D. Freedman, « Canon of the OT », dans *The Interpreter's Dictionary of the Bible Supplementary Volume*, 1976, p. 130-136.
J. P. Gabler, C. B. Wheeler, A. D. York, *The Bible as Literature : An Introduction*, Oxford, 1996.
H. Y. Gamble, « Canon. New Testament », dans *The Anchor Bible Dictionary* I, p. 852-861.
R. M. Grant, « The New Testament Canon », dans *The Cambridge History of the Bible*, vol. I, P. Ackroyd (éd.), Cambridge, 1970, p. 284-308.
Th. A. Hoffman, « Inspiration, Normativeness, Canonicity, and the Unique Sacred Character of the Bible », dans *Catholic Biblical Quarterly* 44, 1982, p. 447-469.
H. Höpfl, « Canonicité », dans *Dictionnaire de la Bible Supplément* I, col. 1022-1045.
H. Hübner, « Vetus Testamentum et Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht », dans *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3, 1988 (*Zum Problem des biblischer Kanons*), p. 147-162.
A. Jepsen, « Zur Kanongeschichte des Alten Testaments », dans *Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft* 71, 1959, p. 114-136.
E. Käsemann, *Das Neue Testament als Kanon : Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, Göttingen, 1970.
P. Katz, « The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 47, 1956, p. 191-217.
F. Kermode, « The Argument about Canons », dans F. McConnel (éd.), dans *The Bible and the Narrative Tradition*, Oxford, 1986, p. 78-96.
F. Kermode, « The Canon », dans *The Literary Guide to the Bible*, R. Alter and F. Kermode (éd.), Londres, 1987, p. 600-610.
D. Kraemer, « The Formation of Rabbinic Canon : Authority and Boundaries », dans *Journal of Biblical Literature* 110, 1991, p. 613-630.
G. M. Landes, « The Canonical Approach to Introducing the Old Testament : Prodigy and Problems », dans *Journal for the Study of the Old Testament* 16, 1980, p. 32-39.
S. Z. Leiman, « Inspiration and Canonicity : Reflections on the Formation of the Biblical Canon », dans *Jewish and Christian Self-Definition*, 2^e éd., E. P. Sanders, A. I. Baumgarten, A. Mendelson (éd.), vol. 2, Philadelphie, 1981, p. 56-63.
J. N. Lightstone, « The Formation of the Biblical Canon in Judaism of Late Antiquity : Prolegomenon to a General Reassessment », dans *Studies in Religion/Sciences religieuses* 8, 1979, p. 135-142.
J. N. Lightstone, *Society, The Sacred and Scripture in Ancient Judaism : A Sociology of Knowledge*, Waterloo (Ont.), 1988.
A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive depuis les origines jusqu'à la ruine de l'État juif (135 après J.-C.)*, Paris, 1950, p. 1006-1023 (« La formation du canon de l'Ancien Testament »).
J. Maier, « Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde », dans *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3, 1988 (*Zum Problem des biblischer Kanons*), p. 135-146.

D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon*, Tübingen, 1986.
G. F. Moore, « The Definition of the Jewish Canon and the Repudiation of Christian Scriptures », dans *The Canon and Masorah of the New Hebrew Bible*, S. Z. Leiman (éd.), New York, 1974, p. 99-125.
J. Neusner, « The Mishnah in Philosophical Context and Out of Canonical Bounds », dans *Journal of Biblical Literature* 112, 1995, p. 291-304.
J. Neusner and W. S. Green, *Writing With Scripture : The Authority and Uses of the Hebrew Bible in the Torah of Formative Judaism*, Minneapolis, 1989.
P. R. Noble, *The Canonical Approach : A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs*, Leyde, 1995.
K. H. Ohlig, *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, Düsseldorf, 1972.
H. M. Orlinsky, « The Canonization of the Bible and the Exclusion of the Apocrypha », dans H. M. Orlinsky, *Essays in Biblical Culture and Bible Translation*, New York, 1974, p. 277-286.
J. A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphie, 1972.
J. A. Sanders, *Canon and Community : A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphie, 1984.
J. A. Sanders, « Canon, Hebrew Bible », dans *Anchor Bible Dictionary* I, p. 837-852.
J. A. Sanders, « Text and Canon : Concepts and Method », dans *Journal of Biblical Literature* 98, 1979, p. 1-20.
G. T. Sheppard, « Canon », dans *The Encyclopædia of Religion*, M. Eliade (éd.), New York, 1987, III, p. 62-69.
G. T. Sheppard, « Canonical Criticism », dans *Anchor Bible Dictionary* I, p. 861-866.
R. Schlötterer, L. Vischer, « Kanon », dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3^e Aufl., col. 1116-1122.
R. Smend, *Die Entestehung des Alten Testaments*, Stuttgart, 1978.
R. Smend, « Questions about the importance of the Canon in the Old Testament Introduction », dans *Journal for the Study of the Old Testament* 16, 1980, p. 45-51.
H. L. Strack, « Kanon des Alten Testaments », dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 9, 1901, p. 741-768.
A. C. Sundberg, « The Making of the New Testament Canon », dans *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, p. 1216-1224.
A. C. Sundberg, « Canon of the New Testament », dans *The Interpreter's Dictionary of the Bible Supplementary Volume*, 1976, p. 136-140.
A. Tricot, « Le Canon des Écritures », dans A. Robert et A. Tricot, *Initiation Biblique*, 3^e éd., Paris-Tournai, 1959, p. 46-87.
W. Vogels, « Canon », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 228-232.
Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I-II, Erlangen, 1929.
S. Zeitlin, *An Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures*, Philadelphie, 1933.

CHAPITRE II

L'histoire des professions de foi (IIe-IIIe siècles)

par Bernard SESBOÜÉ

L'histoire des professions de foi chrétiennes s'origine dans le Nouveau Testament, se développe au cours du IIe siècle et aboutit au cours du IIIe à diverses formules d'auteurs en Orient et à la formule occidentale qui sera plus tard appelée *Symbole des apôtres*. Elle aboutira en Orient au Symbole de Nicée-Constantinople en 381. C'est, peut-on dire, son « âge d'or ». Pour aller au terme de cette première histoire et lui garder son unité, nous serons donc obligé de dépasser quelque peu le cadre chronologique de ce premier tome. Bien entendu, comme la profession de foi reste une formule vivante malgré ses premières cristallisations, son histoire continue jusqu'à nos jours et nous propose une nouvelle série de générations de documents aux buts divers en fonction des besoins des temps. Nous ne ferons que l'esquisser en conclusion.

I. FONCTIONS, GENRE LITTÉRAIRE ET LIEUX D'ORIGINE DE LA PROFESSION DE FOI

1. UNE PREMIÈRE DÉFINITION DE LA PROFESSION DE FOI

Les premiers documents publics ou « officiels » de la tradition ecclésiale sont en effet les Symboles de foi. Dans l'*Enchiridion symbolorum* de Denzinger[1], le célèbre ouvrage, 37 fois réédité depuis le XIXe siècle et qui présente un choix des plus importants textes dogmatiques de l'Église, les premiers documents cités sont une longue série de Symboles de la foi. Ils jouiront toujours d'une autorité plus grande que les textes conciliaires, puisque c'est une tradition des conciles de les « recevoir », au même titre qu'ils reçoivent les Écritures.

À quelle nécessité fondamentale répondent la naissance et le développement des professions de foi ? Toute société éprouve le besoin de posséder un document

1. H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, 37e édition par Peter HÜNERMANN, trad. franç. par Joseph HOFFMANN, Paris, Cerf, 1996 (dans la suite *DzH*).

bref qui résume sa nature, son but ou son idéal, et exprime l'accord qui unit les membres qui la composent. Ce texte est une référence de base nécessaire à l'identité du groupe : il rend compte de l'unanimité ou du consensus qui lui permet d'exister. Pour pouvoir jouer ce rôle et servir de référence vivante et spontanée, il doit être bien connu de tous et donc compréhensible par tous. Il faut également qu'il véhicule de manière parlante la motivation affective de la communauté formée et soit capable de mobiliser l'idéal qui l'anime. Ce type de parole constitue généralement pour ses membres un engagement et une adhésion : un engagement pour les membres fondateurs et une adhésion pour ceux qui entrent à leur suite dans le groupe. Chacun déclare souscrire à cette charte et accepte qu'elle soit normative pour lui. Cette parole brève est l'objet d'un pacte ou d'un serment qui unit celui qui est reçu et la société qui le reçoit. Un texte de ce genre doit « produire du sens ».

Jouent cette fonction, par exemple, la Déclaration des droits de l'homme des Nations unies, la Constitution ou Loi fondamentale d'un État, le manifeste d'un parti politique, la charte d'un mouvement, de même que les formules d'initiation attestées dans l'histoire des religions. Suivant les cas, on demande un vote ou une signature, ou encore la récitation orale de la charte par le nouveau membre au cours d'une cérémonie d'admission.

2. Quelques parallèles

L'histoire des religions donne de nombreux exemples de documents analogues aux professions de foi. La tradition biblique du premier Testament connaît divers types de formulaires de foi. On les distingue généralement en deux grandes familles[2] : d'une part, les « formulaires de la promesse » ou les « Credo des patriarches ». Ils expriment d'abord une parole d'élection et de promesse que Dieu adresse à un patriarche et ensuite la réponse de celui-ci qui donne sa foi à cette parole (Gn 12, 1-3 ; 13, 14-17 ; 22, 15-18 ; 28, 12-15 ; 26, 2-5). La seconde famille est celle des « Credo historiques » exprimés selon une structure d'Alliance : cette fois-ci, la parole n'est pas tournée vers l'avenir mais vers le passé : le croyant récapitule les événements décisifs de son élection, de sa sortie d'Égypte, de l'Alliance et du don de la Terre promise ; en foi de quoi il vient apporter son offrande à l'autel (Dt 6, 21-24 ; 26, 5-10 ; Jos 24, 2-13, etc.). Le célèbre *Shema Israël* est un résumé des Credo historiques dans le judaïsme tardif (Dt 6, 4-9 ; 11, 13-21 ; Nb 15, 37-41). On voit que ces formules ont un lien fort avec l'offrande des sacrifices et la prière quotidienne.

Les religions égyptienne, grecque et romaine ne semblent pas avoir eu besoin de formules de ce genre. Elles ne constituaient pas en effet des sociétés de croyants

2. Cf. G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, I. *Théologie des traditions historiques d'Israël*, Labor et Fides, Genève, 1963, p. 112-118 et 147-156.

analogues à des Églises. Leurs institutions étaient du domaine de la société politique et publique dont elles intéressaient les membres plus en tant que citoyens qu'en tant que croyants. Mais certaines religions à mystères semblent bien avoir comporté la transmission de formules au cours de l'initiation. Ainsi peut-on penser, malgré le secret sévère qui les entourait, que les mystères d'Éleusis « comportaient certainement des formules secrètes [*aporrhèta*] de reconnaissance, des "mots de passe" [*symbola*][3] ».

3. Les principales fonctions de la profession de foi

La profession de foi répond à deux besoins principaux de toute communauté d'élection. On peut ici parler de « fonction confessante » et de « fonction doctrinale ». Parler de la fonction confessante d'une confession de foi risque de tomber dans la tautologie. Mais l'intérêt de l'expression est d'attirer l'attention sur l'acte de confesser et sur le sujet qui confesse, qu'il s'agisse du croyant individuel ou de la communauté. La fonction confessante de la profession de foi est triple : elle exprime d'abord l'engagement du croyant envers Dieu, ensuite l'unanimité de la communauté rassemblée dans la même confession, car le *je* personnel de chaque chrétien entre dans le *nous* de l'Église ; elle permet enfin la reconnaissance mutuelle des croyants entre eux et le témoignage devant les païens. La réciter, c'est en quelque sorte montrer à son partenaire sa carte d'identité chrétienne. La proclamer à l'officier impérial qui demande de confesser l'empereur comme Seigneur peut conduire à la mort.

La seconde fonction est d'ordre doctrinal. Dans la profession de foi se concrétise de manière privilégiée « la règle de foi » ou la « règle de vérité » chrétienne (Irénée de Lyon, Tertullien). Car l'acte de confesser la foi a un contenu. Le Credo est donc la référence doctrinale première de tout discours dans la foi. À ce titre, il a un caractère normatif, en exprimant ce qui engage l'obéissance de la foi. Les formules de confession joueront pour cette raison un rôle essentiel dans l'initiation chrétienne : elles vont fournir le schéma de base de la formation des catéchumènes.

Par rapport aux Écritures, la confession de foi est un *aboutissement* et une récapitulation qui en dit le sens. Elle présente de manière simple l'unité immanente à la diversité du riche témoignage de l'Ancien et du Nouveau Testament. Elle a un statut paradoxal, puisqu'elle se présente avec une autorité apostolique et qu'elle a valeur normative pour la foi, alors qu'elle n'appartient pas comme telle aux Écritures.

D'autre part, la confession de foi apparaît comme un *point de départ*, la « cellule mère » de la tradition ecclésiale. Elle sera la matrice de l'enseignement catéchétique

3. Francis Vian, dans Encyclopédie de la Pléiade, *Histoire des religions*, sous la dir. de H.-Ch. Puech, t. 1, Gallimard, Paris, 1970, p. 556.

et le point de départ du futur discours dogmatique, puisque les premières définitions de foi prendront la forme d'additions au Credo. Elle servira aussi de référence fondamentale pour le commentaire et l'interprétation des Écritures, de même que pour l'élaboration des théologies.

4. Le genre littéraire de la profession de foi

Le genre littéraire de la profession de foi est commandé par les fonctions qui sont à l'origine de son usage. Un tel document doit d'abord et avant tout se présenter comme une unité brève. Origène parle à son sujet de *verbum abbreviatum*. Son contenu exprime en abrégé l'essentiel de la foi :

> On peut appeler « verbe abrégé » la foi du Symbole qui est transmise aux croyants et dans laquelle la somme de tout le mystère est contenue, resserrée en de brèves formules[4].

Cette brièveté est nécessaire à sa large diffusion et au fait que la profession de foi doit en principe être apprise par cœur par tous les fidèles. Cette exigence s'exprime au cours des liturgies de la préparation baptismale qui s'appellent *traditio symboli* et *redditio symboli*. Au cours du carême, la formule de profession de foi en usage est « transmise » aux catéchumènes, afin qu'ils puissent ensuite la « restituer », c'est-à-dire la réciter par cœur (Rufin, Augustin).

La brièveté de la formule nécessite un « phénomène de concentration » de la confession en quelques expressions. Tout a donc sens, le dit et la manière de le dire, la suite des articles et la structure qui les articule. Les confessions sont normalement narratives et constituent un récit articulé, mais une confession très brève peut être exclamative.

Brièveté et concision entraînent également une stylisation très forte des formules. Leur histoire montre qu'après un temps d'inventivité variée, ces formules se sont progressivement cristallisées et deviennent largement communes d'un document à l'autre. Une frappe ferme les rendait plus facilement mémorisables.

Soulignons enfin qu'une confession de foi est une formule qualitativement orale. Elle n'est en rien une « Écriture », même si les nécessités de son usage lui font prendre une forme écrite. Car ses énoncés sont toujours ordonnés à l'acte de l'énonciation. Elle se dit au présent de l'indicatif. Elle prend valeur quand un croyant ou une assemblée la professe. Elle est en effet de l'ordre du langage performatif, comme nous le verrons à propos de sa dénomination comme Symbole. Pour la même raison, elle peut évoluer au cours de l'histoire et s'enrichir de précisions qui apparaîtront nécessaires lors de certains débats doctrinaux risquant de mettre gravement en cause sa signification.

4. Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, 7, 19, *PG* 14, p. 1154.

5. Les situations génératrices des professions de foi

Les réflexions sur la fonction confessante du Symbole nous font rejoindre les diverses « situations dans la vie » (*Sitz im Leben*) dans lesquelles le besoin d'une confession de foi s'est fait sentir et qui seront les lieux de genèse et de développement des diverses formules. O. Cullmann en discerne cinq : le baptême et le catéchuménat, le culte régulier, les exorcismes, les persécutions et la polémique contre les hérétiques[5].

Le lieu d'exercice principal de la fonction confessante du Symbole est certainement la liturgie de l'Église, et plus particulièrement les rites de l'initiation chrétienne. Aussi la préparation au baptême et sa célébration vont-elles constituer un *Sitz im Leben* privilégié pour la genèse des Symboles. Le lien entre Symbole et sacrement est à retenir, car l'un et l'autre mot contiennent l'idée de serment : à l'origine du terme latin de *sacramentum*, il y a l'idée d'« engagement religieux » ou d'« initiation confirmée par un serment[6] ».

Le culte est inévitablement lié à la catéchèse. C'est évidemment le cas pour le baptême qui n'est conféré qu'après un long temps de catéchuménat. Non seulement la catéchèse prébaptismale s'est organisée autour du contenu des articles du Symbole qui sera confessé lors de la célébration, mais encore tout l'ensemble de l'enseignement et de la prédication chrétienne fait une référence fondamentale à la formule de foi.

Les exorcismes furent également des occasions d'invoquer contre le démon le nom de Jésus-Christ dans des formules de confession de foi, comme l'insinue déjà Ac 3, 6 où Pierre guérit un paralytique, « au nom de Jésus-Christ », miracle qui introduit un discours kérygmatique (Ac 3, 11-26). Justin atteste ce lien de manière très explicite[7].

La profession de foi intervient également à l'égard de ceux de l'extérieur. Lors des persécutions, le martyr faisait passer sa confession de foi du témoignage de la parole à celui de la vie : l'*homologia* devenait un *martyrion*, comme dans le cas de Jésus (cf. 1 Tm 6, 13).

La polémique antihérétique et les premiers développements proprement théologiques s'appuieront de manière décidée sur les formules de foi. Contre les docètes, Ignace d'Antioche insiste sur la réalité concrète de chacun des événements de l'itinéraire de Jésus. Contre les gnostiques, Irénée prendra un large appui sur un certain nombre de formulations de la « règle de foi », soit binaires (à deux

5. O. Cullmann, *La Foi et le culte de l'Église primitive*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1963, p. 56 ; cf. aussi W. Rordorf, « La confession de foi et son " Sitz im Leben " dans l'Église ancienne », dans *Novum Testamentum* 9, (1967), p. 225-238.

6. Cf. Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, Rome, Ed. di storia e letteratura, 1958, p. 237-238.

7. Justin, *Dialogue avec Tryphon* 30, 3 ; 76, 6 ; 85, 2.

articles, Père et Fils), soit ternaires (à trois articles, Père, Fils et Esprit). Cet usage est à l'origine des futurs ajouts au Credo.

6. Le vocabulaire employé

Le vocabulaire employé pour désigner les professions de foi dans les textes de l'Église ancienne est très varié : *confessions* ou *professions de foi*, *foi* tout court ou *Credo*, ou encore *Symboles*.

La *confession* de foi (*homologia*, qui exprime l'accord mutuel) ou *profession* (*ekthesis*, qui constitue une déclaration ou un manifeste) désignent l'acte de reconnaissance publique (on « confesse de bouche », cf. Rm 10, 9) de l'initiative de Dieu en Jésus-Christ et l'engagement de la communauté ou du croyant dans la foi. Les Pères grecs appellent aussi brièvement une formule de ce genre une « foi » (*pistis*), désignant d'un même mot le contenu de la foi et l'engagement dans la foi. C'est exactement le sens de notre mot *Credo*, que nous avons reçu du latin sans le traduire. Le premier mot de la formule est ainsi devenu son nom : tout ce qui tombe sous le coup du verbe « je crois » exprime le contenu de ce qui tombe sous l'engagement concret du croyant.

Quant au *Symbole*, il se réfère à la coutume antique de l'objet coupé en deux par deux contractants pour être le signe de l'alliance ou du contrat qui les lie. E. Ortigues écrit :

> Le symbole est un gage de reconnaissance, un objet coupé en deux et distribué entre deux partenaires alliés qui devaient conserver chacun leur part et la transmettre à leurs descendants, de telle sorte que ces éléments complémentaires, à nouveau rapprochés, permettaient par leur ajustement réciproque de faire reconnaître les porteurs et d'attester les liens d'alliance contractés antérieurement.
>
> Le *sym-bolon* consiste donc dans la corrélation entre des éléments sans valeur isolée, mais dont la réunion (*sym-ballô*) ou l'ajustement réciproque permet à deux alliés de se faire reconnaître comme tels, c'est-à-dire comme liés entre eux (*sym-ballontes*, contractants)[8].

Cette pratique est à l'origine de l'évolution sémantique du terme *symbole* jusqu'à notre époque. Elle se vérifie dans le cas particulier des Symboles de foi, formules d'engagement ou de serment et signes de reconnaissance entre chrétiens.

Mais il est surprenant que ce terme de facture grecque apparaisse d'abord en Occident pour désigner la profession de foi du baptême. On le trouve pour la première fois sous la plume de Cyprien de Carthage au IIIe siècle :

> Si quelqu'un objecte que Novatien (...) baptise avec le même Symbole que nous, (...) qu'il sache (...) d'abord que nous n'avons pas le même Symbole, ni la même interrogation que les schismatiques[9].

Ce passage polémique sur le baptême des hérétiques vise le Symbole exprimé sous la forme d'une triple interrogation récitée par le célébrant et à laquelle le néophyte répondait par le triple « je crois » de son engagement. La situation

8. Edmond Ortigues, *Le Discours et le symbole*, Aubier, Paris, 1962, p. 60-61.
9. Cyprien, *Lettre* 69, 7, 1, trad. Bayard, Budé, 1925, t. II, p. 244.

solennelle de l'entrée dans l'Église, soulignée par la forme dialoguée du Symbole (la réponse du croyant rejoignant la foi proposée par le célébrant), vérifie parfaitement la définition du Symbole : il est un serment scellé dans une alliance, un serment d'adhésion au contenu essentiel du mystère chrétien. Nous sommes devant un cas de langage *performatif*

> où la parole effectue ce qu'elle exprime du fait même qu'elle l'exprime. (...) Il y a identité entre l'acte et l'énoncé. L'agent et le locuteur coïncident. C'est en cela que consiste l'essence du serment ou du pacte[10].

L'usage du terme *Symbole* se généralisera en Occident où il passera des interrogations baptismales aux Credo déclaratoires. Il refluera en Orient où on le voit apparaître, discrètement, à partir du IVe siècle[11]. Mais la conscience chrétienne antique percevait toujours que la confession de foi, ou le Symbole, objet de l'engagement baptismal, demeurait un signe de reconnaissance entre chrétiens et d'identité chrétienne. Rufin évoquera par exemple, à la fin du IVe siècle, la situation des soldats-partisans des guerres civiles, qu'aucun signe extérieur ne distingue. Quand chaque camp veut reconnaître les siens, il demande le « mot de passe » (*interrogatus symbolum*[12]). Le Symbole de foi est ainsi le mot de passe qui permet aux vrais chrétiens de se reconnaître entre eux.

II. Genèse et développement des professions de foi

Les confessions de foi anciennes ont une histoire qui a fait depuis la fin du XIXe siècle l'objet de très nombreuses recherches utilisant la double méthode, qui descend le temps d'une part et le remonte d'autre part, à partir de formules bien attestées, afin d'en découvrir les antécédents les plus lointains. Le dossier est complexe et relativement obscur. Une erreur d'hypothèse a longtemps fait croire à l'existence d'un modèle originaire unique qui se serait ensuite différencié, ou d'un modèle simple qui se serait progressivement complexifié, alors que le contraire s'est produit : à partir de modèles différents, une évolution pleine de créativité a progressivement articulé entre elles des formules diverses et conduit à une relative fixité.

La plus grande découverte fut en effet celle de l'existence d'une « préhistoire », relativement longue, qui fait passer des confessions de foi brèves du Nouveau Testament, à travers des formulations libres d'auteurs, jusqu'à la cristallisation de Credo d'Églises. Nous ferons ici le point des résultats les mieux reconnus

10. E. Ortigues, *op. cit.*, p. 167.
11. Cf. Concile de Laodicée, Can 7, dans Hefele-Leclercq, t. I, 2, Letouzey, Paris, 1907, p. 999. Sur ce sujet, cf. P. Th. Camelot, « "Symbole de Nicée" ou "foi de Nicée" ? », dans *Orientalia Christiana Periodica*, XIII (1947), p. 425-433.
12. Cf. Rufin d'Aquilée, *Comment. sur le Symbole des Apôtres*, 2, *PL* 21, col. 338.

aujourd'hui, en partant du Nouveau Testament et en allant jusqu'à la formation du Symbole romain (début du IIIe siècle) en Occident et de celui du concile de Constantinople I (381) en Orient. L'événement décisif de cette lente genèse est constitué par le « mariage » des formules christologiques et des formules trinitaires.

1. La situation des confessions de foi dans le Nouveau Testament

En simplifiant les choses, on peut dire que le Nouveau Testament présente quatre *modèles* principaux de confessions de foi : deux modèles christologiques, un modèle binaire comportant la mention du Père et du Fils (ou du Christ), et un modèle ternaire énumérant le Père, le Fils et l'Esprit[13].

1. Le premier modèle christologique est caractérisé par l'énoncé du nom de Jésus auquel est ajouté un titre exprimant son identité au regard de la foi. En voici les expressions les plus courantes : « Jésus est Seigneur » (Rm 10, 9 ; Ph 2, 11 ; 1 Co 12, 3) ; « Jésus est le Christ » (Ac 18, 5 et 28 ; 1 Jn 2, 22) ; « Jésus est le Fils de Dieu » (Ac 8, 36-38).

Ces formules très brèves s'apparentent au « slogan » (Kelly) ; elles peuvent constituer une acclamation liturgique. La scène de Philippe et de l'eunuque éthiopien nous oriente déjà, pour la dernière d'entre elles, vers un contexte baptismal. La formule « Jésus est Seigneur » prend un sens très concret, quand on sait que la proclamation « César est Seigneur » avait une valeur religieuse. Le chrétien proclame le règne actuel et universel de Jésus ressuscité, qui a en quelque sorte « pris le pouvoir » au ciel, sur terre et dans les enfers[14]. Au cours des persécutions, on demandera aux chrétiens de dire « Anathème au Christ » et « César est Seigneur ». Le témoignage rendu à la foi (*martyrion*, martyre) dans la persécution constituera le contexte privilégié pour l'usage de cette formule chrétienne[15].

Ce modèle de confession de foi évoluera vers une cristallisation où les titres combinés entre eux vont devenir de simples appositions au nom de Jésus. La constellation « Jésus-Christ », ou « le Christ-Jésus », est déjà fréquente chez saint Paul, de même que « Notre Seigneur Jésus-Christ » (par ex. Col 3, 1) et « Jésus-Christ notre Seigneur » (par ex. Ep 3, 11).

2. Le deuxième modèle christologique est constitué par une formule *narrative* plus ou moins développée. On y raconte l'événement de Jésus en insistant sur son mystère de mort et de résurrection. Ce récit est attesté selon des formes diverses.

Il y a d'abord les grandes « proclamations » (*kèrygma*) des Actes des Apôtres, c'est-à-dire les discours prononcés par Pierre (Ac 2, 14-39 ; 3, 12-26 ; 4, 9-12 ; 5, 29-32 ; 10, 34-43), puis par Paul (13, 16-41), qui représentent des modèles tout à fait primitifs de la prédication chrétienne. Chaque discours a ses caractéristiques particulières, mais le schéma de base est toujours le même : on y présente Jésus de Nazareth, cet homme accrédité par Dieu en raison de ses paroles, de ses miracles et de ses actions ; il a été crucifié, mais Dieu l'a ressuscité. Le même schéma prend une forme déjà rodée par la répétition traditionnelle sous la plume de Paul (1 Co 15, 3-5).

Remarquons enfin que ces formules kérygmatiques sont mises dans la bouche de ceux qui enseignent, alors que les formules brèves exprimaient plutôt la réponse du croyant. Les unes exercent davantage la fonction doctrinale ; elles vont servir de base à la catéchèse. Les autres expriment plus formellement la fonction confessante.

3. Le modèle binaire comporte l'énumération intentionnelle des noms de Dieu le Père et du Christ. À chacun se trouve rapportée une intervention propre dans l'histoire du salut. Telle cette formule typique :

> Il n'y a pour nous qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et vers qui nous allons,
> et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes (1 Co 8, 6 ; cf. également 1 Tm 2, 5-6 et 6, 13).

Certains auteurs pensent que ces formules étaient destinées à l'enseignement des païens : aux Juifs qui croyaient au Dieu de l'Ancien Testament il suffisait d'annoncer le Christ ; aux païens il fallait annoncer aussi le Dieu unique et créateur[16]. Ce sera en tout cas l'interprétation d'Irénée, dont le grand ouvrage *Contre les hérésies* est construit sur la formule binaire : un seul Dieu, un seul Christ[17].

Que faut-il penser de l'absence de l'Esprit saint dans ce modèle ? Elle s'explique dans la mesure où il s'agit de formules catéchétiques et non liturgiques ou baptismales. L'Esprit est en effet beaucoup moins l'objet d'un enseignement que celui par la puissance et la grâce duquel la foi est annoncée et confessée : « Nul ne peut dire "Jésus est Seigneur", si ce n'est par l'Esprit saint » (1 Co 12, 3).

4. Dans le modèle ternaire – Père, Fils, Esprit –, il s'agit toujours de formules énumératives et scandées par les trois noms divins. Il convient de les appeler « ternaires » et non pas « trinitaires », puisque le terme de « trinité » ne se trouve pas dans le Nouveau Testament. Mais le lien étroit établi entre ces trois noms divins est évidemment à la base de la réflexion trinitaire de l'Église. Le kérygme mettait lui aussi en relation concrète les noms du Père, du Fils et de l'Esprit, en exprimant leurs activités respectives dans l'unique histoire du salut. Il est donc en correspondance avec le modèle ternaire. Deux célèbres formules pauliniennes sont délibérément construites sur l'énumération (1 Co 12, 4-6 ; Ep 4, 4). Elles vont jouer un rôle décisif pour la genèse des Credo. Paul associe également les

13. Sur cette question, cf. J. N. D. Kelly, *Early christian Creeds*, Longmans, Green and Co, Londres, 2e éd., 1960, p. 6-29 ; P. Benoît, « Les origines du Symbole des apôtres dans le Nouveau Testament », dans *Lumière et Vie* 2 (1952), p. 39-60.
14. Cf. O. Cullmann, *op. cit.*, p. 83.
15. Cf. *Martyre de Polycarpe*, 8, 2, dans *SC* 10 bis, p. 253 ; O. Cullmann, *op. cit.*, p. 63.
16. Cf. O. Cullmann, *op. cit.*, p. 72.
17. Irénée, *Contre les hérésies*, III, 12, 13.

trois noms divins dans ses salutations : « La grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu, et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous » (2 Co 13, 13).

Une troisième formule ternaire est d'une autre venue, plus tardive et d'origine sans doute liturgique. C'est l'ordre baptismal qui clôt l'Évangile de Matthieu : le texte n'appartient pas à la tradition apostolique commune, mais exercera une influence décisive sur le développement des formules baptismales (Mt 28, 19-20).

De ces témoignages du Nouveau Testament, il faut donc retenir non seulement la pluralité des formules, mais aussi celle des modèles (*pattern*, Kelly). Chaque modèle renvoie à une situation de vie ecclésiale relativement saisissable. L'enseignement de la foi et la confession liturgique (baptême) apparaissent en premier plan. Ces modèles ont coexisté sans problème. Il ne semble pas qu'il faille chercher à y voir, avec O. Cullmann[18], un développement continu qui serait passé des formules christologiques aux formules à deux, puis à trois membres.

2. La situation des confessions de foi chez les Pères apostoliques

Au vu des formules de foi qui se trouvent dans les écrits des Pères apostoliques, on peut constater que la situation est chez eux fondamentalement la même que celle qui vient d'être décrite pour le Nouveau Testament[19]. Les quatre modèles se retrouvent, le même auteur n'ayant pas de difficulté à utiliser des modèles différents.

Le premier modèle christologique est le plus souvent attesté sous la forme d'une titulature plus ou moins développée autour du nom de Jésus. Un exemple célèbre en est donné par le nom acrostiche *ICHTHYS* (poisson en grec) qui est formé par les initiales de la formule « Jésus, Christ, Fils de Dieu, Sauveur[20] ». Le terme et l'image du poisson sont ainsi devenus signe de reconnaissance entre chrétiens, et par là l'un des premiers « symboles » iconographiques du christianisme.

Le deuxième modèle, kérygmatique, est fermement attesté dans les lettres d'Ignace d'Antioche[21]. Ses textes reproduisent la séquence kérygmatique héritée de la tradition néotestamentaire, mais ils introduisent quelques nouveautés notables. Ils mentionnent la naissance virginale de Jésus, donnée qui fut toujours absente des kérygmes du Nouveau Testament, mais qui appartiendra désormais à tous les Credo christologiques. Ils portent également la mention qui deviendra classique : « Sous Ponce Pilate » (notation déjà présente en Ac 3, 13 et 1 Tm 6, 13). Les formules ignatiennes sont aussi marquées au coin de l'actualité, en même temps qu'elles redisent le message traditionnel. L'adverbe « véritablement », souvent répété, rend manifeste l'intention de s'opposer aux hérétiques « docètes » qui refusent de croire à la véritable humanité de Jésus. Le Credo devient ainsi une « règle » de foi, qui distingue les vrais chrétiens.

Dans ces formules, on voit également se souder deux modèles néotestamentaires : la formule brève, devenue titulature (« Jésus-Christ », « notre Seigneur » ou « notre Dieu, Jésus-Christ ») vient se placer en tête de la séquence kérygmatique. Ce lien discret traduit la force d'attraction mutuelle des différents modèles et annonce une jonction beaucoup plus décisive. Chez Ignace d'Antioche, le deuxième article des futurs symboles est déjà prêt.

Le modèle binaire se retrouve aussi chez Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne[22]. Il survivra jusqu'à la fin du IIe siècle chez Irénée et au début du IIIe chez Tertullien[23].

Le modèle ternaire est beaucoup plus porteur d'avenir. Clément de Rome en est déjà un témoin privilégié[24], en parenté avec les formules pauliniennes. La *Didachè* reprend de son côté l'héritage de la formule baptismale présente en Matthieu : « Baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit dans de l'eau courante[25]. » Cette formule est un relais capital dans la genèse des Symboles, car elle est un témoin privilégié de l'usage d'un Credo ternaire dans le contexte baptismal. Or il se trouve que c'est à l'intérieur de ce schéma ternaire que va se faire l'unité des divers modèles de confessions de foi.

3. Le mariage des formules christologiques et trinitaires

L'événement décisif dans la genèse des Symboles de foi est incontestablement le mariage des deux modèles, christologique et trinitaire (le terme peut désormais être employé). On le voit s'accomplir, à travers divers tâtonnements, chez Justin et Irénée, au cours de la seconde moitié du IIe siècle. Le fait sera irréversible. Voici comment on peut essayer de reconstituer les choses.

D'une part, la formule trinitaire s'étoffe à l'exemple de ses antécédents néotestamentaires binaires et ternaires : la mention de chaque nom divin est accompagnée d'un attribut, d'un titre ou d'une activité qui lui est propre dans l'histoire du salut. Le Père est confessé comme le Créateur, ou le souverain de l'univers (*pantokrator*). Une titulature plus ou moins développée accompagne la mention du Fils. Au nom de l'Esprit est associée la prophétie, puis sont mentionnées l'Église, la résurrection de la chair ou la rémission des péchés. Ces développements sont toujours le fruit de l'activité baptismale de l'Église[26].

18. Cf. O. Cullmann, *op. cit.*, p. 68.
19. Cf. J. N. D. Kelly, *op. cit.*, p. 65-70.
20. Cf. O. Cullmann, *op. cit.*, p. 71.
21. Ignace, *Aux Tralliens*, 9, 1-2 ; *Aux Éphésiens*, 18, 2 et *Aux Smyrniotes*, 1, 1-2.
22. *Aux Magnésiens*, 8, 2 ; *Lettre aux Philippiens*, 12, 2.
23. Irénée, *Contre les hérésies*, I, 3, 6 ; III, 1, 2. Tertullien, *De la prescription contre les hérétiques*, 36, 4, dans *SC* 46, p. 138.
24. Clément de Rome, *Aux Corinthiens*, 46, 5-6 ; de même 58-2. Ignace donne également une formule ternaire, *Aux Magnésiens*, 13, 1.
25. *Didachè*, 7, 1, dans *SC* 248, p. 171.
26. *Epistula apostolorum*, *DzH* 1 ; Papyrus de Dêr-Balyseh, *DzH* 12 ; Justin, *Ire Apologie*, 61, 3 et 10, dans une description du baptême ; Irénée, *Contre les hérésies* I, 3, 6 et III, 1, 2 (formules binaires), IV, 33, 7 (formule trinaire).

de la rencontre entre l'enseignement de la foi (contexte originel des formules christologiques) et la liturgie (contexte originel des formules trinitaires).

4. En Occident : le vieux Symbole romain, dit « Symbole des Apôtres »

Le temps des mutations est maintenant accompli. Les attestations que nous en avons gardées se réduisent à des *Credo d'auteurs*, présentés, surtout chez Irénée, comme des expressions de la « règle de foi ». Mais au début du IIIe siècle, nous rencontrons des *Credo d'Églises*, qui présentent la cristallisation liturgique officielle de la genèse antérieure. L'histoire de ces Credo est assez différente en Occident et en Orient.

La *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome, qui date du début du IIIe siècle, est le premier recueil de règlements ecclésiastiques et liturgiques depuis la *Didachè*. La description qu'elle donne de la « tradition du saint baptême » comporte un Symbole baptismal sous forme interrogative. Ce texte est particulièrement vénérable, car il est l'ancêtre direct et le plus anciennement attesté de ce que l'Église d'Occident appelle encore aujourd'hui le « Symbole des Apôtres » :

> Crois-tu en Dieu le Père tout-puissant ?
> – Je crois.
> – Crois-tu au Christ-Jésus, Fils de Dieu, qui est né par le Saint-Esprit de la Vierge Marie, a été crucifié sous Ponce Pilate, est mort, est ressuscité le troisième jour vivant d'entre les morts, est monté aux cieux et est assis à la droite du Père ; qui viendra juger les vivants et les morts ?
> – Je crois.
> – Crois-tu en l'Esprit saint dans la sainte Église ?
> – Je crois[32].

Ce dialogue accompagne la triple immersion baptismale. C'est le prêtre qui récite la formule du Symbole. Le baptisé ne fait qu'exprimer l'adhésion de sa foi. Après chacune de ses réponses, le prêtre lui pose la main sur la tête et le plonge dans l'eau. Ce Credo, assez bref, représente exactement le point d'arrivée de la genèse ci-dessus décrite : c'est une formule trinitaire élargie, comportant au deuxième article l'insertion de la séquence christologique.

Pour obtenir le « Symbole des Apôtres » sous son état ancien, il suffit de faire passer le texte de la forme interrogative et dialoguée à la forme déclarative : il devient alors une longue phrase commandée par le verbe « je crois ». Ce sera le Credo de l'Église de Rome, c'est-à-dire la formule romaine antique (appelée « R »), attestée à quelques variantes près dans le courant du IIIe siècle[33]. On la retrouve plus tard chez Ambroise de Milan[34].

Ce même Credo gagnera tout l'Occident. Au VIIIe siècle, il s'enrichit (vrai-

32. Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, n° 21, dans *SC* 11 bis, p. 85-87.
33. Cf. *Codex Laudianus*, Profession souscrite par Marcel d'Ancyre et texte commenté par Rufin, *DzH* 11. 12. Sur l'histoire de ce Symbole, cf. P. Th. Camelot, « Le Symbole des Apôtres, origines, développement, signification », dans *Lumière et Vie* 2 (1952), p. 61-80.
34. Ambroise de Milan, *Explication du Symbole*, *DzH* 13 ; Augustin, *Sermon* 213, *DzH* 14.

On voit alors la séquence kérygmatique entière venir se greffer sur le deuxième article du schéma trinitaire[27]. Les deux modèles semblent traversés par un mouvement d'attraction mutuelle. L'insertion connaît un moment d'hésitation : plus brève au début, elle prend progressivement tout son développement. De même, chez Irénée, elle a lieu une fois dans le cadre du troisième article et le kérygme est alors rapporté à l'activité prophétique de l'Esprit qui a annoncé l'événement du Christ[28]. Dans ce cas, le modèle christologique prend la suite du modèle trinitaire. Une telle variante est très caractéristique du phénomène de « soudure ». Mais, très vite, la réunion se fera dans le deuxième article. Plus tard, le Symbole pseudo-athanasien dit *Quicumque*[29] et l'hymne *Te Deum* resteront des témoins d'une formule trinitaire suivie d'un énoncé christologique.

Une formule importante d'Irénée, située au début de sa *Démonstration apostolique*, structure la « règle de foi » en une formule dans laquelle il distingue formellement trois « articles de notre foi » : le premier consacré au Père créateur ; le deuxième au Fils, dans lequel une titulature développée du Christ précède un résumé kérygmatique avec mention, en style irénéen, de l'incarnation, de la mort et de la résurrection ; le troisième au Saint-Esprit, annoncé par les prophètes et désormais répandu sur la terre[30]. Les trois noms divins sont ainsi devenus l'objet de trois articles de foi. C'est la première fois que nous rencontrons ce terme d'« article », appelé à faire fortune dans la tradition de l'Église. Le contenu du kérygme est désormais bien situé dans le deuxième article. L'intention catéchétique semble prédominante, mais il s'agit d'une catéchèse baptismale, car Irénée précise aussitôt après que « à notre nouvelle naissance, le baptême a lieu par ces trois articles[31] ».

Justin et Irénée sont pour nous les témoins du « mariage » des formules, mais il n'est pas certain qu'ils en soient les auteurs. La raison fondamentale de cette réunion est à chercher dans la présupposition mutuelle qui existait entre les deux modèles et qui les animait d'un mouvement de convergence. La séquence christologique présupposait, en effet, le lien de Jésus au Père qui l'avait envoyé et à l'Esprit qu'il avait répandu. L'énumération trinitaire, de son côté, n'était pas le fruit d'une spéculation sur Dieu, mais la conclusion tirée de l'histoire du salut dans laquelle s'étaient manifestés le Père, le Fils et l'Esprit. Entre les deux modèles, la titulature du Christ, cristallisation de la confession brève du Nouveau Testament, a pu jouer un rôle d'agrafe car elle s'est jointe d'une part au modèle christologique et, de l'autre, elle est venue accompagner la mention du Fils dans le modèle trinitaire. Quant au lieu ecclésial de ce mariage, on risque peu de se tromper en le situant dans la catéchèse baptismale : celle-ci fut le lieu privilégié

27. Cf. J. N. D. Kelly, *op. cit.*, p. 70-82 ; O. Cullmann, *op. cit.*, p. 75 ; W. Rordorf, *art. cit.*, p. 227.
28. Irénée, *Contre les hérésies* I, 10, 1.
29. *DzH* 75-76.
30. Irénée, *Démonstration de la prédication apostolique*, n° 6. On trouve chez Justin la même attestation du mariage des formules en *Ire Apologie*, 13, 1-3, Wartelle, p. 113.
31. Irénée, *Démonstration...* n° 7.

semblablement en Gaule) de quelques additions. Il s'agit alors de notre Symbole actuel, du texte « reçu » dans tout l'Occident (appelé « T »).

Que penser de l'attribution de ce Symbole aux apôtres ? Il s'agit d'une légende qui a longtemps fait autorité en Occident, alors que l'Orient ne semble pas l'avoir connue. Elle remonte à Ambroise et à Rufin et se trouve naïvement exprimée dans un sermon du VII[e] siècle, faussement attribué à Augustin[35]. L'auteur raconte que les douze apôtres rédigèrent le Symbole qui porte leur nom le jour de la Pentecôte, avant de se séparer. Chacun aurait prononcé l'un des « douze » articles. Au XV[e] siècle, l'humaniste Laurent Valla dénonça le caractère légendaire de cette opinion[36].

Il reste que cette attribution apocryphe comporte un élément de vérité. Le paradoxe « du Symbole des Apôtres » est de ne plus appartenir à l'Écriture, close une fois pour toutes avec la disparition de la génération apostolique, et de prétendre cependant à une autorité apostolique. La genèse qui vient d'en être retracée en donne la justification. Non seulement la plupart des expressions de ce Symbole viennent effectivement du Nouveau Testament, mais surtout la règle vivante de foi qu'il transmet est l'héritage direct des confessions de foi de l'Église des apôtres.

5. En Orient : vers le Symbole de Nicée-Constantinople

En Orient, Origène est encore un bon témoin des Credo d'auteurs[37]. Mais entre lui et les premiers Credo d'Églises, nous constatons un relatif silence, conséquence de la discipline du secret (*disciplina arcani*) qui s'étend à partir du milieu du III[e] siècle : ce qui est propre aux mystères chrétiens ne doit en aucun cas tomber entre les mains des païens. Ceux-ci ne doivent pas assister aux liturgies du baptême et de l'eucharistie ; ils ne doivent pas non plus connaître le texte du Symbole. Les catéchètes en citent les expressions aux catéchumènes avec une grande réserve et ils insistent ensuite pour que leurs auditeurs l'apprennent par cœur sans l'écrire, tel Cyrille de Jérusalem[38].

Grâce à Eusèbe de Césarée, qui le produisit devant le concile de Nicée, nous connaissons le Symbole baptismal de l'Église de Césarée de Palestine[39]. Il date de la seconde moitié du III[e] siècle. Son deuxième article, consacré au Fils, est typique de la tradition orientale : entre la titulature du Christ et la mention de l'incarnation, il développe, dans un langage johannique, ce qui a trait à l'origine

35. Ambroise de Milan, *Lettre* 42, *PL* 16, col. 1174. Rufin, *Explication du Symbole*, 2, *PL* 21, col. 337. Pseudo-Augustin, *Sermon* 240, *PL* 39, col. 2189.
36. Sur l'histoire de cette légende, cf. H. de Lubac, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Aubier, Paris, 2[e] éd., 1970, p. 23-59.
37. Origène, *Commentaire sur Matthieu*, séries 33, *PG* 13, col. 1643-1644.
38. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses baptismales*, 5, 12.
39. *DzH* 40.

divine du Fils avant tous les siècles. Cette insistance, un peu « métaphysique » aux yeux de l'Occident, indique le lieu des futurs grands débats doctrinaux de l'Orient.

La grande innovation du concile de Nicée (325) fut de procéder à des ajouts littéraires à ce Symbole de Césarée. Devant la contestation de la divinité du Fils par Arius, le concile a glosé les termes scripturaires et traditionnels qui l'exprimaient avec des formules venues du langage philosophique grec (« consubstantiel » et « de la substance du Père »). Ces insertions constituent l'acte de naissance du langage dogmatique dans l'Église[40]. Elles confirment le rôle du Credo comme règle de foi.

Il était d'ailleurs d'usage en Orient que chaque grande Église possède sa formule particulière de Credo. La structure était sans doute commune, mais les variantes pouvaient être nombreuses. Lorsqu'un évêque entrait en charge, il envoyait à ses frères dans l'épiscopat la formule de sa « foi », c'est-à-dire le Symbole de son Église. Ceux-ci faisaient alors acte de reconnaissance du Symbole de leur frère et l'admettaient à leur communion. Ce système semble avoir fonctionné longtemps, jusqu'à la généralisation de l'usage du futur Symbole de Nicée-Constantinople. Un des Symboles les plus célèbres du IV[e] siècle fut celui de Jérusalem, longuement commenté aux catéchumènes par Cyrille (vers 348).

L'origine du Symbole dit de « Nicée-Constantinople[41] » et officiellement attribuée au premier concile de Constantinople (381) par celui de Chalcédoine est quelque peu obscure. Quoi qu'il en soit des nombreuses hypothèses émises, il est très vraisemblable que le concile de Constantinople l'a amendé, complété et promulgué sans l'avoir vraiment composé. Il reprend dans le deuxième article la mention du *consubstantiel*, à la suite du concile de Nicée. Sa grande nouveauté est de présenter un troisième article bien articulé, consacré à la divinité du Saint-Esprit et à l'Église.

Après avoir connu un moment d'éclipse dans la première moitié du V[e] siècle, ce Credo fut adopté dans presque tout l'Orient comme Symbole baptismal à partir du VI[e] siècle. Fait plus porteur d'avenir encore : il est introduit à la même époque dans la liturgie de la messe, en Orient d'abord (à partir de Constantinople), puis en Occident où son usage se généralisera progressivement, en Espagne à la fin du VI[e] siècle, en Irlande, puis en Gaule et en Germanie au VIII[e], pour être adopté à Rome au IX[e].

Mais à partir de la fin du IV[e] siècle, d'autres formules de Credo sont parvenues jusqu'à nous : Symboles de Salamine, d'Antioche, de Mopsueste, etc.[42].

Pour conclure cette brève histoire des professions de foi à l'époque de leur genèse, récapitulons leurs traits les plus caractéristiques. Du point de vue de leur forme, elles s'inscrivent dans une structure d'Alliance, manifestée par la forme

40. Voir l'analyse du concile de Nicée dans *Histoire du christianisme*, t. II, p. 263-270.
41. *DzH* 150.
42. *DzH* 41-45 et 50-51.

dialogale des premiers Symboles baptismaux. Le croyant s'engage en réponse à un appel qui lui vient de Dieu et qui s'est manifesté dans l'histoire.

Du point de vue du contenu, la seule véritable structure du Symbole est celle de l'articulation des trois noms divins, Père, Fils et Esprit, dont chacun assume un rôle original au service des hommes[43]. Aussi bien le terme de « Trinité » émerge-t-il au milieu du IIe siècle en grec chez Théophile d'Antioche (*Trias*)[44] et au début du IIIe siècle en latin chez Tertullien[45]. Cyprien parlera du « Symbole de la Trinité[46] », Jérôme, au IVe siècle, de la « foi en la Trinité[47] », en l'associant à l'unité de l'Église.

Cependant le schéma trinitaire qui se présente dans le Symbole n'est pas un énoncé formel sur la Trinité éternelle, mais le *récit* des gestes que la Trinité a accomplis dans l'histoire au bénéfice des hommes. C'est un exposé de l'histoire (« économie ») du salut. Le Symbole est un « Credo historique » qui se raconte. Ses trois temps s'enchaînent selon l'ordre des manifestations et des missions divines : le Père a envoyé le Fils, qui a envoyé à son tour l'Esprit de la part du Père. Tertullien est un excellent témoin de cette conception qui sous-tend l'ensemble des Credo[48]. Mais comme c'est le Christ qui révèle le mystère du Père, du Fils et de l'Esprit, la confession chrétienne est indissociablement trinitaire et christologique, comme le « mariage » des formules nous l'a montré.

6. Vers de nouvelles générations de professions de foi

L'histoire des professions de foi est désormais achevée dans sa phase constitutive. Cependant, même si les formules proprement liturgiques nous apparaissent depuis longtemps fixées, il existe une nouvelle histoire des Symboles et des « documents symboliques » qui se continue à travers les âges. Cette histoire fait alterner des périodes calmes et des temps de plus grande créativité.

La première phase de l'histoire des professions de foi nous a déjà fait passer du Credo baptismal au Credo conciliaire, étape franchie avec le concile de Nicée. Le premier est destiné à tous les croyants. Le second cherche la solution d'une crise doctrinale en procédant à l'addition de certaines expressions « techniques » aux points en litige. Il fait école et la crise provoquée par ces insertions va donner lieu à une multiplicité de conciles dont chacun ira de sa propre formule. Le niveau intellectuel des débats et la technicité des termes utilisés transforment progressivement des Credo pour fidèles en Credo pour évêques (H. C. Turner). Le Symbole devient alors l'objet d'un usage proprement dogmatique. Il est le lieu de la définition conciliaire. C'est d'une nouvelle génération de Symboles qu'il

43. Cf. H. de Lubac, *op. cit.*, p. 61-98 : « Symbole trinitaire ».
44. Théophile d'Antioche, *Trois Livres à Autolycus*, II, 15, *SC* 20, p. 139.
45. Tertullien fait un emploi courant du terme dans son *Contre Praxeas*, *CC* I.
46. Cyprien, *Lettre* 75, 11, éd. Bayard, Budé, t. II, p. 298.
47. Jérôme, *Lettre* 46, 3, *PL* 22, col. 485. Nombreux textes cités en ce sens par H. de Lubac, *op. cit.*, p. 61-98.
48. Tertullien, *Contre Praxeas*, 2.

s'agit : ce qu'ils gagnent en précision doctrinale, ils le perdent en puissance liturgique. C'est pourquoi le concile d'Éphèse décidera de ne plus faire d'additions au Symbole. Le pas décisif sera franchi quand le concile de Chalcédoine fera sortir sa définition christologique du cadre du Credo liturgique, tout en gardant encore à son texte une certaine frappe symbolique.

Une autre génération de Symboles naîtra plus tard dans l'Église latine à l'occasion de ses conflits doctrinaux : il s'agira alors de Symboles pour théologiens, c'est-à-dire de catalogues de plus en plus complets des points de la foi.

Avec la Réforme au XVIe siècle, on voit naître de nouvelles confessions de foi ou « documents symboliques » assez développés, porteurs des fonctions confessante et doctrinale pour les nouvelles Églises : *Confession* luthérienne *d'Augsbourg* de 1530, les 39 articles de la Communion anglicane en 1563, la *Confession helvétique postérieure* de 1566, la *Confession réformée de La Rochelle* de 1571, et bien d'autres encore. Le terme de *confession* passe alors du texte lui-même à l'Église *confessionnelle* qui l'a produit et s'y est définie. Elle y exprime les convictions de foi qui ont émergé en ces temps au niveau du *status confessionis*, c'est-à-dire qui ont pris une valeur cruciale dans le discernement de ce qui appartient à l'être chrétien et ce qui le contredit, comme la justification par la grâce moyennant la foi.

Le XXe siècle atteste lui aussi le caractère vivant de la fonction du Symbole dans l'Église : comme la confession de Barmen émise en 1933 par l'Église « confessante » d'Allemagne (K. Barth, D. Bonhoeffer) en résistance au nazisme, les confessions proposées par le Conseil œcuménique des Églises, le Credo de Paul VI en 1968, ou encore les efforts de nombreux chrétiens pour dire leur foi dans l'actualité de leur temps. Car la fonction du Symbole répond à un besoin constant. La cellule mère du discours chrétien est aussi un point de retour pour la catéchèse, la prédication, la liturgie, la théologie et le dogme. C'est pourquoi elle donne lieu périodiquement à des formulations nouvelles, sans que pour autant il soit jamais renoncé aux premières.

BIBLIOGRAPHIE

Textes et commentaires anciens

Augustin, *Sermons* 212-216, *De la tradition et de la reddition du Symbole*, *PL* 38, col. 1058-1076.
Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses baptismales*, *PG* 33, col. 331-1060, trad. J. Bouvet revue, *PF* 1993.
Denzinger-Hoffmann, *Symboles et définitions de la foi catholique*, 37e édition, Paris, Cerf, 1996, no 1-76 (dossier raisonné des principales confessions classées selon leurs régions d'origine).
F. Hahn, *Bibliothek des Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau, Morgenstern, 3e éd., 1897.
Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, éd. B. Botte, *SC* 11 bis, 1968.
Nicetas de Rémésiana, *Du Symbole*, *PL* 52, col. 866-874.
Rufin d'Aquilée, *Exposition du Symbole*, *PL* 21, col. 335-386.
Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques*, éd. Tonneau-Devreesse, Cité du Vatican, 1949.

Indications bibliographiques

O. CULLMANN, *La Foi et le culte de l'Église primitive*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1963.
J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale*, t. I, *Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres*, Duculot, Gembloux, 2e éd. 1949.
A. DE HALLEUX, « Le Symbole de la foi », dans *Patrologie et Œcuménisme*, Leuven, University Press/Peeters, 1990, p. 1-110.
J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Longmans, Green and Co, Londres, 2e éd. 1960.
J. N. D. KELLY, *The Athanasian Creed*, Longmans, Londres, 1964.
H. DE LUBAC, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Aubier, Paris, 2e éd. 1970.
P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Église pour la résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du Symbole*, Cerf, Paris, 1947.
V. NEUFELD, *The earliest christian Confessions*, Brill, Leyde, 1963.
Lumière et Vie n° 2, 1952 : « Le Symbole des Apôtres ».

CHAPITRE III

Les progrès de l'organisation ecclésiastique de la fin du IIe siècle au milieu du IIIe siècle (180-250)

par Victor SAXER

Il y a longtemps que le IIIe siècle passe pour avoir été celui de transformations importantes dans l'organisation interne et interecclésiale des communautés chrétiennes primitives[1]. Il faut cependant préciser ce que l'on entend par IIIe siècle, car la période des transformations ne correspond pas exactement à celle qu'il recouvre. C'est en effet dès la fin du IIe siècle, vers les années 180, que l'on perçoit des signes du changement qui s'amorce en différents domaines de la vie des Églises : à cette époque se met en place l'institution du catéchuménat, apparaissent les premiers conciles, s'organise l'initiation chrétienne. Vers le milieu du siècle suivant, cette évolution est à peu près partout achevée. C'est pourquoi la période prise en considération dans ce chapitre va de 180 à 250 environ.

Si les documents concernant cette période ne subissent aucune rupture avec ceux de la période antérieure, pour la seconde moitié du IIIe siècle, en revanche, ils connaissent une notable raréfaction. C'est un demi-siècle de longue paix entre deux persécutions particulièrement violentes, celles de Valérien en 257-260 et de Dioclétien en 304. Est-ce parce que les peuples heureux n'ont pas d'histoire que manquent aussi les documents pour mieux connaître la période qui sépare les deux dernières persécutions que l'Empire déclencha contre l'Église ? Quelle que soit la réponse à donner à la question, la pénurie documentaire fournit à l'historien un motif supplémentaire, et peut-être accidentel, pour clore son enquête vers la seconde date assignée à ce chapitre.

Il se trouve qu'ayant eu à traiter de l'organisation de l'Église au IIIe-IVe siècle dans le tome II de l'*Histoire du christianisme*, il nous est arrivé d'empiéter sur sa première moitié[2]. Aussi ne reprendrons-nous pas la matière de cette période et, quand nous le ferons, ce sera d'une autre manière, sélective, qui nous arrêtera à quelques grands témoins de cette époque. Nous les suivrons dans l'ordre chronologique et géographique qui a été celui de notre chapitre sur les Ier et IIe siècles[3], en espérant ainsi mieux rendre compte des inégalités du parcours qui

1. DE SMEDT, *L'organisation des Églises chrétiennes*.
2. Voir *HC* II (1995), p. 41-75.
3. Voir ici 2e partie, chap. III, « L'organisation des Églises héritées des apôtres (70-180) ».

fut propre aux différentes Églises dans le temps que nous avons maintenant à parcourir.

Nous pouvons y distinguer deux périodes, dont la première embrasse les deux dernières décennies du IIe siècle et les toutes premières années du IIIe, alors que la seconde s'étend sur le reste du siècle jusqu'en son milieu à peu près. Notre exposé se conformera à cette distinction.

I. LES PROGRÈS À LA FIN DU IIe SIÈCLE ET AU DÉBUT DU IIIe SIÈCLE

Les personnages qui illustrèrent la première période nous informent aussi sur les villes où ils exercèrent leur activité : ce sont Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie, Tertullien de Carthage. Ils se sont opposés à des hérétiques sur la vie desquels ils nous renseignent souvent trop peu à notre gré. Leurs écrits laissent une image plus ou moins nette de l'Église à laquelle ils ont appartenu. Telle image particulière peut même paraître en retard, telle autre en avance sur l'évolution générale.

1. Irénée de Lyon

D'Irénée, nous savons qu'il était prêtre de Lyon, lorsque moururent les premiers martyrs de la ville en 177. Il succéda alors à l'évêque martyr Pothin. On ne connaît pas la date de sa propre mort. Il attesta la diffusion du christianisme en Germanie, chez les Ibères, les Celtes, en Orient, en Égypte et en Libye[4]. Mais son activité pastorale et littéraire fut surtout dirigée contre le gnosticisme[5].

Les Églises locales

Quand Irénée parle de l'Église, il l'entend de deux manières : l'Église en général, constituée par l'ensemble des chrétiens, unis par la communauté de foi et de tradition, et les Églises locales qui constituent précisément la première. Curieusement, il ne parle jamais expressément de l'Église de Lyon dont il est l'évêque. On peut penser qu'il prend implicitement modèle sur elle quand il parle des Églises locales.

Pour s'opposer au courant gnostique qui dissolvait la foi, Irénée fit appel à la tradition de l'Église. C'est celle des apôtres, transmise par eux aux successeurs qu'ils instituèrent à la tête des Églises locales et qui constituent la chaîne de transmission [διαδοχή] de la tradition authentique [παράδοσις][6]. Ces successeurs

4. *Haer.* I, 10, 1-2 (*SC* 264, 159).
5. C'est dans ce but qu'il composa son *Adversus haereses*.
6. *Haer.* III, 3, 1 (*SC* 211).

d'apôtres sont appelés indistinctement épiscopes ou presbytres[7] : ainsi ceux qui gouvernent l'Église de Rome[8], ou Polycarpe de Smyrne, nommé épiscope et rangé parmi les presbytres[9]. Dans son discours ordinaire, il ne fait donc pas de différence entre épiscopes et presbytres. C'est lorsqu'il dresse les listes de successeurs d'apôtres à Rome, à Smyrne, à Éphèse qu'il les appelle de préférence épiscopes. Parmi les presbytres, il faut mettre à part ceux qu'il nomme au singulier. En effet, si les disciples des apôtres sont dits presbytres[10] et ont une autorité particulière en matière d'enseignement, il y a aussi le presbytre qui transmet l'enseignement reçu de disciples d'apôtres et qui est donc disciple de disciples[11]. Bref, Irénée est le témoin d'une époque où l'épiscope n'est pas encore totalement dégagé du groupe des presbytres.

Irénée n'a pas non plus de vocabulaire technique pour distinguer, à l'opposé de Clément de Rome, les laïcs des clercs. Il est vrai qu'il appelle les apôtres « prêtres ». « Ils sont en effet prêtres, tous les apôtres du Seigneur, qui n'ont ni champs ni maisons pour héritage, mais sont ministres de l'autel et de Dieu[12]. » Or, ce qu'il dit du sacerdoce des apôtres, il ne le redit pas de leurs successeurs. En revanche, pour autant que l'on puisse se fier à la traduction latine, il attribue aux presbytres une préséance (*principalis consessio*) sur les fidèles et les range dans un *ordo* qui leur est propre (*cum presbyterii ordine*[13]). À ces idées et réalités communes, Tertullien donnera bientôt une expression beaucoup plus nette.

Il y a un autre aspect traditionnel de la vie de ces Églises dont Irénée est le témoin, c'est le prophétisme toujours existant. Il dit en effet :

> Beaucoup de frères dans l'Église ont des charismes prophétiques, parlent diverses langues par l'Esprit, révèlent au grand jour pour le bien [de tous] ce que les hommes ont de caché et racontent les mystères de Dieu (*Haer.* V, 6, 1).

Irénée parle donc, non pas comme si[14], mais bien parce que ces prophètes étaient de son temps. De fait, il y avait des charismatiques parmi les martyrs lyonnais[15] dont il est chargé de porter au pape Éleuthère la lettre en faveur de la Pâque quartodécimane. Le charisme prophétique était bien pour lui une réalité. Bien plus, il la rapporte comme normale dans la vie de l'Église, à condition

7. Ἐπίσκοπος : *Haer.* III, 3, 3.4 ; 4, 3 ; IV, 26, 2.5 ; 33, 8 ; V, 20, 1 (*PG* 7, 849. 851. 852. 857. 1053-1054. 1055. 1077). Πρεσβύτερος : III, 2.2 ; IV, 26, 2.5 ; 32, 1 ; V, 20, 2 (*ibid.* 847. 1053. 1055. 1071. 1077) ; lettres à Florinus et au pape Victor au sujet de ἐπίσκοπος : Eusèbe, *HE* V, 20, 4 ; 24, 2-6 (*SC* 41, 61, 68-69).
8. *Haer.* III, 3, 3 ; 4, 3 (*SC* 211, 39).
9. *Haer.* III, 3, 4.
10. *Haer.* V, 5, 1 : διὸ καὶ λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἀποστόλων μαθηταί.
11. *Haer.* IV, 27, 1 (*SC* 100, 1, p. 263-264).
12. *Haer.* IV, 8, 3 (*SC* 211, 265).
13. *Haer.* IV, 26, 3.4 (*SC* 100, 2, p. 718-723).
14. Batiffol, *L'Église naissante*, p. 264.
15. Eusèbe, *HE* V, 3, 3. Aux charismatiques lyonnais, Batiffol, *L'Église naissante*, p. 264, n. 1, ajoute l'exemple d'Ignace d'Antioche (*Éphes.* 20 2), les *Phanerôseis* ou visions de la prophétesse romaine Philomène, publiées par Alcibiade (Hippolyte, *Philosophoumena*, X, 20), et plus tard encore le « Livre d'Elkasaï », contrefaçon du *Pasteur* d'Hermas, que le Syrien Alcibiade avait répandue à Rome (*ibid.* IX, 15). Le même phénomène prophétique est encore attesté chez Cyprien. Nous avons touché en passant cet aspect de la personnalité de l'évêque dans notre étude sur *La « Vita Cypriani »*, p. 246-247, 250.

qu'elle s'insère dans son organisation sans la forcer ni la déformer. Comme au temps de Paul, de la *Didachè* ou du *Pasteur*, le prophète était jugé sur sa vie, sa sainteté et sa soumission à l'Église. À ces conditions-là, non seulement il n'était pas un intrus ou un trouble-fête, mais partie de l'Église qu'il enrichissait de ses dons. C'est pourquoi, à la limite, faire des martyrs lyonnais des adeptes du montanisme, voire seulement du prémontanisme[16], c'est ne pas tenir compte du fait que le charisme prophétique appartient à la tradition de l'Église. Le tout est de savoir comment il s'y intégrait.

Sur les autres institutions ecclésiastiques, Irénée n'est pas très disert. Il ne dit rien du catéchuménat, peu de la pénitence[17], un peu plus du baptême[18], sans doute pour la raison que ces institutions n'étaient pas mises fondamentalement en cause par les gnostiques.

L'Église romaine

Parmi les Églises locales, Irénée accorde une place particulière à l'Église de Rome dans la transmission de la foi venue des apôtres. Le chapitre qu'il lui consacre dans son traité *Contre les hérésies* a fait couler beaucoup d'encre et n'a sans doute pas encore fini de le faire. C'est pourquoi il importe de le remettre dans son contexte[19].

Le but d'Irénée, dans le livre III de l'*Adversus haereses*, est de situer les Écritures, objet de manipulations et interprétations fantaisistes des gnostiques, dans le cadre de la tradition apostolique. Car cette tradition vient des apôtres, comme le montrent les successions épiscopales ininterrompues depuis les apôtres jusqu'à son temps. Ces listes d'évêques pourraient être dressées pour toutes les Églises alors existantes, mais elles sont inutiles. En effet, parmi toutes les Églises particulières, il y en a une dont l'excellence hors pair fait le porte-parole de toutes les autres. Cette Église est celle de Rome, fondée par les apôtres Pierre et Paul. C'est ici que vient le passage clef :

> Comme il serait trop, dans un ouvrage tel que celui-ci, d'énumérer les successions de toutes les Églises, nous prendrons seulement l'une d'entre elles, l'Église très grande, très ancienne et connue de tous, que les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul fondèrent et établirent à Rome. En montrant que la tradition qu'elle tient des apôtres et la foi qu'elle annonce aux hommes sont parvenues jusqu'à nous par des successions d'évêques, nous confondrons tous ceux qui, ou par vaine gloire, ou par aveuglement et erreur doctrinale, constituent des groupements illégitimes. Car avec cette Église, en raison de son origine plus excellente, doit nécessairement s'accorder toute Église, c'est-à-dire les fidèles de partout, elle en qui toujours, au bénéfice de ces gens de partout, a été conservée la tradition qui vient des apôtres (*Haer.* III, 3, 2)[20].

16. H. KRAFT, *Die Lyoner Märtyrer*.

17. *Haer.* I, 6, 3 ; 13, 4.5.7 ; III, 6, 4. Dans ces textes il est question de « conversion » (ἐπιστρέπω), d'« exomologèse » (ἐξομολογέω). En VI, 13, 5, l'exomologèse dure « tout le temps », avec « des peurs et des lamentations ». Cerdon qui la simule est « éloigné, écarté » (ἀφιστάμενος), c'est-à-dire exclu de la communauté.

18. A. HOUSSIAU, *Le Baptême selon Irénée de Lyon*.

19. Pour ce faire, nous nous inspirons des pages mesurées et réfléchies qu'A. ROUSSEAU a dédiées à *Haer.* III, 3, 2 (*SC* 211, p. 33 ss) où il est question de l'Église de Rome dans le volume d'introduction et de notes au livre III (*SC* 210, p. 171-176).

20. *SC* 211, p. 33. Dans l'œuvre d'Irénée, le chapitre n'est conservé que dans une traduction latine du IVe siècle.

À la suite, Irénée donne la liste épiscopale de Rome : Lin, Anaclet, Clément, Évariste, Alexandre, Xyste, Télesphore, Hygin, Pie, Anicet, Soter. Il continue alors : « C'est maintenant Éleuthère qui, en douzième lieu à partir des apôtres, détient la fonction de l'épiscopat », τῆς ἐπισκοπῆς κλῆρον (*ibid.* III, 3, 3[21]). En raison de cette succession, l'Église romaine « a qualité pour parler en leur nom [au nom des apôtres] à toutes [les Églises] et exprimer authentiquement la foi de toutes[22] ».

Avant même de citer le nom de l'Église de Rome, on a vu qu'Irénée énumère tous ses titres de noblesse (elle est grande, ancienne, universellement connue), dont cependant le plus important est, pour lui, celui d'avoir été fondée par les apôtres Pierre et Paul. L'objet de la tradition venue de ces apôtres et la foi que l'Église romaine annonce aux hommes, c'est la vérité même de Dieu. Le Christ l'a confiée aux mêmes apôtres, qui nous l'ont transmise. La foi tend alors à se résumer en deux articles : un seul Dieu créateur de l'univers et un seul Christ, Fils de Dieu et Sauveur des hommes. À cette foi se reconnaît, certes, toute Église, et par elle sont confondus tous les conventicules illégitimes de schismatiques, faux prophètes et hérétiques. Mais l'Église avec laquelle il convient de s'accorder avant tout est celle dont l'origine apostolique est la plus excellente, à savoir l'Église de Rome fondée par Pierre et Paul : *ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam.* Dans cette traduction latine d'un texte grec perdu, la difficulté est dans la *potentior principalitas*[23]. Le tout est de savoir quels termes grecs correspondaient à ces mots latins, ce qui reste du domaine de la conjecture. Mais étant donné que toute la démonstration d'Irénée vise à fonder l'authenticité de la tradition sur son origine apostolique, n'est-ce pas dans ce sens qu'il convient d'interpréter l'expression clé ? Il y a de très grandes chances que la réponse doive être affirmative. C'est pourquoi l'autorité de l'Église romaine lui vient de son origine apostolique particulièrement illustre. Sa *potentior principalitas*, c'est d'avoir été fondée par Pierre et Paul. Aussi la traduction de ces mots doit-elle être plus ou moins celle d'« excellence de cette origine ». Car c'est sur elle que se fonde la « nécessité pour toute Église d'être en accord [de foi] avec l'Église [de Rome] dans laquelle a toujours été conservée, au bénéfice de tout le monde[24], la tradition des apôtres ». On est donc assez loin des traductions visant à trouver en Irénée un défenseur de la primauté romaine. Ce qui ne diminue en rien la haute estime dans laquelle il tenait l'autorité de l'Église de Rome.

21. *SC* 211, 33-39. De ce passage limité, Eusèbe de Césarée (*HE* V, 6, 1-2) a sauvegardé le texte grec (*SC* 41, p. 31-32).

22. *SC* 210, p. 225.

23. On trouvera en *DTC* 7 (1927), col. 2431-2438, une esquisse historique de l'interprétation des deux mots : on leur a fait dire la primauté romaine avec divers synonymes, ou plus simplement l'autorité de l'Église romaine : « On conteste de moins en moins que l'évêque de Lyon affirme la primauté de l'Église romaine » (col. 2434). Le jugement est optimiste.

24. *His (qui sunt undique)* traduit apparemment un datif d'intérêt, et non un datif d'agent, de l'original grec perdu.

2. Clément d'Alexandrie

C'est au IIe siècle que l'Église d'Alexandrie, dont auparavant nous ne savons rien que de légendaire, entre dans l'histoire. Si elle le fait en force, cela veut dire qu'alors, elle a déjà derrière elle un passé important. Eusèbe, il est vrai, attribue à l'évangéliste Marc la fondation de l'Église d'Alexandrie, mais on ne sait sur quelles bases, et cette tradition ne semble pas d'origine alexandrine[25]. Des premiers évêques de la ville, dont Eusèbe fournit les noms, nous ne savons rien en dehors de ce qu'il en dit, ni sur quelle base il les connaît. Son témoignage sur eux, rempli de confusions et d'erreurs, doit être pris en compte avec beaucoup de précautions[26].

Si nous en croyons Eusèbe, et sur ce point il a sans doute raison, ce qui fit la gloire de l'Église d'Alexandrie, ce fut son Didascalée, l'école dont il attribue le renom à Pantène, Clément d'Alexandrie et Origène. Pantène reste un nom pour nous, car il n'a apparemment rien écrit et, s'il l'a fait, aucun écrit de lui ne nous est parvenu. Henri-Irénée Marrou a cru pouvoir lui attribuer l'épilogue de la *Lettre à Diognète*, mais son hypothèse est loin d'avoir fait l'unanimité de la critique[27].

De Clément d'Alexandrie, Eusèbe dit qu'il succéda à Pantène à la tête du Didascalée, ce qui a été mis en doute. On a contesté aussi qu'il ait été le maître d'Origène. Aussi, plutôt que de se fier de nouveau à Eusèbe, vaut-il mieux se baser sur les œuvres de Clément, pour savoir ce qu'il dit de l'Église de son temps et de son organisation.

Du mot *église*, nous savons, à propos du lieu de culte[28], que Clément l'employait au moins en deux sens différents : le sens spatial d'édifice cultuel et le sens sociologique, qu'il préfère, de « communauté des élus », celle-ci étant « le meilleur temple » de Dieu. À cette première distinction s'en ajoute une autre entre Église céleste [οὐράνιος] et Église terrestre [ἐπίγειος], la première étant le modèle de la seconde, celle-ci l'image de celle-là, ou encore la céleste représentant la réalité, la terrestre, l'ombre de l'Église[29]. C'est l'ébauche d'une ecclésiologie platonisante. Elle explique le relatif désintérêt de Clément pour la condition terrestre de l'Église et sa préférence pour l'aspect eschatologique de celle-ci.

Cette optique se retrouve dans son attitude à l'égard des institutions à propos desquelles la réflexion d'Henri-Irénée Marrou peut s'étendre du *Pédagogue* à toute

25. Eusèbe, *HE* II, 16 (*SC* 31, p. 71 et n. 2). Il y a cependant le judéo-chrétien Apollos d'Alexandrie dont il est question en Ac 18, 24 ; 1 Co 3, 3.5 ; 16, 12. Voir A. M. Ritter, *De Polycarpe à Clément*. L'auteur met en relief, avec raison, l'origine alexandrine de deux évangiles apocryphes du début du IIe siècle, dits des Hébreux et des Égyptiens, et suppose une forte présence judéo-chrétienne dans la ville en ce siècle.

26. Voir *SC* 73 bis, p. 141, les références aux évêques et, aux endroits indiqués, les références au bas des pages pour mesurer les aléas de la documentation alexandrine d'Eusèbe avant Origène.

27. *SC* 41, p. 39, n. 1.

28. Voir 2e partie, chap. IV, « Culte et liturgie » ; Clém. Alex. *Strom.* VII, 5 (*GCS*, Clém. Alex. 3, 20, p. 18-20).

29. εἰκὼν τῆς οὐρανίου ἐκκλησία ἡ ἐπίγειος (*Strom.* IV, 8). Voir aussi *Paed.* II, 1.

l'œuvre de l'Alexandrin : « Sur l'histoire des institutions et de la discipline proprement ecclésiastiques, il y a peu de textes à relever, mais ce sont ses livres tout entiers qui constituent un témoignage[30]. » Il en est ainsi de la hiérarchie, mentionnée dans trois ou quatre passages de son œuvre. En *Strom.* VI, 13, 107 sont indiqués trois degrés : épiscopes, presbytres, diacres [προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων[31]]. À ces trois degrés s'ajoute celui des veuves en *Paed.* III, 97, 2 :

> Innombrables sont les prescriptions concernant des personnes déterminées qui se trouvent consignées dans les livres saints : les unes pour les prêtres, d'autres pour les évêques et les diacres, d'autres pour les veuves[32].

Mais le passage le plus important est dans le même contexte que le précédent, et il y est question des qualités requises du presbytre :

> Il est donc possible même maintenant de compter au nombre des apôtres ceux qui se sont exercés aux commandements du Seigneur et qui ont vécu en parfaits gnostiques selon l'Évangile. Celui-là est vraiment prêtre [πρεσβύτερος] de l'Église et ministre [διάκονος] véritable de la volonté de Dieu, qui a pratiqué et enseigné les commandements du Seigneur. Ce n'est point parce qu'il a été ordonné [χειροτονούμενος] par les hommes, ni parce qu'il est prêtre [πρεσβύτερος] qu'il sera tenu pour juste ; mais c'est parce qu'il est juste qu'il a été choisi pour le presbytérat [ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος]. Même s'il n'a pas reçu sur terre l'honneur du premier siège [πρωτοκαθηδρία], il siégera sur un des vingt-quatre sièges et jugera le peuple, comme il est dit dans l'Apocalypse de Jean[33].

On peut remarquer qu'aux yeux de Clément, le presbytérat est une diaconie ou ministère, et que l'aspect ministériel prévaut sur l'aspect honorifique, même si, plus loin, il parle de l'honneur [τιμή] du « premier siège ». Celui-ci est-il nécessairement le siège de l'épiscope ? Le texte ne le dit pas ; dans le contexte immédiat, il s'agit plutôt d'un « premier siège » parmi les presbytres, d'autant plus qu'il est mis en rapport avec les vingt-quatre sièges des « presbytres » de l'Apocalypse. Il reste néanmoins possible que le titulaire de ce « premier siège » puisse recevoir le titre d'épiscope.

En un autre passage, Clément répartit les fonctions des presbytres et des diacres, en attribuant la première à l'Église en voie de perfectionnement [βελτιωτική], la seconde à l'Église servante [ὑπηρετική[34]].

Dans le *Quis dives salvetur*, 42, figure le dernier passage où il est question de la hiérarchie. En se référant aux « Actes de Jean », apocryphe asiatique datable entre 150 et 180, Clément rapporte que l'apôtre, retourné de Patmos à Éphèse après la mort de Domitien, « parcourut, sur leur demande, les régions voisines, en partie pour y constituer des évêques, en partie pour y fonder et organiser des

30. *SC* 70, p. 62.

31. *PG* 9, col. 328C.

32. *SC* 158, p. 183. En note, H.-I. Marrou ajoute : « Un des rares textes où Clément mentionne explicitement les degrés de la hiérarchie ecclésiastique » et de renvoyer à Méhat, *Étude sur les « Stromates »*, p. 67, n. 65.

33. *Strom.* VI, 13, 107 (*PG* 9, 328AB). La référence à l'Ap 4, 4 ; 11, 16, est bloquée avec Mt 19, 28 ; Lc 22, 30, en forme de citation composée. Le procédé est fréquent dans les *Testimonia*.

34. *Strom.* VI, 1 : κατὰ τὴν ἐκκλησίαν τὴν μὲν βελτιωτικήν, τὴν ὑπηρετικὴν δέ, οἱ διάκονοι (*PG* 9, 405A).

Églises, en partie pour y agréger au clergé [κλῆρος] ceux que l'Esprit avait désignés[35] ». Cette vue rétrospective de la mission en Asie Mineure reconstruit, sur le modèle des Églises du temps de l'auteur, une situation du Ier siècle finissant qui pouvait être notablement différente. C'est ce que suggère la documentation « johannique » telle qu'elle est conservée dans les écrits canoniques passés sous le nom de l'apôtre. Dans ces conditions, il convient de noter l'apparition d'un mot technique [κλῆρος] pour désigner l'ensemble des ministres du culte chrétien.

Pour se faire une idée plus précise de la terminologie hiérarchique de Clément, il faudrait que ses œuvres fussent exactement datées et que fût fixé tout aussi précisément le lieu de leur rédaction. C'est seulement de cette manière que l'on serait en mesure de dire de quelle ville ou Église il est question dans ces différents textes. Car sur l'œuvre de Clément d'Alexandrie continue à peser l'incertitude du lieu de sa composition : Alexandrie, Cappadoce, Jérusalem ? Une seconde difficulté est propre à l'Église d'Alexandrie et tient à la situation particulière qu'y occupaient les presbytres jusque vers le milieu du IIIe siècle. En effet, même s'il y avait alors sûrement un évêque de type « monarchique », il était encore toujours élu parmi les presbytres et institué par eux[36]. Survivance d'un état de choses archaïque où le collège des presbytres exerçait collectivement l'épiscopat. De ce second point de vue, c'est une datation précise de l'œuvre clémentine qui serait indispensable, pour permettre d'intégrer à leur exacte place chronologique les renseignements qu'elle fournit sur la hiérarchie. Ainsi pourrait être levée une double incertitude, d'une part sur leur provenance géographique, de l'autre sur leur date précise.

Il en va de même pour d'autres institutions chrétiennes dont Clément est le témoin : le baptême et la pénitence. Au premier, un chapitre est dédié dans notre livre *Les Rites de l'initiation chrétienne*[37]. Grâce à Clément, on voit apparaître un catéchuménat en voie de structuration et de stabilisation, un rituel baptismal en voie de développement grâce à la bénédiction de l'eau et de l'huile, à l'onction que suppose cette dernière et surtout grâce à l'amorce d'une nouvelle théologie du baptême chrétien, récapitulant la mort et la vie de Jésus-Christ. L'Alexandrin ne semble pas avoir donné d'indications sur les autres institutions ecclésiastiques.

3. Tertullien de Carthage

L'œuvre de Tertullien nous informe sur Carthage comme celle de Clément sur Alexandrie. Elle n'est cependant pas le plus ancien document sur le christianisme de son pays. C'est aux *Actes* des martyrs scillitains, morts à Carthage le 17 juillet 180[38], que revient cette place. Tertullien est néanmoins le premier à nous informer massivement sur le christianisme africain à la fin du IIe siècle et dans les vingt premières années du IIIe siècle, en même temps que ses écrits reflètent sa propre évolution de l'orthodoxie au montanisme. Ils ont été étudiés sur les institutions liturgiques et hiérarchiques de l'Église de Carthage voici cinquante ans dans un livre désormais classique qui servira de base à notre exposé[39]. Les positions de Tertullien sont, au début, souvent polémiques à l'égard des hérétiques ; après qu'il est devenu montaniste, elles le sont à l'égard de la Grande Église ; dans les deux périodes, elles permettent de définir *a contrario* la position critiquée. Dans cette perspective, les écrits de Tertullien peuvent être l'objet d'une triple lecture, comme témoignage, d'abord sur ses adversaires, ensuite sur sa propre communauté, et cela pendant la période catholique, enfin sur ses positions pendant la période montaniste de sa vie. Des écrits du polémiste, il faudra plusieurs fois rapprocher la *Passion de Perpétue*.

Les communautés hérétiques

Tertullien a tracé une caricature des groupements hérétiques au temps où il appartenait à la Grande Église (*Praescr.* 41[40]). Les hérétiques caricaturés sont sans doute des marcionites. La charge vise le caractère inorganique de leurs communautés. On y distingue les laïcs de ceux que Tertullien ne nomme pas encore clercs. Parmi les premiers, il y a des catéchumènes, des néophytes, des fidèles de longue date ; les catéchumènes sont l'objet d'une instruction. Le même désordre règne dans la hiérarchie, comme nous le verrons. Tout en indiquant ces situations diverses, Tertullien accuse les marcionites de ne pas en tenir compte. Plus tard, Jérôme assure, de fait, que Marcion laissait prier ensemble catéchumènes et catéchistes, fidèles et disciples en cours d'instruction[41].

Selon Tertullien, les femmes hérétiques enseignaient et pouvaient avoir le charisme de guérison ou de prophétie. Sur ce charisme, on peut rapprocher de la position de Tertullien celle qui se fait jour dans la *Passion de Perpétue* dont le compilateur exalte le charisme des martyrs aux dépens de l'autorité hiérarchique et dont les héros ont conscience d'agir et de parler sous la motion de l'Esprit[42]. Épiphane, de son côté, rapporte que, toujours chez les marcionites, les femmes baptisaient[43], alors que Tertullien, même montaniste, leur interdit avec constance de parler à l'église, d'enseigner, de baptiser, de célébrer l'eucharistie ou de revendiquer une quelconque fonction sacerdotale[44]. C'est pourquoi il critique

35. *PG* 9, 648A.
36. Voir en *HC* II, pp. 47-49, ce qui est écrit sur « L'ordination de l'évêque d'Alexandrie » ; A. M. Ritte, *De Polycarpe à Clément* (cit. 23), p. 164.
37. V. Saxer, *Rites*, p. 65-99.
38. V. Saxer, *Afrique latine*, p. 29-33.
39. E. Dekkers, *Tertullianus*.
40. *Praescr.* 41 (*SC* 46, p. 146-148).
41. Jérôme, *In Gal.* 3, 6, 6 (*PL* 26, 429).
42. *HC* II, p. 44.
43. Épiphane, *Haer.* 42, 3, 4.
44. *Virg. vel.* 9, 1 (*CC* 2, 1218-1219).

vivement la femme qui s'est arrogé le droit de baptiser[45]. En revanche, la prophétie est la marque distinctive du montanisme auquel il adhère plus tard. Il signale alors complaisamment le cas de la prophétesse de sa secte qui a des visions pendant la célébration eucharistique, mais qui n'en fait part qu'à la fin de la cérémonie, une fois le peuple congédié[46]. La position de Tertullien n'a jamais varié sur l'interdiction faite à la femme de parler pendant la synaxe.

D'autre part, dans le clergé hérétique, il y a l'évêque, le prêtre, le diacre, et sans doute le lecteur. Tout en reprochant à cette hiérarchie de ne pas être fixe, Tertullien voit en elle les mêmes degrés que dans sa propre Église ; il reconnaît aussi l'existence de leurs propres édifices cultuels[47]. Bref, l'organisation du marcionisme est la même que celle de l'Église catholique, mais on a l'impression qu'elle reflète à peu de choses près la situation des hérétiques à l'époque où ils ont fait schisme, c'est-à-dire une situation dépassée au temps où Tertullien la critique.

L'organisation de la Grande Église

Un de ses plus anciens écrits, l'*Apologeticum*, qui est aussi une des dernières apologies du christianisme, comporte une page célèbre dans laquelle est décrite la communauté de la Grande Église dont il prend la défense auprès des autorités civiles (39, 1-6, 16-19[48]).

Ce texte nous fait voir comment se passaient à Carthage les réunions des chrétiens. Elles étaient de deux sortes, cultuelles et charitables. Les premières comprenaient une prière commune des fidèles, des lectures de l'Écriture sainte, des discours d'exhortations et d'avertissements sur l'ordre interne de la communauté, une collecte pour les indigents. Les secondes étaient des repas de charité, accompagnés de chants religieux. Les unes et les autres étaient présidées par des « anciens » (*seniores*) dans lesquels il faut voir des presbytres. Ils ne devaient pas leur place à des pots de vin (*non pretio*), mais au témoignage de leur vie. Au contraire de Justin qui avait décrit sans complexes la réunion cultuelle, Tertullien observe le silence sur ses rites proprement eucharistiques. Il se peut que sa discrétion soit due à la discipline de l'arcane qui s'était imposée dans l'intervalle[49].

Dans un autre texte, Tertullien affirme l'organisation hiérarchique des communautés chrétiennes (*Exh. cast.* 7[50]). En distinguant à l'intérieur de l'Église locale deux groupes qu'il appelle *ordinem* et *plebem*, Tertullien est sans doute le premier à les définir aussi clairement. Le peuple (*plebs*), ce sont les laïcs (*laici*). Ce

45. *Bapt.* 17, 4 (*CC* 2, 291).
46. *An.* 9, 4 (*CC* 2, 792-793).
47. *Marc.* IV, 5, 3 (*CC* 1, 551).
48. *Ap.* 39, 2-6 (*CC* 1, 150-153 ; trad. fr. de J.-P. WALTZING, *Tertullien*, Apologétique, p. 81-85). Voir aussi *De ieiun.* 17 (*CC* 2, 1276).
49. E. DEKKERS, *Tertullianus*, p. 78-82, qui renvoie à G. BARDY, en *DDCan.* I (1935) 916 ; E. VACANDARD, en *DHGE* III (1924), 1505. Voir en outre C. JACOB, en *Lex. ThK*, I³ (1993), 990-991.
50. *CC* 2, 1024.

dernier mot est une simple transcription du grec λαϊκός que Clément de Rome avait employé dans le même sens pour la première fois. Aussi *plebs* est-il l'équivalent latin de λαός en grec. Tertullien revendique même pour les laïcs le caractère sacerdotal (*habes ius sacerdotis in temetipso*). Mais c'est sur l'*ordo* qu'il fixe son attention, car il voit l'exercice habituel du sacerdoce concentré dans les mains des membres de l'*ordo*. Aussi celui-ci est-il sociologiquement et religieusement distingué de la masse. Il peut être appelé *ordo ecclesiasticus* ou encore *ordo sacerdotis* (*Exh. cast.* 7) ; il occupe collégialement des sièges réservés (*consessus*), il reçoit ainsi un honneur sanctifié par Dieu, *honor sanctificatus a Deo*[51], son rôle consiste à baptiser (*tinguere*) et à offrir (*offerre*), sous-entendez : l'eucharistie. Ce n'est qu'en cas d'extrême urgence, c'est-à-dire à défaut de tout ministre du culte, que le laïc intervient à sa place (*agere pro sacerdote*) en vertu du sacerdoce commun des fidèles. Tertullien trouve celui-ci en Ap 1, 6 et en étend au maximum l'exercice. En contrepartie, le sacerdoce ministériel impose aux prêtres veufs l'interdiction du remariage, appelé bigamie (*digamus*). En écrivant *L'Exhortation à la chasteté*, le but de Tertullien était d'inculquer à tous les fidèles la nécessité du mariage unique. Objectif chimérique !

Une ébauche de sacralisation des *ordines* chrétiens se lit dans la *Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens* : elle fondait sur la volonté de Dieu l'inamovibilité des presbytres. Tertullien atteste que l'évolution était arrivée à une étape décisive, car au temps où il écrivait son traité, l'idée et la réalité d'un « corps clérical » avaient pris consistance. Un autre Clément, celui d'Alexandrie, l'appelait κλῆρος. Or, sur ce point, les chrétiens avaient pris modèle sur les grades militaires (*primi ordines*) et les classes sociales (*ordo senatorius, equester, plebeius*) du temps. Les prêtres des cultes païens étaient eux-mêmes répartis en *ordines*. Les *ordines* chrétiens se caractérisaient cependant par la continence de nombre de leurs membres, clercs ou veuves, et, par définition, de toutes les vierges : « Combien nombreux sont ceux et celles qui font profession de continence et ont préféré le mariage avec Dieu ! » (*Exh. cast.* 13, 4[52]). Tertullien laisse ainsi entendre équivalemment l'existence d'*ordines* de veuves et de vierges. Par analogie, les diacres aussi ont dû former un *ordo*. C'est cependant au IVe siècle seulement que les empereurs chrétiens doteront ces *ordines* de privilèges[53].

L'agrégation à ces corps ecclésiastiques portait différents noms. Elle pouvait être dite *ordinatio*, et c'est ce terme qui prévaudra par la suite. En *Praescr.* 43, 5, il est aussi question d'*adlectio explorata et communicatio deliberata et promotio emerita*[54]. *Adlectio* pourrait être le terme technique de cette admission dans le langage de Tertullien, car on le retrouve de préférence, substantif ou verbe, sous sa plume[55]. Elle suppose un examen préalable (*explorata*), une délibération (*deli-*

51. *SC* 319, p. 92.
52. *CC* 2, 1035.
53. H. JANSSEN, *Kultur und Sprache*, p. 161.
54. *CC* 1, 223.
55. *Mon.* 12, 1 ; *Exh. cast.* 7, 2 ; *Ux.* I, 7, 4 (*CC* 1, 381 ; 2, 1024, 1247).

berata) au minimum du corps intéressé, sinon de toute la communauté, ainsi que des mérites (*emerita*) de la part du ministre. Tertullien, par contre, ne mentionne jamais de rite à propos de l'ordination, pas plus que pour la pénitence ; il réserve l'imposition de la main au baptême[56].

Quand l'*ordo* ecclésiastique est nommé au singulier, il s'agit de celui que nous appelons clergé. Tertullien y inclut l'évêque, les prêtres et les diacres. Ces trois catégories de personnes sont souvent nommées ensemble, parfois séparément. Les deux premières sont celles des *praesidentes* ou *praepositi*. Leur rôle, nous l'avons vu en *Apol.* 39, 5, est effectivement de présider les réunions. Le second terme les désigne en outre comme chefs de la communauté[57].

L'évêque détient la somme des pouvoirs, car, en principe, c'est à lui de baptiser, d'offrir l'eucharistie, de donner l'absolution aux pénitents[58]. Le titre d'*episcopus* lui revient de droit et semble être le terme technique dont Tertullien le désigne. Le suggère *Bapt.* 17 : *Dandi quidem summum habet ius summus sacerdos, si qui est episcopus*. Ce texte est particulièrement important pour la compréhension du rôle de l'évêque dans la communauté locale : il y détient le « pouvoir suprême ». Les autres appellations s'expliquent d'abord par le contexte : dans ce cas est le passage qui vient d'être cité, où le *summum ius* appelle le *summus sacerdos*. Elles peuvent aussi être commandées par l'usage populaire, voire familier : ainsi le titre de *papa*. Il comporte même normalement une nuance affective[59], alors que Tertullien l'emploie avec une intention polémique, comme nous le verrons sous peu[60].

Quant aux prêtres, a-t-on dit, « on ne voit aucune fonction ecclésiastique qui leur fût spécialement confiée, sauf la mission d'enseigner la doctrine chrétienne. On ne peut même pas assurer que les prêtres eussent jamais à présider aux exercices solennels du culte chrétien[61] ». Cette affirmation de Charles De Smedt appelle quelques nuances. Si nous comprenons bien Tertullien (*Apol.* 39, 5), quand il parle des *seniores* qui président les assemblées chrétiennes, non seulement il traduit en latin le πρεσβύτεροι grec, mais encore il donne à leurs titulaires un nom immédiatement compréhensible du magistrat païen auquel il destine son apologie. C'est pourquoi il faut entendre au sens de presbytres la traduction par « anciens » que nous avons nous-même retenue. De plus, selon *Bapt.* 17, les presbytres baptisent parfois comme suppléants de l'évêque. Enfin, comme le P. De Smedt l'avait noté, en tant que *doctores*, ils font la catéchèse aux *audientes*. De même que Tertulien traduit κατηχούμενοι par *audientes*, les *doctores* tiennent la place des διδάσκαλοι. Il est curieux que les presbytres carthaginois récupèrent ainsi la fonction des διδάσκαλοι orientaux. Ces *presbyteri doctores* reparaissent dans la *Passio Perpetuae* (13, 1).

Les diacres n'occupent pas le devant de la scène chez Tertullien ; ils restent à leur place, dans l'ordre hiérarchique, toujours la troisième ; ils sont debout comme des serviteurs. Eux, à plus forte raison, ne font rien « sans l'autorité de l'évêque » ; à défaut de prêtre, ils peuvent le suppléer.

Le lecteur que Tertullien atteste chez les marcionites (*Praescr.* 41, 6) ne reparaît pas dans ses autres écrits. On peut donc se demander si le mot désigne une fonction fixe.

Le témoignage de Tertullien montaniste

Passé au montanisme, Tertullien pousse ses positions à l'extrême et en force l'expression. Nous le voyons sur deux questions qui intéressent l'organisation de l'Église et la vie des chrétiens.

La première est une mention unique pour l'époque qui nous intéresse, celle du remariage. En *Mon.* 11, 1-2, Tertullien laisse entendre que, de même que le demandeur d'un remariage, ainsi le jeune fiancé prie « l'évêque, les presbytres et les diacres » de « l'unir à l'église » à sa fiancée[62]. En *Pud.* 4, 4, il parle de « mariages occultes, non déclarés auparavant en Église ». Le second texte confirme donc que le mariage des chrétiens était porté à la connaissance de la communauté locale, mais il laisse entière la question de savoir en quoi consistait l'intervention de la hiérarchie dont parle le premier. Ce qui paraît sûr, c'est que le clergé supérieur intervenait en corps et en présence de la communauté, ne fût-ce qu'en raison du caractère public de tout mariage. En quoi consistait l'intervention ? Tertullien le dit par ces mots : *coniungent vos in ecclesia*. Il est difficile, malgré la formule de l'« édit péremptoire » dont il sera question incessamment, de penser à une déclaration de la hiérarchie semblable à celle du prêtre d'avant Vatican II : *Ego vos coniungo in matrimonium*. Dans l'*Ad uxorem* II, 3, il est question des *tabulae nuptiales* (le contrat de mariage) qui « ce jour-là sont produites au tribunal de Dieu », par analogie sans doute avec le dépôt qu'ils en faisaient au tribunal du prêteur. Le Carthaginois ne signale aucune autre formalité. C'est pourquoi il se peut que la hiérarchie ecclésiastique ait joué au religieux le rôle qui, au civil, était celui du prêteur et des témoins. Il est en outre normal qu'avant l'édit de Milan (313), de tels mariages entre chrétiens n'aient eu au civil que la valeur de la cohabitation, s'ils n'étaient pas accompagnés d'un acte devant le magistrat.

L'extrémisme disciplinaire de Tertullien montaniste se manifeste d'une deuxième manière au sujet de la pénitence. Si dans le *De paenitentia* il semble avoir envisagé la possibilité d'une pénitence limitée dans le temps et donc d'une réconciliation du pénitent durant sa vie, dans le *De pudicitia* il l'exclut absolument et abandonne

56. E. DEKKERS, *Tertullianus*, p. 202-203.
57. *Ux.* I, 7 ; *Cor.* 3, 2 ; *Ieiun.* 17, 4 ; *Fug.* 11, 3 (*CC* 1, 378 ; 2, 1042, 1276, 1149). En tenant compte en outre d'*Apol.* 39, 5, il convient de noter, dès maintenant, la nette prédominance des textes appartenant à la période montaniste de Tertullien.
58. *Bapt.* 17, 1 ; *Exh. cast.* 7, 3 ; *Pud.* 13, 7 ; 14, 16 (*CC* 1, 291 ; 2, 1042, 1276, 1149).
59. Ainsi dans la *Passio Perpetuae*, 13, 3.
60. P. DE LABRIOLLE, *Une esquisse de l'histoire du mot « papa »*.
61. Ch. DE SMEDT, *L'Organisation des Églises chrétiennes*, p. 381-382.
62. *CC* 2, 1244.

entièrement le pardon au jugement de Dieu. Aussi part-il en guerre contre ceux qui l'accordent à sa place[63].

1, 6. Il vient d'être promulgué, à ce que j'entends dire, un édit, péremptoire, bien sûr. Le grand pontife, l'évêque des évêques, édicte : « Moi, je pardonne les péchés d'adultère et de fornication à ceux qui en font pénitence. »

13, 7. Toi, quand tu introduis dans l'Église l'adultère pénitent (...) toi, le bon pasteur, toi, le benoît pape, tu fais une homélie ornée de toutes les séductions possibles de la miséricorde et, dans la parabole des brebis, tu recherches tes biques[64].

Dans cet « édit d'indulgence », le texte pourrait être « le premier exemple de formule d'absolution prononcée à la première personne[65] » : *Ego dimitto*, si elle n'était une satire. Dans le reste du texte, la charge satirique que tout le monde admet est partout présente. Ainsi le *pontifex maximus* est le grand prêtre de la Rome païenne, dont le titre est transféré à l'évêque. Aussi vaut-il mieux éviter de le traduire par « souverain pontife » qui évoque un titre actuel du pape. L'*episcopus episcoporum* est aussi une expression de tradition africaine[66] et n'a rien à voir non plus avec l'évêque de Rome. C'est pourquoi Tertullien ne s'en prend pas à Zéphyrin ou à Calliste, mais à l'évêque de Carthage que l'on a quelques chances d'identifier avec Agrippinus[67]. Encore bien davantage est d'usage africain au IIIe siècle le titre de *papa* qui, dans la correspondance de Cyprien, est toujours attribué à celui-ci, jamais à l'évêque de Rome. C'est la raison pour laquelle il faut retenir ce terme dans la traduction et l'accompagner d'un qualificatif dans le genre de ceux que La Fontaine employait dans ses *Fables* : « Benoît pape ». L'allusion à la parabole de la brebis perdue où celle-ci est transformée en « bique » est la pointe finale de la satire. Dans tout cela, il n'est pas question de primauté romaine[68]. Tertullien ne la connaît pas, pas plus qu'il n'attribue au pouvoir des clés conféré à Pierre (Mt 16, 18-19) une autorité supérieure à celui qui est accordé un peu plus tard aux autres apôtres (Jn 20, 23). La même position apparaîtra mieux chez Cyprien.

Suivant qu'ils appartiennent à la période catholique ou montaniste de sa vie, les écrits de Tertullien font voir, de sa part, une réaction différente à l'endroit de la hiérarchie. Il la mentionne sans problèmes pendant toute la période catholique, il en énumère les degrés ; quand il fait allusion à ses activités liturgiques, il observe une certaine réserve dans ses déclarations destinées aux représentants de l'État ; il montre sa place et son rôle directif dans la communauté, en mettant l'accent sur son caractère collégial, tout en affirmant l'autorité souveraine de l'évêque. Il s'agit d'une organisation qui fonctionne sans heurts apparents, acceptée de tous et donnant satisfaction à tous, et qu'il reproche aux hérétiques de ne pas

63. Voir C. Micaelli en *Tertullien, La pudicité*, I (*SC* 394, p. 98).
64. *SC* 394, p. 147, 209.
65. *SC* 395, p. 302.
66. *Sententiae episcoporum*, prol. (*CSEL* 3/1, 436). Une réaction analogue se voit dans le canon 39 du concile de Carthage du 28 août 397 (*Mansi* III, 884D ; *CC* 149, 183).
67. V. Saxer, *Autonomie africaine*, p. 179, n. 17.
68. *Ibid.*, p. 176-180.

avoir. Pendant la période montaniste, au contraire, il entre en polémique violente avec « le grand pontife, l'évêque des évêques, le bon pasteur, le benoît pape » de l'Église catholique de Carthage. Cet adversaire est le responsable de l'innovation en matière de pénitence, qu'il juge un abus de pouvoir. Son changement d'attitude s'explique évidemment aussi par le fait qu'il a lui-même changé de bord (ses amis d'autrefois sont ses ennemis de maintenant), voire parce qu'il a durci des positions doctrinales auparavant plus modérées, au moins dans leur expression, sinon toujours dans leur inspiration latente. Mais il y a peut-être autre chose encore. Le qualificatif de « péremptoire » qu'il donne à l'édit de l'évêque de Carthage n'est-il pas l'indice d'un changement dans la manière autoritaire dont celui-ci exerce dorénavant son pouvoir ? Si notre impression est juste, l'évêque de Carthage se distinguait sans doute depuis quelque temps du groupe presbytéral, mais il détient depuis peu un pouvoir supérieur. Tertullien montaniste est le témoin de cette évolution récente dont le progrès mérite d'être souligné. Mais nous sommes alors au IIIe siècle.

II. LES PROGRÈS PENDANT LA PREMIÈRE MOITIÉ DU IIIe SIÈCLE

La première moitié du IIIe siècle est l'époque où ce progrès se généralise. Nous le verrons à Rome, en Syrie, à Alexandrie et de nouveau à Carthage avec Hippolyte, la *Didascalie*, Origène et Cyprien.

1. Hippolyte de Rome

On a des raisons de penser qu'il y a eu un Hippolyte de Rome et on peut lui attribuer, jusqu'à plus ample informé, la *Tradition apostolique*. Ce document appartient au même genre littéraire que la *Didachè* et prétend rattacher aux apôtres l'organisation de l'Église de son temps. Elle reflète, pensons-nous, les usages de l'Église de Rome au cours du premier tiers du IIIe siècle[69].

La communauté chrétienne forme le peuple [ὁ λαός] de Dieu. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit d'ordonner un évêque, le peuple se réunit le dimanche avec le collège presbytéral et les évêques présents (2, p. 4-5) ; le jour où le peuple jeûne, l'évêque jeûne avec lui (23, p. 60-61). Les laïcs [λαϊκοί], dont le nom dérive de λαός, doivent se conduire avec discipline, en l'absence de l'évêque ou d'un prêtre, quand ils se réunissent pour un repas communautaire qu'ils ne peuvent pas bénir (28, p. 72-73). Mais un laïc peut être catéchiste (19, p. 40-41).

Des laïcs se distinguent des clercs [κληρικοί]. Avant Hippolyte, le mot clerc

69. Sur le personnage voir *DHGE* 24 (1993), 627-635 ; pour le texte, B. Botte, *La Tradition apostolique*.

ne semble pas avoir été opposé à laïc [70]. La distinction des deux catégories de fidèles est particulièrement nette dans le passage où est demandée la présence d'un clerc pour bénir le repas des laïcs (28, *ibid.*). Ce par quoi un laïc cesse d'être tel pour devenir clerc, c'est l'ordination, car « l'ordination [χειροτονία] se fait pour le clergé [κλῆρος] en vue du service liturgique [λειτουργία] » (10, p. 30-31). De fait, l'ensemble des clercs forme le κλῆρος ou clergé. Le mot κλῆρος peut signifier aussi la charge ou la fonction des clercs (3, p. 10-11 ; 9, p. 28-9 ; 30, p. 74-75).

L'ordre hiérarchique des fonctions ressort de l'énumération des têtes de chapitres suivants :

2. Des évêques (p. 5) ;
7. Des prêtres (p. 21) ;
8. Des diacres (p. 23) ;
9. Des confesseurs (p. 29) ;
10. Des veuves (p. 31) ;
11. Du lecteur (p. 31) ;
12. De la vierge (p. 33) ;
13. Du sous-diacre (p. 33) ;
14. Des dons de guérison (p. 33) ;
34. Que les diacres doivent être assidus auprès de l'évêque (p. 81) ;
39. Des diacres et des prêtres (p. 87).

Cet ordre est descendant jusqu'au n° 14. Les deux derniers sont des ajouts pouvant provenir d'une source différente des quatorze premiers et leur servent de compléments. Quelques mots suffisent à l'auteur pour caractériser les titulaires de chaque degré.

Il s'étend cependant sur l'évêque pour lequel il indique les conditions qu'il doit remplir, le mode de sa promotion et les fonctions qui lui sont propres. Il doit être « irréprochable » (2, p. 4-5) comme dans 1 Tm 3, 2-7 (ἀνεπίληπτον, *irreprehensibilem*). Dans la *Tradition*, le mot résume ce que l'apôtre avait développé (1 Tm 3, 1-7 ; Tt 1, 6-7) et que la *Didachè* (15, 1) a repris. Quand il a agréé son nom [ὑπὸ πάντος τοῦ λαοῦ εκ (...) λελέγμενος], le peuple « se rassemble le dimanche avec tous les prêtres [ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ] et les évêques présents » pour procéder à l'ordination liturgique. Le *consentientibus omnibus* de la version latine regarde tous les présents sans distinction, mais particulièrement les fidèles auxquels le nouvel élu est destiné. Les évêques sont ceux du voisinage et lui imposent seuls la main, pendant que les prêtres du lieu (*presbyterium*) assistent au rite en témoins muets et inactifs ; ils s'associent mentalement à la prière d'ordination (2, p. 6-7), dite par un des évêques au nom de ses collègues. Il y est demandé à Dieu d'envoyer

> la puissance de son Esprit d'autorité [δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ πνεύματος], qu'il a donné par son Enfant bien-aimé Jésus-Christ aux apôtres, fondateurs de l'Église en tout lieu, à son serviteur choisi pour l'épiscopat, [afin qu'il] paisse son saint troupeau, exerce le souverain sacerdoce, offre les dons de sa sainte Église et ait le pouvoir de remettre les péchés, de distribuer les charges, de lier [et de délier] (3, p. 6-11).

Sont ainsi précisées les principales fonctions pastorales de l'évêque. Une fois ordonné, il offre effectivement l'eucharistie et les autres dons (4-6, p. 10-19), célèbre le baptême des néophytes et accomplit sur eux les rites de complément (21, p. 44-59).

La *Tradition apostolique* s'étend moins longtemps sur le prêtre. L'évêque et le presbytérium imposent la main au candidat, mais l'évêque seul dit la prière d'ordination. Il demande pour lui à Dieu « l'Esprit de conseil et de gouvernement » à l'image de ce qui se fit pour les anciens qui assistaient Moïse (7, p. 20-23). L'Esprit de conseil est le charisme propre du prêtre (7, p. 20, doc. C), expressément dénié au diacre (8, p. 25). Il fait du prêtre le conseiller-né de l'évêque. Déjà Ignace le disait membre de son sénat (*Magn.* 6, 1). L'Esprit de gouvernement, demandé pour lui, place l'origine de la prière ou de sa source, semble-t-il, à une époque où le collège presbytéral exerçait corporativement le gouvernement de la communauté locale. Aussi, quand il est question de l'Esprit que le prêtre reçoit mais ne peut transmettre (8, p. 25), les précisions données sur le prêtre dans le chapitre qui regarde le diacre ont de nouveau l'air de refléter une situation plus évoluée.

Le rôle du diacre est de servir : « Il n'est pas ordonné au sacerdoce, mais au service de l'évêque, pour faire ce que celui-ci lui indique » (8, p. 23). En conséquence est demandé pour lui « l'Esprit de service » en imitation du Christ venu « non pour être servi, mais pour servir » (Mt 20, 28). Aussi sera-t-il toujours prêt à rendre visite aux malades au nom de l'évêque (34, p. 81). Avec les prêtres, les diacres se rendront tous les jours à l'église pour y enseigner ceux qui s'y trouvent (39, p. 87).

Le confesseur est celui qui a été arrêté pour le nom du Seigneur, l'a confessé devant le magistrat, a été mis en prison, sans être condamné à la peine capitale : « Il possède l'honneur de la prêtrise de par sa confession. » Cette singularité s'explique par l'Évangile : « Quand on vous livrera, ne cherchez pas avec inquiétude comment parler ou que dire. Ce n'est pas vous qui parlerez, c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous » (Mt 10, 19-20). Puisque le confesseur a reçu l'Esprit saint pour confesser le Christ au tribunal, il n'a plus besoin de le recevoir pour être ordonné ; bien plus, cette collation de l'Esprit est une équivalence de l'ordination à la prêtrise. Si, en revanche, il est institué évêque, il lui faudra l'imposition de la main ; de même, celui qui n'a pas confessé sa foi au tribunal et n'a pas été condamné par un magistrat a besoin de l'imposition de la main « pour tout ordre dont il est digne » (9, p. 29). Ce règlement concernant le confesseur a l'air d'une survivance archaïque.

Très significative de son idée de l'ordination est la manière dont l'auteur parle de la veuve qui est « instituée » et non pas « ordonnée » :

> On ne lui imposera donc pas la main, parce qu'elle n'offre pas l'oblation et n'a pas de service liturgique. Car ce sont les clercs qui sont ordonnés en vue du service liturgique. La veuve, elle, est instituée pour la prière, ce qui [non seulement est à la portée, mais] est [encore le devoir commun de tous] (10, p. 31).

70. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 756 *ad verbum*.

Nous avons là une définition indirecte de l'ordination cléricale.

Suivent de très brefs paragraphes sur les autres qui n'ont pas droit à l'imposition de la main : le lecteur auquel on se contente de remettre le lectionnaire (11) ; la vierge à laquelle suffit son vœu de virginité (12) ; le sous-diacre qui est « nommé » au service du diacre (13) ; le guérisseur dont les faits se chargeront de montrer si son charisme n'est pas simulé.

2. La *Didascalie des Apôtres* : la Syrie

On s'accorde aujourd'hui à reconnaître dans la *Didascalie* un écrit né en Syrie de langue grecque au cours du premier tiers du IIIe siècle, sous l'influence de tendances analogues à celles qui se sont fait jour dans la *Tradition apostolique* et réapparaîtront dans les *Constitutions apostoliques*. Le texte original grec ne s'en est pas conservé et il ne nous est parvenu que dans des traductions latine, syriaque, arabe et éthiopienne[71]. La traduction syriaque semble de peu postérieure à l'original grec, ce qui explique la préférence dont elle est l'objet. Un remaniement de la *Didascalie* se trouve dans les *Constitutions apostoliques* (l. I-VI) déjà nommées et qui représentent une autre compilation antiochienne datée d'environ 390.

La *Didascalie* est, selon Harnack, « un document unique et inestimable pour les institutions et la vie d'une communauté (...) de langue grecque, de la première moitié ou du milieu du IIIe siècle[72] ». L'auteur en est sans doute un évêque qui présente son œuvre comme émanée des apôtres et destinée à l'usage d'évêques. C'est pourquoi toutes les prescriptions dites apostoliques sont présentées en fonction de l'évêque, car il est le souverain absolu de sa communauté et a absorbé en sa personne l'essentiel des fonctions cléricales, si bien que le terme κλῆρος ne semble pas avoir existé dans l'original grec. Il est le seul à baptiser et ordonner. Ce monopole ne semble convenir qu'à des communautés de taille réduite.

En dehors de lui, il n'y a que des subordonnés ou des serviteurs : prêtres sans fonctions sacerdotales, diacres au service unique de l'évêque, veuves et diaconesses. En outre, le sous-diacre est mentionné une seule fois et le lecteur n'est pas indispensable, pouvant être suppléé par l'évêque lui-même. Les laïcs n'ont aucun rôle dans les fonctions sacerdotales que sont l'offrande eucharistique, le baptême, l'ordination et les eulogies. Quand une femme, de préférence une diaconesse, intervient au baptême, c'est uniquement dans celui des femmes ; même alors, le rôle spécifiquement sacerdotal reste le propre de l'évêque, celui de la diaconesse

71. À l'exception d'un fragment grec correspondant à III, 5, 6-6, 4 de l'édition de E. Hauler, *Didascaliae Apostolorum*, le texte complet de l'œuvre ne nous est parvenu qu'en syriaque et en éthiopien. Sur les versions anciennes et les traductions actuelles, voir la bibliographie.

72. A. Harnack, *Mission*, p. 703. Le jugement de Harnack est toujours valable, en particulier sur la situation sociologique de la communauté, à condition de préciser origine et date de la *Didascalie* comme nous l'avons fait en fonction des recherches plus récentes.

se réduisant à faire matériellement sur les femmes les gestes que la décence interdit à un homme.

L'idée qui préside à l'organisation hiérarchique de la communauté est d'inspiration vétérotestamentaire, l'évêque étant comparé au grand prêtre, les presbytres aux prêtres, les diacres aux lévites du Lévitique. C'est pourquoi la hiérarchie du didascale est une hiérarchie d'honneurs et d'honoraires : pour lui, en effet, honorer ne signifie pas seulement respecter les membres de cette hiérarchie, mais encore reconnaître le degré de leur appartenance hiérarchique par une contribution matérielle proportionnée à ce degré. Dans cette perspective, sur les dons offerts par les fidèles, l'évêque reçoit quatre parts, le diacre deux, le prêtre deux, le lecteur deux, la veuve une. Celle du lecteur est justifiée par « l'honneur dû aux prophètes » et la justification reflète une situation archaïque héritée de la *Didachè*. Cette hiérarchie tend à être une échelle de perfection morale et à astreindre le « clergé » à des observances ascétiques, comme le célibat. En particulier est limité le ministère féminin au strict indispensable dans la liturgie, réduit le rôle des veuves à la visite des malades de leur sexe sans aucune fonction catéchétique ou sacramentelle et contrôlée la vie des couples mariés elle-même.

Bref, « la *Didascalie* nous présente une communauté à l'organisation naissante : l'évêque se trouve au centre de son Église, les liens entre les "assistants de l'évêque" restent assez flous, il est encore impossible de distinguer un cursus clérical[73] ». Toutefois, un pas décisif a été franchi dans cette organisation en ce qui concerne l'évêque : non seulement il est au centre de sa communauté, mais il en est encore devenu le chef unique incontesté et il a relégué dans l'ombre les prêtres avec lesquels il partageait auparavant l'autorité. Mieux encore que la *Tradition apostolique*, la *Didascalie des Apôtres* consacre son rôle souverain dans la direction de l'Église locale. Il nous paraît significatif que cette évolution soit attestée d'une manière exemplaire dans le ressort d'Antioche, où, de la *Didachè*, elle aboutit à la *Didascalie*. Antioche a été le creuset des recueils canonico-liturgiques.

3. Origène : Alexandrie et la Palestine

Eusèbe loue Origène d'avoir vécu selon ce qu'il enseignait : « Telle était sa parole et telle sa conduite ; telle était sa conduite et telle sa parole[74]. » En la personne du maître, il admirait autant le sage que le savant, le docteur que le penseur, et, ce faisant, il se plaçait dans une tradition qui remontait au temps même d'Origène et de ses admirateurs. Mais c'est cependant des écrits d'Origène lui-même qu'il importe de dégager ce qu'il a dit de l'Église de son temps et de son organisation, en fonction, toutefois, non pas de nos catégories d'aujourd'hui,

73. A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie*, p. 138.

74. Eusèbe, *HE* VI, 3, 7 (*SC* 41, 88).

mais des réalités qu'il a connues. Il faut ajouter que l'œuvre d'Origène ne nous est pas entièrement parvenue en grec, sa langue originale, mais que certains traités n'existent qu'en traduction latine, habituellement celle de Rufin, lequel a parfois arrangé le texte d'Origène au temps des premières controverses sur son orthodoxie.

Les Églises et l'Église

« Le docteur alexandrin, a-t-on pu écrire, parle plus volontiers des Églises que de l'Église[75]. » C'est qu'il n'a pas cherché à la définir, il l'a vécue et s'est toujours senti et comporté en homme d'Église, comme laïc et comme prêtre[76].

Les Églises sont les gardiennes de la foi reçue du Christ grâce aux apôtres qui l'ont transmise aux évêques, lesquels se sont succédé en chacune d'elles jusqu'à nos jours :

Servetur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in Ecclesiis permanens. Illa sola credenda est veritas quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione (*De princ.* I, 1, 2).

Par cette formule d'allure irénéenne, Origène caractérise la mission d'origine et le rôle effectif des Églises. Il en connaît plusieurs personnellement : celles d'Alexandrie et de Césarée de Palestine auxquelles il a appartenu, celles d'Arabie, d'Antioche, d'Athènes, de Cappadoce, de Rome qu'il a visitées. Dans cette dernière, il avait entendu prêcher Hippolyte ; d'elle, il défendra plus tard l'orthodoxie[77]. Ces Églises ne sont cependant pas des éléments disparates et disjoints : elles forment le corps de l'Église (*In Matth.* 13, 24), sont la maison unique où il faut manger l'agneau pascal (*In Gen., Hom.* 12, 3), constituent l'arche qui sauve du Déluge (*Ib. Hom.* 2, 3-6) et représentent l'épouse du Cantique (*In Cant. Hom.* 1, 7). Entre elles, Origène aperçoit le lien de la foi, des Écritures, de la tradition. En dehors des synodes qui réunissent les évêques, il ne connaît pas d'organisation supérieure qui puisse garantir leur unité. Aussi a-t-on pu dire qu'à ses yeux elles formaient une espèce de « fédération[78] ».

La hiérarchie intra-ecclésiale

Origène distingue le clergé du peuple (*In Ep. ad Rom.* 8, 10). S'il lui arrive de parler des laïcs seuls (*In Num. Hom.* 2, 1), c'est en passant, car le mot appartient désormais à l'usage courant pour désigner les chrétiens qui ne sont pas du clergé. Lui-même faisait encore partie du laïcat alexandrin quand il se mettait personnellement en cause : « Moi, je ne devrais pas me soumettre à l'évêque qui m'a été institué père de par Dieu ? Je ne devrais pas me soumettre au prêtre que Dieu a daigné me donner comme supérieur ? » (*In Luc. Hom.* 20). Il traçait

75. G. Bardy en *DTC* 11 (1932), 1553.
76. H. Crouzel, Ἐκκλησιαστικός.
77. Eusèbe, *HE* VI, 14, 10 ; 8, 4 (*SC* 41, 108, 96).
78. *DTC* 11, 1554.

ainsi leur devoir aux laïcs. Comme Clément d'Alexandrie, il désigne la hiérarchie du nom de κλῆρος (*In Is. Hom.* 11, 3), il parle équivalemment de « dignité ecclésiastique » (*In Iohan.* 32, 7 ; *In Ez.* 9, 2). Dans la traduction latine, il est question une fois de l'*ecclesiasticus ordo* (*In Cant. Hom.* 2). C'est pourquoi il est moins surprenant qu'Origène donne aux membres de la hiérarchie le titre d'« ecclésiastiques[79] ». Qui sont-ils donc ?

Ceux qu'Origène nomme le plus fréquemment, ce sont les membres des trois degrés supérieurs : évêques, prêtres, diacres[80]. Il est vrai qu'ils peuvent être l'objet de critiques de la part des fidèles (*In Is. Hom.* 7, 3 ; *In Ez. Hom.* 9, 2) ou la cause des blasphèmes qu'ils prononcent (*In Num. Hom.* 2, 1). C'est pourquoi Origène insiste sur le devoir des clercs de vivre conformément à leur office, et une fois qu'il est prêtre, il adresse aussi cette monition aux prêtres (*In Is. Hom.* 11, 3 ; *In Ez. Hom.* 9, 2).

Il arrive à Origène de nommer l'évêque avec les prêtres. Ainsi quand il est question du fait qu'ils siègent ensemble dans les assemblées communautaires (*In Mt.* 16, 22 ; *In Cant. Hom.* 2). Ils y ont la présidence (*In Ep. ad Rom.* 9, 3). Mais plus souvent, il les nomme séparément.

Origène parle ainsi de l'évêque seul : « Quand l'évêque est ordonné, la présence du peuple est exigée, afin que tous le connaissent et soient rassurés sur son compte » (*In Lev. Hom.* 6, 3). Il convient donc qu'il ait les vertus demandées par l'apôtre (*In Ep. ad Rom.* 8, 10). Fréquemment l'évêque est appelé *sacerdos* dans les traductions latines, ce qui équivaut à l'ἀρχιερεύς grec[81]. « Par l'onction du saint chrême, il est devenu *sacerdos* » (*ibid.* 9, 9). Son rôle est de « se tenir à l'autel, car c'est le rôle du *sacerdos* de prier pour les péchés du peuple » (*In Num. Hom.* 10, 2). « Mais tous ceux qui vivent selon la religion et la sainteté sacerdotales ne sont pas nécessairement ceux qu'on voit siéger ensemble parmi les *sacerdotes* » (*In Iesu Nave Hom.* 9, 5). Dans le langage courant, nous avons déjà noté que l'évêque peut être appelé πάππας. C'est ce titre qu'Origène donne à un évêque du nom d'Apollinaire, dans une lettre qu'il adresse à Sextus Julius Africanus, qui l'avait manqué lors d'une visite à Alexandrie[82].

Les prêtres apparaissent avec la même fréquence dans les écrits d'Origène. Avec l'évêque, ils sont honorés des premiers sièges [πρωτοκαθηδρία], et cet honneur est très recherché (*In Mt.* 16, 22 ; *In Is. Hom.* 11, 3). Mais plutôt que d'honneur, le prêtre doit se préoccuper des vertus que l'apôtre lui recommande dans l'Épître à Tite, avant qu'il soit promu (*In Ep. ad Rom.* 8, 10). Dans une homélie sur la Genèse, tout en faisant allusion au sens étymologique du mot πρεσβύτερος, il insiste sur la nécessité pour le prêtre de la maturité de caractère :

79. Voir ci-dessus n. 76.
80. *In Num. Hom.* 2, 1 ; *In Iesu Nave*, 23, 1 ; *In Cant. Hom.* 2 ; *In Ps.* XXII *Hom.* 1, 1 ; *In Matth.* 15, 26 ; *In Luc.* 17 ; *In Ep. ad Rom.* 2, 2.
81. Dans le langage ecclésiastique des IIIe, IVe et Ve siècles, le mot *sacerdos* désigne généralement, mais non absolument toujours, l'évêque. Voir ci-dessous n. 91.
82. Sur Jules l'Africain, voir *DTC* 8 (1925), 1921-1925.

Ils étaient anciens tous les deux, c'est-dire vieux et avancés en âge. Pour ce qui est de l'âge physique, beaucoup avant eux étaient plus âgés et aucun d'entre eux n'avait été appelé parmi les anciens. Aussi, semble-t-il, ce titre ne doit pas être attribué à l'âge, mais à la maturité (*In Gen. Hom.* 4, 4).

Commentant les pains de proposition que les prêtres de l'Ancien Testament avaient seuls le droit de manger, Origène en tire une nouvelle exhortation à la perfection morale du prêtre :

Tous ne mangent pas le pain en présence de Dieu, mais ceux qui sont prêtres, qui sont anciens, qui sont parfaits et de mérite éprouvé, ceux-là mangent le pain en présence de Dieu (*In Ex. Hom.* 11, 5).

Une fois ordonné prêtre, Origène n'hésite pas à se mettre lui-même en cause (*In Is. Hom.* 7, 3 ; 11, 3 ; 12, 3). C'est pourquoi, dit-il, « il est à souhaiter qu'on ne nous appelle pas anciens en raison de notre âge ni prêtres en raison de notre fonction », mais en raison de nos vertus (*In Ps. Hom.* 4, 3).

En comparaison de l'évêque et des prêtres et à l'exception des textes où tous les trois paraissent ensemble, les diacres y sont moins souvent présents. C'est ainsi qu'ils sont nommés parmi les « chefs d'Églises » (*In Ep. ad. Rom.* 2, 2), ils sont comparés aux lévites de l'Ancien Testament (*In Cant. Hom.* 2), ils sont chargés d'enseigner les fidèles (*In Luc. Hom.* 20), ils participent au ministère de la pénitence avec l'évêque et les prêtres (*In Num. Hom.* 10, 1), ils peuvent être chassés du diaconat pour des fautes graves (*In Ez. Hom.* 10, 1). Leur fonction propre est d'« entourer le peuple » (*In Is. Hom.* 12, 3), de se tenir près de l'autel pendant les saints mystères : « En voyant les ordinations et les stations des ministres, [l'auteur sacré] commémore, je crois, l'ordre des diacres debout près des mystères divins » (*In Cant. Hom.* 2). Ils ont aussi à administrer les biens de l'Église et Origène stigmatise les diacres prévaricateurs : οἱ μὴ καλῶς διάκονοι διοικοῦντες τὰ τῆς ἐκκλησίας χρήματα (*In Mt.* 16, 22).

Parmi les autres fonctions communautaires est mentionnée une seule fois celle du lecteur (*In libro Iudic. Hom.* 1, 1). En outre, Origène affirme que « les femmes aussi sont constituées dans l'Église pour le ministère » (*In Ep. ad Rom.* 10, 17). En quoi leur ministère consiste-t-il ? La veuve est comptée avec l'évêque, les prêtres et les diacres parmi ceux à qui est imposée l'obligation de ne pas avoir été mariés deux fois avant d'être agrégés à l'ordre dont ils font partie (*In Luc. Hom.* 17). Elle est en effet « inscrite » à l'ordre des veuves et se voit attribuer un « honneur ecclésiastique », c'est-à-dire sans doute un casuel (*In Iohan.* 32, 7). Origène se prononce une autre fois sur les veuves et il nomme alors les vierges dans le même contexte. Il dit d'elles que leur mission est de « se consacrer jour et nuit aux prières et aux supplications » et que particulièrement la « vierge consacrée à Dieu » a pour « ministère d'illustrer sa virginité » (*In Ep. ad Rom. Hom.* 9, 2). Ce qui ne confère ni aux unes ni aux autres de fonctions liturgiques.

La situation d'Origène

Un rôle communautaire beaucoup plus important est accordé à l'enseignant, appelé *doctor* dans les traductions latines, ce qui correspond sans doute au titre

de διδάσκαλος qu'Eusèbe de Césarée donne à Origène lui-même. Nous avons eu l'occasion de mettre en relief le rôle du didascale dans l'initiation chrétienne telle qu'elle se pratiquait à Alexandrie au III^e^ siècle et celui d'Origène à la tête du didascalée de la ville. C'est lui qui en a fait une institution ecclésiale et un centre très actif de formation chrétienne, qui lui a donné un niveau intellectuel prestigieux et en a tiré lui-même une renommée considérable. À cette circonstance, nous devons sans doute d'être assez bien informés sur le rôle des didascales alexandrins[83].

Pendant qu'il enseigne, le didascale siège dans une chaire : *vel cathedram doctoris* (*In Num. Hom.* 2, 1). De même que les prêtres, ils peuvent être mariés et avoir des enfants (*In Lev. Hom.* 6, 6). Hippolyte, nous l'avons vu, dit expressément qu'ils peuvent être laïcs. Ce fut le cas d'Origène jusqu'à son ordination sacerdotale par les évêques de Jérusalem et de Césarée de Palestine. C'est dans son *Commentaire de la Genèse* qu'Origène nous renseigne le mieux sur le ministère du docteur :

Les docteurs sont dans l'Église les magistrats et les gardiens jaloux de la foi : ils consolent le peuple qui se trouve à son intérieur avec les paroles de l'exhortation et la grâce de la doctrine ; et à ceux qui l'attaquent de l'extérieur, aux païens et aux hérétiques, qui soulèvent des flots de questions et des tempêtes de controverses, ils s'opposent avec la force de la parole et la sagesse de la raison (*In Gen. Hom.* 2, 4).

Ces paroles caractérisent le propre ministère d'Origène, dont on sait le succès. Il est d'autant plus surprenant que son évêque ne l'ait pas agrégé à son clergé. Il se justifiera plus tard de ne pas l'avoir fait en rappelant à ses collègues palestiniens que l'Église ne conférait pas les ordres aux eunuques volontaires. C'était le cas d'Origène qui s'était mutilé lui-même. À cette loi ecclésiastique, les évêques palestiniens étaient passés outre pour donner à Origène le droit de prêcher en leur présence.

Était-ce aussi pour éviter de le laisser prêcher dans sa ville que l'évêque d'Alexandrie n'avait pas ordonné Origène ? Il est difficile de le dire. De toute façon, une fois ordonné prêtre contre la volonté de son évêque, Origène quitta Alexandrie pour la Palestine. S'il a pu être délicat pour un évêque d'être devenu, du fait de sa fonction épiscopale, le supérieur d'un maître dont il avait été le subordonné et qui lui restait supérieur par l'esprit – ce qui a été le cas d'Héraclas d'Alexandrie vis-à-vis d'Origène –, celui-ci n'a pas toujours su réprimer la douleur que lui avait causé son éloignement de sa ville natale ; il en reste des traces quand il commente l'Exode et Josué : comme pour les Israélites, la Palestine lui devint une Terre promise.

4. Cyprien de Carthage

L'organisation hiérarchique de l'Église de Carthage a fait l'objet d'un chapitre dans notre livre de la *Vie liturgique et quotidienne* de la métropole d'Afrique au

83. V. Saxer, *Rites*, p. 145-194.

temps de Cyprien. Nous nous y référons ici généralement d'une manière implicite et, parfois, nous en reprendrons les termes[84].

L'Église locale

Même lorsqu'il parle de l'Église d'une manière absolue, Cyprien a d'abord en vue l'Église locale, sur le modèle de laquelle il envisage l'Église universelle.

Selon lui, « l'Église est formée de l'évêque, du clergé, des chrétiens restés fidèles » (*Ep.* 33, 1, 1). C'est encore des « chefs assemblés avec le clergé en présence du peuple demeuré fidèle » (*Ep.* 9, 2, 2) que doit se composer l'assemblée conciliaire qui représentera les Églises locales d'Afrique après la persécution[85]. Quand donc il énumère les éléments constitutifs d'une Église, Cyprien en nomme toujours trois : l'évêque, le clergé, le peuple ; mais des trois, c'est l'évêque l'élément unificateur, car « l'évêque vit dans l'Église et l'Église dans l'évêque ; si quelqu'un n'est pas avec l'évêque, il n'est pas dans l'Église » (*Ep.* 66, 8, 3).

Le mot laïc n'appartient pas au vocabulaire de Cyprien. Quand il parle des laïcs, c'est toujours comme d'un tout qu'il appelle *plebs*. Leur rôle est important en raison non seulement de leur présence, plus ou moins nombreuse, aux conciles, mais encore de leur rôle dans l'élection de leur évêque, dans la promotion des clercs et dans la réconciliation des *lapsi*[86], pour lesquelles ils sont consultés. Les plus fortunés parmi eux contribuent aux besoins des plus défavorisés. La communauté de Carthage vint ainsi en aide à une communauté razziée du désert par un secours massif de 100 000 sesterces[87]. Chacune pourvoit aussi à l'entretien de son clergé.

Du peuple est en effet distingué le clergé (*clerus*). Ce mot, comme celui de *plebs*, a valeur technique dans le langage de Cyprien[88]. Appartenir au clergé est un honneur et un service, service de l'Église ou de l'autel. Le clerc est réservé à ce service et se voit interdire toute occupation professionnelle et lucrative. En échange, il reçoit sa subsistance de l'Église sous forme de *sportula* (dons en nature le plus souvent) et de *divisio mensurna* (traitement mensuel). Dans les assemblées aussi, le clergé se distingue des fidèles. Ceux-ci sont debout, c'est pourquoi ils sont dits *stantes*[89], et certaines réunions reçoivent de ce fait le nom de *statio*. Dans le clergé supérieur, évêques et prêtres sont assis : c'est le *consessus*.

Cyprien mentionne sept degrés dans la hiérarchie de son Église : ce sont les exorcistes, acolythes, lecteurs, sous-diacres, diacres, prêtres et évêque. Comme il ne les nomme jamais tous ensemble, nous ne savons pas si l'ordre de notre

84. V. SAXER, *Vie liturgique*, p. 72-105.

85. Nous citons les *Lettres* et les *Traités* de Cyprien d'après *CC* pour le texte latin, d'après L. BAYARD, *Saint Cyprien, Correspondance* pour la traduction française des *Lettres*.

86. *Lapsi*, littéralement « tombés », « faillis », c'est-à-dire apostats de la persécution de Dèce.

87. *Ep.* 62, 4, 2. Cent mille sesterces équivalent à 26 000 francs-or.

88. H. JANSSENS, *Kultur und Sprache*, p. 49, 60.

89. Appliqué aux chrétiens restés fidèles pendant la persécution, le mot prend un sens technique les désignant comme tels.

énumération, à l'exception des trois degrés supérieurs, était l'ordre hiérarchique de son Église. Aux membres des degrés inférieurs, il n'attribue pas explicitement de fonction liturgique ; aussi ne savons-nous pas s'ils en avaient une ; il les utilise habituellement comme courriers. Il appelle les sous-diacres *hypodiaconi*, alors que les Romains les disaient *subdiaconi*.

Nous sommes toutefois mieux renseignés sur les lecteurs, les circonstances de la promotion de certains et les devoirs de leur charge. L'un d'eux est dit *adulescens* et pouvait avoir de quinze à trente ans (*Ep.* 38, 1, 2). Un autre est mis au service des prêtres-docteurs ou catéchistes (*Ep.* 29, 2, 1-2). Avant d'être promus, les candidats sont examinés par l'évêque et son conseil. Leur fonction est de lire l'Écriture sainte, y compris l'Évangile, du haut d'une estrade (*Ep.* 39, 4, 1). Le lectorat est souvent une étape vers de plus hautes charges, entre autres le presbytérat : *lectores interim constitutos* (*ibid.* 5, 2). Le détail souligne l'importance du lectorat, dont le titulaire est mis en évidence par ses fonctions mêmes pendant les assemblées cultuelles.

Les termes diacre, *diaconus*, *diaconatus* sont de simples transcriptions de leurs équivalents grecs διάκονος, διακονία. Les termes proprement latins, *minister*, *ministerium*, *administratio* n'ont pas pris racine en ce sens dans nos langues occidentales. Leur sens étymologique reste cependant très présent dans l'usage qu'en fait Cyprien. C'est pourquoi le diacre doit rester conscient de son rôle subordonné que l'évêque de Carthage rappelle à ceux qui l'oublient[90]. Leur ministère trouve à s'exercer au cœur de la liturgie eucharistique, car c'est aux diacres à distribuer aux fidèles la communion au calice[91]. C'est à eux aussi qu'il revient, dans certains cas, et avec la délégation de l'évêque, de réconcilier les pénitents moribonds[92].

Presbyter et *presbyterium* sont des mots qui désignent les prêtres et le corps qu'ils forment dans la hiérarchie cléricale. Chez Cyprien, le dernier mot n'est jamais employé pour l'espace qui leur est réservé dans l'édifice cultuel : il ne l'entend donc jamais au sens spatial, mais toujours sociologique. L'évêque a gardé le sentiment de la signification étymologique du mot : il l'applique en effet aux deux vieillards qui tentèrent de corrompre Suzanne (Dn 13, 5-27) et les appelle *presbyteri* (*Ep.* 43, 4, 3). La mission la plus importante des prêtres est, pour Cyprien, l'enseignement et la catéchèse. C'est pourquoi il les appelle *presbyteri doctores* ou *doctores audientium*, et ces deux derniers mots désignent catéchistes et catéchumènes (*Ep.* 29, 2, 2). Dès 251, nous voyons Cyprien les charger de réconcilier des *lapsi* pénitents et malades (*Ep.* 18, 1, 2) : en l'absence de l'évêque, ils sont les ministres ordinaires de la réconciliation (*Ep.* 64). Dans la même

90. L'*Ep.* 3, que Cyprien adresse à son collègue Rogatianus au sujet de l'attitude injurieuse d'un de ses diacres à son égard, peut être considérée comme une espèce de charte du diaconat vers le milieu du III^e siècle en Afrique : l'office du diacre est un *ministerium* ou service ; la révolte du diacre orgueilleux contre son évêque est sacrilège ; les apôtres ont institué les premiers diacres après l'Ascension « comme serviteurs de l'épiscopat et de l'Église » ; le diacre qui persiste dans sa rébellion doit être déposé de sa charge.

91. *Laps.* 25 ; V. SAXER, *Vie liturgique*, p. 261.

92. V. SAXER, *Vie liturgique*, p. 174-175.

circonstance, ils offrent l'eucharistie. Cyprien prévoit que les prêtres restés libres durant la persécution se rendent à tour de rôle auprès de leurs confrères emprisonnés pour la célébrer, chacun assisté d'un diacre (*Ep.* 76, 3, 1). S'il arrive à l'évêque de les blâmer, ce n'est pas de l'avoir célébrée, mais d'y avoir admis des *lapsi* non réconciliés (*Ep.* 18). On peut en déduire que les prêtres ont aussi célébré l'eucharistie pour la communauté restée libre, dans la mesure où ne l'interdisaient pas les édits de persécution.

L'évêque est au sommet de la hiérarchie ecclésiastique et la résume en quelque sorte dans sa personne. Pour le désigner, le mot le plus fréquent est celui d'*episcopus*, transposé du grec ; sa charge est l'*episcopatus*. Il peut être aussi appelé *antistes*, quand sa fonction est en relation avec l'autel et l'eucharistie ; *praepositus*, quand il s'agit de sa position de chef de communauté ; *sacerdos* et sa fonction *sacerdotium*, si l'un et l'autre mot désignent les fonctions sacrées d'une manière plus générale. Bien que la fonction sacerdotale soit commune à l'évêque et aux prêtres, le mot *sacerdotium* n'est cependant jamais employé par Cyprien pour en désigner une qui soit propre au prêtre. « *Sacerdos* désigne toujours et partout l'évêque[93]. » Cyprien, s'il est appelé *papa* par ses propres fidèles et le clergé même de Rome, ne donne en revanche jamais lui-même ce titre à l'évêque de Rome. Cet usage signifie que le mot n'est pas encore un titre d'honneur ou de prestige, mais qu'il exprime la paternité spirituelle de l'évêque à l'égard des fidèles confiés à son ministère.

Comme chef religieux de la communauté locale, l'évêque est le président de ses assemblées religieuses. Maintes fois, Cyprien rappelle ces prérogatives. Elles consistent à présider l'initiation et la réconciliation des fidèles, à célébrer l'eucharistie. C'est pourquoi il occupe un siège particulier dans sa communauté, la *cathedra*, il se tient devant l'autel (*antistes*) pour l'eucharistie, si bien qu'autel et chaire épiscopale sont, à ses yeux, les points de rassemblement de sa communauté et les signes extérieurs de sa cohésion et de son unité de foi et d'action. L'unité de l'Église locale est la condition de celle de l'Église universelle.

Les Églises africaines

Lorsque Cyprien s'adresse à ses collègues dans l'épiscopat, qu'il s'agisse de ceux d'Afrique ou d'ailleurs, il les appelle *coepiscopi*, *consacerdotes* ou *collegae*. Pour les désigner dans leur ensemble, c'est lui qui paraît avoir inventé le terme de *collegium*[94] dont il a donné une des premières définitions : « L'épiscopat est un et chaque évêque en possède solidairement une part » (*Unit. eccl.* 5). En certaines circonstances, ils agissent de concert : ainsi ils ordonnent ensemble leurs nouveaux collègues, se réunissent en concile pour décider d'affaires communes et envoient le compte rendu de leurs décisions à leurs collègues absents ou à des Églises transmarines[95].

On peut pointer sur une carte les Églises d'Afrique que l'œuvre, et surtout la correspondance, de Cyprien permettent de repérer[96]. On voit que l'Afrique chrétienne s'identifie avec l'Afrique romaine et comprend, selon la propre déclaration de Cyprien, « la Maurétanie et la Numidie[97] ». À ces deux provinces administratives, il faut évidemment ajouter l'Afrique proconsulaire avec Carthage pour capitale, et la Tripolitaine qui était partie de celle-ci depuis Septime Sévère. Cela fait que l'Afrique de Cyprien s'étendait de la Grande Syrte à l'Atlantique et se trouvait limitée au sud par le désert. Quand il parle donc de « notre province », il l'entend en réalité au sens religieux et sous-entend que son unité tient précisément aux régulières réunions conciliaires.

En fait, si nous ajoutons aux conciles qui se sont tenus pendant son épiscopat les deux antérieurs à lui que nous connaissons aussi grâce à lui, nous disposons de renseignements sur presque une dizaine d'assemblées épiscopales, célébrées dans les six premières décennies du IIIe siècle et qui nous permettent d'en esquisser le fonctionnement. Certaines réunions sont des conciles de toute l'Afrique chrétienne et totalisent environ quatre-vingt-dix évêques présents[98]. Ce chiffre représente alors la majorité des évêques africains. La dernière réunion, au témoignage de ses actes, avait rassemblé « la plupart des évêques des provinces d'Afrique [proconsulaire], de Numidie et de Maurétanie, avec des prêtres, des diacres, en présence d'un très grand nombre de fidèles[99] ». Ces conciles de toute l'Afrique se réunissaient pour traiter de problèmes d'intérêt général : c'est ainsi qu'à celui de septembre 256 fut définie la position de l'Église d'Afrique sur la question du baptême des hérétiques et schismatiques, que la tradition africaine tenait pour invalide.

À côté de ces assemblées plénières de l'épiscopat, d'autres réunissaient un nombre plus réduit d'évêques. Parfois, il s'agissait de ceux d'Afrique et de Numidie : ce fut le cas de celui qui fut présidé par Agrippinus vers 220 (*Ep.* 71, 4, 1) et du concile du printemps 256 (*Ep.* 73, 1, 2). Ils réunirent autour de soixante-dix évêques[100]. Leur tenue n'était pas régulière. Quant aux conciles annuels, voire bisannuels, ils étaient sans doute limités à la Proconsulaire et faisaient leur plein avec une quarantaine d'évêques. D'eux émanent, semble-t-il, les lettres synodales, *Ep.* 57, 67, 70.

93. « Übrigens bezeichnet es [*sacerdos*] durchweg den Bischof » (H. Janssens, *Kultur und Sprache*, p. 85).

94. Le mot *collegium* ne se trouve pas dans le *De unitate ecclesiae*, mais dans les *Lettres* de Cyprien : voir p. ex. *Ep.* 8, 4 ; 21, 1 ; 55, 1, 1 ; 68, 4, 3. Il a été repris par Vatican II sans référence à Cyprien.

95. Sur les conciles africains du IIIe siècle, voir V. Saxer, *Vie liturgique*, p. 12-20.

96. Voir celle que nous avons dressée dans notre *Vie liturgique*, p. 448-450, et pour laquelle nous avons utilisé les *Sententiae episcoporum* du concile du 1er septembre 256 (nº 1 à 70), et d'autres sources, surtout la correspondance (nº 71 à 80). Voir aussi, ici même, chap IV de la 3e partie, « L'Afrique chrétienne ».

97. « Latius fusa est nostra provincia, habet etiam Numidiam et Mauritaniam cohaerentes » (*Ep.* 48, 3, 2).

98. Quatre-vingts au concile d'avant 248 sous l'évêque de Carthage Donatus, 87 à celui du 1er septembre 256. Voir notre *Vie liturgique*, p. 16.

99. « Cum in unum convenissent Carthaginis kalendis septembribus episcopi plurimi ex provincia Africa, Numidia, Mauritania, cum presbyteris et diaconibus, praesente etiam plebis maxima parte » (*Sent. epp.*, prol. ; *CSEL* 3/1, p. 435).

100. Ce chiffre est indiqué pour celui d'Agrippinus par Augustin, *De unico baptismo contra Petilianum*, 13, 22 (*CSEL* 53, p. 21).

La présidence de ces assemblées plénières ou provinciales revenait à l'évêque de Carthage comme titulaire du siège de la métropole africaine. Cyprien l'insinue pour celle que présida Agrippinus au milieu de ses collègues de Proconsulaire et de Numidie. Cela ressort surtout des actes de celle de septembre 256, selon lesquels Cyprien ouvrit et clôtura les débats, en les ayant orientés de manière à faire l'unanimité sur leur enjeu. La stature intellectuelle et morale de l'évêque de Carthage avait dû contribuer au succès de ses efforts. Il est d'autant plus remarquable qu'aucun titre ne vienne sanctionner sa position, il reste le *primus inter pares*. Bien plus, dans le préambule du concile de septembre 256, il déclare expressément que, parmi les évêques présents,

> aucun ne s'est constitué évêque des évêques ni n'a réduit ses collègues à l'obéissance par la terreur ou la tyrannie. Chacun, au contraire, garde son propre droit de décision avec l'entière liberté et la pleine disposition de ses pouvoirs. Aussi bien ne peut-il être jugé par un autre ni juger lui-même un autre[101].

Si l'évêque de Carthage était, de fait, le primat de l'Église d'Afrique, il était un primat sans titre et son autorité ne reposait sur aucune disposition juridique. C'est dans ces conditions que les conciles africains ont puissamment contribué à forger l'unité de l'Église africaine.

Les Églises transmarines et la primauté romaine

Ce n'étaient pas seulement les évêques, les prêtres et les fidèles africains qui s'adressaient à Cyprien comme à leur recours naturel : son autorité débordait les limites de l'Afrique et il était consulté ou approuvé par les communautés ou les évêques d'Espagne (*Ep.* 67), de Gaule (*Ep.* 68), de Cappadoce (*Ep.* 75) ; il est en relations suivies avec ceux de Rome[102]. Il est intéressant que l'initiative de la consultation soit venue, dans un cas, des communautés d'Astorga-León et de Merida en Espagne pour une affaire qui leur était propre, dans un autre, de l'évêque de Lyon au sujet d'un problème concernant l'Église d'Arles, et que, dans les deux cas, Cyprien ait servi en quelque sorte de recours contre une décision romaine. La lettre de Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce, est encore plus significative, car le Cappadocien écrit à Cyprien dans l'affaire du rebaptême des hérétiques, pour lui apporter son plein soutien contre la position romaine. De ces démarches, il n'est pas facile de dire si elles s'adressent au titulaire de la puissante métropole carthaginoise, appuyée par la centaine d'évêchés africains, ou à l'homme supérieur qui en dirigeait alors les destinées. Il est probable que les deux motivations aient pu se conjuguer.

Quoi qu'il en soit, il convient d'examiner dans ce contexte la question de savoir quel rôle Cyprien accordait à l'Église de Rome à l'égard des autres Églises.

101. « Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium, tamque iudicari ab alio non possit quam nec ipse potest alterum iudicare » (*Sent. epp.*, prol. ; *CSEL* 3/1, p. 436).

102. *Ep.* 44-45, 47-48, 59-60, 68, 72, 74.

Avant d'y répondre, rappelons d'abord brièvement quels furent les rapports effectifs entre l'Église de Carthage et l'Église transmarine par excellence.

Après le malentendu causé entre elles par le fait que Cyprien s'était soustrait, en se cachant, à la persécution de Dèce, leurs relations furent pacifiques, voire confiantes, et leur collaboration efficace : Cyprien reçut l'appui de Rome pour lutter contre le schisme carthaginois ; il appuya Corneille contre l'antipape Novatien. De plus, les deux Églises adoptèrent une position commune dans la réconciliation des *lapsi*. La bonne entente fut de règle jusqu'à Étienne (254-257). Avec lui, les relations se durcirent jusqu'au point de rupture sur la question du rebaptême des hérétiques que les Africains pratiquaient, que les Romains refusaient. Si la persécution de Valérien n'avait mis fin à la querelle en envoyant au martyre les deux évêques, c'était le schisme. Comment en étaient-ils arrivés là ? C'est ici qu'intervient un écrit de Cyprien, son *De unitate ecclesiae*[103].

L'évêque de Carthage avait écrit ce traité pendant la persécution de Dèce pour porter remède au schisme que Félicissime avait causé dans l'Église de Carthage en refusant d'accepter la réconciliation des *lapsi*. Au concile de Pâques 251, le traité fit l'objet d'une lecture publique à Carthage et fut envoyé aussi à Rome (*Ep.* 54, 3, 4). Or, Cyprien y utilisait Mt 16, 18-19 pour fonder l'unité de l'Église sur la parole du Christ à Pierre : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église. »

Le texte du ch. 4 qui suit immédiatement la citation nous est parvenu dans les manuscrits sous deux formes différentes. L'une, qui contenait l'affirmation de la primauté de Pierre, a été appelée « texte de la primauté » (PT) ; l'autre la passait sous silence et, se contentant de rappeler que le Christ, après sa résurrection, avait donné aux autres apôtres les mêmes pouvoirs qu'à Pierre, reçut le nom de « texte reçu » (TR). C'est que, dès le XVIe siècle, TR avait été pris pour le texte authentique de Cyprien et PT fut tenu par les réformés pour un remaniement non cyprianique, dû à un faussaire favorable à la primauté romaine. Quand von Hartel publia son édition du traité dans le *Corpus* de Vienne sur la base des manuscrits[104], il fallut se rendre à l'évidence que PT était aussi ancien que TR et que les deux étaient souvent transcrits à la suite dans les mêmes manuscrits. Du coup, PT avait la même authenticité cyprianique que TR. Le tout était de savoir dans quel contexte historique il fallait placer l'une et l'autre version. Dom Chapman croyait premier TR et PT remanié. Le P. D. Van den Eynde proposa la solution inverse. Othmar Perler et Maurice Bévenot en firent la démonstration en règle. Perler vit même dans la controverse baptismale qui opposait Cyprien de Carthage à Étienne de Rome l'occasion précise qui motiva le remaniement cyprianique. Nous partageons cette manière de voir[105].

Cyprien dirigea donc son traité, au début de 251, contre les partisans carthaginois

103. Voir notre petit livre *Cyprien, Unité de l'Église*, p. 12-20, ainsi que notre étude *Autonomie africaine* (citée n. 67), p. 180-188.

104. *CSEL* III/1 (Vienne 1869).

105. V. SAXER, *Cyprien, Unité de l'Église*, p. 18-21.

de Félicissime. Quand il apprit que Novatien était responsable d'un schisme analogue à Rome, il envoya le traité aux confesseurs romains, qui avaient d'abord été partisans de Novatien mais qui revinrent ensuite à la communion avec Corneille. Pendant le temps de l'entente cordiale entre les deux Églises, Cyprien reconnaissait une certaine préséance à celle de Rome sur celle de Carthage : *Carthaginem Roma praecedere*, et il précise pourquoi : *pro magnitudine sua* (*Ep.* 52, 2, 3). Dans le contexte dans lequel se place la lettre que Cyprien envoie à Corneille, l'expression doit s'entendre au sens matériel de ville numériquement plus grande et sans doute au sens politique de capitale de l'Empire. L'évêque de Carthage n'avait donc aucune raison de ne pas appeler « primauté » le privilège que le Christ avait d'abord accordé à Pierre en lui donnant les clés du royaume et qu'il étendit ensuite aux autres apôtres. Car Cyprien entendait la primauté de Pierre comme une priorité chronologique par rapport aux autres dans la collation d'un pouvoir identique, celui de lier et délier. C'est dans ce sens que Cyprien avait écrit en 251 : « Les autres apôtres étaient, certes, ce qu'était Pierre, mais à Pierre est donnée la primauté [106] » (*Unit.* 4 PT).

Or, notons-le bien : la préséance romaine de l'*Ep.* 52 n'est pas mise en rapport avec la primauté de Pierre. « Rome précède donc Carthage », non point de par la volonté du Christ, mais par suite de circonstances purement humaines. Pour le dire en clair, la préséance de Rome, que Cyprien reconnaît, n'est pas à ses yeux une primauté d'Église, c'est une politesse qu'il fait alors à la plus importante Église voisine d'Occident, avec laquelle ses rapports sont constants et amicaux.

La querelle baptismale est une lointaine séquelle des schismes de 251. Comment fallait-il réconcilier les chrétiens baptisés dans ces schismes ? Les Africains les rebaptisaient conformément à une longue tradition africaine qui ne reconnaissait aucune validité à leurs baptêmes : hors de l'Église pas de salut, hors de l'Église pas de sacrements. Les Romains suivaient une autre tradition qui reconnaissait la validité des sacrements conférés par les hérétiques et les schismatiques et se contentaient d'imposer les mains à ceux qui revenaient à l'unité. Des deux, l'usage africain était plus sévère que le romain. Toutefois, les deux Églises avaient accepté pacifiquement cette différence jusqu'à Étienne.

Se répéta alors le scénario de la querelle pascale [107] : le pape Victor avait menacé d'excommunication les Asiates quartodécimans, s'ils ne se ralliaient pas à la Pâque dominicale des Romains. On dit que l'intervention pacificatrice d'Irénée fit rapporter par Victor sa mesure comminatoire. Étienne, de son côté, rompit effectivement avec les Africains, qui n'acceptaient pas la position romaine [108]. S'est-il souvenu

106. En *Ep.* 73, 25, 3, Cyprien parle aussi de la « primauté » (*primatus*) d'Ésaü, désignant ainsi son droit de primogéniture.

107. Firmilien y fait allusion (*Ep.* 75, 6, 1). Il faut croire qu'en Asie Mineure on demeura profondément affecté des menaces de Victor.

108. C'est à cette excommunication que doit faire allusion Cyprien dans l'*Ep.* 74, 8, 2 : « Honore-t-il Dieu celui qui croit que les évêques, qui restent fidèles à la vérité du Christ et à l'unité de l'Église, doivent être excommuniés ? » Firmilien, dans l'*Ep.* 75, 6, 2, accuse Étienne d'avoir « rompu la paix », plus loin (*ibid.* 24, 2),

du précédent pascal ? On ne sait, mais on sait qu'il réagit comme Victor. Nous ne savons pas non plus en vertu de quoi Victor avait agi, mais nous pouvons le deviner dans le cas d'Étienne : à plusieurs reprises, en effet, Firmilien rapporte qu'Étienne affirmait être le successeur de Pierre dont il occupait la chaire [109]. Il faut donc croire qu'il s'en est prévalu dans la controverse baptismale. Or, dans le traité cyprianique *Sur l'unité de l'Église*, il était question de la primauté de Pierre. Étienne l'a-t-il donc étendue à sa propre personne en sa qualité de successeur de Pierre ? C'est possible, puisque le traité cyprianique circulait à Rome. Mais dans ce cas, Étienne en fit une double « relecture », qui, d'une part, transforma la « primogéniture » de Pierre en primauté de pouvoirs, d'autre part, revendiqua pour l'évêque de Rome l'héritage de Pierre. La seconde « relecture » est juste, à condition que la première le soit.

Or, Cyprien refusa la seconde autant que la première. D'abord, parce que, dans la première rédaction du ch. 4 de son traité, il n'invoquait Mt 16, 18-19, que pour asseoir sur Pierre l'unité de l'Église. Ensuite, parce que, de la seconde rédaction, il fit disparaître le terme de « primauté » et le remplaça par de nouvelles citations scripturaires, toutes adaptées à sa démonstration : ainsi Jn 20, 21-23 est destiné à montrer l'égalité des pouvoirs de Pierre et des autres apôtres ; de même Co 6, 9 et Ep 4, 4-6 doivent prouver l'unité de l'Église. Or, ces citations se retrouvent toutes dans les seules lettres de Cyprien relatives à la controverse baptismale [110]. On en conclut que le chapitre a été remanié vers 256. L'évêque de Carthage n'a pas voulu laisser dans son écrit des arguments favorables à Étienne. Aussi bien Cyprien dément-il dans sa nouvelle version la primauté de Pierre et donc celle de son successeur en disant : « Les autres apôtres étaient aussi ce qu'était Pierre, revêtus d'honneurs pareils et de pouvoirs égaux » (*Unit.* 4, TR).

Il n'y a pas lieu de penser que Cyprien ait changé d'avis d'une rédaction à l'autre. Il reste toujours préoccupé de l'unité de l'Église, cette fois-ci, il est vrai, sur un plan plus large, à savoir l'unité d'action de toutes les Églises d'Afrique. Il se pourrait que Firmilien exprime plus clairement que Cyprien un des objectifs du débat : l'unité de toutes les Églises chrétiennes, que l'évêque de Rome est accusé d'avoir rompue. Il reste donc que, pour Cyprien, « il n'y a pas dans l'Église d'autorité supérieure à celle des évêques, autre que celle du Christ. Quand ils sont unanimes, leur autorité est celle du Christ ; quand ils ne le sont pas, c'est au jugement du Christ qu'il en appelle [111] ».

il s'adresse à Étienne lui-même : « En pensant que tu peux excommunier tout le monde, c'est toi seul que tu as excommunié. »

109. « Étienne (...) qui revendique l'honneur de succéder à Pierre, sur lequel ont été établis les fondements de l'Église, introduit beaucoup d'autres pierres et beaucoup de nouvelles Églises, en prêtant au baptême des hérétiques l'appui de son autorité (...) Étienne se vante de succéder à Pierre et d'occuper sa chaire » (*Ep.* 75, 17, 1-2). Firmilien accuse donc Étienne d'attenter à l'unité de l'Église en admettant le baptême des hérétiques.

110. Jn 20, 21-23 ; *Ep.* 69, 11, 1 ; 73, 7, 2 ; 75, 16, 1 ; Co 6, 9 ; *Ep.* 69, 2, 1 ; 74, 11, 2 ; 75, 24, 3 ; Ep 4, 4-6 : *Ep.* 75, 24, 3 et 25, 2.

111. V. Saxer, *Autonomie africaine*, p. 188.

CONCLUSION

Avec Cyprien, nous sommes arrivés à la limite chronologique de notre exposé. Il s'agit maintenant d'en tirer quelques conclusions, que nous voulons étoffer avec des faits et textes qui ont été négligés au cours du développement.

1. Le problème de l'Église

Les apôtres qui avaient fondé les premières Églises avaient eu conscience d'agir sur mandat du Christ. Par leurs visites, leurs lettres et leurs disciples, ils avaient fait le lien entre lui et leurs fondations. À la tête de celles-ci, ils avaient établi des chefs, presbytres ou épiscopes, qui transmirent l'héritage et l'esprit apostoliques à leurs propres successeurs et restèrent en relations épistolaires avec les communautés filles et sœurs. En conservant et en transmettant un dépôt qui leur était commun et en échangeant les nouvelles de leurs heurs et malheurs, ils développèrent la conscience de leur communes foi et mission. Vers l'an 180, l'anonyme auteur de la *Lettre à Diognète* (6, 1) exprimait cette réalité dans la belle formule des chrétiens « âme du monde[112] ». Peu après, Irénée de Lyon lui donna une forme très structurée dans sa doctrine de la tradition. En effet, pour distinguer le christianisme de ses déformations et contrefaçons gnostiques, il le caractérisa dans son développement historique et il fixa le critère de sa transmission véritable dans la succession apostolique. Il apercevait dans l'Église de Rome le porte-parole le plus autorisé de cette tradition qui reliait aux apôtres l'Église de son temps.

Lorsque Tertullien reprit cette intuition d'Irénée dans son traité de *La prescription*, il ouvrit la voie à Cyprien. Bien que né des circonstances et dans un climat de persécution et de schismes, le traité cyprianique de *L'unité de l'Église catholique* fut la première tentative d'une ecclésiologie globale qui fixait dans la volonté du Christ le principe de l'unité ecclésiale. Le Christ, en effet, avait voulu l'Église une et unie. Aussi, dit Cyprien, a-t-il commencé par la fonder sur un seul apôtre, Pierre, avant d'étendre aux autres les pouvoirs d'abord conférés à Pierre. L'unité est la préoccupation principale de Cyprien et l'objectif premier de son traité. L'unité est d'abord celle de l'Église locale, car pour lui, comme pour ses prédécesseurs et contemporains, l'Église catholique n'est pas l'universelle, mais celle de tel endroit, laquelle, même éprouvée par les dissidences de Félicissime à Carthage et de Novatien à Rome, reste fidèle à la tradition des apôtres et à l'enseignement du Christ. Tous ceux qui se séparent de cet enseignement et de cette tradition se mettent en dehors de l'Église catholique pour constituer des sectes sans autorité. Or, quand le Christ étendit à tous les apôtres les pouvoirs

112. *SC* 33, p. 65.

conférés à Pierre, le collège apostolique ne prit pas la relève de Pierre : il fut associé à sa mission fondatrice et directrice et le principe de l'unité s'élargit. Derrière le collège apostolique se profilait ainsi celui de leurs successeurs, égaux semblablement en devoirs, droits et pouvoirs. C'est pourquoi Cyprien a jeté les bases d'une ecclésiologie universelle, selon laquelle l'unité résulte de la concorde des évêques, sans cependant que ceux-ci soient mis par lui sous l'autorité d'un « évêque des évêques ». L'unité supérieure des Églises locales est le fruit de la concertation de leurs chefs ; dans le cas où ne peut être obtenue l'unification de traditions locales, elle est dans leur respect mutuel, à condition que ces traditions soient également apostoliques. La position de Cyprien fut déjà celle de Tertullien et restera celle d'Augustin. C'est dans cette perspective que nous avons parlé d'« autonomie africaine ».

2. Les progrès d'une hiérarchie

En descendant de ces considérations ecclésiologiques vers les réalités des Églises locales, il faut considérer d'abord les progrès de leur organisation hiérarchique. Entre 180 et 250, ils sont en voie d'être définitivement acquis, mais à un rythme inégal suivant les lieux. Pour autant que le permette une documentation lacuneuse, c'est ce qui résulte d'une vue diachronique des choses. Pour Irénée, épiscopes et presbytres sont encore des termes équivalents, mais l'établissement des listes épiscopales l'amène à privilégier les premiers. Ce faisant, reflète-t-il l'évolution en cours ou influe-t-il sur elle ? Une explication compréhensive semble plus proche d'une réalité complexe et fluente, dans laquelle les différents facteurs ont pu réagir les uns sur les autres. En outre, les textes eux-mêmes restent sur ce point sujets à discussion. Car en raisonnant sur la situation hiérarchique du Ier siècle, Irénée l'a sans doute aperçue et comprise en fonction des réalités et des expériences de son temps. En particulier, lorsqu'il établit la liste épiscopale romaine, de quels critères s'est-il servi pour distinguer un épiscope parmi les presbytres des premiers temps ? Nous sommes ainsi ramené à une problématique d'interprétation à laquelle nous avons cherché des solutions dans un chapitre précédent[113].

C'est pourquoi il paraît indiqué d'en vérifier les conclusions grâce à Tertullien. Son évolution personnelle fixe en effet dans son œuvre des repères chronologiques et révèle un changement dans son regard sur la hiérarchie à Carthage. Pendant la période dite catholique de sa vie, son témoignage est à deux faces. Chez les hérétiques, il aperçoit des degrés qui seront plus fournis au temps de Cyprien chez les catholiques. Selon Tertullien, les hérétiques ont évêque, presbytres, diacres et lecteurs, ces trois derniers pouvant être plusieurs à chaque degré (*Praescr.* 41, 8) ; selon Cyprien, cinquante ans plus tard, les catholiques ont en plus des acolythes, des exorcistes, des sous-diacres. Dans la mesure où la hiérarchie hérétique était la même que celle des catholiques, ses degrés se sont donc multipliés en cinquante

113. Voir conclusion chap. III, 2e partie, « L'organisation des Églises héritées des apôtres ».

ans ; leur multiplication reflète une évolution réelle. Au début de cette même période, cependant, quand le même Tertullien, en dehors de toute polémique, nous renseigne sur la situation interne de la Grande Église à Carthage, son attention se concentre sur les degrés supérieurs : presbytres, épiscope, qu'il distingue une seule fois entre eux. Est-ce parce qu'il est lui-même prêtre, comme certains le disent, et que, dans ce cas, sa fierté évite de reconnaître un supérieur au-dessus du corps auquel il appartient, qu'il est si discret sur l'épiscope ? Ou plutôt est-ce que, à la fin du IIe et au début du IIIe siècle, la distinction entre les deux degrés supérieurs n'est pas encore admise sans réticence ? Il est difficile de se prononcer avec certitude. Si, en revanche, nous considérons le témoignage de Tertullien devenu définitivement montaniste (ce qui nous met vers 215-220), la situation est différente. En dehors des presbytres nommés dans le même contexte apparaît d'un coup un « grand pontife, évêque des évêques, qui promulgue un édit » sur la réconciliation des adultères (*Pud.* 1, 6) et que, pour cette raison, il couvre de ses sarcasmes en lui donnant du « bon pasteur et benoît pape » (*ibid.* 13, 7). À l'évidence, l'évêque de Carthage ainsi désigné est en pleine possession de ses droits de « monarque épiscopal » et les exerce avec autorité. Bien plus, nous savons à quelle occasion il le fait : pour réconcilier des pénitents auparavant laissés à la discrétion du jugement de Dieu. Peut-être même est-ce la circonstance qui l'a fait définitivement émerger du groupe presbytéral. Si cela est, l'évolution a été plus lente à Carthage qu'à Rome où elle était achevée au temps de Victor.

À Rome, d'Hippolyte à Corneille, qu'en est-il de la diversification de la hiérarchie ? Aux degrés connus à Carthage par Tertullien, Hippolyte ajoute le sous-diacre ; Corneille, dans sa lettre à Fabius d'Antioche, compte en plus les acolythes, les exorcistes et les portiers. À Rome, l'évolution s'est donc faite plus rapidement et plus complètement et, alors, elle a déjà atteint son développement maximum. À quoi cela est-il dû ? Il y a lieu, pensons-nous, de tenir compte d'une communauté et, donc, d'une hiérarchie numériquement plus fournies à Rome qu'à Carthage. C'est dans les sociétés nombreuses que les fonctions ont tendance à se diversifier, de même que c'est pendant les périodes de crise que s'imposent plus facilement les organes individuels de décision.

Ailleurs, les termes de comparaison ou bien ne sont pas aussi nets ou bien font défaut. Lyon et Antioche se trouvent dans le second cas ; Alexandrie dans le premier. Car ici, Clément signale évêque, presbytres, diacres, et aussi veuves ; Origène y ajoute le lecteur et les vierges. Il n'est cependant pas sûr que cette pénurie de renseignements équivaille à une pénurie dans les faits. Si on tient compte, en outre, des observations faites sur une survivance archaïque dans l'ordination de l'évêque d'Alexandrie[114], le fait que le presbytérium local l'ait non seulement élu, mais encore ordonné, jusque vers le milieu du IIIe siècle, paraît un indice très clair, à notre avis, de la récente émergence de l'évêque au sein du collège presbytéral d'Alexandrie. Pour Antioche, il est regrettable que la

114. *HC* II, p. 47-49.

Didascalie, qui se place entre 200 et 230, ne puisse être comparée qu'avec la *Didachè* et les *Constitutions apostoliques*, lesquelles sont trop éloignées d'elle dans le temps pour que la comparaison ait la même valeur que dans les cas précédents. Mais pris en lui-même, l'ouvrage porte un témoignage très fort sur l'omnipotence épiscopale et l'omniprésence du diacre entre lesquelles s'amenuise la fonction presbytérale. À la fin de la même période, on peut toutefois lui comparer le témoignage de Cyprien sur le rôle de premier plan de l'évêque. Si on ajoute Origène à ces deux cas, on peut dire qu'au milieu du IIIe siècle, l'épiscope-presbytre est partout devenu un évêque au sens désormais classique du mot, comme chef unique et incontesté de sa communauté. Non seulement Firmilien en Cappadoce, mais l'édit de persécution de Valérien, qui prescrit de rechercher partout les évêques, le confirment pour l'ensemble de la chrétienté : les païens eux-mêmes aperçoivent dans l'évêque le chef de l'Église locale.

3. Structures inter- et supra-ecclésiales

L'autonomie traditionnelle de l'Église d'Afrique lui était commune avec d'autres Églises régionales : le montre l'appui que Firmilien de Césarée de Cappadoce avait apporté à Cyprien dans la controverse baptismale. Ces Églises réglaient leurs problèmes dans le cadre de leur région au cours de conciles régionaux. Nous connaissons ceux d'Afrique, Firmilien signale ceux d'Asie Mineure. Nous sommes informés pareillement sur ceux qui s'occupèrent du montanisme et de la question pascale[115]. Selon toute vraisemblance, ce fut le montanisme qui déclencha le mouvement conciliaire au dernier quart du IIe siècle, et la controverse pascale qui en fit une institution. En Afrique, leur origine pourrait avoir été due aux difficultés que suscita la réconciliation des adultères. En Espagne, le premier concile fut celui d'Elvire (1re décennie du IVe siècle)[116]. La tenue régulière des assemblées conciliaires favorisa la prise de conscience d'identités régionales et la fédération provinciale des Églises sur le modèle des divisions administratives de l'Empire. Ces regroupements de fait reçurent leur sanction canonique à Nicée lors du premier concile œcuménique (325)[117].

Dans ce cadre général, quelle fut la position de l'Église de Rome ? En réalité, la question est double : en effet, que revendiquaient pour eux les évêques de la Ville ? et que leur reconnaissaient leurs collègues étrangers ? Ce sont les deux aspects de ce que nous nommons la primauté romaine.

Les premiers responsables de l'Église romaine, de Clément à Victor inclus, n'ont jamais justifié les interventions qu'ils firent en dehors de leur propre ressort

115. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, I, p. 127-132, 136-151. D'autres conciles furent supposés pour l'Italie, Rome et la Gaule (*ibid.*, p. 151-153).

116. On discute si ses canons résultent de la compilation de plusieurs conciles ou si, plutôt, leurs incohérences ne trahissent pas l'inexpérience des pères conciliaires affrontés pour la première fois aux difficultés que leur présentait l'élaboration d'une législation commune.

117. Can. 4-6 : ordination de l'évêque par son métropolitain ; conciles annuels par provinces ; organisation des éparchies ou ressorts supraprovinciaux.

épiscopal par un appel à la primauté de leur siège dans le concert des Églises. De toute façon, leurs interventions furent toujours ponctuelles, jamais systématiques. De celle de Clément, nous ne savons si elle fut sollicitée par les Corinthiens ou si elle s'explique autrement. Au IIe siècle, les relations de l'Église romaine avec d'autres Églises semblent s'être déroulées sur le plan de l'égalité : exemple, Polycarpe et Anicet. La première intervention autoritaire fut celle de Victor (189-199), mais elle pourrait avoir été provoquée par la situation interne de l'Église romaine, où confluaient les hommes et les traditions de tout l'Empire. La deuxième fut celle d'Étienne (254-257) au sujet du rebaptême des hérétiques : ce pourrait être aussi la première fois qu'un évêque de Rome s'est mêlé des affaires intérieures d'une Église voisine, sans en être prié et sans y être poussé par la nécessité de régler ainsi des difficultés internes à sa propre Église. Si cette supposition est juste, nous assistons à un développement certain des interventions romaines, car tout en restant toujours occasionnelles, elles ont l'air de se transformer en immixtions, ne serait-ce que pour éviter aux évêques de Rome le risque de voir s'implanter chez eux, du fait du caractère cosmopolite de leur Église, des coutumes qu'ils réprouvent chez les autres.

Le premier évêque de Rome qui semble avoir justifié son immixtion fut Étienne. Pour ce faire, il crut habile de se fonder sur la version de la primauté du *De unitate* cyprianique. Cyprien, hélas ! ne supporta pas qu'on manipulât son texte : il le réécrivit en y supprimant toute allusion à la primauté. Sa réaction suffit à montrer qu'il n'avait jamais eu l'idée d'une primauté romaine au sens où Étienne l'entendait. Pour l'instant, l'essai d'Étienne n'était pas « transformé ». Il ne le sera qu'à Nicée où le premier concile œcuménique répartit la chrétienté en « éparchies », la première étant, par ordre d'importance, celle de l'évêque de Rome. La tentative manquée d'Étienne révèle un autre fait que les théologiens feraient bien de méditer : une primauté romaine qui ne serait pas « reçue », c'est-à-dire acceptée, se réduirait à une revendication vidée de son contenu. Pour devenir effective, elle a besoin du consentement des autres.

4. Charisme prophétique et ministère féminin

Sous ce titre commun, il nous reste à examiner la cause des vaincus. Les faits montrent que le ministère charismatique et le ministère féminin avaient eu souvent partie liée. Pour faire bref, nous renvoyons à ce que nous en avons déjà écrit[118], mais qu'il faut ici compléter.

Le prophétisme chrétien est né avec le Christ (Lc 7, 16). Dans l'Église, il a toujours été un moteur plus ou moins puissant d'évangélisation et de renouveau, même si l'institution hiérarchique le canalise. Il faut toutefois se garder de prêter à l'institution le mot de Racine dans *Britannicus* :

J'embrasse mon rival, mais c'est pour l'étouffer.

118. *HC* II, p. 44-47.

Institution et charisme coexistent, même si leur coexistence n'a pas toujours été pacifique, et cela dès l'origine. Les prophètes itinérants et missionnaires du début ont vu leur ministère réglementé par la *Didachè* et ils n'ont guère passé le cap du Ier siècle en raison des progrès de l'évangélisation. Mais le phénomène prophétique a survécu comme charisme individuel. En témoignent d'abord les filles de Philippe, mais aussi Polycarpe, averti par un songe du genre de son martyre ; puis, les martyrs de Carthage grâce aux visions de Perpétue et de Saturus et au prologue de leur *Passion* qui en tente une justification théologique ; enfin Cyprien lui-même, à qui a été accordée une prévision semblable à celle de Polycarpe[119]. Bien plus, lors des persécutions, le charisme redevient collectif dans la personne des confesseurs qui réconcilient les apostats : leur action ne résulte pas d'un abus de pouvoirs ; ce que blâme Cyprien, ce n'est pas le charisme, c'est son exercice inconsidéré dans la réconciliation des *lapsi*. La preuve en est dans le fait qu'il intègre les confesseurs dans la hiérarchie et que la *Tradition apostolique* règle les conditions pratiques de cette intégration[120].

Aussi est-il curieux de constater le destin du montanisme, mouvement prophétique s'il en fut[121]. Ce qui le discrédita, ce ne fut pas la prophétie, ni le fait qu'elle ne se réalisa pas, ni les extravagances des prophètes, qui ne sont que les prétextes de sa condamnation. Ce qui le perdit, ce fut de vouloir imposer sa révélation comme vérité de foi et de croire l'accréditer par des phénomènes psychologiques suspects. Car en cela consistait son opposition « à la coutume traditionnelle établie dans Église dès l'origine[122] ». Il est vraisemblable qu'un motif supplémentaire du discrédit du mouvement ait été dans le caractère archaïque, sinon antihiérarchique, de son organisation et que ce fut un des attraits qui séduisirent le conservatisme de Tertullien.

Le prophétisme a une composante féminine. Il a été question des filles de Philippe, qui enseignaient à Hiérapolis où Papias les entendit. Après elles est signalée en Asie une prophétesse dont la réputation sera éclipsée par celle de Maximille et Priscille, les prophétesses du montanisme. Marcion est entouré de « saintes femmes » ; son disciple Apelle est accompagné de Philomène. Cette prolifération des prophétesses explique la mauvaise humeur de Tertullien catholique à propos du rôle des femmes chez les hérétiques : *Ipsae mulieres haereticae quam procaces !* Il leur reproche d'enseigner, d'exorciser, de baptiser[123]. Selon Irénée, un disciple de Valentin, Marc, non seulement instituait des prophétesses, mais leur confiait la « célébration de l'eucharistie en sa présence » [εὐχαριστεῖν ἐγκελεύεται παρεστώτος αὐτοῦ]. L'Ambrosiaster, au IVe siècle, rapporte aux premiers temps l'usage de transmettre aux femmes le soin de l'évangélisation, du

119. SAXER, *Atti dei martiri*, p. 44, 50 ; *Saints anciens*, p. 40-42, 43-45, 46-49, 50-51, 84.
120. SAXER, *Institution et Charisme*.
121. EUSÈBE, *HE* IV, 27 ; V, 14-18.
122. P. BATIFFOL, *L'Église naissante*, p. 264.
123. *Praescr.* 41.

baptême et, à l'église, de l'explication des Écritures[124]. C'est plus tard, ajoute-t-il, qu'on en serait venu à réserver ces fonctions aux hommes. Dans ce même contexte est né le roman des *Actes de Thècle*, laquelle se baptisa elle-même, convertissait et catéchisait les autres. À Carthage, des femmes se prévalurent de son exemple pour réclamer le même droit. Tertullien leur montra le mal-fondé de cette prétention en leur apprenant le caractère apocryphe de l'écrit. Le même admet cependant le prophétisme féminin dans sa secte, quand il a rallié le montanisme[125]. Firmilien de Césarée raconte pour la Cappadoce un fait semblable qui se passa vers 235 : une femme y baptisait et célébrait l'eucharistie en prononçant les paroles rituelles et en ne s'écartant en rien de la règle de l'Église[126].

Ces textes, en même temps qu'ils montrent la persistance du prophétisme féminin, confirment la survivance d'un usage archaïque, selon lequel des fonctions sacerdotales, plus tard réservées aux hommes, avaient pu être confiées à des femmes, en particulier dans certaines communautés primitives ou conservatrices. En rapportant le fait, l'Ambrosiaster déclare la raison de l'usage en même temps que son caractère transitoire. Il laisse entendre en même temps les motivations qui les ont fait occulter comme aberrantes dans une société à direction masculine.

Il en est des institutions comme des hommes : les mieux armées pour survivre s'adaptent, les autres sont éliminées. Il était du devoir de l'historien d'exhumer ces singularités en souvenir du vers de Lucain :

Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.

BIBLIOGRAPHIE

Ne sont pas répétés ici les ouvrages déjà cités dans la bibliographie du chapitre III de la 2e partie : « L'organisation des Églises héritées des apôtres ».

Sources

AUGUSTIN, *De unico baptismo contra Petilianum*, coll. *CSEL* 53 (Vindobonae 1910).
Conciles africains du IIIe siècle : HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, I (1907).
CYPRIEN, *Opera*, coll. *PG* 3-4 ; *CCL* 3-3A ; *Lettres*, texte et trad. fr. L. BAYARD, *Saint Cyprien, Correspondance*, coll. des Univ. de France (Paris 1925).
Didascalie = *Didascalie des Apôtres*, texte lat. éd. E. HAULER, *Didascalia Apostolorum fragmenta Veronensia latina* (Leipzig, 1900) ; texte syr. éd. P. A. DE LAGARDE, *Did. Ap. syriace* (Leipzig, 1854) ; texte éthiopien éd. J. M. HARDEN, *The Ethiopic Did. translated* (SPCK Londres-New York, 1920 ; trad. fr. F. NAU, *La Did. des douze apôtres*, Paris, 1912) ; trad. all. H. ACHELIS-J. FLEMING, *Die syrische Did. übersetzt und erklärt*, coll. *TU* 25/2 (Leipzig, 1904) ; trad. angl. R. H. CONNOLLY, *Did. Ap. The Syriac Version transl. accompanied by the Verona Latin fragments* (Oxford, 1929).
ÉPIPHANE, *Haer.* = *Adversus haereses*, coll. *PG* 7, 437-1224.
HIPPOLYTE, *Philos* = Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, coll. *Die griechischen christlichen Schriftsteller. Hippolytus*, III (Leipzig, 1916).
Trad. Ap. = *Traditio apostolica*, éd. B. BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, coll. *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 39 (Münster/W. 1963).
IRENÉE, *Haer.* = IRENEE, *Adversus haereses*, coll. *SC* 211 (Paris).
ORIG = ORIGÈNE, *Opera*, coll. *PG* 11-17.
In Gen. hom. PG 12, 45-262.
Passio Perpetuae, éd. *C.I.M.I.* Van Beek (Nimègue, 1936) ; trad. fr. SAXER, *Saints anciens* p. 39-57.
Sententiae episcoporum, coll. *CSEL* 3/1, 433-461 (Vindobonae, 1887).
TERT. = TERTULLIEN, *Opera*, coll. *PL* 1-2 ; *CCL* 1-2 ; tr. fr. J.-P. WALTZING, *Tertullien, Apologétique*, coll. « Les Belles-Lettres » (Paris, 1929).

Études

BATIFFOL (P.), *L'Église naissante et le catholicisme* (Paris, 1927).
CROUZEL (H.), Ἐκκλησιαστικός *et Ecclesiasticus dans l'œuvre d'Origène*, dans *Sanctorum memoriam venerantes = Studi di antichità cristiana* 48 (Città del Vaticano, 1992), p. 147-162.
DE SMEDT (Ch.), *L'organisation des Églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle*, dans *Revue des questions historiques* XLIV (1883), p. 329-384.
DEKKERS (E.), *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*, coll. *Catholica* VI-2 (Brussel-Amsterdam, 1947).
FAIVRE (A.), *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, coll. *Théologie historique* 40 (Paris, 1977).
HC II = *Histoire du christianisme*, tome II (Paris, 1995).
HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles* I (Paris, 1907).
HOUSSIAU (A.), *Le Baptême selon Irénée de Lyon*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses* LX (1984), p. 45-59.
JANSSENS (H.), *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwickelung von Tertullian bis Cyprian*, coll. *Latinitas christianorum primaeva* 8 (Nijmagen, 1938).
KRAFT (H.), *Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus*, dans *Les Martyrs de Lyon* (Paris, 1978), p. 233-247.
LABRIOLLE (P. de), *Une esquisse de l'histoire du mot « papa »*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* I (1911), p. 215-220.
MEHAT (A.), *Étude sur les* Stromates, coll. *Patristica Sorbonensia* 7 (Paris, 1966).
Orbis romanus christianusque. Travaux sur l'Antiquité tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval (De Boccard, Paris, 1995).
RITTER (A. M.), *De Polycarpe à Clément : aux origines d'Alexandrie chrétienne*, dans *Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert* (Paris, 1987), p. 151-72.
Sanctorum memoriam venerantes. Miscellanea in onore di Monsignor Victor Saxer, coll. *Studi di archeologia cristiana* 48 (Città del Vaticano, 1992).
SAXER (V.), *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, coll. *Studi di antichità cristiana* 29 (Città del Vaticano, 1969, 2e éd. 1984).
–, *Cyprien, Unité de l'Église*, coll. *Les Pères dans la foi* (Paris, 1979).
–, *Institution et Charisme dans les textes canonico-liturgiques et autres du IIIe siècle*, dans *Miscellanea historiae ecclesiasticae*, VIII : *L'institution et les pouvoirs ecclésiastiques* 72 (Bruxelles-Louvain, 1987), p. 41-65.
–, *Les Rites de l'initiation chrétienne du IIe au IVe siècle. Esquisse historique et signification d'après les principaux témoins*, coll. *Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 7 (Spolète, 1988, 2e éd. 1992).
–, *Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin*, dans *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze* (Pont. Comitato di Scienze Storiche, Città del Vaticano, 1991), p. 173-17.
–, *Hippolyte*, dans *DHGE* 24 (1993), 627-635.
–, *Afrique latine*, dans *Hagiographies* I, coll. *Corpus christianorum* (Turnhout, 1994), p. 25-95.
–, *La « Vita Cypriani » de Pontius, « première biographie chrétienne »*, dans *Orbis romanus* (1995), p. 237-251.

124. *PL* 17, 288.
125. *An.* 9. Sur la question du rôle de la femme dans l'Église ancienne, voir le dossier réuni par dom LECLERCQ sur le sujet dans *DACL* V (1922), p. 1313-1424 en particulier.
126. Chez CYPRIEN, *Correspondance*, *Ep.* 75, 10, 2-5. Nous avons cité ce texte dans *HC* II, p. 46.

CHAPITRE IV

Les chrétiens et la culture antique
A. Les premiers chrétiens et la culture grecque

par Bernard POUDERON

I. ATHÈNES OU JÉRUSALEM : AUX ORIGINES DU CONFLIT

« Athènes ou Jérusalem » : l'alternative proposée par Tertullien[1] résume fort bien l'origine et l'enjeu du débat interne au christianisme naissant. La nouvelle religion, issue du judaïsme, n'a pu en effet se développer comme entité propre qu'en s'appuyant sur la culture grecque, qui lui fournit très tôt sa langue comme véhicule, et en intégrant une partie de son héritage intellectuel, devenu le bien commun de l'ensemble du monde habité. Et l'intelligentsia chrétienne, formée dans les écoles païennes, mais imbue des textes scripturaires, sera placée devant la cruelle nécessité de devoir choisir entre deux allégeances, deux fidélités : l'une symbolisée par la Bible, dont les prophéties annonçaient le Sauveur, mais dont les prescriptions n'étaient plus à ses yeux qu'un levain vieilli, et les prêtres, d'aveugles déicides[2] ; l'autre par la *Sophia* grecque, dont les exigences satisfaisaient son attente d'une religion épurée, d'un culte rationnel. C'est de cette errance entre deux pôles culturels également attractifs que rend compte ce chapitre, qui analyse l'attitude des Pères face à la culture grecque depuis les origines de l'apologétique chrétienne jusqu'à la mort d'Origène.

1. DE LA CONQUÊTE DE LA PALESTINE PAR ALEXANDRE À LA DOMINATION ROMAINE

Tout commença par le rêve d'un conquérant, Alexandre fils de Philippe, qui aspirait à la domination du monde habité et défit d'abord l'Empire perse. Après la bataille d'Issos (333 avant J.-C.), qui vit la victoire de ses troupes sur celles de Darius III Codoman, le souverain macédonien descendit plus au sud, en

1. TERTULLIEN, *De praescr. haer.* 7, 9 ; cf. *Apol.* 46, 18.
2. Le thème, sinon le mot, est présent chez ARISTIDE, *Apol.* 2, 4 Sy et 14, 2 Ba, et JUSTIN, *Dial.* 16, 4, et *passim*.

direction de la Syrie et de la Palestine, dont il s'empara presque sans résistance[3] : l'ancienne Judée était alors la province perse de Yehoud. Selon la tradition rabbinique et l'historien Josèphe[4], le roi se serait détourné de son itinéraire vers le sud pour rendre à Jérusalem un hommage au peuple juif et à son Dieu ; le fait, toutefois, n'est pas historiquement avéré. Ce qui l'est, en revanche, c'est qu'Alexandre laissa les Juifs bénéficier des mêmes droits et libertés que les Perses leur avaient laissés avant lui, et qu'il conserva leur structure administrative propre, fondée sur l'autorité du grand prêtre, assisté du Conseil des Anciens[5]. À la mort d'Alexandre, la Palestine appartint tour à tour aux Lagides d'Égypte et aux Séleucides de Syrie. Sous les premiers, le caractère théocratique de l'État juif fut conservé en apparence, mais, dans la réalité, le grand prêtre et le Conseil tombèrent sous la dépendance d'un fonctionnaire royal[6]. Et lorsque la cinquième guerre de Syrie (201-200) amena sur la Palestine la domination séleucide, elle fut acceptée de bon gré par les Juifs, qui n'avaient pas grand-chose à perdre à ce changement de maîtres.

Le fait est que le royaume séleucide respecta tout d'abord le particularisme juif[7]. Mais tout changea quand Antiochus IV voulut étendre à la Palestine sa politique d'hellénisation, à l'instigation de ceux des Juifs qu'on nommait les « hellénistes », à savoir la noblesse laïque et une partie de l'aristocratie cléricale, qui rêvaient de faire de Jérusalem une cité à la mode grecque[8]. La résistance de la majorité du peuple à cette politique entraîna un durcissement de l'attitude du roi, qui alla jusqu'à proscrire la pratique de la religion juive et à substituer le culte de Zeus à celui de Yavhé dans le Temple même[9]. Ce fut l'origine de la révolte dite des Maccabées, qui ne cessa qu'après la reconnaissance par Démétrius II de l'autonomie de la Judée, en 142 avant J.-C.[10]. La conséquence en fut que furent assimilés dans la conscience juive l'hellénisme et l'idolâtrie ou l'impiété. Le passage du royaume asmonéen sous la domination romaine après la prise de Jérusalem par les troupes de Pompée (63 avant J.-C.), en attisant les tensions politiques, ne pouvait qu'accentuer le phénomène de rejet de la culture de l'occupant, romain de nom, mais grec de fait[11].

3. Voir P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (trad. fr.), Paris, 1989, p. 15-16.

4. D'après b Yom 69a ; JOSÈPHE, *Ant. jud.* 11, 8, 4-5, § 321-339. Sur la perception que se firent plus tard les Juifs de cette conquête, voir Dn 7, 7 (la quatrième bête) et 11, 3 ; 1 Hén 90, 2 ; 1 Mac 1, 1-7.

5. P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs*, p. 21.

6. P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs*, p. 29-31.

7. D'après JOSÈPHE, *Ant. jud.* 12, 3, 3, § 129-144 (lettre d'Antiochus III au gouverneur de Syrie Ptolémée) : « Nous permettons aussi aux Juifs de vivre selon leurs lois et leurs coutumes ».

8. 1 M 1, 10-15 ; 2 M 4, 7-9 (Jason grand prêtre) : JOSÈPHE, *Ant. jud.* 12, 5, 1, § 237-241.

9. 1 M 1, 44-50 ; JOSÈPHE, *Ant. jud.* 12, 5, 4, § 248-256.

10. Selon la formule de 1 M 13, 42 : « Simon [Maccabée], grand prêtre éminent, stratège et higoumène des Juifs » ; cf. JOSÈPHE, *Ant. jud.* 13, 6, 7, § 213-214. Voir E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (éd. anglaise révisée par G. VERMES, F. MILLAR, A. BLACK et M. GOODMAN), Édimbourg, 1973-1986, t. 1, p. 137-199 ; P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs*, p. 64-81.

11. On en trouve une excellente illustration dans les *Oracles sibyllins*, III, 356-364.

2. L'acculturation des Juifs de Palestine et de la Diaspora

Malgré ces luttes, l'hellénisation voulue par les souverains macédoniens fut un succès : la langue et la culture grecques s'imposèrent dans les classes favorisées et au sein de l'intelligentsia juive, surtout à Jérusalem[12]. Parmi les Juifs de la Diaspora, le grec fut souvent la seule langue pratiquée : ce fut le cas, entre autres, des Juifs d'Alexandrie, qui lisaient la Bible selon la traduction dite des Septante et qui rédigeaient leurs ouvrages philosophiques, polémiques et même religieux en langue grecque[13]. Parmi ces derniers, citons les livres 2 à 4 des Maccabées, le livre de la Sagesse, les *Psaumes de Salomon*, les *Oracles sibyllins*, l'œuvre philosophique d'Aristobule et de Philon, ou encore le *Roman de Joseph et Aséneth*[14]. En Palestine même, le grec était devenu la langue des élites ; et si Josèphe, qui appartenait à la classe sacerdotale et se rattachait à la dynastie asmonéenne par sa mère[15], le maniait assez mal[16], on sait qu'il était parlé à la cour des Asmonéens puis à celle d'Hérode[17], et l'on connaît même l'existence à Jérusalem de synagogues réservées aux usagers de la langue grecque[18]. Même les *rabbis* étudiaient les textes législatifs et les ouvrages rhétoriques en langue grecque[19].

Cette hellénisation du monde juif s'étendit aux arts décoratifs. S'il n'était évidemment pas question d'admettre la présence de statues des dieux païens dans la Judée asmonéenne et hérodienne[20], il n'en demeure pas moins qu'Hérode fit

12. Voir E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, t. II, p. 79 : « In the first century A.D., familiarity with the Greek language may be taken as certain in Jerusalem, with his educated classes and its immigrants from the diaspora, and also among Jews living in the Hellenistic cities of Palestine. Elsewhere, only a superficial acquaintance with spoken basic Greek may be assumed ». D'où l'équation entre « riche » et « hellénisé », « pauvre » et « pieux », alors si fréquente ; voir P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs*, p. 37, qui renvoie à l'étude de M. HENGEL, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart, 1976, p. 51. Et encore : S. LIEBERMAN, *Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV centuries C.E.*, New York, 1942 ; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästina bis zu Mitte des 2.Jh. v. Chr.*, Tübingen, 1973 (trad. angl. *Judaism and Hellenism*, Londres-Philadelphie, 1974) ; J. GOLDSTEIN, « Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism », dans *Jewish and Christian Self-Definition*. II. *Aspects of Judaism in the Greco-Roman World* (éd. E. P. SANDERS, A. I. BAUMGARTEN, A. MENDELSON), Londres, 1981 ; N. LANGE, « Sem et Japhet. Les Juifs et la langue grecque », dans *Pardes* 12, 1990 ; M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, Paris, 1990, p. 249-255 ; S. SWAIN, *Hellenism and Empire : Language, Classicism and Power in the Greek Roman World (AD 50-250)*, Oxford, 1996.

13. Voir J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, 1991, p. 69-71.

14. On trouvera la liste complète des écrits juifs de langue grecque chez SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, t. III, 1, p. 470-701. Les écrits judéo-hellénistiques de caractère religieux ont pour l'essentiel été réunis dans le recueil des *Écrits intertestamentaires*, éd. A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO, Paris, 1997.

15. D'après sa *Vita*, 1, 1-6 ; voir aussi *Ant. jud.* 20, 12, 1, § 263.

16. D'après son propre témoignage dans le *Contre Apion*, 1, 50 : « Je me fis aider pour le grec par quelques personnes », à propos de la rédaction de la *Guerre des Juifs* ; voir aussi *Ant. jud.* 20, 12, 1, § 263.

17. Voir E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, t. II, p. 52-80 ; P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs*, p. 120-121.

18. Voir E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, t. II, p. 76, d'après Ac 6, 9 ; t Meg 3, 6 ; y Meg 73d ; b Meg 26a.

19. D'après les travaux de S. Lieberman, D. Daube et A. Fischel, cités par E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, t. II, p. 78.

20. Voir E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, t. II, p. 58 : « Pictorial art because of the Jewish rejection of images of men and beasts, was current in first century Palestine in only the most limited forms : (...) a golden eagle in the Temple, (...) pictures of animals into Herod's palace at Tiberias. » On connaît l'affaire

bâtir à Jérusalem un théâtre, un amphithéâtre et jusqu'à son propre palais[21] dans le style hellénistique : et le Temple, fortement endommagé par les troupes romaines, fut reconstruit dans ce même style, avec des éléments de décoration dont l'origine grecque ne peut être niée[22]. En dehors de la Palestine, les synagogues purent être ornées de figures animales, comme le lion, l'agneau ou l'aigle, fabuleuses, comme le griffon, le capricorne ou le centaure, ou même mythologiques, comme Hercule et la Méduse[23] ! En fait, selon le Talmud, l'interdit pesant sur les images était surtout fonction de leur nature (représentation d'un homme ou d'un animal, peinture ou sculpture), de leur origine (païenne ou juive) et de leur destination (présomption ou non d'idolâtrie)[24] : ce n'était donc pas l'art qui était visé en lui-même, mais seulement son éventuelle destination idolâtrique.

L'influence grecque se fit aussi sentir dans le domaine de la musique, comme en témoignent l'emploi de translittérations de noms d'instruments grecs dans le livre de Daniel[25] ou la mention par Josèphe de concours musicaux « pentétérides » organisés par Hérode en l'honneur de César[26].

Cette hégémonie ne fut pas vécue partout de la même façon. Certains la rejetaient totalement, en refusant de parler grec – la règle au sein du peuple[27] – ou en ignorant délibérément les richesses de la littérature hellène, comme R. Josué ben Hanania, R. Ismaël ou peut-être encore R. Tarphon[28]. L'aristocratie laïque et sacerdotale l'accepta dans sa grande majorité parce qu'elle était l'instrument ou la marque du pouvoir[29] ; et les intellectuels les plus modérés s'efforçaient de concilier leur judaïté avec la culture de leur milieu ambiant, tel Judah le Patriarche, qui préférait utiliser le grec plutôt que l'araméen, ou rabbi Gamaliel II, qui acceptait que ses disciples étudiassent les ouvrages de la sagesse grecque en plus de la Torah[30].

Mais il est une communauté qui intégra parfaitement la culture grecque, tout en s'efforçant de préserver son identité : celle d'Alexandrie. Son origine remonte à la fondation de la ville, quand Alexandre permit aux soldats juifs de son armée de se fixer dans la cité qu'il venait de créer. Dès 300 avant notre ère est attestée l'existence d'une communauté bien organisée, habitant son propre quartier ; Ptolémée VI Philométor (180-145) lui accorda une semi-autonomie, sous la forme d'un *politeuma* dirigé par un ethnarque, statut qui fut préservé jusqu'à la conquête romaine[31]. Très vite, les Juifs jouèrent un rôle important dans la vie économique et intellectuelle de la cité, et leur hellénisation fut si complète qu'ils finirent par perdre l'usage de la langue hébraïque. Telle fut la situation paradoxale de cette communauté : devenue entièrement grecque de langue, elle voulut – à de notables exceptions près – rester entièrement juive de mœurs et de religion, ce qui entraîna les conflits que l'on sait[32], et, au bout du compte, sa désintégration[33].

L'histoire intellectuelle du judaïsme alexandrin a été marquée par deux faits majeurs : la traduction de la Bible en grec et l'activité des philosophes Aristobule et Philon. La traduction de la Bible dite des Septante (d'après le nombre, tout à fait symbolique, des traducteurs) fut commencée à Alexandrie sous le règne de Ptolémée II Philadelphe (285-246 av. J.-C.)[34] ; reconnue comme inspirée, elle devint le texte de référence de toutes les formes d'exégèse en langue grecque jusqu'à ce que les Juifs, conscients de son rôle dans l'exégèse chrétienne[35], missent en place des traductions concurrentes[36]. Un siècle plus tard, le judaïsme alexandrin s'illustra en la personne d'Aristobule, un conseiller du roi Ptolémée VI (180/181-145/146 av. J.-C.), philosophe péripatéticien et exégète : il écrivit une *Exégèse de la Loi mosaïque*, qui n'est connue que par quelques fragments conservés chez Clément, Origène et Eusèbe[37]. C'est chez lui que l'on trouve employé pour la première fois l'argument de l'emprunt des Grecs à Moïse, qui deviendra un thème polémique constant dans l'apologétique chrétienne[38].

déclenchée par les enseignes de Pilate : JOSÈPHE, *Ant. jud.* 19, 3, 1, § 55-59 : *Bell. jud.* 2, 9, 2-3, § 169-174 ; ou encore la sombre histoire de la statue de Caligula : JOSÈPHE, *Ant. jud.* 18, 8, 2-9, § 261-309 ; *Bell. jud.* 2, 10, 1-5, § 184-203. Mais rabbi Gamaliel III, qui fréquentait les termes de Ptolémais, jugeait que la présence d'une statue d'Aphrodite ne les transformait pas en sanctuaire de la déesse et en conséquence ne faisait pas peser d'interdit sur eux ; voir M. HADAS-LEBEL, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », dans *ANRW* II, 19, 2, p. 401-402 (Mishna III, 4).

21. D'après JOSÈPHE, *Ant. jud.* 15, 8, 1, § 268 ; *Bell. jud.* 5, 4, 4, § 176-183.

22. D'après JOSÈPHE, *Bell. jud.* 5, 5, 2-3, § 184-227. Voir E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, t. II, p. 57-58 ; P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs*, p. 120.

23. Voir E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, t. 2, p. 443.

24. b Aboda Zara 40b *sq.* Ainsi s'explique selon M. SIMON, *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, 2e éd. 1964 (3e éd. 1983), p. 41-45, les décorations des synagogues et le développement d'un art juif.

25. Dn 3, 5 ; 10, 15.

26. D'après JOSÈPHE, *Ant. jud.* 15, 8, 1, § 268-272. Voir E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, t. II, p. 60.

27. Voir Sota 49b ; BK 82b ; Men 64b (« Maudit soit quiconque fait enseigner le grec à son fils », s'exclame de rage un homme du peuple).

28. Voir M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, p. 251 (qui cite y Pea 1, 1, 15c et b Men 99b) ; G. F. WILLEMS, « Le juif Tryphon et rabbi Tarfon », dans *Bijdragen* 50, 1989, p. 278-292.

29. Et cela dès l'époque d'Antiochus : 1 M 1, 11 ; 2 M 4, 7-9.

30. D'après b Git 58a ; Sota 49b ; b BK 82b-83b ; voir E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*. II, p. 77 ; M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, p. 253.

31. Le statut devint beaucoup moins favorable sous la domination romaine, puisque le droit romain ne reconnut pas aux Juifs du *politeuma* d'Alexandrie un statut comparable à celui du corps civil des Grecs. Voir J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte*, p. 131-133.

32. Vers 88 avant J.-C., selon JORDANES, *De succ. reg. temp.* 3 ; vers 55 avant J.-C., d'après des témoignages épigraphiques : *BGU* 1762-1764 ; sous Caligula, d'après PHILON, *In Flaccum* ; durant la première révolte juive, d'après JOSÈPHE, *Bell. jud.* 2, 17, 7-8, § 487-498, *et alii*.

33. Sous Trajan d'après EUSÈBE, *HE* IV, 2, 1-2 ; DION CASSIUS, *HR* 68, 32, 2-3.

34. Voir M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988. L'édition de référence est celle de A. RAHLFS, *Septuaginta*, Stuttgart, 1935 ; 2e éd. 1979. Une traduction française complète est en cours aux éditions du Cerf : premier volume (livre de la Genèse) paru en 1986. Sur la réception de la Septante, voir M. ALEXANDRE, *Le Commencement du Livre. Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, 1988.

35. Son importance fut telle qu'A. Le Boulluec, « Sageses barbares », dans *Alexandrie au IIIe siècle*, Paris, 1992, p. 67, a pu écrire que sans elle, le christianisme n'aurait pas existé. Le récit de la traduction des Septante est maintes fois repris par les auteurs chrétiens : JUSTIN 1 *Apol.* 1, 31 ; *Dial.* 68, 7 ; PS.-JUSTIN, *Cohort.* 13 ; IRÉNÉE, *Haer.* III, 21, 2 ; CLÉMENT, 1 *Strom.* 22, 148, 1-149, 2 ; etc.

36. Voir JUSTIN, *Dial.* 43, 8 ; 68, 6 ; 71 ; 2 ; 120, 5 (la « guerre des traductions »). Sur le rejet de la traduction des Septante dans le rabbinisme des IIe et IIIe siècles, voir *Sefer Torah* 1, 8, et M. HARL, G. DORIVAL et O. MUNNICH, *op. cit.*, p. 124.

37. Sur Aristobule, voir N. WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos : Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistichen Literatur*, *TU* 86, Berlin, 1964 ; R. GOULET, art. « Aristoboulos », *Dictionnaire des philosophes* (éd. R. Goulet), t. I, n° 364, Paris, 1989, p. 379-380.

38. Frg. 3a Walter, conservé chez CLÉMENT, I *Strom.* 22, 150, 1-3. L'argument de la primauté du judaïsme est

Mais la plus belle figure de cette communauté est celle de Philon, dont l'œuvre philosophique et exégétique représente le meilleur exemple de la fusion des deux cultures. Si Philon se voulait pleinement juif, il n'en adapta pas moins les doctrines juives aux conceptions philosophiques en cours, empruntant aux Grecs plusieurs de leurs doctrines, telle celle du *Logos*[39]. De ces emprunts, il trouva une justification dans l'allégorie, si chère à la tradition alexandrine, recourant au récit biblique des deux compagnes d'Abraham : Sara, l'épouse légitime, c'est-à-dire la Sagesse, qui s'identifie peu ou prou à la Loi, et Agar, l'esclave étrangère, c'est-à-dire les sciences préparatoires et profanes, pour ne pas dire grecques[40]. L'allégorie, si riche de signification, sera reprise par Paul, qui en détournera le sens, puis par Clément, qui l'approfondira[41]. Il est aujourd'hui reconnu de tous que la méthode exégétique de Philon influença durablement la pensée chrétienne, depuis Clément et Origène jusqu'aux Pères cappadociens et au-delà[42].

Toutefois, ces exemples parfaits d'intégration culturelle ne doivent pas voiler le fait que l'hostilité envers la culture grecque se maintenait même dans les milieux cultivés. Les Juifs d'Alexandrie suscitèrent une littérature polémique en langue grecque, qui adoptait les formes littéraires de la Grèce, mais qui n'en combattait pas moins violemment sa religion, sa philosophie et sa morale. Parmi ces œuvres de combat, citons la littérature de plagiat : faux *Oracles sibyllins*[43], faux *Vers orphiques*[44], fausses citations des poètes, comiques ou tragiques, repris les uns et les autres par les apologistes chrétiens[45]. Ou encore les écrits historiques, pseudépigraphes ou non[46] ; ceux de Démétrios de Phalère, d'Eupolémos, du

le thème principal de l'ouvrage de JOSÈPHE, *Contre Apion*, dont le titre primitif semble avoir été *De l'antiquité du peuple juif* : il sera repris par les chrétiens, JUSTIN, 1 *Apol.* 23, 1 ; *Dial.* 7, 1 ; TATIEN, *Ad Graec*, 31 sq. ; THÉOPHILE, *Ad. Aut.* II, 30, 8 ; CLÉMENT, 1 *Strom.* 15, 74, 4 ; ORIGÈNE, *C. Cels.* IV, 11 ; TERTULLIEN, *Apol.* 19-20 ; et *passim.* Voir chez les modernes A. J. DROGE, *Homer or Moses ? Early Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989 ; D. RIDINGS, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg, 1995.

39. R. WILLIAMSON, « Philo's Logos Doctrine », dans *Jews in Hellenistic World : Philo*, Cambridge, 1989, p. 103-143.

40. PHILON, *De congress*, § 1-24 ; § 71, et *passim.*

41. Ga 4, 21-27 (Agar représente l'alliance selon la chair, Sara, l'alliance selon l'esprit) ; CLÉMENT, 1 *Strom.* 5, 32, 1-2.

42. Sur Philon, voir S. SANDMEL, « Philo Judaeus. An Introduction to the Man, his Writings and his Significance », dans *ANRW* II, 21, 1, 1984, p. 3-46. Sur l'influence de son exegèse sur les auteurs chrétiens, voir P. HEINISCH, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese : Barnabas, Justin und Clement von Alexandria*, Munster, 1908 ; A. MÉASSON, *Du char ailé de Zeus à l'arche d'alliance. Images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*, Paris, 1986 ; A. VAN DEN HOEK, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leyde, 1988 ; D. T. RUNIA, *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Londres, 1991.

43. Édités par J. GEFFCKEN, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902. Voir en dernier lieu V. NIKIPROWETZKY, *La Troisième Sibylle*, Paris-La Haye, 1970 ; J. J. COLLINS, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Cambridge (Mass.), 1972 ; et l'article de J. GOLDSTEIN « Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism », dans *Jewish and Christian Self-Definition*, t. II, p. 85 : « In the Diaspora, the Jewish sibyl calls Homer a liar and a plagiarizer, but praises his art and certainly does not suggest that his poem must not be read. »

44. Voir Ch. RIEDWEG, *Jüdisch-hellenistiche Imitation eines orphischen Hieros Logos*, Tübingen, 1993.

45. Voir E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, t. III, p. 656-671 ; W. SPEYER, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, Munich, 1971 ; N. ZEEGERS, *Les Citations des poètes grecs chez les apologistes du IIe siècle*, Louvain, 1968 ; M. ALEXANDRE, « Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes », dans *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* (éd. B. POUDERON et J. DORÉ), Paris, 1998, p. 1-40.

46. Voir E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, t. III, p. 509-558.

Pseudo-Hécatée, tous repris par Flavius Josèphe dans son propre ouvrage sur l'antiquité des Juifs (le *Contre Apion*), puis, chez les chrétiens, par Tatien, Théophile, Clément et Origène : il s'agissait pour chacun d'eux de montrer l'antériorité du peuple juif, et, partant, la supériorité de sa civilisation. Enfin, on peut penser que la condamnation des sciences et des techniques, comme autant d'inventions diaboliques, exprimée dans le *Livre d'Hénoch*[47], n'est autre que l'expression la plus vive du rejet de la culture de l'occupant, d'abord grec, puis romain.

3. La perception des Juifs par les Grecs : du « peuple de lépreux » au « peuple de philosophes »

Si la découverte de la culture grecque fut pour les Juifs un véritable émerveillement, les Juifs n'en étonnèrent pas moins les Grecs[48]. Certes, dans un premier temps, « les Grecs ne remarquèrent même pas les Juifs », selon l'expression de Momigliano[49] : mais il en fut autrement à partir des diadoques, quand la Palestine devint l'enjeu d'une lutte farouche entre les Séleucides de Syrie et les Lagides d'Égypte. Le premier auteur grec à s'intéresser au peuple juif fut Hécalée d'Abdère, un conseiller du roi Ptolémée Ier, qui vante sa piété, la fertilité de sa terre, la beauté de sa capitale[50]. À peu près à la même époque, Théophraste, dans son ouvrage *Sur la piété*, parlait des Juifs comme d'un « peuple de philosophes », qui se consacrait aux discussions théologiques, au jeûne et à la prière[51] – un thème qui reparut chez Mégasthène et Cléarque. Bien plus tard, le thème du peuple de philosophes, combiné à celui du plagiat des Grecs, trouva son ultime expression dans une formule attribuée à Numénius d'Apamée : « Platon est un Moïse atticisant[52]. »

Mais l'intérêt que portaient les Grecs à cette petite nation semble s'être alors limité à celui des intellectuels. Même la traduction des Septante ne put changer la perception qu'en avait le public païen : elle fut très peu lue par les Grecs, et c'est à peine si on en mentionne une citation avérée chez Longin[53]. En revanche, la constitution d'une vaste diaspora et l'accroissement des communautés juives d'Alexandrie puis de Rome entraînèrent des tensions qui transformèrent du tout au tout l'image des Juifs chez les gentils. Le premier intellectuel païen à dénigrer systématiquement les Juifs fut Apollonios Molon, dans son traité *Contre les Juifs* : il alla jusqu'à soutenir qu'ils étaient les plus mal doués des barbares, « les seuls

47. 1 *Hén* 7-8.

48. Sur le jugement porté par les Grecs et les Latins sur les Juifs, voir Th. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris, 1895 (repr. Hildesheim, 1963) ; M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (2 tomes), Leyde, 1974 et 1980 ; A. MOMIGLIANO, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation* (trad. fr.), Paris, 1979.

49. A. MOMIGLIANO, *Sagesses barbares*, p. 89-90 ; voir à ce sujet le témoignage de JOSÈPHE, *C. Apion*, I, 2.

50. D'après JOSÈPHE, *C. Apion*, I, 184-214.

51. THÉOPHRASTE, frg. 13 Pötscher = PORPHYRE, *De abst.* II, 26.

52. NUMÉNIUS, frg. 8 Des Places, chez CLÉMENT, 1 *Strom.* 22, 150, 4 ; voir I. WHITTAKER, « Moses Atticizing », dans *Phoenix* 21, 1967, p. 196-201 ; M. J. EDWARDS, « Atticizing Moses ? Numenius, the Fathers and the Jews », dans *VigChr* 44, 1990, p. 64-75.

53. LONGIN, *Traité du sublime*, 9, 9 (= LXX Gn 1, 3).

à n'avoir apporté aucune invention utile à la civilisation ». Puis ce fut le tour de Manéthôs, qui transforma la sortie d'Égypte en une expulsion « de lépreux, d'aveugles et de boiteux », de Chairémon et de Lysimaque, et enfin d'Apion, dont Josèphe réfuta l'*Histoire d'Égypte* dans son propre ouvrage *Contre Apion*[54]. Les griefs adressés au peuple juif annoncent ceux qui seront faits aux chrétiens : l'immoralité, le culte du ciel ou d'un âne, l'athéisme, l'anthropophagie rituelle, la misanthropie. On en trouve l'écho chez des auteurs comme Juvénal et Tacite[55].

4. Le christianisme, héritier du judaïsme hellénistique

C'est dans un tel milieu, judéo-hellénistique plus encore que juif, que naquit et se développa le christianisme[56]. Et s'il semble hautement probable que Jésus ne connaissait pas le grec, il n'en demeure pas moins que la toute première littérature chrétienne fut rédigée en grec, à commencer par les Évangiles – même s'il paraît aujourd'hui tout à fait possible de retenir l'hypothèse d'une première rédaction de Matthieu en langue araméenne[57]. D'autre part, le rôle des juifs dits hellénistes dans la diffusion de la secte fut essentiel : ce sont eux probablement qui essaimèrent dès après l'exécution d'Étienne et la première persécution juive, vers 34[58] ; ils devinrent ainsi les premiers artisans de la séparation de l'Église et du milieu juif traditionnel. Il n'est pas non plus indifférent que la première destination de Paul en terre païenne ait été les synagogues hellénistiques[59] : c'est ce vivier que visait au premier chef la prédication paulinienne, avant qu'elle ne cédât la place à la mission en direction des gentils.

Enfin, de nombreux historiens et exégètes défendent la thèse que le judaïsme hellénistique constitue un maillon nécessaire pour expliquer la genèse du christianisme. Le rôle essentiel de la traduction des Septante dans la constitution du dossier christologique a souvent été mis en évidence. Mais les exégètes se sont aussi penchés sur l'influence des spéculations alexandrines sur le Logos dans l'élaboration de la doctrine du Verbe chrétien : même ceux d'entre eux qui privilégient l'influence de la littérature sapientiale (qui fait de la Sagesse une « puissance » de Dieu comparable au Logos johannique) ne nient pas qu'elle soit un produit typique du judaïsme hellénistique[60].

Certes, on ne peut ramener le christianisme naissant et sa foisonnante diversité

54. Apollonios, chez Josèphe, *C. Apion*, II, 148 ; Manéthôs, chez Josèphe, *C. Apion*, I, 227-229 ; accusation reprise par Apion lui-même d'après Josèphe, *C. Apion*, II, 15 ; Chairémon et Lysimaque chez Josèphe, *C. Apion*, I, 288-292, et I. 304-320.

55. Juvénal, *Sat.* 14, 96-106 ; Tacite, *Hist.* V, 5.

56. Voir en dernier lieu P. Borgen, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, Édimbourg, 1996.

57. D'après le témoignage d'Irénée, *Haer.* III, 1, 1 ; Eusèbe *HE* III, 24, 6 : le premier Évangile de Matthieu en langue araméenne. Mais dans son ultime rédaction, Matthieu est un écrit grec, et non une simple traduction de l'araméen en grec.

58. D'après Ac 8, 4 ; 11, 19-20.

59. D'après Ac 13, 5 (Salamine de Chypre) ; 13, 14 (Antioche de Pisidie) ; 14, 1 (Iconium), etc.

60. Sur ces deux questions, voir *infra*, p. 865-867.

au courant paulinien et au groupe dit des hellénistes. Mais, même si le milieu hébraïsant se maintint à l'abri de l'influence de la pensée et de la culture grecques, l'histoire lui donna tort, et le désastre de 70, en marginalisant ceux qui avaient voulu préserver leur identité hébraïque, marqua la victoire de ceux qui avaient fait d'une culture étrangère le véhicule de l'espérance juive.

II. LE CONFLIT RELIGIEUX : LA LUTTE CONTRE LE POLYTHÉISME

1. La littérature apologétique chrétienne : les auteurs et les œuvres

Si la première génération d'auteurs chrétiens fut celle de la diffusion de la bonne nouvelle, la deuxième, celle de l'instruction et de la parénèse, la troisième génération fut celle de l'affrontement avec le paganisme[61]. Les circonstances de leur intervention dans le conflit entre Rome et l'Église ont fait que ces écrivains furent très tôt qualifiés de Pères apologistes[62] ; en fait, la part importante que prennent chez eux la rétorsion des accusations lancées contre les chrétiens et la polémique contre le paganisme permettrait tout aussi bien de les ranger parmi les polémistes.

Il est d'usage de faire remonter la tradition apologétique chrétienne au discours que Luc prête à Paul dans les Actes des Apôtres[63], dans la mesure où il contient en germe les principaux thèmes polémiques et protreptiques qui caractérisent le genre. Mais, dans les faits, la première apologie du christianisme dont nous ayons conservé le souvenir est bien plus tardive : c'est le *Kérygme de Pierre*, dont quelques fragments figurent chez Clément d'Alexandrie et Origène[64]. Dans la forme, il s'agit d'une exhortation de Pierre à la véritable piété, mais, dans le fond, il s'agit (je cite son éditeur M. Cambe) d'une « affirmation identitaire d'un groupe chrétien appelé à prendre ses distances avec l'environnement païen, mais aussi, et plus encore, avec le judaïsme ». L'écrit date vraisemblablement du début du IIe siècle : il est difficile d'en situer la rédaction, mais la préservation des fragments dans le seul milieu alexandrin laisse supposer que l'ouvrage était particulièrement à l'honneur en Égypte, d'où il peut être issu. La religion des Grecs y est présentée comme une connaissance approximative de Dieu, opposée

61. Tous cependant venaient du paganisme : voir notre article « La conversion chez les apologistes grecs. Convention littéraire et expérience vécue », dans *De la conversion* (éd. J.-C. Attias), p. 143-167.

62. Le premier emploi du mot remonte, semble-t-il, au XVIIe siècle : 1623 ; voir A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, s.v., qui précise que l'emploi du mot pour désigner un écrivain ecclésiastique défendant la foi chrétienne est attesté comme étant d'usage courant en 1752.

63. En Ac 17, 22-31. Voir ce qu'en dit Clément, *1 Strom.* 19, 91, 2-5.

64. Édités par E. von Dobschütz, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht*, Leipzig, 1893 ; traduits par M. Cambe, *Écrits apocryphes chrétiens* (éd. F. Bovon et P. Géoltrain), Paris, 1997, p. 5-22. Eusèbe y fait allusion en *HE* III, 3, 2 ; voir aussi A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig, 2e éd. 1958, I, *Die Überlieferung und der Bestand*, p. 25-28 ; II, *Die Chronologie*, p. 472-474.

à la « connaissance achevée » des chrétiens[65] ; le culte des images, « dieux qui ne sont pas », y est raillé dans la tradition de la polémique judéo-hellénistique contre le paganisme.

Une ou deux décennies plus tard, deux intellectuels chrétiens, Quadratus et Aristide, présentèrent à l'empereur Hadrien, lors de l'un de ses séjours en Grèce, une apologie du christianisme. De la première, il ne reste que les maigres fragments qu'en cite Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*[66] : ils ne concernent pas le paganisme. Quant à son auteur, nous ne savons rien de lui, sauf à l'identifier avec l'évêque d'Athènes Quadratus, qui vivait encore sous Marc Aurèle[67]. En revanche, nous avons conservé l'*Apologie* d'Aristide en deux versions, une traduction complète en syriaque et une métaphrase en grec intégrée au roman byzantin de *Barlaam* et *Joasaph*[68]. D'après le titre de l'ouvrage, Aristide était un « philosophe » athénien, qui adressa son *Apologie* à l'empereur Hadrien – vers 124, précise une notice d'Eusèbe[69]. Il divise l'humanité en quatre « races » (*génè*), les barbares, les Grecs, les Juifs et les chrétiens, et polémique tour à tour avec chacune des trois premières. Les Grecs, qui représentent les adorateurs des idoles anthropomorphes, sont raillés pour avoir attribué à leurs dieux des passions trop humaines, et leurs philosophes pour travailler à préserver des mythes aussi honteux au moyen de l'allégorie. Néanmoins, Aristide a subi l'influence de ces philosophes qu'il dénonce en même temps que les poètes : en effet, c'est en utilisant le vocabulaire et la problématique du moyen-platonisme que, dans son prologue, il définit le seul vrai Dieu[70].

Mais le plus important des apologistes est Justin martyr[71]. Nous sommes relativement bien renseignés sur sa vie. Né à Naplouse dans une famille païenne, d'un père grec ou samaritain hellénisé[72], il se forma aux diverses doctrines philosophiques avant de se convertir au christianisme à la suite de conversations qu'il aurait eues avec un vieillard chrétien, comme il en fait le récit[73], ou, plus simplement, au spectacle du courage des chrétiens devant la mort et de leurs mœurs exemplaires[74]. Devenu chrétien, il continua de garder le *tribôn*, le manteau

65. Frg. 3 Dobschütz.
66. Cf. EUSÈBE, *HE* IV, 3, 1-2.
67. Mentionné par EUSÈBE, *HE* IV, 23, 3 ; voir JÉRÔME, *Vir. ill.* 19 ; *Epist.* 70 *Ad Magnum* 4.
68. Édition critique des deux textes par B. POUDERON et M.-J. PIERRE à paraître dans la collection des *Sources chrétiennes*.
69. EUSÈBE, *Chron. ad ann.* 124-125 ; *HE* IV, 3, 3. Cette datation, conforme à la formulation du titre dans la traduction arménienne du prologue (adresse à Hadrien), a été fortement contestée dans le passé, à notre avis sans raison majeure. L'hypothèse de R. M. GRANT, *Greek Apologists of the Second Century*, Londres, 1988, p. 38-39 et 45, qui, pour résoudre la contradiction entre les dédicaces syriaque (à Antonin) et arménienne (à Hadrien), suppose deux éditions successives de l'*Apologie*, pose plus de problèmes qu'elle n'en résout.
70. Voir G. LAZZATI, « Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell'Apogia di Aristide », dans *Sc Catt* 66, 1938, p. 33-51.
71. Les *Apologies* ont été éditées par A. WARTELLE, Paris, 1987, et commentées par Ch. MUNIER, *L'Apologie de saint Justin martyr*, Fribourg, 1994 (avec bibliographie) : le *Dialogue avec Tryphon* a été édité par G. ARCHAMBAULT, Paris, 1909 ; traduction reprise dans *Justin martyr. Œuvres complètes*, Paris, 1994 ; nouvelle édition en préparation par Ph. BOBICHON (thèse de doctorat de l'université de Caen, 1999).
72. Cf. 1 *Apol.* 1, 1 ; 2 *Apol.* 15, 1 ; *Dial.* 28, 2 ; 120, 6.
73. C'est la version rapportée dans le *Dialogue avec Tryphon* aux chapitres 3 à 7.
74. Cf. 2 *Apol.* 12, 1.

des philosophes, et partit pour Rome, où il fonda une école chrétienne, que fréquentaient à la fois des intellectuels formés à la *paideia* grecque, comme le rhéteur Tatien, et de petites gens, tel l'affranchi Evelpide et l'esclave phrygien Hiérax[75] ; c'est là qu'il eut à subir des tracasseries suscitées par un rival cynique, un maître de philosophie nommé Crescens[76]. Il adressa deux apologies[77] à l'empereur Antonin et au sénat de Rome, la première étant postérieure au début du proconsulat de Félix en Égypte[78], en charge de 148 à 154, et la seconde devant être située entre 150 et 160, sous la préfecture urbaine de Q. Lollius Urbicus ou peu après[79]. Le *Dialogue avec le juif Tryphon*, dans lequel l'apologiste polémique contre le judaïsme, est nécessairement postérieur à la première apologie[80]. Justin dut retourner en Palestine après un premier séjour à Rome[81], mais il y revint pour y continuer son activité d'enseignement ; il y subit le martyre sous le préfet Rusticus, c'est-à-dire entre 163 et 167[82]. Justin resta toujours ouvert aux idées philosophiques : c'est lui qui, le premier, développa cette idée qu'il existe un « christianisme naturel[83] », qui n'est autre que la Raison universelle (le *Logos*) à laquelle même les païens ont accès, les meilleurs d'entre eux (Socrate, Platon ou Héraclite) étant pour ainsi dire des chrétiens avant la lettre. C'est ainsi qu'il pouvait revendiquer la double appartenance au Christ et à la philosophie, dont le port du manteau était le signe visible.

Le Syrien Tatien fut l'un des disciples de Justin à Rome[84]. Né en Mésopotamie d'une famille païenne, il parcourut le monde grec pour parfaire sa formation, selon l'usage du temps, et devint rhéteur ou philosophe de profession[85] : c'est vraisemblablement à Rome qu'il se convertit, avant d'y suivre les enseignements de Justin[86]. Après la mort de son maître, il fonda à son tour une école à Rome[87]. Puis il se sépara de la Grande Église pour créer sa propre secte, dite des encratites, vers 172

75. Cf. EUSÈBE, *HE* IV, 29, 1 ; *Martyrium Justini* 4.
76. Cf. JUSTIN, 2 *Apol.* 3, 11 ; TATIEN, *Ad Graec*, 19, 2 ; EUSÈBE, *HE* IV, 16, 1.
77. Qui n'en formaient peut-être qu'une seule à l'origine. Sur cette question fort controversée, voir en dernier lieu J.-C. FREDOUILLE, « De l'Apologie de Socrate aux Apologies de Justin », dans *Hommage à René Braun*, t. II, Nice, 1990, p. 1-22 ; Ch. MUNIER, *L'Apologie de saint Justin martyr*, p. 14-20, et *passim*.
78. D'après 1 *Apol.* 29, 2. Sur le personnage de Félix, voir la *Prosopographia Imperii Romani* (éd. L. PETERSEN), t. V, p. 315-316, n° 723 (L. Munatius Felix).
79. D'après 2 *Apol.* 1, 1 ; EUSÈBE, *HE* IV, 47. Sur le personnage d'Urbicus, voir la *Prosopographia Imperii Romani*, t. V, p. 87-88, n° 327 (Q. Lollius Urbicus).
80. Puisqu'il la cite : *Dial.* 120, 6, renvoyant vraisemblablement à 1 *Apol.* 26 et 56, 1-2, consacrés à Simon le Mage.
81. Cf. *Martyrium Justini* 3 : « Je séjourne à Rome pour la deuxième fois. »
82. D'après *Martyrium Justini* 2 et *passim*. Sur le personnage de Rusticus, voir la *Prosopographia Imperii Romani* (éd. E. GROAG et A. STEIN), t. IV, p. 345-346, n° 814.
83. C'est la philosophie primordiale dont il est question en *Dial.* 2, 1.
84. Le *Discours aux Grecs* a été édité par M. MARCOVICH, *PTS* 43, Berlin-New York, 1995, et traduit par A. PUECH, Paris, 1903 ; traduction reprise avec quelques corrections et une annotation nouvelle dans *Foi chrétienne et culture classique* (éd. B. POUDERON), Paris, 1998, p. 39-102.
85. Cf. *Ad Graec.* 1, 5 (« Nous nous sommes détachés de votre sagesse, et cependant j'étais l'un des plus éminents parmi ses représentants ») ; 35, 1 (« J'ai parcouru beaucoup de pays, j'ai enseigné vos doctrines »).
86. Cf. *Ad Graec.* 19, 2 (Justin et Tatien en butte à la malveillance de Crescens) ; 29, 1-2 (sa conversion postérieure au spectacle des cultes sanglants pratiqués dans la grande Ville).
87. Cf. EUSÈBE, *HE* V, 13, 1 (Rhodon, élève de Tatien à Rome).

selon Eusèbe[88]. Il repartit alors pour l'Orient, peut-être la Grèce et Athènes[89], puis le Proche-Orient, Syrie ou Mésopotamie[90]. Nous ne savons rien de la date ni des circonstances de sa mort. De Tatien, deux ouvrages ont été conservés : le *Discours aux Grecs*, composé après le martyre de Justin, qui n'est pas à proprement parler une apologie du christianisme, mais plutôt un réquisitoire très violent contre la culture grecque et l'hellénisme, à laquelle il oppose la « sagesse des barbares », c'est-à-dire les Écritures juives et chrétiennes : et le *Diatessaron*, qui est un évangile concordant, longtemps en usage dans l'Église syriaque, et dont il nous reste des traductions en latin, arabe et franconien, ainsi que la traduction arménienne du commentaire qu'en fit Éphrem le Syrien (IVe siècle)[91].

Athénagore fut, avec Justin, celui des apologistes qui témoigna le plus de bienveillance et de tolérance envers la philosophie et la science profane[92]. Sa vie ne nous est connue que par la brève notice que lui consacre l'historien byzantin Philippe de Sidè, très discutée. Originaire d'Athènes, il appartint vraisemblablement à la secte platonicienne avant de se convertir au christianisme, qu'il professa « tout en gardant le manteau de philosophe » ; peut-être devint-il le premier maître chrétien d'Alexandrie – un maître privé, toutefois, et non le fondateur du *didaskaleion* fameux[93]. Il nous reste de lui deux ouvrages : une *Supplique au sujet des chrétiens*, en forme de lettre ouverte adressée aux empereurs Marc Aurèle et Commode (177), dans laquelle il défend ses coreligionnaires contre les accusations de meurtre rituel, d'inceste et d'athéisme qui étaient portées contre eux, dénonce l'absurdité et l'immoralité des croyances païennes et tente de donner un fondement logique au dogme chrétien ; et un traité *Sur la résurrection*, dans lequel il s'efforce de justifier rationnellement la croyance en la résurrection des corps « en ses membres et parties originels » contre des adversaires situés en marge de l'Église, vraisemblablement des gnostiques.

Le dernier des apologistes grecs du IIe siècle est le sixième évêque d'Antioche, Théophile[94]. Nous avons conservé de lui une apologie du christianisme qu'il

88. Eusèbe, *Chron. ad ann.* 172.
89. Voir à ce sujet R. M. Grant, *Greek Apologists*, p. 117-118.
90. D'après Épiphane, *Pan.* 46, 7-8.
91. Édité par L. Leloir, *SC* 121.
92. Édité par B. Pouderon, *SC* 379, Paris, 1992 ; du même, un ouvrage de synthèse : *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris, 1989.
93. Sur cette question fort controversée, voir L. W. Barnard, *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic*, Paris, 1972, p. 13-18 ; B. Pouderon, *D'Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore*, Québec-Louvain-Paris, 1997 (compte rendu par G. Lusini, dans *Adamantius* 5, 1999, p. 303-313) ; et, en sens opposé, A. Le Boulluec, ci-dessus, p. 531, ss. ; G. Dorival, « Les débuts du christianisme à Alexandrie », *Alexandrie. Une mégapole cosmopolite*, dans *Cahiers de la villa Kérylos* n° 9, Paris, 1999, p. 157-174. Les indices permettant éventuellement de conforter le témoignage de l'historien Philippe sont au nombre de cinq : la présence insistante de l'Égypte et de sa religion dans la *Supplique* ; la mention d'un chameau comme animal familier dans le traité *Sur la résurrection* ; la dédicace à un certain Athénagoras (notre apologiste ?) en tête d'un ouvrage du lexicographe alexandrin (?) Boéthos selon Photius, *Bibl.* cod. 155 ; la présence de citations communes aux ouvrages d'Athénagore et de Clément d'Alexandrie ; le contexte polémique et culturel du traité *Sur la résurrection*. Sur Boéthos, voir R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, s.v. « Boéthos », n° 44, p. 123 ; *Der neue Pauly*, II, s.v. « Boethos » 6, col. 725-726.
94. Édité par M. Marcovich, *PTS* 44, Berlin-New York, 1995 ; traduit et annoté par G. Bardy et J. Sender, *SC* 20, Paris, 1948.

présente comme le compte rendu de conversations qu'il aurait eues sur la doctrine chrétienne avec un païen cultivé du nom d'Autolykos[95]. Le fait qu'il fut évêque le situe en marge des autres apologistes, un peu comme un porte-parole officiel de l'Église d'Asie : aussi sa doctrine théologique (sur la Trinité, sur le Verbe) est-elle aux yeux de l'historien des religions d'une importance capitale. Quant à sa critique du paganisme et de la pensée païenne, elle est sans complaisance : bien qu'il ait sans doute reçu l'éducation hellénique des fils de bonne famille, il ne témoigne d'aucune sympathie envers la culture grecque, qu'il condamne sans restriction. La présence à la fin du IIIe livre d'une chronologie universelle allant d'Adam à la mort de Marc Aurèle indique que l'ouvrage fut composé après 180, vraisemblablement sous le règne de Commode.

L'historiographie chrétienne a conservé le nom d'autres apologètes : Ariston de Pella, auteur d'un ouvrage de controverse avec le judaïsme, le *Dialogue de Jason et Papiscus*, qui aurait été l'une des sources du *Dialogue* de Justin[96] ; Miltiade, rhéteur asiate[97], et Apollinaire, évêque de Hiérapolis, dont tous les écrits sont perdus[98] ; Méliton de Sardes, enfin, dont l'*Apologie* perdue prédisait un destin commun à l'Église et à l'Empire[99]. Parmi les ouvrages conservés, citons encore la *Satire des philosophies profanes* d'Hermias, qui pourrait dater du IIIe siècle[100], et l'anonyme *Épître à Diognète*, vraisemblablement un ouvrage alexandrin du début du IIIe siècle, qui dénonce l'inanité des cultes païens, la vanité du ritualisme juif et l'impuissance de la philosophie grecque, avant d'exposer la théologie et la morale chrétiennes.

L'apologétique ne s'arrêta évidemment pas au IIe siècle. D'autres écrivains prirent le relais des Pères apologistes : à Alexandrie, Clément, dont le *Protreptique* est une véritable apologie[101], tandis que le Ier livre des *Stromates*[102] traite principalement des rapports entre le christianisme et la culture grecque ; puis Origène, dont le *Contre Celse*[103] réfute le premier ouvrage d'envergure jamais rédigé contre les chrétiens, le *Discours véritable* du philosophe Celse (vers 177), tandis que la *Lettre à Grégoire*[104] tente de définir le profit qu'un chrétien peut tirer de la philosophie païenne. Dans le monde latin, l'*Ad nationes*, l'*Apologeticum* et

95. D'après *Ad Aut.* II, 1, 1 : « Il y a quelques jours, nous avons eu un entretien... »
96. D'après Origène, *C. Cels.* IV, 52 ; Eusèbe, *HE* IV, 6, 3, etc. Voir A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I, p. 92-95 ; II, 268-269 ; A. Lukyn Williams, *Adversus Judaeos*, Cambridge, 1935, p. 28-30 ; P. Nautin, *Annuaire de l'EPHE Ve section*, 1967-1968, p. 162-167.
97. Connu par Tertullien, *Adv. Valent.* 5, 1 ; Eusèbe, *HE* V, 17, 5 ; V, 28, 4 (citant Hippolyte).
98. Connus par Eusèbe, *HE* IV, 21 ; IV, 27 ; Jérôme, *Vir. ill.* 26 ; Théodoret, *Haer.* 3, 2 = *PG* 92, 80 C-81 A ; *Chronicon pasch.* : *PG* 92, 79-81 ; Photius, *Bibl.* cod. 14.
99. Eusèbe nous en a conservé un maigre fragment : *HE* VI, 26 ; cf. V, 24, 5 ; voir aussi Anastase le Sinaïte, *Vitae Dux* 12 = *PG* 89, 197 A. Son *Homélie sur la Pâque* a été récemment retrouvée (éd. O. Perler, *SC* 123, Paris, 1966).
100. Édité par R. P. C. Hanson, *SC* 388, Paris, 1993 : commenté par L. Alfonsi, *Ermia filosofo*, Brescia, 1947.
101. Édité par C. Mondésert, *SC* 2, Paris, 3e éd. 1976.
102. Édité par C. Mondésert et M. Caster, *SC* 30, Paris, 1951.
103. Édité par M. Borret, *SC* 132, 136, 147 et 150, Paris, 1967-1969. Voir la synthèse de M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le « Contre Celse » d'Origène*, Paris, 1988.
104. Édité par H. Crouzel, *SC* 148, Paris, 1969.

le *De idolatria* de Tertullien[105], puis l'*Octavius* de Minucius Felix[106] continuent la tradition inaugurée par les apologistes grecs. Puis ce furent Cyprien dans son traité *Quod idola dii non sint*[107] au milieu du IIIe siècle, Eusèbe dans sa *Préparation évangélique*[108], Lactance dans ses *Institutions divines*[109] et Athanase dans son *Contra gentes* au IVe siècle, jusqu'à la dernière entreprise apologétique (selon l'expression de P. Canivet), celle de la *Thérapeutique des maladies helléniques* de Théodoret de Cyr[110].

2. Les buts de l'apologétique chrétienne

L'apologétique chrétienne répondait à plusieurs buts. Le premier était bien évidemment de défendre les communautés contre les persécutions qui les menaçaient[111]. Il ne faut pas croire, en effet, que les chrétiens recherchaient en masse le martyre. La majorité d'entre eux subissaient avec effroi les persécutions populaires quand elles se déchaînaient et ceux qui étaient poursuivis par les autorités – l'Empire n'avait pas à cette époque de politique de persécutions systématiques et ne s'en prenait qu'à ceux que leur place dans la société, leur comportement public ou leur fonction au sein de l'Église mettaient en vedette[112] – s'en tenaient généralement à la proclamation de leur foi, quand ils ne cédaient pas purement et simplement à la menace du châtiment ; rares étaient ceux qui provoquaient le pouvoir et allaient ainsi au-devant de la mort[113]. C'est donc d'abord pour défendre les communautés, à la fois contre les pogroms populaires et contre le zèle de certains des magistrats locaux, que furent écrites la plupart des apologies : celles de Justin et d'Athénagore, puis celle de Tertullien, qui s'apparente à un discours judiciaire, de façon tout à fait explicite ; les autres, de façon secondaire. Mais il n'y en a pas une seule qui ne fasse pas allusion aux persécutions, et la part que prend dans chacune d'entre elles ce type d'argumentation dépend uniquement des circonstances les plus immédiates.

105. Composés respectivement après février 197 (édition partielle d'A. Schneider, Rome, 1968), fin 197 (édition J.-P. Waltzing et A. Severyns, Paris, 1961) et entre 203 et 212 (édition J. H. Waltzing et J. C. M. Van Winden, Leyde-New York, 1987). Sur les rapports entre Tertullien et la culture, voir J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972.

106. Édité par J. Beaujeu, Paris, 1964.

107. Dont l'authenticité est contestée : M. Simonetti, « Sulla paternità del Quod idola dii non sint », dans *Maia* 3, Florence, 1950, p. 265-288.

108. Édition par J. Sirinelli, G. Schroeder, E. des Places, O. Zink, G. Favrelle, *SC* 206, 215, 228, 262, 266, 292, 307, 338 et 369.

109. Édition par P. Monat, *SC* 326, 337, 377, 204 et 205.

110. Édition par P. Canivet, *SC* 57 ; voir son ouvrage *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, Paris, 1958.

111. Le plus bel exemple de ce lien entre les persécutions et la rédaction des apologies est l'exorde de la *Seconde Apologie* de Justin ; voir aussi Justin, 1 *Apol.* 2, 3 ; Athénagore, *Leg.* 1, 3 ; Méliton, chez Eusèbe, *HE* IV, 26, 3-6 ; et l'article de R. M. Grant, « Forms and Occasions of the Greek Apologists », *SMSR* 10, 1986, p. 213-226.

112. Voir ci-dessus le chap. premier de la 2e partie, « Les chrétiens et l'Empire romain. Persécutions, polémiques, apologétique », par C. Lepelley.

113. L'auteur du *Martyre de Polycarpe*, 4, blâme ce type de comportement ; voir aussi Justin, 2 *Apol.* 4, 1 (contre le suicide, mais pour l'acceptation du martyre quand il se présente).

Les griefs lancés contre les chrétiens étaient grosso modo au nombre de quatre : d'abord, concernant leurs mœurs, les accusations de meurtre rituel ou d'anthropophagie, de débauche ou d'inceste[114] ; puis, concernant leur comportement en société, les accusations d'athéisme, par refus de vénérer les dieux de la cité[115], et d'incivisme, qu'il prît la forme d'un complot supposé contre l'Empire ou du refus de servir aux armées, de se marier et de faire des enfants comme tout un chacun[116]. La plupart de ces accusations avaient déjà été portées contre les Juifs[117], et les plus abominables d'entre elles l'avaient été jadis contre des sectes jugées dangereuses[118].

À cette destination primaire, « apologétique » au sens strict, s'en joignit une autre : la nécessité d'expliquer et de justifier la doctrine chrétienne. Comme celle-ci ne pouvait paraître qu'absurde et barbare à ceux des Grecs qui avaient été élevés dans la *paideia*, l'exposé de la théologie et de la morale chrétiennes se faisait en utilisant le discours de l'hellénisme, à la fois dans ses thèmes et ses modes d'expression. Car c'est un fait que les intellectuels païens ont rejeté le christianisme, alors qu'ils ont témoigné plus de tolérance envers le judaïsme, qui bénéficiait d'un préjugé favorable en raison de son antiquité et de sa lisibilité[119]. On trouve des jugements sévères sur les chrétiens à la fois chez les rhéteurs Aelius Aristide ou Apulée[120], chez les moralistes Marc Aurèle et Épictète[121], et chez le philosophe Celse ou le médecin Galien[122] ; de manière plus générale, les *pepaideumenoi* faisaient grief aux chrétiens de leur inculture, ce qui ne fut pas sans blesser ceux d'entre eux qui avaient été formés à la grecque dans la rhétorique et la philosophie[123].

114. D'après Justin, 1 *Apol.* 26, 7 ; 2 *Apol.* 12, 2 ; Tatien, *Ad Graec.* 25, 5 ; Athénagore, *Leg.* 3, 1 ; Théophile, *Ad Aut.* III, 4 ; Tertullien, *Apol.* 2, 5 ; 7, 1 ; M. Félix, *Oct.* 9, 2-7.

115. D'après Justin, 1 *Apol.* 6, 1 ; Athénagore, *Leg.* 3, 1 ; Tertullien, *Apol.* 10, 1 ; M. Félix, *Oct.* 8, 3-4.

116. D'après Théophile, *Ad. Aut.* I, 11 ; Origène, *C. Cels.* VIII, 73, 75 ; Tertullien, *Apol.* 10, 1 ; 28, 3 ; 36-37 ; M. Félix, *Oct.* 8, 4.

117. D'après Josèphe, *C. Apion*, qui mentionne les accusations d'impiété (II, 65) et de meurtre rituel (II, 91-96) ; Juvénal, qui mentionne celle d'athéisme (14, 96-106) ; Tacite, qui mentionne celle de misanthropie (*Hist.* V, 5).

118. Par exemple lors de l'affaire dite des Bacchanales en 187 avant J.-C. : Tite-Live, XXIX, 8-19 ; voir J.-M. Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 avant J.-C. à Rome et en Italie*, Rome, 1988. Sur un plan plus général, on consultera R. L. Wilken, « The Christians as the Romans (and the Greeks) Saw Them », dans *Jewish and Christian Self-Definition. I. The Shaping of Christianity in the Second and Third Century*, Londres, 1980, p. 100-125.

119. Voir à ce sujet le jugement de Celse chez Origène, *C. Cels.* V, 25 ; comparer avec M. Félix, *Oct.* 10, 4 (temples, autels, victimes, cérémonies).

120. Aelius Aristide, *Orat.* III, 671 = *Behr* 1, p. 275 (à propos des Juifs ou des chrétiens) : « Ces impies de Palestine, qui manifestent leur impiété par le signe évident qu'ils ne reconnaissent pas les *supérieurs* (*i. e.* les dieux) » ; Apulée, *Met.* IX, 14 : « Cette femme foulait aux pieds les dieux et à la place d'une religion vraie, mettait l'idée menteuse et sacrilège d'un Dieu qu'elle déclarait unique. »

121. Marc Aurèle, *Pensées*, 11, 3 (contre le faux héroïsme des chrétiens, qualifié d'esprit d'opposition) ; Épictète, *Entretiens*, IV, 7, 6 : « L'absence totale de crainte, que la folie peut entraîner chez l'homme, est l'habitude chez les Galiléens. »

122. Galien, *De puls. diff.* II, 4 = Kühn VIII, p. 579 : « Qu'on n'entende pas parler de lois indémontrables, comme celui qui se met à l'école de Moïse et du Christ » ; *ibidem* III, 3 = Kühn VIII, p. 657 : « On aurait plus vite fait de désabuser les disciples de Moïse et du Christ que les médecins et les philosophes qui sont attachés aux sectes. »

123. Le grief d'inculture transparaît chez Justin, 1 *Apol.* 60, 11 ; 2 *Apol.* 10, 8 ; Tatien, *Ad Graec.* 32, 2 ; Athénagore, *Leg.* 11, 4 ; M. Félix, *Oct.* 16, 5 ; 31, 3. Le point de vue païen est connu par Celse chez Origène, *C. Cels.* III, 44 (« Voici leurs mots d'ordre : arrière à quiconque a de la culture, quiconque a du jugement ») ; III, 50 (« Jamais ils n'approcheraient d'une assemblée d'hommes prudents avec l'audace d'y dévoiler leurs beaux

Enfin, l'exaltation du christianisme passait nécessairement par la critique du paganisme : c'est donc à une véritable remise en cause de la culture païenne que se sont livrés les apologètes, celle-ci étant ressentie comme le support idéologique de la religion des gentils.

3. La dénonciation de l'idolâtrie et de la représentation anthropomorphique des dieux

Différents types d'arguments furent employés dans la lutte contre le paganisme. Le premier est hérité de l'apologétique juive, et en particulier de la littérature sapientiale [124]. Il repose sur l'identification des dieux du paganisme aux idoles qui les représentent [125]. Les dieux se réduisent ainsi à n'être plus que vile matière, des ouvrages faits de mains d'hommes à partir de matériaux sujets à la corruption et à toutes sortes de transformations [126]. L'argument se combine souvent à une assimilation des idoles matérielles aux images (*eidola*) intellectuelles, selon la théorie épicurienne des simulacres [127] ; la seule réalité des dieux est donc leur apparence matérielle, tandis que les phénomènes surnaturels constatés par les foules autour des sanctuaires (apparitions et autres guérisons) relèvent de la simple illusion.

Quant à la critique de l'anthropomorphisme, elle est directement issue de la tradition rationaliste grecque, qui n'avait guère manifesté d'indulgence envers l'image pitoyable que donnaient des dieux les poètes, de Xénophane à Lucien en passant par Platon et Aristote : meurtriers, voleurs, adultères, lâches, ivrognes [128]... Les Grecs, d'ailleurs, avaient pris l'habitude de considérer leurs mythes avec un certain amusement, et l'on trouve maintes traces de cette ironie sceptique jusque chez les tragiques [129]. Ils soulignaient leur caractère fictif, leur immoralité, leur absurdité et même leur impiété. Les chrétiens reprirent ce type d'argumentation,

mystères ; aperçoivent-ils des adolescents, une foule d'esclaves, un rassemblement d'imbéciles, ils s'y précipitent et s'y pavanent »).

124. Sg 13, 10 (« Ils ont appelé dieux des ouvrages de mains d'hommes »).

125. Les intellectuels païens n'acceptaient pas cette confusion : *Hom. ps. clem.* 10, 21, 1. Mais ils n'en reprochaient pas moins aux chrétiens de ne pas adorer de dieux visibles : Théophile, *Ad Aut.* I, 2, 1 ; *Ad Diogn.* 1, 1 ; M. Félix, *Oct.* 10, 2.

126. Argument maintes fois repris : *Kerygm. Petri*, frg. 3 ; Aristide, *Apol.* 13, 1 ; Justin, *1 Apol.* 9 ; Athénagore, *Leg.* 16, 3-5 ; Théophile, *Ad Aut.* II, 2 ; *Ad Diogn.* 2, 2-5 ; M. Félix, *Oct.* 24, 5-10.

127. D'après Athénagore, *Leg.* 27 (théorie stoïcienne de la perception fausse appliquée aux apparitions divines, et recours implicite à la théorie épicurienne des simulacres). Comparer avec Cicéron, *De nat. deor.* II, 30, 76 : « Il faut ou bien nier l'existence des dieux, comme le font en quelque manière Démocrite avec ses simulacres et Épicure avec ses images (...) »

128. Déjà Xénophane, test. A 1 D.-K. : « Il écrivit (...) contre Hésiode et Homère » ; frg. B. 1 D.-K. : « L'homme ne chantera pas les combats des Titans, la lutte des Géants affrontant les centaures : pures fictions forgées dans les temps reculés » ; frg. B 11 D.-K. : « Les dieux sont accusés par Homère et Hésiode de tout ce qui chez nous est honteux et blâmable. » Comparer avec Aristide, *Apol.* 8, 1 (catalogue des vices imputés aux dieux païens).

129. Par ex. Euripide, *Heracl.* v. 1341-1346 : « Je ne puis accepter la pensée que les dieux puissent se divertir à des amours coupables ». Voir P. Decharme, *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*, Paris, 1904 ; F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956 ; G. Glockmann, « Homer in der christlichen Apologetik des 2. Jahrhuhnderts », dans *Orpheus* 14, 1967, p. 33-44 ; P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, 1983. On consultera aussi le petit ouvrage toujours utile de D. Babut, *La Religion des philosophes grecs*, Paris, 1974, ici p. 137-171.

sans en nier la provenance : en effet, les références à la critique rationaliste grecque sont assez fréquentes chez les apologistes [130], et quand ils citent les poètes pour illustrer leurs thèses, c'est souvent en usant des mêmes citations que Platon, Plutarque ou Lucien [131].

Les polémistes chrétiens empruntèrent à la pensée grecque un autre type d'argument, celui de la transcendance. En effet, comment concilier la notion de la perfection propre à la divinité avec ce que la littérature et la tradition païennes montraient dans les dieux de passions et de vices ? C'était déjà la démarche suivie par Xénophane, pour lequel seul un être supérieur aux passions et au devenir pouvait être qualifié de Dieu [132]. Ce type d'argumentation sera repris par Platon [133], et c'est la doctrine platonicienne qui servira de base à l'argumentation chrétienne : le Dieu véritable est le Dieu de l'être, tandis que les dieux du paganisme sont les dieux du devenir ; le Dieu véritable est le Dieu de l'immuabilité, tandis que les dieux du paganisme sont les dieux de l'altération, de la passion et même de la mort [134].

4. La démonisation des dieux païens

La littérature judéo-hellénistique a fourni à l'apologétique chrétienne un autre argument contre le paganisme, à savoir l'assimilation de ses divinités à des démons. La base de cette identification est la traduction du mot hébreu *elohim* (dieux) chez les Septante en Ps 96 (95), 5 ; en effet, alors que le texte hébraïque identifie les divinités païennes (*elohei ammin*) à des « riens » (*elilim*) en jouant sur la paronymie, les Septante ont rendu le terme *elilim* par celui de *daimonia*, les dieux païens étant ainsi assimilés de fait à de simples « démons [135] ». À la suite, Philon qualifie de *daimones* (et non de *daimonia*) les êtres spirituels ou aériens que les Juifs appellent des anges [136]. Or, *daimon* est l'un des termes qui désignent les divinités secondaires du paganisme, à la fois dans la religion traditionnelle et dans la tradition philosophique [137]. Mais, dans la littérature chrétienne, les mots *daimon* et *daimonion* ne servirent qu'à désigner les esprits mauvais : l'assimilation

130. Les fragments B 13 à 16 et 23 D.-K. de Xénophane sont d'ailleurs uniquement connus par Clément d'Alexandrie.

131. Voir N. Zeegers Vander Vorst, *Les Citations des poètes grecs chez les apologistes du IIe siècle*, Louvain, 1968, qui fournit les parallèles nécessaires.

132. Xénophane, test. A 12 D.-K. : « Il disait que ceux qui affirment que les dieux naissent sont tout aussi impies que ceux qui disent que les dieux meurent. Car, dans les deux cas, la conséquence en est que les dieux n'existent pas » (utilisé par Clément, *Protr.* 2, 24, 3) ; parall. test. A 13 D.-K.

133. Par ex. Platon, *Timée*, 27d (opposition de l'être et du devenir, de l'intelligible et du sensible), du moins selon l'interprétation qu'en fait la tradition patristique ; Athénagore, *Leg.* 19, 2 ; Ps. Justin, *Cohort.* 22, 3 = *PG* 6, 281 A.

134. Aristide, *Apol.* 1 ; Justin, *1 Apol.* 9-10 ; *Dial.* 4, 1 ; Tatien, *Ad Graec.* 4, 2-5 ; Athénagore, *Leg.* 4, 1 ; Théophile, *Ad Aut.* I, 3-4 ; Clément, *Protr.* 6, 68, 3.

135. Voir aussi Dt 32, 17, et Ps 106 (105), 37, où *sedim* (« démons ») est traduit par *daimonia*.

136. Philon, *De gig.* 2, 6, 16 ; *De somn.* I, 141.

137. Hésiode, *Oper.* 122 ; Thalès, frg. A 23 D.-K. = Aetius, *Placita* I, 7, 11 (distinction du Dieu-Intellect et des démons) ; Xénocrate chez Plutarque, *De def. orac.* 13, 416 D-E.

des dieux païens, majeurs et mineurs, à des démons revenait à les diaboliser – tout en ne heurtant pas la croyance populaire en leur activité. Ainsi furent intégrées dans la tradition judéo-chrétienne les divinités homériques et hésiodiques, devenues les anges déchus du récit de la Genèse et d'Hénoch [138].

5. L'ÉVHÉMÉRISME

Les nombreux récits des passions divines (amours et haines, vices et crimes, souffrances et mort) contribuaient à donner des dieux du paganisme une image tout à fait humaine, qu'accentuait encore le processus d'héroïsation et même de déification de personnages ayant eu une existence historique ou considérés comme tels. Quand il s'agissait de héros comme Asclépios ou Héraclès, leur statut semi-humain, rejeté dans les brumes d'un passé mythique, n'offrait guère de prise à la contestation [139]. Mais le présent fournissait aux polémistes chrétiens des arguments autrement plus convaincants. S'ils n'osaient guère s'en prendre au culte impérial (pareil crime coûtait fort cher [140] !), ils n'avaient aucune raison d'épargner ceux de leurs contemporains que la volonté du prince ou la gratitude des cités avaient divinisés. Et c'est ainsi que furent pris à partie l'évergète Néryllinos, le charlatan Alexandre, le mignon Antinoüs et le champion Théagène [141].

Ce type de critique était familier au monde grec, qui en attribuait l'origine à Évhémère de Messène, un écrivain du IIIe siècle avant notre ère, dont l'*Inscription sacrée* (un roman utopique malheureusement perdu) racontait l'expédition imaginaire dans l'île de Panchaia. Là se trouvait une stèle où était gravée la geste des premiers rois du lieu : Kronos, Zeus et les autres ; ainsi, ces prétendus dieux n'étaient que des hommes morts [142] ! Pareille doctrine ébranlait les fondements mêmes de la religion païenne, ce qui n'était pas sans danger pour ceux qui osaient la formuler. En règle générale, les apologètes prirent garde de ne s'attaquer qu'à celles des divinités du paganisme qu'on appelait les héros, les « dieux terrestres » d'Évhémère, dont le statut semi-divin s'accordait assez bien à ce type d'exégèse ; mais il est évident qu'à leurs yeux, la démarche devait être étendue aux grandes

138. D'après JUSTIN, 2 *Apol.* 5, 2-6 ; TATIEN, *Ad Graec.* 12, 5-8 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 24, 3-6 ; CLÉMENT, *Protr.* 2, 40, 1 ; ORIGÈNE, *C. Cels.* VII, 67-69 ; TERTULLIEN, *Apol.* 22-23.

139. C'est ainsi qu'ATHÉNAGORE s'en prend en priorité à des divinités considérées par les Grecs eux-mêmes comme ayant eu une existence historique : Sémiramis, Héraclès, Persée, Asclépios ; la divinisation de Zeus n'est mentionnée qu'à travers une allusion à son tombeau crétois : *Leg.* 30, 2.

140. Voir cependant JUSTIN, 1 *Apol.* 21, 3, et 55, 7.

141. Néryllinos, Alexandre d'Abonotique et Théagène de Thasos sont mentionnés par ATHÉNAGORE, *Leg.* 14, 1, et 26, 3-5 ; Antinoüs par JUSTIN, 1 *Apol.* 29, 4 ; TATIEN, *Ad Graec.* 10, 3 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 30, 2 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* III, 8 ; CLÉMENT, *Protr.* 4, 49, 1-3, etc.

142. Les principaux témoignages sur Évhémère se trouvent chez DIODORE DE SICILE, V, 41, 4-46, 7 ; VI, frg. 1 = EUSÈBE, *Praep. evang.* II, 2, 52-62 ; PLUTARQUE, *De Iside* 23, 359 F-360 A ; CICÉRON, *De nat. deor.* I, 42, 119 ; LACTANCE, *Inst. divin*, I, 11, 33. L'article de J. PÉPIN, « Christianisme et mythologie. L'évhémérisme des auteurs chrétiens », dans *Dictionnaire des mythologies et des religions traditionnelles et du monde antique* (éd. Y. BONNEFOY), I, Paris, 1981, p. 175-181, forme une excellente synthèse ; voir aussi R. J. MÜLLER, « Überlegungen zur Hiera anagraphè des Evhemeros von Messene », dans *Hermes* 121, 1993, p. 276-300.

divinités du paganisme, Zeus, Apollon et leurs pareils. La critique évhémériste portait en elle bien des remises en question, et certains des écrivains chrétiens soupçonnaient même qu'on pouvait l'appliquer à leur Christ, ce Jésus de Nazareth, d'homme devenu Dieu. Le double tranchant de l'arme évhémériste explique sans doute qu'elle ne fut employée qu'avec modération, et que certains des chrétiens allèrent jusqu'à condamner leur allié Évhémère comme impie ou athée [143] !

6. LE REFUS DE L'ALLÉGORIE

Les intellectuels païens avaient bien conscience du fait que l'image des dieux telle qu'elle était véhiculée par les mythes ou même par l'art figuré ne correspondait pas à ce qu'on pouvait attendre du divin. Aussi avaient-ils recours à l'allégorie, qui transformait le récit le plus immoral en une aimable métaphore sur la genèse du monde et son fonctionnement [144]. Les stoïciens s'étaient fait une spécialité de cette forme d'exégèse, qui s'accordait si bien à leur attitude religieuse, faite de conservatisme relativement à la religion civile et de spéculations plus libres sur la matière et les principes du monde. Plus particulièrement, ils avaient mis au point plusieurs systèmes d'équivalence entre les dieux et les différents éléments [145], qui rendaient compte des récits les plus absurdes ou les plus scabreux : telle l'union par la bouche de Zeus avec Héra [146] ou leur mariage incestueux, sans cesse dénoncé [147]. Les apologistes chrétiens condamnaient ce type d'exégèse, en laquelle ils voyaient une échappatoire inutile, dans la mesure où l'allégorie, en désacralisant les mythes, ôtait du même coup tout caractère divin aux divinités du paganisme qu'elle prétendait défendre [148]. Ainsi poètes et philosophes étaient-ils renvoyés dos à dos.

Tributaire dans son argumentation de ses sources judéo-hellénistiques, privée d'ampleur par son intention pratique, la première apologétique chrétienne pourrait paraître tout à fait dépourvue de talent et d'originalité, et frôler parfois la médiocrité. Pareil jugement résulterait cependant d'une erreur de perspective. La fonction des apologistes n'était pas d'illustrer le christianisme par des œuvres capables de concurrencer les productions païennes, ni a fortiori de transmettre à la postérité des monuments qu'elle pût juger dignes d'être conservés, mais de combattre pied à pied les préjugés d'une société hostile en opposant aux absurdités et aux impiétés du paganisme les beautés et les vérités supérieures de la doctrine chrétienne. Et ce ne fut pas sans bonheur : il existe chez Justin une force de conviction, chez

143. C'est en particulier le cas de THÉOPHILE, qui reproche à Évhémère son impiété et son athéisme : *Ad Aut.* III, 7 ; à opposer à CLÉMENT, *Protr.* 2, 24, 2 ; M. FÉLIX, *Oct.* 21, 1.

144. Voir l'ouvrage toujours utile de J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

145. Cf. ATHÉNAGORE, *Leg.* 22 (*loca parallela* chez les auteurs profanes dans l'édition *SC ad loc.*)

146. Exégèse de Chrysippe, d'après THÉOPHILE, *Ad Aut.* III, 8, 2 = *SVF* II, 1071-1075.

147. Exégèse rapportée par ATHÉNAGORE, *Leg.* 22, 7, à rapprocher de CICÉRON, *De nat. deor.* II, 26, 66.

148. ARISTIDE, *Apol.* 13, 6 ; TATIEN, *Ad Graec.* 21, 5-8 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 22.

Tatien une richesse et un foisonnement « asianistes », chez Athénagore une rigueur atticisante, qui ne les situent pas si loin des rhéteurs contemporains. Ce ne fut toutefois qu'avec les premiers écrivains alexandrins qu'apparurent des œuvres dignes de leurs concurrentes païennes. Mais alors, quel éclat ! Clément et l'auteur anonyme de l'*Épître à Diognète* placent d'emblée la littérature chrétienne au niveau de sa rivale, tandis qu'Origène fait de l'exégèse et de la pensée chrétiennes des modèles pour ceux « du dehors ». Ce miracle s'explique sans doute par la qualité du milieu qui les porta : les chrétiens d'Alexandrie partageaient avec leurs concitoyens les mêmes valeurs, les mêmes maîtres, les mêmes bibliothèques ; et le même environnement culturel produisit les mêmes effets – tant il est vrai qu'il serait absurde d'opposer une esthétique chrétienne à une esthétique païenne, et le talent ou le génie des païens à celui des chrétiens.

III. LE CONFLIT CULTUREL : *PAIDEIA* GRECQUE ET PHILOSOPHIE BARBARE

1. L'ASSIMILATION DE LA CULTURE GRECQUE AU PAGANISME

Une des impressions majeures que donne la lecture des apologies est que le conflit entre chrétiens et païens est autant culturel que religieux – aux Écritures des uns (*hai graphai*) s'opposant les écrits des autres (*ta gegrammena*). C'est que la culture grecque (la *paideia*), essentiellement d'ordre littéraire, s'identifiait alors totalement au paganisme. Il ne s'agit pas là seulement d'une vue subjective, un legs du judaïsme, le fruit tardif du malentendu initié par la politique maladroite d'Antiochus, mais d'une réalité quasi objective, celle de la totale imbrication de la culture grecque et du polythéisme. Car si pour nous Homère et Hésiode sont avant tout des poètes, pour un Grec, ils étaient les premiers théologiens, ceux qui avaient fixé le système de croyances et de représentations des dieux [149]. Aussi l'épithète de « théologiens », pour désigner Homère, Hésiode ou Orphée, est-elle devenue commune aux philosophes païens et aux polémistes chrétiens [150]. Chez ces derniers, elle est particulièrement éloquente : les trois poètes y sont présentés non seulement comme les chantres de la geste des dieux, mais encore comme les véritables initiateurs de l'idolâtrie. Or, c'était dans les textes homériques, et plus généralement dans ceux des anciens poètes, que les jeunes enfants apprenaient les lettres, c'était par leur commentaire qu'ils se forgeaient leur esprit critique et leur sens esthétique. Il était en conséquence quasiment impossible à un intellectuel chrétien de les accepter sans réserve, même s'il avait appris dans son enfance à les vénérer et à les aimer.

Les ouvrages philosophiques encouraient la même suspicion. En effet, ils représentaient aux yeux des chrétiens une autre forme de paganisme, plus élaborée, certes, mais fondamentalement identique à la « théologie » des poètes. Ainsi s'explique l'association, si fréquente dans l'apologétique chrétienne, des poètes aux philosophes, au sein d'une même expression [151]. Si, en effet, on exclut les épicuriens, qui niaient, sinon les dieux, du moins leur action dans le monde, et les aristotéliciens, qui n'abordaient qu'avec réticence les problèmes théologiques, les différentes écoles philosophiques faisaient la part belle aux dieux de la cité : soit que, comme le platonisme, elles les incluassent dans leur hiérarchie des êtres divins [152] ; soit que, comme le stoïcisme, elles les récupérassent en les identifiant aux éléments et forces du monde [153]. Les unes et les autres partageaient donc la réprobation que les polémistes chrétiens témoignaient à la religion des poètes.

La situation n'était guère différente dans le domaine de l'art. S'il n'existait évidemment pas de représentations figurées que des seuls dieux et héros, néanmoins dans le monde hellénique, les « images » (*eidola*) étaient peu ou prou associées au culte religieux, l'idolâtrie anthropomorphique passant pour le trait caractéristique de la religion grecque, comme l'astrolâtrie était celui de la religion chaldéenne et la zoolâtrie celui de la religion égyptienne [154]. Les anciens Hébreux, en revanche, proscrivaient toutes formes de représentations figurées, parce que, dans leur esprit, l'image s'identifiait à l'idole [155]. C'est dans cette tradition que se situent les polémistes chrétiens : on trouve chez eux plusieurs catalogues de statues, qui sont toujours associés à la critique du culte des idoles [156] : ils rendent bien compte de la réprobation qui pesait en milieu chrétien sur la sculpture et les arts plastiques en général, suspectés d'être idolâtres.

C'était donc l'ensemble des productions de la culture grecque qui encourait l'accusation d'impiété – ce que, déjà, le rédacteur du deuxième livre des Maccabées appelait l'hellénisme [157] –, au point que les termes « grec » et « païen » en vinrent à s'équivaloir [158]. À l'inverse, et non sans une forme de provocation, le christianisme

149. Cf. ATHÉNAGORE, *Leg.* 17, 1 : « Ce sont Orphée, Homère et Hésiode qui ont attribué une généalogie et des noms à ceux qu'ils prétendent des dieux » ; CLÉMENT, *Protr.* 1, 3, 1 : « Orphée, le Thébain [= Amphion] et le Méthymnien [= Arion], les imposteurs, ont été les premiers à conduire l'humanité devant les idoles » ; ORIGÈNE, *C. Cels.* I, 17 : « La légende des dieux, due principalement aux poèmes d'Orphée. »

150. ARISTOTE, *Met.* 3, 4, 9, 1000a9 ; PHILODÈME, *De piet.* 8 ; CICÉRON, *De nat. deor.* III, 21, 53 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 18, 3 ; 20, 1 ; HIPPOLYTE, *Elench.* V 20, 4 ; etc.

151. Voir ARISTIDE, *Apol.* 13, 2, 3 sy ; JUSTIN, 1 *Apol.* 20, 3. 4 ; 44, 9 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 5, 1 ; 24, 1 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 14, 2, et *passim.*

152. Cf. ATHÉNAGORE, *Leg.* 6, 2.

153. Cf. ATHÉNAGORE, *Leg.* 22, 4-5.

154. D'après ARISTIDE, *Apol.* 3, 1 ; 8, 1 (« Les Grecs ont introduit de multiples dieux fabriqués ») ; 13, 1. Comparer avec CICÉRON, *De nat. deor.* I, 29, 81 (opposition entre la représentation que se font des dieux les Grecs et les Romains d'une part, les Égyptiens et les Syriens de l'autre).

155. Ex 20, 4 ; Dt 5, 8 ; repris par ARISTIDE, *Apol.* 15, 4 sy : « Les chrétiens n'adorent pas les idoles à forme humaine. »

156. En particulier TATIEN, *Ad Graec.* 33, 2-34, 9 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 17, 4 ; CLÉMENT, *Protr.* 4, 47, 1-8.

157. 2 M 4, 13 (*hellenismos*, désignant le mode de vie à la grecque). Sur le thème de l'hellénisme, voir le recueil collectif publié par S. SAÏD, *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Paris, 1991.

158. Déjà *Ad Diogn.* 1, 1 (« les dieux reconnus par les Grecs », c'est-à-dire les dieux du paganisme) : Hégésippe chez EUSÈBE, *HE* II, 23, 18.

se prétendait une « philosophie barbare [159] ». L'expression fait évidemment référence au statut culturel du judaïsme, dont le christianisme se prétendait l'héritier. Mais elle traduit aussi le désir plus ou moins conscient d'opposer l'état de nature, qui est celui de la vraie religion ou de la « gnose », à l'état de culture, ressenti comme une forme de dégradation ou même de perversion de la vérité originelle [160]. Cette méfiance, ou cette réticence, devant le fait culturel n'était pas seulement le fait des « simples [161] » ; on la trouve même chez un Clément qui, en se recommandant certes de Platon, n'hésite pas à reconnaître plus de « puissance » aux mots primitifs ou barbares, parce qu'ils « viennent de la nature [162] ».

2. La lente conquête de l'hellénisme : progrès et revers de l'acculturation

Il n'en demeure pas moins que c'est par le biais de l'hellénisme que la première communauté fit entendre sa voix. Car si les toutes premières générations chrétiennes comptaient relativement peu d'adeptes au sein des milieux cultivés (les *pepaideumenoi*) [163], il n'en fut pas de même dès le début du IIe siècle. Alors, les porte-parole des Églises étaient des intellectuels de profession, souvent des maîtres de philosophie ou des rhéteurs. Ainsi, Aristide et Athénagore, tous deux athéniens, se proclament-ils eux-mêmes « philosophes [164] », tandis que Justin porte ostensiblement le *tribôn*, le manteau des philosophes [165], et que son disciple Tatien se qualifie tantôt de « philosophe », tantôt de « sophiste [166] ». Que signifiait exactement le terme de « philosophe » appliqué à un chrétien ? Était-ce une allusion à sa profession ? à sa formation ? à sa doctrine ? Un peu de tout cela, semble-t-il. Déjà, en effet, les Juifs passaient pour un peuple de philosophes parce qu'ils honoraient un seul Dieu et observaient un mode de vie tempéré, une *ascesis* : les chrétiens, leurs héritiers, étaient donc eux aussi en quelque sorte un « peuple » (*génos*) de philosophes. C'est en ce sens que Tatien emploie pour se désigner l'expression de « philosophe à la manière des barbares [167]. »

Mais un « philosophe » au sens large, c'est ce que nous appellerions aujourd'hui un intellectuel, quelqu'un que sa profession, ses goûts personnels ou la place

159. Justin, 1 *Apol.* 7, 3 ; Tatien, *Ad Graec.* 35, 2-3 ; 42, 1 (« le philosophe à la manière des barbares ») : Clément, 6 *Strom.* 5, 42, 2 ; et l'article d'A. Le Boulluec, « La rencontre de l'hellénisme et de la philosophie barbare selon Clément d'Alexandrie », dans *Alexandrie, une mégapole cosmopolite* (*Cahiers de la villa Kérylos* 9), Paris, 1999, p. 175-188.

160. D'après Justin, *Dial.* 2, 1-2 (la philosophie primordiale).

161. D'après Clément, 1 *Strom.* 1, 18, 2-3 (les esprits ignorants et timorés).

162. Clément, 1 *Strom.* 21, 143, 6 (citant le *Cratyle*, 410a).

163. Comme leur en faisaient grief les polémistes païens, parmi lesquels il faut ranger Fronton et Celse ; voir Origène, *C. Cels.* III, 55 ; M. Félix, *Oct.* 8, 4.

164. Dans l'adresse de leur apologie respective.

165. Justin, *Dial.* 1, 2 ; 9, 2 ; Eusèbe, *HE* 4, 11, 8. Voir à ce sujet le chapitre que J.-C. Fredouille consacre au *De pallio* et au port du pallium dans son ouvrage *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972, p. 443-478.

166. Tatien, *Ad Graec.* 35, 1 ; 42, 1 ; cf. 1, 5.

167. Tatien, *Ad Graec.* 42, 1.

qu'il occupe dans la société poussent à la réflexion, voire à la spéculation. D'ailleurs, c'était l'une des revendications chrétiennes que le christianisme figurât parmi les philosophies. D'une part, cela devait mettre les chrétiens à l'abri des persécutions, au nom de la liberté de parole ou de pensée qu'on accordait (très irrégulièrement) aux philosophes, pourvu qu'ils ne créassent pas de scandale [168]. Ensuite, puisque le christianisme se prétendait la vraie sagesse, le « philosophe » par excellence ne pouvait être que le chrétien [169]. Enfin, un « philosophe », c'était aussi et surtout un maître de philosophie, un de ces nombreux maîtres qui formaient la jeunesse après le cycle de formation générale (l'*enkuklios paideia*), un maître privé, bien sûr, qui pouvait très facilement convertir son école de philosophie profane en école de philosophie chrétienne, c'est-à-dire d'exégèse et de réflexion théologique. Ce fut le cas des écoles de Justin, de Tatien, sans doute de Pantène, ou peut-être encore de Clément [170]. Le christianisme, en créant ses propres écoles, se mit lui-même à l'école de la philosophie.

Il y eut cependant des intellectuels chrétiens pour refuser de jouer le jeu de l'acculturation. C'est ainsi que Tertullien, dans son *Apologeticum*, oppose sans ambiguïté le philosophe « disciple de la Grèce » et le chrétien « disciple du ciel » une façon comme une autre de rejeter la culture grecque dans le monde des ténèbres [171] ; et, dans son traité *De idolatria*, il déconseille le métier d'enseignant aux chrétiens, parce que c'est, dit-il, la profession la plus exposée à l'idolâtrie [172]. Toutefois, sa peur des tentations idolâtres n'alla pas jusqu'à lui faire proscrire la fréquentation des écoles païennes : l'éducation a des droits imprescriptibles, qu'il ne songeait pas à nier [173]. Et rares furent ceux qui s'en interdirent l'accès, tel le jeune Antoine qui, vers 260, « refusa d'apprendre des lettres », c'est-à-dire de fréquenter l'école grecque, d'y apprendre à lire et à écrire, d'en adopter les valeurs et le mode de vie [174]. Certes, cela se passait en Égypte, dans une province où une véritable barrière sociale et culturelle se dressait entre Grecs et indigènes [175], mais la situation n'était guère différente dans les autres régions de l'Empire

168. L'argument est employé par Athénagore, *Leg.* 5, 1 et 7, 1.

169. D'après Clément, 1 *Strom.* 18, 90, 1 ; 29, 182, 3. Voir A. M. Malengrey, Philosophia. *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IVe siècle*, Paris, 1961, p. 120 (« le verbe *philosophein* peut signifier être chrétien, vivre en chrétien », à propos de Tatien), et p. 145-151 (à propos de Clément).

170. Voir cependant ci-dessus l'avis d'A. Le Boulluec, 3e partie, chap. III, qui, insistant sur les fonctions presbytérales de Clément, parle d'un exercice libre de la catéchèse et de l'instruction, mais rejette la thèse d'une école entièrement indépendante de la communauté chrétienne d'Alexandrie.

171. Tertullien, *Apol.* 46, 18.

172. Tertullien, *De idol.* 10, 1 : « En premier lieu, ils ne peuvent se dispenser de mentionner les dieux païens, de les appeler par leur nom, d'expliquer leurs généalogies, de raconter les mythes auxquels ils sont mêlés (...), de respecter leurs fêtes et anniversaires (...). »

173. Tertullien, *De idol.* 10, 5 : « Les fidèles sont plutôt appelés à apprendre les lettres qu'à les enseigner. »

174. D'après Athanase, *Vita Anton.* 1, 2 : « Il refusa d'apprendre les lettres, pour éviter la compagnie des autres enfants », jugée pernicieuse. En fait, Antoine, né dans une famille copte aisée, lisait et écrivait en copte : voir en dernier lieu M. de Durand, « Saint Antoine, écrivain illettré », dans *Connaissance des Pères de l'Église* 64, 1996, p. 2-16.

175. Voir M. Sartre, *L'Orient romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C.-235 après J.-C.)*, Paris, 1991, p. 423-430.

romain : il n'est que de voir quel soin prit l'apôtre Paul d'affirmer que dans le Christ « il n'y aurait plus ni Grecs, ni Juifs, ni barbares[176] ».

Tous les « barbares » n'étaient d'ailleurs pas disposés à perdre leur identité propre, même s'ils maniaient parfaitement le grec, langue véhiculaire de la première mission chrétienne. Les plus farouches adversaires de la culture grecque se recrutaient généralement dans les milieux populaires, chez ceux qui n'avaient pas été éduqués dans la *paideia*[177]. S'y joignaient les habitants des provinces les moins hellénisées (ou romanisées, selon le cas), et celles où se maintenait toujours vivace une opposition à l'Empire, comme la Syrie-Palestine[178] et l'Afrique du Nord[179]. Les uns revendiquaient fièrement leur identité barbare, éventuellement par le biais d'une production littéraire en langue vernaculaire, les autres valorisaient volontiers l'inculture, présentant la foi et la charité en contre-valeurs de la *paideia* grecque[180] et faisant de la simplicité du style un critère de vérité[181].

Mais autant que des milieux, géographiques ou socioculturels, la résistance à l'hellénisation était fonction des caractères. Henri Chadwick distingue non sans humour, au sein d'un même milieu, le « libéral puritain » qu'est Clément de l'« humaniste intolérant » qu'est Origène[182]. Mais que dire alors de Tatien ? N'est-il pas le plus bel exemple d'hostilité viscérale à la domination culturelle de la Grèce ? Est-ce parce qu'il était syrien ? N'est-ce pas plutôt parce qu'il était dans sa nature de se montrer rebelle, comme l'illustre son destin personnel ? Dès après la mort de Justin, il quitta la Grande Église pour fonder sa propre secte, celle des « abstinents »...

L'acceptation ou le refus de la culture grecque était aussi fonction de la place occupée dans l'Église. Un évêque ne pouvait pas se permettre d'accorder trop d'importance à la pensée grecque ni d'en favoriser l'étude, et il n'est guère surprenant qu'Origène et peut-être avant lui Clément aient eu quelques démêlés avec leur hiérarchie[183]. Parmi les apologistes du IIe siècle, le moins favorable à la culture grecque (mais non le plus virulent) fut sans doute l'évêque Théophile. Quant à l'auteur anonyme de la *Didascalie des Apôtres*, qui condamne si sévèrement

176. 1 Co 1, 13 ; Gal 3, 28 ; 6, 15 ; Eph 4, 24 ; Col 3, 9-11 ; repris par CLÉMENT, *Protr.* 11, 112, 3 ; *Paed.* 1, 6, 31, 1-2.

177. Des travaux récents invitent toutefois à ne pas confondre ceux que Clément ou Origène appellent « les simples », c'est-à-dire les littéralistes ou les adversaires de la philosophie, avec les humbles, c'est-à-dire les chrétiens pauvres ou incultes ; voir ci-dessus A. LE BOULLUEC, 3e partie, chap. III.

178. Comme en témoigne la *Didascalie des Apôtres*, II, 6, 1 : « Éloigne-toi des livres des païens » (région d'Antioche, première moitié du IIIe siècle). La Syrie produisit de grands écrivains chrétiens de langue syriaque ; parmi eux, Bardesane, Aphraate et Éphrem. Sur le particularisme syrien, voir M. SARTRE, *L'Orient romain* p. 312-317.

179. D'où sont originaires deux adversaires (ou prétendus tels) de la culture païenne, Tertullien et Cyprien. Sur le particularisme africain, voir C. LEPELLEY (éd.), *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C.-260 ap. J.-C.)*, II, Paris, 1998, p. 71-112 (l'Afrique).

180. D'après JUSTIN, 1 *Apol.* 60, 11 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 11, 3-4 ; CLÉMENT, *Paed.* 3, 11, 78, 2.

181. D'après TATIEN, *Ad Graec.* 29, 2. L'argument est un *topos* de la rhétorique de l'époque, assimilant l'*apheleia* (la simplicité) à l'*alethia* (la vérité), mais que les chrétiens ont détourné de sa fonction initiale de *captatio benevolentiae* pour lui donner une signification plus haute.

182. H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford, 1966, p. 31 et 66.

183. Voir ci-dessus A. LE BOULLUEC, 3e partie, chap. III.

la lecture des « livres des païens », il était, comme Théophile, à la fois évêque et syrien[184].

Enfin, les choix théologiques eurent leur importance. Si aujourd'hui les historiens de l'Église refusent de ne voir dans le gnosticisme qu'une hellénisation extrême du christianisme, selon la thèse d'A. von Harnack[185], il n'en demeure pas moins que les milieux gnostiques, très sensibles à la tentation syncrétique, firent la part belle aux doctrines grecques, et en particulier au platonisme, dont le dualisme se conciliait assez aisément avec le leur[186]. C'est au point que certains des modernes en viennent à ne plus considérer l'un des plus fameux maîtres gnostiques, Valentin, que comme un chrétien platonisant[187]. Mais on trouve chez les gnostiques des syncrétismes bien plus étranges : s'il faut en croire Irénée, les carpocratiens adoraient conjointement les images de Jésus, de Pythagore, de Platon et d'Aristote[188], tandis que les séthiens, d'après Hippolyte, tiraient leurs doctrines des anciens théologiens Musée, Linos et Orphée[189]. Et la mythologie grecque influença nombre d'entre eux, tels les naassènes, dont le mythe de l'homme primordial incorporait les traditions d'Éleusis, et les pérates, qui intégraient dans leur récit de genèse les figures de Kronos et des autres Titans[190].

3. De la primauté des actes à la valorisation de l'inculture

Les chrétiens cultivés souffraient beaucoup du préjugé païen selon lequel leurs communautés n'étaient composées que d'êtres frustes, voire d'imbéciles[191]. Ce rejet de la part de ceux qui formaient l'élite intellectuelle de l'Empire entraîna en retour une contestation des valeurs qu'ils représentaient. Elle prit la forme d'une valorisation de l'inculture et d'une contestation parallèle des produits de la culture.

La valorisation de l'inculture passait par une réhabilitation des actes par rapport aux discours, selon une antithèse présente à la fois dans la tradition juive[192] et

184. Voir M. METZGER, dans l'introduction de son édition des *Constitutions apostoliques*, *SC* 320, Paris, 1985, p. 15-16 (la *Didaskalie des apôtres*) ; p. 54-62 (les *Constitutions apostoliques*).

185. Par ex. dans son *Histoire des dogmes* (trad. fr. d'après l'édition de Fribourg, 1889-1891), Paris, 2e éd. 1993, p. 20 : « Les gnostiques sont les chrétiens qui tentèrent de procéder à une rapide conquête du christianisme au bénéfice de la culture hellénique et vice versa ». Voir en dernier lieu E. MEIERING, *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil A. von Harnack*, Amsterdam-Oxford-New York, 1985.

186. Énorme bibliographie sur la question, depuis les travaux de S. PÉTREMENT, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, 1947, jusqu'à l'ouvrage récent de M. SCOPELLO, *Les Gnostiques*, Paris, 1991.

187. C'était déjà l'avis d'HIPPOLYTE, *Elench.* VI, 29, 1. Voir en dernier lieu Ch. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus ? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis*, Tübingen, 1992.

188. IRÉNÉE, *Haer.* 1, 25, 6.

189. HIPPOLYTE, *Elench.* V, 20, 4.

190. D'après HIPPOLYTE, *Elench.* V, 8 ; V, 14.

191. Voir les tableaux dressés par Celse d'après ORIGÈNE, *C. Cels.* III, 55 ; et Fronton, d'après MINUCIUS FÉLIX, *Oct.* 8, 4, et 16, 5 ; et les répliques de JUSTIN, 1 *Apol.* 60, 11 ; 2 *Apol.* 10, 8 ; TATIEN, *Ad Graec.* 32, 2 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 11, 4.

192. Is 29, 13 ; Mt 7, 21 ; Lc 6, 46 ; JUSTIN, 1 *Apol.* 16, 8 ; TATIEN, *Ad Graec.* 26, 6 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 11, 3 ; M. FÉLIX, *Oct.* 38, 6.

dans l'hellénisme[193]. Elle se mêlait à une condamnation sévère de la rhétorique et de la sophistique, qui trouvait sa légitimité dans la tradition platonicienne[194]. D'autres thèmes s'y joignaient : le paradoxe de la « sagesse des fous », qui est la reprise d'un argument paulinien[195] (les faux sages étant les Grecs, et les prétendus fous, les chrétiens) ; celui de la « naïveté », c'est-à-dire la parfaite disponibilité d'esprit à un enseignement nouveau, à l'image des jeunes enfants s'ouvrant entièrement à l'enseignement de leur pédagogue – ce qui est un autre thème scripturaire[196]. Les recherches intellectuelles des philosophes se transformaient alors en zèle malsain[197], et la « simplicité » des écrits chrétiens se muait en un véritable thème de propagande[198].

4. Révélation divine et spéculations humaines

Car c'était là un autre argument des chrétiens contre le paganisme : la révélation (dont la marque était la simplicité) était supérieure à la spéculation (dont la marque était la sophistication), d'abord en ce qu'elle émanait de Dieu lui-même, ensuite parce qu'elle apportait une réponse globale là où les philosophies ne fournissaient que des réponses partielles[199]. La révélation servait donc de substitut à la culture, et le chrétien, éclairé par Dieu, jouissait par une grâce divine[200] des lumières refusées aux plus savants des païens. En conséquence, l'apport intellectuel et culturel de l'éducation profane devenait parfaitement inutile : tout au plus était-il tolérable. Cette attitude, que l'on peut qualifier d'obscurantiste, ne faisait pas toutefois l'unanimité[201]. Et il s'est trouvé des intellectuels chrétiens pour soutenir que la culture était une condition nécessaire à une parfaite compréhension des Écritures, instruments de la révélation[202].

193. Cf. Athénagore, *Leg.* 11, 4 ; 33, 4 ; Théophile, *Ad Aut.* 1, 1. L'opposition *logos/ergon* est d'usage courant en grec ; voir H. G. Liddell et R. Scott, *A Greek English Lexicon, s.v. ergon*, I, 4, p. 683a.

194. D'après Justin, *Dial.* 3, 3 ; Tatien, *Ad Graec.* 26 ; Athénagore, *Leg.* 11, 3 ; Clément, I *Strom.* 3, 22-24. Sur les rapports ambigus qu'entretenaient les premiers chrétiens avec la rhétorique, voir J.-C. Fredouille, « L'esthétique théorique des écrivains paléochrétiens », dans *Varron. Grammaire antique et stylistique latine. Recueil offert à J. Collart* (éd. J. Collart *et alii*), Paris, 1978, p. 365-376 ; G. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Time*, Chapel Hill (Caroline), 1980 ; M. Montesano, « Kairos and Kerygma : The Rhetoric of Christian Proclamation », dans *RSQ* 25, 1995, p. 164-178.

195. Is 29, 14 ; 1 Co 1, 19 ; repris par Clément, *Paed.* 3, 11, 78, 2 ; I *Strom.* 18, 88, 1-5.

196. Mt 11, 25 ; 19, 13-14 ; Ep 4, 20-24 ; Col 3, 9-11 ; repris par Tatien, *Ad Graec.* 30, 1 ; Clément, *Paed.* 1, 5, 12, 1.

197. D'après Athénagore, *Leg.* 11, 3.

198. Cf. *Hom. ps. clem.* 1, 11, 3-7 = *Recogn.* 1, 9, 4-7.

199. Cf. Justin, 2 *Apol.* 8, 3, et 10, 1 : Tatien, *Ad Graec.* 12, 9 ; Clément, *Protr.* 10, 112, 2 : « [nous sommes] dépositaires de la seule vraie sagesse, que les plus grands des philosophes ont fait entrevoir, mais que les disciples du Christ ont reçue et proclamée. »

200. Cf. Clément, I *Strom.* 7, 38, 5 : « L'enseignement de la religion est un don, et la foi, une grâce. »

201. Elle est dénoncée en particulier par Clément, I *Strom.* 1, 18, 2-3.

202. Cf. Clément, I *Strom.* 6, 35, 2 : « Nous affirmons que, même sans savoir lire, on peut être fidèle, mais nous reconnaissons que, sans études, on ne peut comprendre les doctrines de la foi. »

5. L'ambiguïté de l'attitude chrétienne face à la littérature...

Réputés inutiles, voire dangereux, les arts étaient-ils pour autant méprisés ou proscrits ? Assurément non. La littérature en fournit le meilleur exemple. Certes, les écrivains grecs étaient souvent pris à partie pour la seule raison que leurs ouvrages véhiculaient l'idéologie païenne ; ainsi s'explique la mise en accusation d'Homère, d'Hésiode ou même d'Orphée, figures emblématiques du polythéisme grec, qu'ils soient invités à se taire ou que leur discours impie et corrupteur soit jugé digne des pires châtiments[203]. Mais cette condamnation d'ensemble n'équivalait pas pour autant à un rejet dans les ténèbres de l'oubli. Car les dangers que les premiers chrétiens prêtaient à la littérature en général et à la poésie en particulier[204] n'empêchaient aucunement la reconnaissance de leur valeur formelle. Il n'est que de voir comment les apologistes recourent au témoignage des poètes, tragiques ou comiques, pour asseoir leur démonstration, ou comment les citations poétiques ornent leurs discours les plus arides, pour comprendre qu'ils n'avaient pas le moins du monde renié leur formation littéraire, ni oublié les principes rhétoriques acquis dans les écoles[205].

Toutefois, certains genres faisaient plus souvent que d'autres l'objet de leur réprobation. Le théâtre, d'abord, parce qu'il mettait en scène la geste des faux dieux ou qu'il prêtait à des représentations propres à blesser la pudeur ou à éveiller des passions malsaines, ou bien encore parce que ses bouffonneries s'accordaient mal avec la gravité qui sied au chrétien[206] : Tatien et Clément, dans leurs diatribes, ne font que préfigurer Jean-Jacques Rousseau ! Les poèmes érotiques ou les romans d'amour, ensuite, qui séduisaient les femmes par l'appât de leurs mensonges et les incitaient à l'adultère[207]. Mais chaque fois, c'était la valeur exemplaire de l'œuvre qui était dénoncée, et non son contenu culturel : pour dire les choses autrement, une *Dalila* chrétienne n'eût pas été jugée moins choquante ou condamnable qu'une *Médée* grecque !

Ce mélange de rejet et de fascination à l'égard des œuvres littéraires du paganisme se combinait à un refus de la littérature pour la littérature. Il s'exprimait entre autres par le renoncement proclamé (de plus ou moins bonne foi) à la

203. Cf. Athénagore, *Leg.* 21, 3 : « Tais-toi donc, Homère ! » ; Clément, *Protr.* 4, 59, 2 (« Cesse ton chant, Homère ! ») ; M. Félix, *Oct.* 23, 2 : « Platon traita Homère avec une justesse éclatante en décernant d'abord louange et couronne à ce poète illustre, puis en l'expulsant de la cité qu'il bâtissait. »

204. Cf. Théophile, *Ad Aut.* II, 12, 4 : « Un poison mortel mélangé à du miel. »

205. Athénagore, Théophile, Clément citent abondamment les auteurs profanes, qui, en revanche, sont quasiment absents de l'œuvre de Justin et de Tatien, et totalement de celle de Cyprien.

206. Cf. Tatien, *Ad Graec.* 22, 2-7 ; 24, 1 ; Théophile, *Ad Aut.* III, 15 ; Clément, *Protr.* 1, 2, 2 ; *Paed.* 3, 11, 77, 2 ; Hippolyte, *Trad. apost.* 16 (« Si quelqu'un est acteur ou donne des représentations théâtrales, il cessera ou sera renvoyé ») ; *Hom. ps. clem.* 4, 19, 3 (« il faut fuir ces récits fabuleux des Grecs, leurs théâtres, leurs livres ») ; Tertullien, *Apol.* 15, 3 ; *De spect.*, 10 ; M. Félix, *Oct.* 34, 12 ; Cyprien, *Ad Donat.*, 8. Voir H. Jurgens, *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Stuttgart, 1972. L'idée est commune à la pensée stoïco-cynique.

207. S'il faut bien voir des romans d'amour dans les *muthoi erotikoi* de Clément, *Paed.* 3, 4, 27, 2.

qualité rédactionnelle. Aussi les écrivains chrétiens soulignent-ils comme à plaisir leur maladresse ou leur insuffisance – même les plus brillants d'entre eux, comme Clément –, l'argument de l'inhabileté devenant un *topos* obligé de l'apologétique, présent chez pratiquement tous les auteurs de cette génération[208]. Le discours « novice » apparaît ainsi comme le langage de Dieu, accessible non pas à l'intelligence, mais au cœur et à l'esprit. À l'inverse, l'habileté est présentée comme artificielle, voire artificieuse : la vérité, telle la vertu, n'a nul besoin de couleurs pour agrémenter son visage, sa simplicité étant gage de sa valeur. Et si l'art des sophistes fait figure de repoussoir[209], le modèle de référence est la Bible, dont l'absence d'affectation – qui apparaît bien relative à nos yeux de modernes, sensibles à son lyrisme envoûtant – est présentée comme un attrait et un appel à la conversion[210]. Rares sont ceux qui, comme l'auteur anonyme de l'*À Diognète*, réclament de Dieu le pouvoir de l'éloquence, reconnaissant ainsi l'efficacité de la technique oratoire dans la démonstration de la vérité[211].

6. ... AUX ARTS PLASTIQUES, À L'ARCHITECTURE, À LA MUSIQUE...

S'il est vrai que la représentation figurée fut d'abord liée au culte des dieux ou des héros, il y a longtemps que ce n'était plus le cas à l'époque qui nous intéresse. Certes, on honorait toujours de statues les défunts illustres et les bienfaiteurs des cités, voués ainsi à l'immortalité, mais on représentait aussi des enfants, des jeunes filles, des éphèbes, des vieillards, des animaux, des scènes de genre, pour le simple plaisir d'une belle imitation de la nature. Cependant, chez les chrétiens, l'interdiction biblique de représenter les êtres vivants conservait de sa force[212], ce qui explique que la peinture et surtout la sculpture, même en dehors de leur éventuel aspect cultuel, aient été prises à partie par les apologètes, avec plus ou moins de violence, selon le cas : qu'il s'agisse de Tatien, d'Athénagore, de Tertullien ou même de Clément, chez tous, elle est intimement associée soit à l'idolâtrie, soit à la débauche et au vice[213]. Il en va de même pour l'architecture religieuse, dont l'objet n'était autre que de rendre hommage à des « hommes morts » : elle est condamnée sans équivoque par Clément, au même titre que la sculpture[214]. Même la musique ne trouvait pas grâce aux yeux des moins tolérants

208. Cf. ATHÉNAGORE, *Leg.* 30, 6 (« Voilà qui est démontré, sinon comme le sujet le méritait, du moins dans la mesure de mes moyens ») ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 1, 2 (« Je suis novice en l'art de discourir ») ; CLÉMENT, *1 Strom.* 10, 48, 2 (« Sans m'essayer au beau langage, je me contente d'exposer ma pensée ») ; ORIGÈNE, *C. Cels.* VII, 59. On le trouve aussi chez les rhéteurs païens contemporains : par ex. DION, *Orat.* XXXIII et XXXV, exordes.

209. Cf. TATIEN, *Ad Graec.* 1, 5 ; CLÉMENT, *1 Strom.* 1, 8, 1 ; 3, 22, 1 ; 8, 39-42.

210. Cf. TATIEN, *Ad Graec.* 29, 2 (« Il m'arriva de croire en eux, à cause de la simplicité du style ») ; CLÉMENT, *Protr.* 8, 77, 1 ; *1 Strom.* 8, 39, 1 ; ORIGÈNE, *C. Cels.* VII, 60.

211. *Ad Diogn.* 1, 2.

212. Cf. CLÉMENT, *Protr.* 4, 62, 2.

213. Cf. JUSTIN, *1 Apol.* 9, 2-4 ; TATIEN, *Ad Graec.* 33 à 35 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 17, 3-5 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 10 ; II, 2 ; CLÉMENT, *Protr.* 4, 46-47 ; TERTULLIEN, *De idol.* 3, 2-3 ; HIPPOLYTE, *Trad. apost.* 16 : « Si quelqu'un est sculpteur ou peintre, on leur enseignera à ne pas fabriquer d'idoles : ils cesseront ou seront renvoyés. »

214. Cf. *Hom. ps. clem.* 10, 9, 1-2 ; CLÉMENT, *Protr.* 3, 44, 4 : « Ces temples, eux aussi je ne les passerai pas

des censeurs chrétiens, qui lui reprochaient d'être liée à l'érotisme, à la violence, aux divertissements profanes et aux célébrations religieuses du paganisme[215]. La musique était donc dénoncée en tant qu'art corrupteur, non comme discipline académique : car si Justin trouve son apprentissage parfaitement inutile, Clément en recommande l'usage pour se détendre, et Origène l'inclut de fait dans les disciplines propédeutiques, de celles qui participent à la formation de l'individu[216]. En tout cas, la condamnation des arts profanes n'empêchait nullement l'admiration de la beauté formelle des œuvres[217] : il n'y a pas, chez les premiers auteurs chrétiens, d'hostilité de principe envers les arts[218], simplement une méfiance devant l'usage qui en était fait par les hommes.

Car ce refus d'un art intimement lié au polythéisme n'allait pas sans contradiction. Les chrétiens baignaient dans une culture païenne, mais ce n'était pas nécessairement avec dégoût, ou même réprobation. Le meilleur exemple qu'on puisse en trouver se tire du roman clémentin. Son rédacteur, un judéo-chrétien de Syrie-Palestine, réprouve la fréquentation des sanctuaires du paganisme, et il condamne avec la plus ferme sévérité la représentation anthropomorphique des dieux[219]. Mais ses deux héros, Pierre et Clément, n'en vont pas moins visiter en touristes l'île d'Arados pour y voir un temple magnifique et y admirer des statues de Phidias que l'on suppose représenter quelques divinités païennes[220]. Tant il est vrai que si, dans la tradition grecque, les beaux arts étaient intimement liés au paganisme, ils l'étaient de façon si quotidienne qu'ils en perdaient toute signification religieuse.

7. ... ET AUX SCIENCES EXACTES

La réception de la science grecque souleva moins de difficultés. Si l'on exclut le bouillant Tatien, que son refus de l'hellénisme conduisit à rejeter toutes formes d'inventions humaines suspectées d'avoir trouvé leur origine en monde grec, fussent-elles utiles aux hommes, comme la médecine[221], les différentes sciences

sous silence, et ils seront eux aussi soumis à ma réfutation, car on ne les nomme temples que par euphémisme, puisqu'ils ne furent d'abord que des tombeaux. »

215. Cf. *Orac. sibyll.* VIII, 113-121 : *Didascal. Apost.* II, 6, 5 ; TATIEN, *Ad Graec.* 22, 5 (« Je ne veux pas rester bouche bée devant un chœur qui chante ») ; CLÉMENT, *Protr.* 1, 2, 4-3 ; 1 ; *Paed.* 2, 40, 1-42, 3 ; 3, 11, 80, 4 (« Une fois sortis de l'assemblée, ils vont à l'aventure en compagnie des autres, se laissant envahir par les sons et les accords d'une musique érotique, les airs de flûte et les claquements rythmés des danses »). Cette sévérité est sans doute héritée du moralisme juif : Is 5, 12 ; AntBib 2, 7-8 ; rabbi JOHANAN, *Sotah* 48a ; mais elle n'est pas absente de la pensée grecque : PLATON, *Resp.* III, 398c-399a.

216. Cf. JUSTIN, *Dial.* 2, 4-5 (le maître pythagoricien) ; CLÉMENT, *1 Strom.* 1, 16, 1 ; 6 *Strom.* 11, 88 ; ORIGÈNE, *Epist. ad Gregor.* 1. Les principaux textes du christianisme primitif consacrés à la musique ont été rassemblés par J. MCKINNON, *Music in Early Christian Literature*, Cambridge-New York, 1987, p. 18-41 (Ier-IIIe siècles ; auteurs grecs du IIIe siècle).

217. Cf. ORIGÈNE, *C. Cels.* VIII, 17 : condamnation de l'usage des statues cultuelles, suivie d'un éloge de Phidias, Polyclète, Zeuxis et Apelle.

218. À opposer à la franche hostilité de l'auteur (juif) du *Premier Livre d'Hénoch*, 8.

219. Par ex. *Hom. ps. clem.* 10, 7-8 = *Recogn.* 5, 14-15.

220. *Hom. ps. clem.* 12, 12 = *Recogn.* 7, 12.

221. TATIEN, *Ad Graec.* 18, 1 : à comparer avec *1 Hénoch*, 7, 1 (l'enseignement des anges corrompus).

apparaissent chez les intellectuels chrétiens sous un jour plutôt favorable : en premier lieu la physiologie et la médecine (qui appartenaient alors à la culture de tout homme instruit[222]), mais aussi la cosmographie[223], la zoologie[224], la botanique[225] et l'histoire[226]. Et l'on voit même un Clément – qui fait un peu figure de polygraphe – défendre les sciences naturelles contre les partisans de la foi pure[227], tandis qu'Origène intègre les « sciences helléniques » dans le programme de son *didaskaleion*[228]. Le point extrême est représenté par des disciples d'Artémon qui, s'il faut en croire Eusèbe[229], faisaient un moindre cas des Écritures que des œuvres d'Euclide, d'Aristote, de Théophraste et de Galien ! Mais si l'on trouve éparses chez les auteurs chrétiens de nombreuses observations d'ordre scientifique, il faudra néanmoins attendre la fin du IVe siècle ou le début du Ve pour voir apparaître le premier ouvrage scientifique chrétien, à savoir le *De natura hominis* de Némésius d'Émèse[230].

IV. LE CONFLIT SOCIAL : LES CHRÉTIENS FACE À LA SOCIÉTÉ PAÏENNE

1. Une société pervertie, à l'image de ses dieux

La critique de la mythologie occupait, nous l'avons vu, une place considérable dans l'argumentation des polémistes chrétiens contre le paganisme. Mais certains d'entre eux poussèrent la critique beaucoup plus loin, en suggérant que les mythes, dont l'immoralité les révoltait, étaient une véritable école d'impiété, et que le but

222. Cf. Athénagore, *De res*, 5-7 (la nutrition) et *passim* : 7, 1 (humeurs et qualités) ; Clément, *Paed.* 1, 6, 39, 2 (embryologie) ; 2, 2, 21, 3, et 3, 11, 65, 1-3 (la digestion). Les travaux sur la question sont rares ; voir H. J. Frings, *Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos* (diss.), Bonn, 1959 ; O. Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Baltimore-Londres, 1991 ; R. Le Coz, « Les Pères de l'Église grecque et la médecine », dans *BLE* 98, 1997, p. 137-154.

223. Cf. Athénagore, *Leg.* 8, 4, et 16, 1. La connaissance des *Phénomènes* d'Aratos est attestée chez Paul par Ac 17, 28 ; voir aussi Clément, 1 *Strom.* 19, 91, 4-5. Ce type de science est critiqué par Tatien, *Ad Graec.* 20, 5.

224. Cf. Clément, *Paed.* 2, 10, 83, 4-5 (le lièvre et l'hyène) ; 3, 11, 80, 2 (le poulpe) ; 3, 11, 81, 4 (la tarentule).

225. Cf. Clément, *Paed.* 2, 8, 71, 3-5 (les fleurs).

226. Très présente, en particulier chez Tatien, Théophile et Clément.

227. Clément, 1 *Strom.* 9, 43, 1 : « Certains individus qui s'estiment bien nés prétendent ne toucher ni à la philosophie, ni à la dialectique, ni apprendre les sciences naturelles ; ils ne demandent que la foi pure. »

228. Cf. Grégoire, *In Origen, panegyr.* 13, 151-152 ; Origène, *Epist. ad Gregor.* 1 ; Eusèbe, *HE* VI, 18, 3 (« La géométrie, l'arithmétique et les autres enseignements préparatoires »). La question est néanmoins controversée ; voir ci-dessus l'avis d'A. Le Boulluec, 3e partie, chap. III, qui ne partage pas entièrement le scepticisme de P. Nautin, *Origène*, Paris, 1977, p. 187-188 (jugeant pour sa part exceptionnel le soutien apporté par Origène aux jeunes Grégoire et Athénodore en tant que précepteur).

229. Eusèbe, *HE* V, 28, 13-14, qui ne fait que citer un ouvrage anonyme dirigé contre l'hérésie d'Artémon. Sur les rapports entre Galien et les chrétiens, voir l'ouvrage de R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford, 1949.

230. Sur les chrétiens et la science, voir en dernier lieu D. C. Lindberg, « Science and the Early Church », dans *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (éd. D. C. Lindberg et R. L. Numbers), p. 19-48, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1986, p. 19-48.

de leurs auteurs n'était autre que de justifier les mœurs perverses du paganisme[231]. Ne constataient-ils pas chez leurs contemporains les mêmes vices que ceux que la tradition poétique attribuait à ses dieux : l'homosexualité[232], l'adultère et la débauche[233], le vol et le meurtre[234] ? Tout au plus admettaient-ils que s'y ajoutaient des vices spécifiques aux humains, qui étaient la marque même de la société païenne : l'exposition des nouveau-nés, l'avortement et la prostitution, contre lesquels ils menèrent le plus farouche des combats[235].

Toutefois, dans la dénonciation des vices du paganisme, la rétorsion des accusations lancées contre les chrétiens joua un grand rôle. Les apologistes en suggèrent eux-mêmes l'idée, en mettant en relation avec ces diverses accusations les récits des poètes ou les rituels des fêtes païennes : « Vous nous imputez les actes que vous commettez au grand jour et dont vous vous faites honneur », écrit l'un d'entre eux[236]. Aussi faut-il faire la part de l'exagération et de la polémique dans le tableau qu'ils dressent des mœurs de leurs adversaires, et ne pas imaginer la société païenne à l'image de ce qu'ils en disent : les apologistes avaient tout intérêt à faire passer pour des actes banals chez ceux « du dehors » les crimes des dieux rapportés par les poètes ou les excès d'une classe supérieure pervertie, surtout s'ils correspondaient aux forfaits imputés aux chrétiens : l'inceste, l'infanticide et la débauche collective.

Il est d'ailleurs vrai que les multiples dénonciations de l'immoralité païenne servaient aussi à faire ressortir par contraste l'innocence et la pureté des chrétiens. En effet, non seulement le tableau des mœurs païennes accompagne le plus souvent celui des mœurs chrétiennes dans une forme de dyptique[237], mais la conversion au christianisme, qui est avant tout un acte religieux, est généralement présentée comme étant aussi une « conversion » (*anastrophè*) morale, c'est-à-dire une transformation radicale de son genre de vie ; c'est du moins ainsi que Justin et Tatien présentent leur propre conversion[238].

231. D'après Aristide, *Apol.* 8, 2 ; Justin, 1 *Apol.* 21, 4 ; Athénagore, *Leg.* 34, 2 ; Clément, *Protr.* 2, 33, 6.

232. Ressentie comme l'une des caractéristiques du monde grec ; cf. Clément, *Paed.* 3, 3, 23, 1 (la condamnation de l'homosexualité par l'ancienne loi romaine). Voir Aristide, *Apol.* 17, 2 sy ; Justin, 1 *Apol.* 27, 1 ; Tatien, *Ad Graec.* 28, 3 (d'après Lv 18, 22 ; 20, 13) ; Athénagore, *Leg.* 34, 2 (d'après Rm 1, 27).

233. Cf. Justin, 1 *Apol.* 14, 2, illustré par l'exemple donné en 2 *Apol.* 2, 1 ; Athénagore, *Leg.* 34, 2-3.

234. Cf. Justin, 1 *Apol.* 14, 2-3 ; Athénagore, *Leg.* 35, 4-5.

235. D'après Justin, 1 *Apol.* 27, 1-5 ; Athénagore, *Leg.* 32, 1 ; 34, 2 ; 35, 6 ; *Ad Diogn.* 5, 6 ; Clément, *Paed.* 2, 10, 96, 1 ; 3, 3, 21, 2.

236. Justin, 1 *Apol.* 27, 5 ; parall. Athénagore, *Leg.* 32, 1.

237. Par ex. Aristide, *Apol.* 17, 2 sy ; Athénagore, *Leg.* 31-35.

238. Cf. Justin,1 *Apol.* 14, 2-3 (qui a plus une valeur générale que proprement autobiographique) ; *Dial.* 110, 3 ; et, beaucoup moins nettement, Tatien, *Ad Graec.* 11 ; Clément, *Protr.* 2, 7, 2-3. L'origine du thème est sans doute Tt 3, 3. Voir A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander to Augustine of Hippo*, Harvard, 1933 ; 2e éd. Oxford, 1969 ; P. Aubin, *Le Problème de la conversion. Étude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, 1963 ; B. Pouderon, « La conversion chez les apologistes grecs », dans *La Conversion*, p. 155-157.

2. La fréquentation des païens et le problème posé par la vie quotidienne

Plus généralement, c'était toute une série de pratiques quotidiennes qu'il fallait désavouer. Passe encore pour la consommation des viandes idolothytes, censées receler en elles le pouvoir maléfique des « démons [239] » ; mais comment s'abstenir de toute participation aux fêtes publiques [240], d'utiliser les noms païens [241], d'observer les jours fériés [242], de suivre un calendrier voué aux dieux [243], d'aller aux bains, où la nudité était de règle et les statues des divinités des témoins obligés [244], de jouir du luxe que procure la richesse [245], de participer aux banquets [246], de se conformer aux mille et une coutumes qui étaient associées à la vie civile ? Certains le faisaient, et passaient pour des asociaux [247] ; mais d'autres négligeaient de suivre les recommandations de la hiérarchie ecclésiastique, pour ne pas se couper de leurs relations sociales ou familiales, et « se mariaient, avaient des enfants, s'occupaient de politique [248] ». Et si un Clément ou un Tertullien demandaient aux femmes chrétiennes de porter le voile, ce qui était une façon particulièrement visible de se distinguer [249], d'autres écrivains chrétiens, au contraire, insistaient sur l'absence de particularisme des chrétiens qui, en apparence, ne se distinguaient en rien des autres [250]. De même, si l'auteur du *Pasteur* d'Hermas, celui du roman clémentin ou même Clément d'Alexandrie découragent la fréquentation des païens ou mettent en garde contre les dangers de la société païenne [251], d'autres, comme Tertullien

239. Cf. *Hom. ps. clem.* 9, 9-10 ; Clément, *Paed.* 2, 8, 3 ; Origène, *C. Cels.* VIII, 31. L'interdit des idolothytes rendait toutefois plus difficiles les relations sociales avec les païens : cf. Clément, *Paed.* 2, 1, 10, 1.

240. Cf. Origène, *C. Cels.* VIII, 21.

241. Encore à la fin du IVe siècle, Jean Chrysostome reprochait aux gens d'Antioche de donner à leurs enfants des noms païens : *De inani gloria*, 47-49.

242. Cf. Tertullien, *De idolatria*, 10, 1-4.

243. Cf. Justin, 1 *Apol.* 67, 2. 8 : le jour du Soleil et celui de Kronos-Saturne.

244. Cf. Clément, *Paed.* 3, 5, 32-33 ; Tertullien, *Apol.* 42, 4.

245. Cf. Clément, *Paed.* 2, 1, 3, 1 (dans la cuisine) ; 2, 3, 35, 1 (dans l'habillement). L'Église d'Alexandrie semble avoir recruté dans la haute société dès le IIe siècle : voir ci-dessus A. Le Boulluec, 3e partie, chap. III.

246. Cf. Clément, *Paed.* 2, 1, 4, 3 ; 2, 7, 53, 5.

247. C'est le sens de l'expression *odium humani generis* de Tacite, *Ann.* 15, 44, 4 ; reprise par Tertullien, *Apol.* 37, 8.

248. Cf. Clément, *Protr.* 11, 113, 1. Sur la question du célibat, voir en dernier lieu Ch. Munier, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne. Ier-IIIe siècles*, Francfort/M.-Berne-New York, 1987 ; P. Brown, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* (trad. fr.), Paris, 1995 (1re éd. New York, 1988).

249. Clément, *Paed.* 2, 10 bis, 114, 3 ; 3, 11, 79, 4, d'après 1 Co, 11, 5-10 ; Tertullien, *De virg. vel.* (passim) ; *De habit. mul.* II, 7, 2 (« Dieu vous enjoint d'être voilées »).

250. Cf. Justin, *Dial.* 10, 3 (Tryphon reproche aux chrétiens de ne pas « se séparer des autres » comme le font les Juifs) ; *Ad Diogn.* 5, 1 : « Les chrétiens ne se distinguent des autres ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements (...), leur genre de vie n'a rien de singulier, ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre » ; Tertullien, *Apol.* 42, 1 : « Nous qui vivons avec vous, qui avons même nourriture, même vêtement, même genre de vie que vous » ; M. Félix, *Oct.* 31, 8 ; etc.

251. Hermas, *Pasteur, Praec.* 10, 40 (1), 4 (contre ceux qui sont « enfoncés dans les affaires, la richesse, les amitiés païennes et dans de nombreuses occupations de ce monde ») ; *Hom. ps. clem.* 3, 4, 3 : « Nous ne pouvons même pas cohabiter avec eux, à cause de la vie impure qu'ils mènent » ; Clément, *Paed.* 2, 1, 9, 4 : « Ce n'est pas que nous voulions supprimer toute relation sociale, mais c'est des dangers de la société que nous nous défions comme d'une mauvaise rencontre. » ; *Paed.* 3, 11, 80, 3-4 (contre ceux qui se font semblables aux païens et

ou Minucius Felix, semblent n'y avoir fait aucune objection [252]. C'est que le christianisme, contrairement au gnosticisme, n'a jamais ni condamné ni rejeté la société civile « en bloc » ; bien au contraire, la Grande Église s'est toujours tenue éloignée des excès propres à certains courants marginaux de type apocalyptique, qui annonçaient comme prochaine, et même espéraient, la fin de la nouvelle Babylone [253].

Le cas des spectacles du cirque est plus complexe. Tout concourait à leur condamnation par les chrétiens : leur violence, leur immoralité, leur inclusion dans des fêtes païennes, et aussi le fait qu'ils étaient liés dans la conscience collective des chrétiens au martyre de leurs coreligionnaires [254]. Mais cette condamnation était surtout le fait de la hiérarchie et des intellectuels qui lui servaient de porte-parole, et elle trouvait, semble-t-il, relativement peu d'écho parmi le petit peuple chrétien, comme l'attesterait la multiplication des mises en garde contre le danger de pareils spectacles : si elles étaient si souvent renouvelées, c'est sans doute parce qu'elles n'étaient pas toujours suivies d'effet [255]. Elles étaient d'ailleurs plus appuyées en Occident, où les jeux prenaient la forme brutale que l'on sait, qu'en Orient, où l'athlétisme était encore à l'honneur et offrait moins de prise à la verve des censeurs [256].

S'excluant eux-mêmes d'une part notable de la vie civile, qu'ils jugeaient contraire aux prescriptions évangéliques, les premiers chrétiens avaient-ils conscience de former une « nouvelle race », selon l'expression de certains d'entre eux [257] ? Cela est tout à fait vraisemblable, si l'on prend en compte non seulement les accusations de particularisme ou d'isolationnisme lancées par le public païen, mais encore le discours chrétien sur l'originalité absolue de l'enseignement moral et théologique de l'Église, sur l'universalisme et le dépassement du clivage traditionnel entre Grecs et barbares, sur la conversion comme une transformation radicale de son mode de vie et de pensée. Mais cette conscience profonde d'une

participent à leurs fêtes) ; 7 *Strom.* 12, 77, 3 : « [le vrai chrétien], tout en habitant la cité, méprise ce qui, dans la cité, est l'objet de l'admiration des autres, et il vit dans la cité comme s'il était au désert. »

252. Tertullien, *Apol.* 42, 1 : « Nous ne sommes pas des brahmanes ou des gymnosophistes de l'Inde habitants des forêts et exilés de la vie. » Quant à l'*Octavius* de Minucius Felix, il met en scène une discussion entre le chrétien Octavius et le païen Cecilius Natalis, sous l'arbitrage de l'auteur : tous trois sont présentés comme des amis de longue date, qui s'appellent entre eux « frères » ; voir en particulier *Oct.* 16, 5, où Octavius se plaint amèrement de l'injuste jugement que son « frère » Cecilius porte sur les chrétiens.

253. Cf. Asc Is 4, 18-19 ; 6 Esd 15, 34-45 ; *Orac. sibyll.* V, 155-178.

254. Cf. Tertullien, *De spect.* 27, 1.

255. Cf. Tatien, *Ad Graec.* 23 ; Athénagore, *Leg* 35, 4-5 ; Théophile, *Ad Aut.* III, 15 ; Irénée, *Haer.* 1, 6, 3 ; Clément, *Protr.* 2, 34, 1 ; 3, 42, 1 ; Tertullien, *De spect.* 20, 1 : « Qu'elle est vaine, l'argumentation de ceux qui, usant visiblement de faux-fuyants pour ne pas perdre leur plaisir, prétendent qu'on ne distingue dans l'Écriture aucune mention spécifique et précise de cette privation, qui interdise explicitement au serviteur de Dieu de se mêler à de tels rassemblements » ; M. Félix, *Oct.* 30, 6 ; 37, 11. Sur les jeux du cirque, voir R. Auguet, *Cruauté et civilisation. Les jeux romains*, Paris, 1970 ; S. Barthélemy et D. Gourévitch, *Les Loisirs des Romains*, Paris, 1975.

256. Clément, par exemple, vante les mérites de l'exercice physique (modéré, et à l'usage des hommes !) : *Paed.* 3, 10, 49, 1. Voir cependant Tatien, *Ad Graec.* 23, 1 ; Clément, *Paed.* 2, 1, 1, sur le régime des athlètes professionnels ; *Paed.* 3, 11, 76, 3, où les stades sont qualifiés de « chaires de pestilence », au même titre que les théâtres, parce que « les hommes et les femmes s'y réunissent pêle-mêle pour se regarder les uns les autres ».

257. Cf. *Kerygm. Petr.* frg. 5 Dobschütz ; Aristide, *Apol.* 2, 2 ; Clément, 6 *Strom.* 5, 41, 6.

identité nouvelle fondée sur l'Évangile ne faisait pas des chrétiens, pour autant que nous le sachions, des asociaux, étrangers à la cité qu'ils habitaient. Citoyens du ciel, simples résidents sur une terre où ils n'étaient que de passage, vivant ici-bas dans un exil perpétuel [258], ils n'en revendiquaient pas moins leur appartenance à une famille, une cité, un Empire [259]. Si leur Royaume n'était effectivement pas de ce monde, du moins transposaient-ils leur exil sur un plan purement spirituel, qui n'excluait aucunement la participation aux charges et aux joies de la vie terrestre. L'attitude de rejet absolu du cadre de la *polis* ne se manifesta guère que dans les milieux sectaires [260] ; puis, quand le christianisme triomphant aura rendu trop facile la vie chrétienne dans le siècle, littéralement sevrés d'héroïsme, de véritables « fous de Dieu » transformeront l'exil intérieur prôné par l'Apôtre en une solitude physique, celle du désert [261].

V. LE CONFLIT INTELLECTUEL : LA POLÉMIQUE CONTRE LES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES

1. De la polémique contre les philosophes à la polémique contre les philosophies

La polémique contre la philosophie, alliée objective du paganisme, est très présente dans l'œuvre des apologistes. Sa manifestation la plus visible consiste dans les nombreuses attaques *ad hominem* qui visent les principaux maîtres des différentes sectes : chez les chrétiens aussi, le débat peut se personnaliser et prendre les couleurs de la médisance et de la calomnie. Ne croyons pas toutefois qu'en cela les chrétiens innovaient : ils ne faisaient que reprendre avec la plus parfaite mauvaise foi les accusations et les ragots qui circulaient dans les controverses opposant les différentes écoles entre elles : on les retrouve entre autres dans les *Vies et opinions des philosophes* de Diogène Laërce. C'est ainsi que Tatien s'en prend à Diogène (le Cynique) pour son intempérance, à Aristippe pour ses débauches, à Platon pour sa gourmandise, à Aristote pour ses flatteries courtisanes, à Héraclite pour son orgueil, à Empédocle pour sa forfanterie, à Phérécyde et Pythagore pour leur radotage, à Cratès pour ses mauvaises mœurs [262], tandis que Théophile reproche aux stoïciens de prôner l'anthropophagie, à Platon de préconiser

258. Cf. *Ad Diogn.* 4-5 ; Clément, 4 *Strom.* 26, 165, 2-4 ; Origène, *Select. in Genes.* 40 = *PG* 12, 124 A.
259. Cf. Tertullien, *Apol.* 42.
260. Par exemple, chez les ébionites, *Hom. ps. clem.* 4, 19, 3 : « Plût à Dieu qu'on pût fuir même leurs villes ! »
261. Bonne synthèse de L. Brottier, « Le refus de la cité : une revendication impossible », dans *Césure. Revue de la convention psychanalytique* n° 13, 1998, p. 74-122. Consulter aussi le recueil d'études d'A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, dans *Spiritualité orientale* 30, Abbaye de Bellefontaine, 1979.
262. Tatien, *Ad Graec.* 2-3. Les textes parallèles chez les auteurs païens sont répertoriés dans notre recueil *Foi chrétienne et culture classique*, p. 46-49, notes.

la communauté des femmes, à Épicure, d'encourager la pratique de l'inceste autant de rétorsions des accusations lancées contre les chrétiens [263]. Plus généralement, les apologistes dénoncent l'avarice des maîtres de philosophie contemporains, ainsi que leurs mauvaises mœurs, qu'ils n'hésitent pas à mettre en rapport avec les doctrines qu'ils professent [264].

Mais, en règle générale, c'étaient les doctrines, et non les hommes qu'attaquaient les polémistes. L'argument le plus souvent avancé était celui de la dissonance. Les apologètes raillaient abondamment les désaccords des philosophes entre eux, voyant dans cette dysharmonie la preuve de leur erreur [265] ; la vérité n'est-elle pas une, tandis que les opinions sont multiples ? La thèse de l'unicité de la vérité s'appuyait chez Justin sur le mythe de la religion primordiale : celle des premiers habitants de la terre, qui n'avaient évidemment qu'une seule langue, mais qui jouissaient aussi d'une connaissance directe et parfaite de la vérité, qu'ils puisaient directement à sa source. Au récit biblique de la diversification des langues à partir d'un langage primordial donné par Dieu correspondait donc celui de la diversification des doctrines, assimilée à une dégradation et même une dénaturation [266]. Désormais, la vérité ne pouvait plus être que le fruit de la révélation, phénomène historique et non plus naturel, seule capable de rendre aux hommes la vérité perdue.

2. La hiérarchisation des doctrines

Toutefois, chez Justin comme chez tous ceux des apologètes qui n'étaient pas profondément hostiles à la pensée grecque, les philosophies n'étaient pas erronées ou coupables au même degré. Il existe de fait chez les polémistes chrétiens une hiérarchie dans les philosophies ; elle est pour ainsi dire mise en scène dans le récit que fait Justin de son itinéraire spirituel, qui le mène de l'école d'un maître stoïcien à celle d'un maître platonicien [267].

Les doctrines qui encouraient la plus forte réprobation étaient évidemment celles qui professaient l'athéisme – même sous la forme réduite d'un rejet de la providence divine [268]. Au premier rang d'entre elles, l'épicurisme, qui considérait les dieux comme des êtres composés, leur refusant du même coup toute forme de trans-

263. Théophile, *Ad Aut.* III, 5-6.
264. D'après Justin, *Dial.* 2, 3 ; Tatien, *Ad Graec.* 19, 2.
265. D'après Justin, 1 *Apol.* 4, 8, et 44, 10 ; Tatien, *Ad Graec.* 1, 8, et 3, 7 ; Athénagore, *Leg.* 7, 2 ; Théophile, *Ad Aut.* III, 3 ; *Ad Diogn.* 8, 2 ; Clément, 1 *Strom.* 13, 57, 1.
266. Justin, *Dial.* 2, 2 ; abondante bibliographie sur la question, dont N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Copenhague, 1966, p. 114-140 ; J. C. M. Van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's* Dialogue with Trypho. *Chapters one to nine*, Leyde, 1971, p. 44 *sq.* ; B. Pouderon, « La conversion », p. 147-149.
267. Justin, *Dial.* 2 (fréquentation successive d'un maître stoïcien, puis péripatéticien, puis pythagoricien, et enfin platonicien, qui lui laisse accroire qu'il va contempler Dieu) ; 2 *Apol.* 3, 1.
268. Voir le témoignage de Grégoire le Thaumaturge, *Origen. paneg.* 13, 152 ; Origène bannissait de son enseignement l'étude des « écrits des athées (...) qui disent qu'il n'y a pas de Dieu ni de Providence ».

cendance, et qui niait leur action dans le monde au profit du seul hasard [269]. L'enseignement moral d'Épicure était l'objet d'un amalgame fâcheux avec celui des cyrénaïques et des hédonistes, selon un préjugé commun à cette époque, et son discrédit était encore renforcé par l'association, si fréquente chez les auteurs chrétiens, de l'athéisme et de l'immoralité [270], qui faisait du Samien un nouveau Sardanapale [271]. À peine mieux lotis, les cyniques étaient présentés comme indifférents à la vertu et avides d'argent, et leur souci de provocation passait pour de l'immoralité [272]. Cette sévérité peut surprendre dans la mesure où il est devenu conventionnel de rapprocher la morale cynique de l'ascèse chrétienne ; sans doute s'explique-t-elle, chez Justin et Tatien, par le souvenir des intrigues du cynique Crescens, et chez d'autres, par une forme de puritanisme.

Le stoïcisme et l'aristotélisme occupent une place médiane dans cette hiérarchie. Les critiques portées contre le stoïcisme concernent surtout trois doctrines : l'immanence de Dieu dans la matière (parfois considérée comme une divinisation pure et simple des éléments [273]) ; le déterminisme absolu (dont les chrétiens négligent de dire qu'il se confond avec une forme de providentialisme [274]) ; et enfin, le perpétuel retour des choses [275]. Néanmoins, le stoïcisme trouva une certaine grâce aux yeux des chrétiens parce qu'il avait su développer une morale jugée tout à fait digne de celle du Christ [276]. Parmi les maîtres stoïciens qui ont exercé une profonde influence sur les chrétiens, il faut mentionner Musonius Rufus, que Justin cite nommément dans son *Apologie*, et que Clément pille littéralement dans son *Pédagogue* [277]. À l'aristotélisme, les chrétiens imputent trois doctrines qu'ils jugent également condamnables : la conception d'un Dieu composé [278], la limitation de la providence au monde supralunaire [279] et la négation de l'immortalité de l'âme [280] ; s'y ajoute une éthique matérialiste, qui fait des péripatéticiens des maîtres particulièrement avides d'argent [281]. Très généralement, on peut dire que la doctrine d'Aristote est méconnue, si ce n'est à travers les florilèges, comme le faisait déjà remarquer Cicéron [282] ; l'appariement d'Aristote à

269. D'après JUSTIN, 1 *Apol.* 57, 3 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 25, 3 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* III, 2 ; CLÉMENT, 1 *Strom.* 1, 1, 2 ; ORIGÈNE, *C. Cels.* IV, 14.
270. D'après ATHÉNAGORE, *De res.* 20, 2.
271. D'après JUSTIN, 2 *Apol.* 7, 3 ; 12, 5.
272. D'après JUSTIN, 2 *Apol.* 3, 1. 7 ; TATIEN, *Ad Graec.* 25, 2 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* III, 5, 1. 2. Voir G. DORIVAL, « L'image des cyniques chez les Pères grecs », dans *Le Cynisme ancien et ses prolongements* (éd. M.-O. GOULET-CAZÉ et R. GOULET), Paris, 1993, p. 419-443.
273. D'après TATIEN, *Ad Graec.* 4, 3-4, et 25, 4 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 22, 5 ; CLÉMENT, *Protr.* 5, 66, 3 ; ORIGÈNE, *C. Cels.* IV, 14.
274. D'après JUSTIN, 2 *Apol.* 7, 4. 9 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 19, 3.
275. D'après TATIEN, *Ad Graec.* 3, 3, et 6, 1.
276. Pour un avis contraire, voir V. STEGEMANN, « Christentum und Stoizismus im Kampft um die geistigen Lebenswerte im 2. Jhdt », dans *Die Welt als Geschichte* 7, 1941, p. 295-330, qui met au contraire l'accent sur la divergence des valeurs.
277. JUSTIN, 2 *Apol.* 8, 1 ; CLÉMENT, *Paed. passim* (voir la liste des emprunts en *SC* 70, p. 52).
278. D'après ATHÉNAGORE, *Leg.* 6, 3.
279. D'après TATIEN, *Ad Graec.* 2, 2-3 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 25, 2.
280. D'après TATIEN, *Ad Graec.* 25, 3.
281. D'après JUSTIN, *Dial.* 2, 3 ; TATIEN, *Ad Graec.* 2, 3. Voir ARISTOTE, *Eth. Nicom.* I, 8, 15, 1099a : « Le bien-vivre ne saurait de toute évidence se passer de biens extérieurs. »
282. CICÉRON, *Topica* 1, 3.

Platon, qui contribue à préserver Aristote d'une opprobre trop forte, tendrait du moins à prouver que l'Aristote des Pères est l'Aristote perdu, celui qui platonisait encore [283].

Mais le platonisme lui non plus n'est pas épargné ; tour à tour lui sont imputées la croyance en la métempsychose [284], qu'il partage avec le pythagorisme et Phérécyde, la doctrine de l'éternité du monde, posée comme un principe coéternel à Dieu [285], et surtout la multiplication des entités divines, qui transforme un (mono-)théisme fondamental en une forme bien spécifique de polythéisme [286]. Ainsi le philosophe « disciple des Hébreux », selon la formule de Clément [287], se transforme-t-il à l'occasion en un grossier plagiaire qui trahit par mésintelligence l'enseignement qu'il a reçu [288]. Quant au pythagorisme, associé au platonisme dans la condamnation de la doctrine de la métempsychose, il lui est surtout reproché de faire de simples savoirs techniques (en l'occurrence la musique, la géométrie et l'astronomie) les seules sciences préparatoires à la théorie divine, et de fourvoyer inutilement les disciples en quête de la vérité [289]. Même ainsi critiqués, le pythagorisme et surtout le platonisme, qui fait parfois figure de christianisme rationalisé dans sa démarche théorétique, se situent au sommet de la hiérarchie des doctrines philosophiques, s'affirmant par leur démarche transcendante comme de véritables auxiliaires frayant la voie au christianisme [290].

3. Les causes de l'ignorance : un complot de Satan ?

La perte de la vérité première, dans la pensée des apologètes, n'est pas essentiellement le fruit d'une faute humaine, mais celui de l'action des démons. Ce sont eux qui s'efforcent de brouiller la gnose originelle en répandant de fausses doctrines, qu'il s'agisse des hérésies, ivraie semée au milieu du bon blé [291], des doctrines philosophiques, instillées par le Malin dans les esprits humains [292], ou des religions polythéistes, dont le rôle est de voiler la vérité du christianisme en multipliant les faux dieux comme autant de contrefaçons [293]. Il existe donc contre le christianisme un véritable complot, dont l'initiateur est Satan, et dont les instruments sont tantôt les prophètes des fausses religions, tantôt les pervers qui dénaturent la vraie doctrine ou la persécutent.

283. Voir ATHÉNAGORE, *Leg.* 6, 2.
284. D'après JUSTIN, *Dial.* 4, 2-7 ; TATIEN, *Ad Graec.* 3, 5, et 25, 3 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* III, 7.
285. D'après JUSTIN, *Dial.* 5, 1 ; TATIEN, *Ad Graec.* 5, 7 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 4.
286. Par ex. ATHÉNAGORE, *Leg.* 6, 2 : « Platon avait à l'esprit que le Dieu incréé et éternel est un ; s'il en reconnaît aussi d'autres, comme le ciel, la lune et les astres, du moins les reconnaît-il comme créés » ; parall. 23, 5 : « Platon distingue d'une part le Dieu incréé et ceux qui ont été créés par le Dieu incréé pour l'ornement du ciel, à savoir les planètes et les astres fixes, et d'autre part les démons » (d'après *Timée*, 39-41 ; *Épinomis*, 984-985).
287. CLÉMENT, 1 *Strom.* 1, 10, 2 ; *Paed.* 2, 10, 100, 4.
288. D'après JUSTIN, 1 *Apol.* 60, 5 : « Platon lut ce récit, mais n'en saisit pas exactement le sens. »
289. D'après JUSTIN, *Dial.* 2, 4.
290. Le terme *sunergon* (« auxiliaire ») est employé à propos de Platon par CLÉMENT, *Protr.* 6, 68, 1. Le prologue du *Dialogue avec Tryphon* (2, 6-3, 1) de Justin exprime fort bien cette idée que le platonisme constitue le stade ultime de réflexion théologique avant l'approche de la vérité par la révélation chrétienne.
291. Sur ce thème, voir ATHÉNAGORE, *De res.* 1, 1 ; IRÉNÉE, *Haer.* V, 10, 1 ; CLÉMENT, 1 *Strom.* 17, 84, 6.
292. Croyance attribuée aux « simples » par CLÉMENT, 1 *Strom.* 1, 18, 3 ; 16, 80, 5.
293. Voir JUSTIN, 1 *Apol.* 54.

Si ce type de critique n'épargne pas la philosophie, c'est que, aussi bien dans l'esprit des plus simples que dans la tradition hérésiologique savante, les hérésies sont issues de la philosophie[294] : philosophes païens et hérésiarques sont donc conjointement des complices de Satan dans sa lutte contre le christianisme. À chaque philosophie correspond même un type d'hérésie[295] ; et s'il est vrai que cette thèse, dans ce qu'elle a de plus extrême, est le fait des milieux les plus hostiles à la philosophie, elle ne s'en trouve pas moins en germe chez le philosophe Justin qui, pour qualifier la dénaturation de la vérité primordiale à travers les philosophies successives, use de la même image de l'hydre aux têtes multiples qu'utilisera Irénée pour désigner l'hérésie – une manière de dire que la multiplicité des doctrines est le propre de l'opinion, et qu'elle est le fruit du péché[296].

VI. ENTRE L'APPROPRIATION ET L'ALLÉGEANCE

1. L'appropriation des doctrines païennes et sa théorisation

La meilleure preuve que les chrétiens ne condamnaient pas la pensée grecque dans son ensemble comme un simple produit du paganisme est qu'ils s'efforcèrent de la récupérer, ou plus exactement de se l'approprier. L'Église pouvait en effet difficilement nier que le monde grec n'avait pas attendu la naissance du christianisme pour postuler un Dieu unique et transcendant : bien avant eux, Xénophane[297], Platon[298] et d'autres encore avaient placé la divinité au-delà des bornes de la perception et même de l'entendement humains. Mais la reconnaissance d'une similitude ou d'une parenté entre la doctrine chrétienne et les enseignements païens ne s'exprimait pas de la même manière selon que l'on manifestât ou non de l'hostilité envers le monde hellénique et la culture profane.

294. Voir Tertullien, *Apol.* 47, 9 : « Certains hommes, sortis de la semence [des philosophes], ont même dénaturé par leurs opinions personnelles nos livres nouveaux, pour les adapter aux sentiments des philosophes » ; Hippolyte, *Elench.* 1, prologue : « Les hérétiques ont puisé les principes de leurs doctrines d'une part dans la sagesse des Grecs, d'autre part dans les mystères en vogue et dans les divagations des astrologues (...). Donc, les doctrines des philosophes grecs sont plus anciennes que celles des hérétiques, et elles professent sur la divinité des idées plus augustes. »

295. Hippolyte, *ibidem* : « Il faut comparer chaque hérésie au système philosophique correspondant, afin de montrer comment le chef de file de cette hérésie (...) a commencé par lui emprunter ses principes, puis, partant de là et renchérissant sur les erreurs qu'il contenait, a constitué son propre système. »

296. Justin, *Dial.* 2, 2 (*polukranos*) ; Irénée, *Haer.* 1, 30, 15 (*velut Lernaea hydra*). Voir ci-dessus A. Le Boulluec, 2e partie, chap. II, à propos de la dégradation de la doctrine originelle dans les différents systèmes hérétiques, d'après Hégésippe chez Eusèbe, *HE* IV, 22, 4 ; Irénée, *Haer.* III, 1, 1 ; Clément, *Strom.* 7.

297. Xénophane, test. A 28 D.-K. = Ps. Aristote, *Mélissos, Xénophane, Gorgias*, 3, 11, 977b.

298. De façon beaucoup moins évidente ; voir par ex. D. Babut, *La Religion des philosophes grecs*, Paris, 1974, qui pose très bien le problème. Qu'en revanche les chrétiens aient contribué à propager l'image d'un Platon théiste, voire monothéiste, est indubitable ; voir Justin, *Dial.* 2, 6 ; 3, 7 ; Athénagore, *Leg.* 6, 2 ; Tertullien, *Apol.* 24, 3, et 46, 9, etc.

2. Les thèses fermées : plagiat et contrefaçon

Certains des intellectuels chrétiens, hostiles à l'idée d'une parenté naturelle entre la doctrine chrétienne et la pensée païenne, ne voyaient, dans les similitudes qu'ils constataient, que le produit de l'imitation ou même du plagiat. Cette thèse, très présente chez les polémistes chrétiens, se conciliait parfois avec d'autres, beaucoup plus favorables à la pensée grecque – c'est le cas, entre autres, chez Justin et Clément[299]. Elle avait été empruntée aux polémistes juifs, qui tiraient de la plus grande ancienneté des écrits bibliques la preuve de l'emprunt[300]. Elle s'accompagnait chez les auteurs chrétiens de la revendication de l'héritage juif (sans laquelle la prétention à une plus grande ancienneté n'avait guère de sens), et elle s'appuyait sur l'établissement de chronologies visant à établir l'antériorité de Moïse (considéré comme le rédacteur du Pentateuque) par rapport à Homère, Hésiode et, bien entendu, Platon et les autres philosophes grecs[301].

L'emprunt, toutefois, n'était pas toujours fidèle. Souvent, les plagiaires mésinterprétaient l'enseignement qu'ils avaient reçu, jusqu'à le rendre méconnaissable[302]. Ou bien encore, c'était le Démon qui leur suggérait des doctrines à l'imitation de celle du Christ, mais perverties, pour égarer ceux qui en prenaient connaissance et causer leur perte. C'est la thèse dite de l'imitation diabolique, qui s'applique entre autres à la carrière humaine du Christ Jésus. Elle n'est autre qu'une dénaturation de la doctrine chrétienne de la préfiguration : s'il faut en effet en croire Justin, Jésus n'est pas seulement préfiguré par Josué ou le serviteur souffrant d'Isaïe, il est aussi annoncé par les poètes grecs qui, inspirés par les démons, ont attribué à leurs faux dieux ce qui devait être un jour les actes de la vie terrestre de Jésus et les miracles et signes destinés à faire reconnaître sa messianité[303].

3. Les thèses ouvertes : du vol de l'ange à l'inspiration partielle

Il existe une variante de la thèse de l'emprunt, beaucoup plus favorable à la pensée grecque : c'est celle du vol de l'ange, selon laquelle Dieu aurait permis qu'une puissance céleste, ange ou démon, espèce de Prométhée christianisé, dérobât aux sphères supérieures une part de la gnose véritable pour en faire don aux

299. Cf. Justin, 1 *Apol.* 44, 8-9 ; 59, 5 (qui n'en admet pas moins l'inspiration de certains des penseurs du paganisme) ; Tatien, *Ad Graec.* 40, 2 ; Clément, *Paed.* 2, 10, 91, 1 ; 100, 4 ; 3, 11, 54, 2 ; Tertullien, *Apol.* 19-20, etc.

300. Voir J. Pépin, « Le challenge Moïse-Homère aux premiers siècles chrétiens », dans *RScR* 29, 1955, p. 105-122 ; A. J. Droge, *Homer or Moses ? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1988 ; D. Ridings, *The Attic Moses. The Dependency Theme in some Early Christian Writers*, Götteborg, 1995.

301. L'argument chronologique est développé, entre autres, par Tatien, *Ad Graec.* 31 et 36-41 ; cf. Justin, 1 *Apol.* 54, 5 ; 59, 1 ; Théophile, *Ad Aut.* III, 16-23 ; Clément, 1 *Strom.* 15, 72, 4, etc.

302. Cf. Justin, 1 *Apol.* 60, 5 (le type de la croix et le chi du *Timée* 36b).

303. Cf. Justin, 1 *Apol.* 23, 3 ; 54, 1-3 ; *Dial.* 69, 1-3.

mortels. Vraisemblablement inspirée du mythe d'*Hénoch*[304], dont elle est pour ainsi dire la version optimiste, elle est abondamment développée par Clément dans le premier livre des *Stromates*, qui insiste sur le caractère heureux du vol et sur l'acceptation par Dieu du délit[305].

À peine plus favorable à la pensée grecque est la thèse de la connaissance par conjectures[306]. Certes, elle admet que certains des penseurs du paganisme ont pu s'approcher de la vérité, mais dans la mesure de leurs moyens, tout humains, et sans jamais la saisir, puisqu'elle est au-dessus de toute connaissance rationnelle. La connaissance vraie, c'est-à-dire la gnose, ne peut être que le fruit d'une révélation, tandis que la réflexion humaine s'achoppe à l'imperfection de notre entendement. Et s'il peut arriver que certains des philosophes ou même des poètes soient parvenus à la vérité, c'est quasiment par le fait du hasard[307] ; d'ailleurs, leurs conjectures semblables à la vérité[308] se perdent au milieu d'une foule d'autres, au point qu'il ne sert à personne d'en avoir connaissance, faute de pouvoir les distinguer de celles qui sont entièrement fausses.

Toutefois, si cette dernière thèse témoignait de la méfiance des chrétiens envers la réflexion personnelle, elle pouvait aussi s'allier à la reconnaissance d'une certaine forme d'inspiration chez les meilleurs des philosophes païens[309]. Cette position moins rigoureuse est généralement qualifiée de théorie de l'inspiration partielle. Elle repose sur une identification implicite de la rationalité avec la raison universelle, qui est le Verbe de Dieu : toute démarche intellectuelle fondée sur la raison est susceptible d'atteindre le Logos, qui est Vérité ; le seul obstacle en est la faiblesse de l'esprit humain, qui est incapable de s'élever assez haut par lui-même pour atteindre ce but. Une image employée par Justin permet de rendre compte de cette démarche : c'est celle du *logos spermatikos* stoïcien, qui est chez les philosophes du Portique le principe de vie universel[310], mais que Justin présente comme la Raison universelle disséminée dans le monde[311], et Clément comme la raison naturelle[312], à laquelle chacun peut avoir accès – seul le chrétien véritable

304. 1 *Hén* 7-8, où le don des techniques aux femmes mortelles par les anges déchus est présenté comme l'origine de tous les maux. Voir M. DELCOR, « Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive », dans *RHR* 190, 1976, p. 3-53.

305. CLÉMENT, 1 *Strom.* 17, 81, 4-5 ; la « puissance » n'est identifiée au diable qu'en 17, 83, 2, peut-être en guise de concession aux adversaires de la philosophie.

306. Cf. ATHÉNAGORE, *Leg.* 7, 2 (« [...] poètes et philosophes ont procédé par conjectures ») ; parall. TATIEN, *Ad Graec.* 9 (très hostile) ; CLÉMENT, 1 *Strom.* 20, 100, 5.

307. Cf. CLÉMENT, 1 *Strom.* 19, 94, 1 (thèse formulée par Clément, sans qu'il y adhère pour autant, car, à ses yeux, le hasard n'est qu'un effet de la providence divine).

308. Mais non véritables : cf. ATHÉNAGORE, *Leg.* 24, 6 (sagesse prophétique et sagesse du monde).

309. Cf. JUSTIN, 1 *Apol.* 20, 3 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 24, 6 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 8, 9 ; CLÉMENT, *Protr.* 6, 72, 5 ; 1 *Strom.* 19, 91, 1. Clément attribue à Paul lui-même la reconnaissance d'une inspiration limitée au sein du paganisme : 1 *Strom.* 14, 59, 2-3 (à propos d'Épiménide).

310. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 134-136 = *SVF* I, 102.

311. JUSTIN, 1 *Apol.* 44, 10 ; 2 *Apol.* 8, 1, 3. Voir R. HOLTE, « Logos spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies », dans *StTh* 12, 1958, p. 109-168 ; J. WASTZINK, « Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos spermatikos », dans *Mullus. Festschrift Th. Klauser*, Munster Aschendorff, 1964, p. 380-390.

312. CLÉMENT, 1 *Strom.* 19, 94, 2 ; ce sont les « notions communes » du stoïcisme, qui ont leur équivalent dans la tradition médio-platonicienne : ALKINOOS, *Didasc.* 4, 155a-156a (les « idées innées »).

bénéficiant d'un accès complet qui lui procure la gnose, c'est-à-dire la connaissance pleine et entière[313].

Aussi Justin va-t-il jusqu'à qualifier Platon et quelques autres de « chrétiens » avant la lettre, et voit-il dans leurs doctrines des préfigurations de la doctrine chrétienne, ou même dans leur comportement et leur mode de vie une anticipation de la vie selon le Christ – tant il est vrai que Dieu sait toujours reconnaître les siens[314]. Cette reconnaissance de la validité de la démarche théologique de certains des penseurs du paganisme est l'adaptation de l'attitude adoptée par les chrétiens envers les « saints » du judaïsme, prophètes ou patriarches : n'ayant pas connu le Christ dans son existence humaine, ils n'ont pas pu être ses disciples, mais la doctrine qu'ils ont professée les a placés de fait dans le giron de l'Église, même si cela s'est fait à leur insu, et pour cause ! Plus encore qu'une reconnaissance de l'inspiration des écrits des penseurs du paganisme, il convient de voir dans cette ouverture une tentative d'appropriation des richesses païennes, qu'illustre au mieux l'image des dépouilles des Égyptiens utilisée plus tard par Origène et Grégoire de Nysse pour justifier par les Écritures le larcin chrétien[315].

4. LES « SCIENCES PROPÉDEUTIQUES »

C'est chez Clément et Origène que se trouve la meilleure des justifications de la *paideia* grecque. Ils voient dans la culture profane une véritable propédeutique (le mot est d'Origène) à l'acquisition de la science céleste[316]. Mais Justin ne disait pas autre chose dans le prologue de son *Dialogue*, sous une forme mythique[317], non plus que Tertullien qui, aussi étrange que cela puisse paraître chez cet adversaire virulent de la pensée païenne, jugeait la culture générale tout à fait indispensable à la formation du jeune chrétien et acceptait en conséquence les études profanes comme un mal inévitable[318]. Chacun d'entre eux était parfaitement conscient que les jeunes chrétiens ne pouvaient pas être privés de la richesse culturelle dispensée dans les écoles, et que l'élite chrétienne devait nécessairement pouvoir disposer

313. Cf. JUSTIN, 2 *Apol.* 8, 3 ; 10, 1 (« Notre doctrine est supérieure à toute doctrine humaine, du fait que l'intégralité du Logos a pris pour nous l'apparence du Christ »).

314. Cf. JUSTIN, 1 *Apol.* 46, 3, 4 (« Ceux qui ont vécu selon le Logos sont chrétiens ») ; 2 *Apol.* 13, 4 (« Tout ce qui a été dit excellemment par tous, nous appartient à nous chrétiens ») : c'est une adaptation de la thèse juive du « Moïse atticisant » (*i. e.* Platon), reprise par NUMÉNIUS, frg. 9 Mullach, d'après Clément, 1 *Strom.* 22, 150, 4. Un peu différemment, ATHÉNAGORE établit un parallèle étroit entre les justes persécutés du paganisme (Héraclite, Démocrite, Socrate) et les chrétiens : *Leg.* 31, 2.

315. ORIGÈNE, *Epist. ad Greg.* 2 ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vit. Mois.* = *PG* 44, 357 D-360 C, s'inspirant de CLÉMENT, 1 *Strom.* 23, 157, 2-4, et PHILON, *Vit. Mos.* 1, 140-142, d'après Ex 12, 35-36.

316. CLÉMENT, 1 *Strom.* 2, 20, 2 ; 5, 28, 2-3 et 30, 1 (les sciences préparatoires) : ORIGÈNE, *Epist. ad Greg.* 1 (disciplines propédeutiques, sciences auxiliaires).

317. C'est le sens du cheminement de Justin, parvenant au christianisme après s'être frotté à l'ensemble des doctrines philosophiques.

318. TERTULLIEN, *De idol.* 10, 4-7 (sur le caractère « indispensable » de l'apprentissage des lettres profanes).

des mêmes armes et atouts que sa correspondante païenne [319]. De cet apprentissage, Origène, toutefois, ne se cachait pas le danger : c'était donc avec la plus grande prudence que le jeune chrétien devait aborder les textes profanes, sous peine de tomber soit dans l'hérésie (considérée comme une immixtion de doctrines païennes au sein du dogme chrétien), soit dans le paganisme [320].

5. La diversité des opinions des Pères sur la question culturelle

La diversité des opinions soutenues par les différents écrivains chrétiens sur la question culturelle, voire l'incompatibilité des positions adoptées tour à tour par le même auteur, donne l'impression que les polémistes font feu de tout bois, à la fois pour réfuter le paganisme et le tenir à distance, et pour en récupérer ce qui paraît utile à leurs propres spéculations ou au combat qu'ils mènent contre le polythéisme, l'athéisme et l'impiété. Mais ce n'est là que vision superficielle. Le fait est que les premiers intellectuels chrétiens, qu'ils fussent issus du paganisme comme les apologistes, ou qu'ils eussent été élevés dans le christianisme, comme Origène, étaient déchirés entre leurs convictions religieuses et l'amour ou le respect pour la culture qui avait formé leur jeunesse [321]. Si leur conscience les avait contraints de choisir entre deux systèmes, nul doute qu'ils auraient tous abandonné des doctrines jugées impies : pour paraphraser Clément, la philosophie n'est jamais qu'un don, tandis que la foi est une grâce [322]. Mais leur conscience ne leur imposait rien de tel ; bien au contraire, c'étaient souvent de médiocres adversaires ou une hiérarchie frileuse qui les plaçaient devant un choix impossible. On comprend dans ces conditions que certains d'entre eux aient pu renâcler, et l'on interprétera en ce sens la polémique entretenue par Clément avec les « simples [323] » ou les démêlés d'Origène avec son évêque [324] : c'est, déjà, le conflit des intellectuels avec

319. C'est le sens de la formation philosophique et rhétorique des frères de Clément, tous deux prosélytes du judaïsme, dans le roman pseudo-clémentin : *Hom. ps. clem.* 13, 7, 4 : « Ayant pris de la raison avec l'âge, nous aimâmes la religion et nous nous livrâmes avec ardeur à l'étude pour devenir capables de discuter avec les hommes des autres nations et de les convaincre d'erreur. » Voir aussi Clément, I *Strom.* 2, 19, 2.

320. Origène, *Epist. ad Greg.* 3 (allégorie d'Ader l'Iduméen).

321. Voir, à propos de Tertullien, l'avis de J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, p. 481 : « [il] avait pensé et vécu sa foi selon les cadres de sa culture profane, (...) une culture qui n'était pas réductible à une utilisation intempestive de procédés rhétoriques qu'il aurait plaqués sur le message chrétien (...). Il rejetait le paganisme et tout ce qu'il comportait d'incompatible avec sa foi ; il ne désavouait pas la culture acquise dans sa jeunesse : à plus forte raison ne pouvait-il abolir son passé. »

322. D'après Clément, I *Strom.* 7, 38, 5 ; voir aussi 20, 97, 4 : « La seule vérité souveraine est celle que nous apprend le Fils de Dieu » ; ou encore 7, 37, 6, sur la vraie philosophie : « Tout ce qui a été dit de bon dans chacune de ces écoles, c'est cet ensemble choisi que j'appelle philosophie ; mais tout ce qui chez eux n'est qu'extraits de mauvais aloi, issus de raisonnements humains, je ne saurais les appeler divins. »

323. Cf. Clément, I *Strom.* 1, 18, 2-3 : « Je n'ignore pas ce que répètent certains esprits ignorants et timorés, qu'il faut que la foi se borne à ce qui est absolument indispensable ; ces gens-là pensent que la philosophie s'est abattue à l'instigation du Malin pour la perte des hommes. (...) Je montrerai que la philosophie est une œuvre de la providence divine. »

324. Connus, entre autres, par Eusèbe, *HE* VI, 19, 14 (sur la nécessité qu'eut Origène de se défendre de « la pratique de la culture hellénique ») ; 23, 4 (allusion à l'*Apologie* d'Origène perdue pour sa majeure partie). Voir ci-dessus A. Le Boulluec, 3e partie, chap. III.

la hiérarchie ecclésiastique, et une préfiguration de l'affrontement entre l'obscurantisme, représenté par les moines fanatisés, et les lumières, qu'elles fussent celles jetées par une philosophie mourante ou celles des plus sages des chrétiens [325].

6. L'intégration des doctrines et des méthodes philosophiques

Du moins les intellectuels chrétiens ont-ils très vite compris qu'ils ne pouvaient pas vivre séparés du reste de l'Empire et se couper de la culture du monde ambiant. Et s'il est difficile de dire, faute de documents (les humbles parlent rarement à travers l'histoire, et leurs représentants supposés ne sont pas toujours de fidèles interprètes), quels sentiments ressentaient les foules chrétiennes envers une culture devenue étrangère ou hostile à leur foi [326], nous savons en revanche que l'élite intellectuelle mena un dialogue permanent avec la pensée païenne, fait d'affrontements et d'influences réciproques [327]. Car, on oublie souvent de le dire, le christianisme exerça lui aussi une influence sur la pensée païenne, sensible dès la seconde moitié du IIe siècle : elle se manifeste en particulier dans la pensée médio-platonicienne, puis dans celle de Plotin, dont la doctrine des trois hypostases doit vraisemblablement bien plus au christianisme que ce dernier ne lui emprunta [328].

L'école qui a le plus profondément influencé l'intelligentsia chrétienne est sans aucun doute le moyen-platonisme [329]. Ce courant est représenté, aux deux premiers siècles de notre ère, par Plutarque, Albinos et Alcinoos, Atticos, Maxime de Tyr, Galien, Celse, Numénius d'Apamée, et, chez les Latins, par Apulée ; il se caractérise par des traits syncrétiques marqués, dans lesquels le stoïcisme et l'aristotélisme jouent un rôle prédominant. Chez les auteurs chrétiens, la dépendance par rapport au médio-platonisme se traduit d'abord par la revendication de l'étiquette platonicienne, soit par l'intermédiaire du récit d'un itinéraire philosophique, comme

325. On lira à ce propos la *Lettre* 154 *À la philosophe* (Hypatie) de Synésius de Cyrène (vers 405), traduite par J. Maupomé dans le recueil *Foi chrétienne et culture classique*, p. 375-389.

326. Il existe quelques études sur la question ; voir J. Lebreton, « Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle », dans *RHE* 19, 1923, p. 481-506, et 20, 1924, p. 5-37 ; H. J. Carpenter, « Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries », dans *JThS* 14, 1963, p. 294-310.

327. Illustré, entre autres, par les discussions mises en scène par Théophile, Minucius Felix ou l'auteur anonyme de l'*Épître à Diognète*, par les déboires de Justin avec Crescens ou par l'œuvre polémique de Celse.

328. La triade plotinienne dépend soit du moyen-platonisme (Ps. Platon, *Epist.* 2, 312e), soit de la doctrine chrétienne de la trinité, soit des deux à la fois (d'après Celse, dans Origène, *C. Cels.* VI, 18-19 ; la deuxième lettre de Platon récupérée par les chrétiens) ; voir en dernier lieu l'ouvrage de P. Aubin, *Plotin et le christianisme : triade plotinienne et trinité chrétienne*, Paris, 1992 ; et son récent article « Hiérarchie plotinienne et trinité chrétienne », dans *Retour, repentir et constitution de soi* (éd. A. Charles-Saget), Paris, 1998, p. 97-113. Quant à la théorie plotinienne des émanations, elle a sans doute été elle aussi influencée par le gnosticisme : H. Dorrie, « Emanation. Ein unphilosophisches Wort », dans *Parousia, Festgabe für J. Hirschberger*, Francfort/M., 1965, p. 119-141. Voir *Les Sources de Plotin*, « Entretiens sur l'Antiquité classique » 5, Vandœuvres-Genève, 1960 ; T. H. Sinnige, « Gnostic Influences in the Early Works of Plotinus and Augustine », dans *Plotinus amid Gnostics and Christians* (éd. D. T. Runia *et alii*), Amsterdam, 1984, p. 73-97 ; L. P. Gerson, *Plotinus*, Londres-New York, 1994.

329. Sur le platonisme moyen, voir Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye, 2e éd. 1960 ; J. Dillon, *The Middle Platonism. A Study of Platonismus 80 B.C. to A.D. 200*, Londres, 1977. Sur l'influence du platonisme sur la pensée des Pères, voir R. Arnou, art. « Le platonisme des Pères », dans *DTC* 12, col. 2294-2392 (actualisé par G. Madec. « Le platonisme des Pères », dans *Petites Études augustiennes*, Paris, 1994, p. 27-50) ; W. Schmid, « Frühe Apologetik und Platonismus », *Festschrift O. Regenbogen*, Heidelberg, 1952, p. 163-182 ; J. H.

chez Justin [330], soit par la place accordée à Platon et à ses textes dans leurs œuvres, comme chez Athénagore [331], Clément [332] ou Origène [333]. Mais elle se traduit aussi par l'acceptation de doctrines parfaitement étrangères à la tradition scripturaire et au premier kérygme chrétien.

Par exemple, la conception platonicienne d'une matière éternelle mise en forme par le Démiurge, tout à fait contraire à l'interprétation devenue traditionnelle du récit de la Genèse, semble avoir influencé Justin, quand il écrit que « Dieu a créé l'univers à partir d'une matière informe [334] », donnant à penser que pour lui la matière préexiste à l'acte de création – une doctrine que d'autres apologistes rejettent comme parfaitement impie, puisqu'elle pose la matière comme un principe coéternel à Dieu [335]. De même, c'est, semble-t-il, trop aisément qu'Athénagore professe l'immortalité de l'âme en soi [336], quand Tatien fait preuve de beaucoup plus de prudence en attribuant à Dieu seul la maîtrise de sa permanence : l'âme ne survit après la mort que dans la mesure où Dieu veut qu'elle survive, les âmes des méchants étant vouées à l'anéantissement [337]. Clément, quant à lui, admet sans restriction aucune la doctrine platonicienne de la tripartition de l'âme, bien évidemment absente des Écritures [338] : il n'hésite pas non plus à faire de la connaissance de soi socratique « la plus grande de toutes les connaissances » – un point de vue que n'aurait certes pas partagé le Nazaréen [339]. Enfin, chez la majorité des auteurs de cette époque, la

Waszink, « Der Platonismus und die altchristliche Gedankenweit », *Recherches sur la tradition platonicienne*, « Entretiens sur l'Antiquité classique », Vandœuvres-Genève, 1955, p. 137-179 ; H. Kraft, « Die mittlere Platonismus und das Christentum », dans *ThLZ* 83, 1958, p. 330-340 ; E. von Ivanka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsieldeln, 1964 (trad. fr. Paris, 1990) ; J. H. Waszink, « Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus zum frühen Christentum », dans *VigChr* 19, 1965, p. 129-162 ; J. C. M. Van Winden, « Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison », dans *Festschrift J. Quasten* (éd. P. Grandfield et J. A. Jungmann), Münster Aschendorf, 1970 ; E. des Places, *Platonismo e tradizione cristiana*, Milan, 1976 ; E. F. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy*, New York, 1981 ; S. Lilla, art. « Platonismo e i Padri », dans *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Rome, 1983, col. 2818-2858 ; A. M. Ritter, « Platonismus und Christentum in der Spätantike », dans *Theologische Rundschau* 49, 1984, p. 30-56 ; J. M. Rist, *Platonism and Its Christian Heritage*, Londres, 1985 ; C. de Vogel, « Platonism and Christianity. A Mere Antagonism or a Profound Common Ground ? », dans *VigChr* 39, 1985, p. 1-62.

330. En *Dial.* 2, 6 ; cf. 2 *Apol.* 12, 1. Voir les articles de C. Andresen, « Justin und der mittlere Platonismus », dans *ZNTW* 44, 1952-1953, p. 157-195 ; R. Joly, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du IIe siècle*, Bruxelles, 1973 ; É. des Places, « Platonisme moyen et apologétique chrétienne au IIe siècle après J.-C. Numénius, Atticus, Justin », dans *StP* 15, 1, 1984 (*TU* 128), p. 432-441 ; G. Girgenti, « Giuistino Martire, il primo platonico cristiano », dans *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 82, 2-3, 1990, p. 214-255 ; M. J. Edwards, « On the Platonic Schooling of Justin Martyr », dans *JThS* 42, 1991, p. 17-34 ; Ch. Nahm, « The Debate on the Platonism of Justin Martyr », dans *SCent* 9, 3, 1992, p. 129-151.

331. Voir B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes*, p. 216-224.

332. Voir S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971 ; D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin, 1983.

333. Voir H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin, 1932.

334. Justin, 1 *Apol.* 10, 2 ; 59, 1-2. Voir E. de Faye, « De l'influence du *Timée* de Platon sur la théologie de Justin martyr », dans *Bibliothèque de l'EHE, Sciences religieuses* 7, Paris, 1896, p. 169-187.

335. Voir l'article très nuancé de F. Chapot, « Les apologistes grecs et la création du monde. À propos d'Aristide, *Apol.* 4, 1, et 15, 1 », dans *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, p. 199-218.

336. Athénagore, *De res. passim.*

337. Cf. Tatien, *Ad Graec.* 13, 1.

338. Clément, *Paed.* 3, 1, 1, 2 (d'après Platon, *Resp.* IV, 439d-441a).

339. Clément, *Paed.* 3, 1, 1, 1 (où il est cependant précisé que cette connaissance conduit finalement à celle de Dieu) ; à opposer à Jn 17, 3 (« La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu »).

théorie divine, avant ou après la mort, d'inspiration nettement platonicienne, remplace l'image du banquet sur le sein d'Abraham pour désigner la béatitude de l'élu [340].

Le Portique lui aussi a marqué de son empreinte la pensée de plusieurs des écrivains chrétiens [341]. Ainsi, la conception typiquement stoïcienne de la prénotion commune (*hè koinè prolèpsis*) ou des idées innées (*hai phusikai ennoiai*) – ce que nous appellerions aujourd'hui un inconscient collectif de nature – est adoptée par Athénagore [342] ; chez Justin, elle prend la forme de la notion, elle aussi d'origine stoïcienne, de *logos spermatikos* – la raison universelle disséminée dans le monde, commune et accessible à tous [343]. Stoïciennes aussi, l'identification de la loi divine avec la raison naturelle [344], celle de la vertu avec cette même raison [345], ou encore la définition de l'idéal mystique comme une *apatheia* [346]. Stoïciennes, enfin, la théorie des passions considérées comme des maladies de l'âme [347], et la distribution devenue canonique des quatre passions et des quatre vertus [348].

Aux autres écoles, l'intelligentsia chrétienne est somme toute assez peu redevable. Au cynisme, elle emprunta un mode de vie qui était alors devenu commun à tous ceux qui se réclamaient de la vie philosophique [349] ainsi qu'une méthode de propagande [350]. Quant à l'aristotélisme, s'il ne joua pas dans ces temps anciens le rôle qui fut celui du platonisme et du stoïcisme, il exerça lui aussi une certaine influence sur la théologie chrétienne à travers quelques notions qui étaient d'ailleurs devenues communes à l'ensemble de la pensée philosophique, comme celles d'*energeia* et de *dunamis* [351], d'*eidos* et de *hulè* [352], de *kinèsis* divine [353], et autres encore.

Il est un autre domaine où l'influence de l'hellénisme s'est fait particulièrement

340. Cf. Justin, 1 *Apol.* 44, 9, et 58, 3 (durant la vie) ; Athénagore, *De res.* 13, 2 (après la mort) ; Clément, *Paed.* 1, 12, 100, 3, etc. À opposer à Mt 8, 11 ; Lc 16, 22 (d'après Gn 15, 15 ; 47, 30 ; Dt 31, 16 ; Jg 2, 10).

341. L'ouvrage de référence reste celui de M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957 ; 2e éd. 1967.

342. Athénagore, *De res.* 14, 1, 2 ; parall. Justin, *Dial.* 93, 1. Voir l'article de N. Zeegers, « La prénotion commune au chapitre 5 de la *Legatio* d'Athénagore », dans *VigChr* 25, 1971, p. 161-170.

343. Voir G. Bardy, « Saint Justin et la philosophie stoïcienne », dans *RecScR* 13, 1923, p. 491-510, et 14, 1924, p. 33-45 ; et les articles de R. Holte et J. Waszink déjà cités.

344. Cf. Athénagore, *Leg.* 3, 2, et 31, 1 ; Origène, *C. Cels.* V, 27. La doctrine stoïcienne va plus loin encore, en identifiant Dieu avec la loi naturelle : Aetius, *Placita* I, 28, 3 = Diels. p. 323 ; Plutarque, *De stoic. repugn.* 34, 1049f = *SVF* II, 937 ; Cicéron, *De nat. deor.* I, 14, 36, etc.

345. Cf. Clément, *Paed.* 1, 13, 101, 2 = *SVF* III, 293 ; parall. Stobée, *Ecl.* II, 59, 4 = *SVF* III, 262.

346. Cf. Justin, 2 *Apol.* 1, 2 ; Origène, *C. Cels.* VIII, 8 ; à opposer à Athénagore, *De res.* 24, 5.

347. Cf. Diogène Laërce, VII, 110 = *SVF* I, 205. L'expression se retrouve en particulier chez Clément, *Protr.* 11, 115, 2.

348. D'après Diogène Laërce, VII, 110 = *SVF* I, 211, et VII, 126 = *SVF* I, 200-201. Voir Athénagore, *De res.* 21, 4 (appétit, plaisir, peur et chagrin) ; 22, 2-5 (fermeté, tempérance, prudence et justice). Sur l'influence de la morale stoïcienne dans le christianisme primitif, voir J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichte Studie*, Munich, 1933.

349. Cf. le rapprochement établi par Origène, *C. Cels.* VI, 50.

350. Cf. Celse chez Origène, *C. Cels.* III, 50. Sur les relations qu'entretenaient les Pères avec les cyniques, voir les articles de M. Tierney, « The Christian Apologists and the Cynic Tradition », dans *Studies* 24, 1935, p. 214-230 ; F. G. Downing, *Cynics and Christian Origins*, Édimbourg, 1992 ; G. Dorival, « Cyniques et chrétiens au temps des Pères grecs », dans *Valeurs dans le stoïcisme. Du Portique à nos jours : Mélanges M. Spanneut* (éd. M. Soetard), Lille, 1993, p. 57-88.

351. Cf. Athénagore, *Leg.* 10, 3 ; *De res.* 24, 4 ; d'après Aristote, *Phys.* I, 8, 191b.

352. Cf. Athénagore, *Leg.* 7, 2 ; *De res.* 3, 2 ; d'après Aristote, *Met.* VII, 3, 2, 1029a ; *Phys.* I, 4, 187a.

353. Cf. Aristide, *Apol.* 1, 1 ; d'après Aristote, *Phys.* VIII, 10, 266b-267b. Sur l'influence de l'aristotélisme sur la pensée chrétienne, voir A. J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 2e éd. 1932,

sentir, c'est celui de l'exégèse. Le commentaire dans la tradition juive était essentiellement typologique ou moral ; on le retrouve chez Justin ou dans la *Lettre de Barnabé*[354]. En revanche, le judaïsme hellénistique avait développé une autre forme d'exégèse, de type allégorique, directement inspirée de celle en usage dans la tradition alexandrine[355]. Très généralement, les apologistes condamnaient fermement l'interprétation allégorique chez leurs adversaires païens, dénonçant en elle un recours inutile. Néanmoins, l'école chrétienne d'Alexandrie, sous l'influence de Philon[356], utilisa largement ce type d'exégèse, cherchant à dépasser la lettre des Écritures au profit du sens caché[357], et trouvant même dans les Écritures une justification théorique à l'emploi de cette méthode[358].

7. Syncrétisme et « fonds commun » de la philosophie

Il est souvent bien difficile (et vain) de chercher à identifier la provenance de telle ou telle doctrine philosophique présente chez les Pères. Outre le fait que les grandes écoles subissaient une influence réciproque (à titre d'exemple, le moyen-platonisme empruntait à la fois au stoïcisme et à l'aristotélisme), il s'était développé un « fonds commun » où chacun puisait librement – qu'il s'agisse du vocabulaire (nous pensons en particulier aux termes servant à marquer la transcendance de Dieu ou l'immanence du Logos[359]), de la problématique (telles les oppositions si fréquentes

p. 54-58, p. 221-263 ; G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Milan, 1938 ; L. Alfonsi, « Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Atenagora », dans *VigChr* 7, 1953, p. 129-142 ; D. T. Runia, « Festugière revisited. Aristotle in the Greek Fathers », dans *VigChr* 43, 1989, p. 1-34.

354. On consultera J. R. Baskin, « Bibliography of Rabbinic-Patristic Exegetical Contacts », dans *Approach to Ancient Judaism* 5 (éd. W. S. Green), 1985, p. 53-80. Voir K. Hruby, « Exégèse patristique et exégèse rabbinique », dans *RScR* 47, 1973, p. 341-372 ; F. Manns, « L'exégèse de Justin dans le *Dialogue avec Tryphon*, témoin de l'exégèse juive ancienne », dans *Essais sur le judéo-christianisme* (éd. F. Manns), Jérusalem, 1977, p. 130-152 ; B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*. I. *Les Pères grecs et orientaux*, Paris, 1980, p. 9-94 (Justin, Irénée).

355. Voir D. Daube, « Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis », dans *Festschrift H. Lewald*, Bâle, 1953, p. 27-44 ; J. Pépin, « Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon », dans *Philon d'Alexandrie. Actes du colloque national Lyon, septembre 1966*, Paris, 1967, p. 131-168 ; I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübingen, 1969 ; V. Nikiprowetzky, *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leyde, 1977 ; J. Cazeaux, « Philon exégète », dans *ANRW* II, 21, 1, 1984, p. 156-226 ; D. T. Runia, *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Londres, 1991 ; *Philo in Early Christian Literature : a Survey*, Assen, 1993.

356. Voir P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese : Barnabas, Justin und Clemens von Alexandreia*, Münster Aschendorff, 1908 ; C. Mondésert, *Essai sur Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris, 1944 ; R. Mortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leyde, 1973 ; A. van den Hoek, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leyde, 1988 ; « The Catechetical School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage », dans *HThR* 90, 1997, p. 59-87 ; H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950 ; B. de Margerie, *Histoire de l'exégèse*, t. I, p. 95-136 (Clément et Origène).

357. Voir M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome, 1985.

358. Origène expose sa méthode allégorique en *De princ.* IV, 1-3. L'exégèse chrétienne est à son tour critiquée par Celse, d'après Origène, *C. Cels.* IV, 48 et 50-51. Voir M. Harl, *Introduction à la* Philocalie *d'Origène*, *SC* 302, p. 125-145 ; H. Crouzel, *Origène*, Paris, 1985, p. 91-120 ; et A. Le Boulluec, 3e partie, chap. III.

359. Voir l'article d'A. Wartelle, « Quelques remarques sur le vocabulaire philosophique de saint Justin dans le *Dialogue avec Tryphon* », dans *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, p. 67-90.

de l'être et du devenir[360], de l'actif et du passif[361], de la possession et de l'usage[362], du macrocosme et du microcosme[363]), ou d'une imagerie commune (l'œil de l'âme[364], son attelage, etc.[365]). Quand, en effet, Aristide fonde sa définition de Dieu sur l'emploi d'épithètes apophatiques[366], il se plie à une habitude de pensée bien plus qu'il ne subit véritablement l'influence de la doctrine platonicienne. De même, quand Athénagore donne la liste devenue canonique des vertus et des vices[367], il se soumet à l'usage, et n'a nullement l'intention ni la conscience de faire acte d'allégeance envers le stoïcisme. Pareillement, quand Tatien, Clément ou Origène décrivent l'âme comme ailée[368], ils se réfèrent certes tout à fait explicitement au mythe du *Phèdre*, mais ne font tout au plus qu'utiliser une image devenue banale. Si l'on peut soutenir que l'influence de la philosophie sur eux est profonde, puisqu'elle imprègne profondément leur mode de pensée, on peut tout aussi bien la qualifier de superficielle, dans la mesure où elle touche à l'expression plus qu'à la pensée.

Il en va de même pour les valeurs morales qui ont pénétré le christianisme. Parmi elles, celles de civilité[369], d'ordre et de beauté[370], de mesure et de modération[371], qui sont communes à la pensée grecque. C'est au point que la morale développée par Clément dans son *Pédagogue* correspond le plus souvent à celle de la bonne société de l'époque : une éthique de l'honnête homme, certes largement inspirée des règles du stoïcisme, mais sans allégeance aucune ; la preuve en est que Clément fait volontiers de Platon un maître de morale, comme Justin l'avait fait de Socrate avant lui[372]. Et c'est une simple approximation, d'ailleurs fort commode, que de dire que le christianisme des premiers siècles est platonicien dans sa théologie et stoïcien dans sa morale.

8. Le problème de l'influence de la pensée grecque dans l'élaboration du dogme

L'influence de la pensée grecque ne se limite pourtant pas à l'emploi d'une terminologie, d'une problématique ou d'une méthode. L'emprise de l'une ou l'autre école, et même du fonds commun de la pensée hellénistique, peut avoir

360. Cf. Athénagore, *Leg.* 19, 2 (d'après Platon, *Timée* 27d).
361. Cf. Athénagore, *De res.* 5, 1 (d'après Aristote, *De gen. corr.* I, 315b ; Galien, *De nat. fac.* I, 2, 7).
362. Cf. Athénagore, *Leg.* 21, 4 (d'après Platon, *Euthydème* 280d).
363. Cf. Clément, *Protr.* 1, 5, 3 (d'après Démocrite, frg. B 34 D.-K.).
364. Cf. Clément, *Paed.* 2, 1, 2 (d'après Platon, *Resp.* VII, 533d).
365. Cf. Athénagore, *De res.* 15, 7 (d'après Platon, *Phaedr.* 246 a-b).
366. Aristide, *Apol.* 1 ; voir G. Lazzati, « Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell'Apologia di Aristide », dans *Scuola Cattolica* 66, 1938, p. 35-51.
367. Athénagore, *De res.* 21, 4, et 22, 2-4.
368. Tatien, *Ad Graec.* 20, 2 ; Clément, 7 *Strom.* 7, 40, 1 ; Origène, *C. Cels.* VII, 5.
369. Cf. Clément, *Paed.* 3, 7, 37, 1 (*hoi asteioi* : « les personnes policées ») ; 2, 7, 60, 2 et 3, 5, 31, 2 (sur l'absence d'éducation, l'*apaideusia*).
370. Cf. Clément, *Paed.* 2, 121, 3 (*kalos kagathos*) ; 3, 7, 37, 1 (« [...] par sa nature, l'homme est un animal aux sentiments élevés et fiers, en quête du beau »).
371. Cf. Clément, *Paed.* 3, 9, 47, 2 ; 3, 10, 51, 2.
372. Clément, *Paed.* 2, 1, 18, 1 ; Justin, 2 *Apol.* 3, 6.

été assez profonde pour que l'on puisse soutenir que le message chrétien en a été transformé. Seules seront abordées ici les questions liées à la christologie et à l'anthropologie.

Le domaine de la christologie est celui qui soulève le plus de difficultés. Plusieurs historiens et exégètes ont mis en avant le caractère non juif, et en conséquence « hellénique », de la reconnaissance du caractère divin d'un homme ayant eu une existence historique (fût-il le Messie)[373]. Le thème de l'homme divin, du *theios aner*, est en effet constant dans la littérature et la pensée grecques, et n'y est point pour surprendre[374] ; en revanche, il paraît plutôt étranger au judaïsme traditionnel, comme le montre l'incompréhension manifestée par le Juif Tryphon devant l'exposé christologique de Justin ou celle de Pierre dans le roman clémentin au cours de la controverse qui l'oppose à Simon le Gnostique[375]. La reconnaissance de la divinité de Jésus serait en conséquence difficilement concevable dans l'esprit de ses premiers disciples, juifs parmi les juifs. Dans un ouvrage très récent (et quelque peu provocateur sur certains points de doctrine), l'exégète P.-E. Boismard soutient que cette croyance est née assez tardivement, « pas avant les années 80 », et qu'elle a trouvé un fondement rationnel ou un support terminologique dans les spéculations judéo-hellénistiques sur le Logos (en milieu johannique) et sur la Sagesse de Dieu (en milieu paulinien)[376] – une position extrême, certes, mais qui ne rencontre pas que des adversaires au sein de la théologie contemporaine[377]. Du moins paraît-il raisonnable d'admettre que la divinité de Jésus ne trouve pas d'expression ferme dans les écrits dont l'attribution

373. C'est le « blasphème » de Lc 22, 70-71 ; et surtout Jn 10, 30-31. Voir JUSTIN, *Dial.* 48, 1 (point de vue du juif Tryphon). Sur le messianisme juif, voir J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel. From Its Beginning to the Completion of the Mishna*, Londres, 1956 ; H. CAZELLES, *Le Messie de la Bible*, Tournai-Paris, 1978 ; P. GRELOT, *L'Espérance juive à l'heure de Jésus*, Tournai-Paris, 1978 ; 2e éd. 1994 ; E. M. LAPERROUSAZ, *L'Attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne à la lumière des documents récemment découverts*, Paris, 1982 ; W. HORBURY, « Messianism among the Jews and Christians in the Second Century », dans *Augustinianum* 28, 1988, p. 71-88. Sur l'épithète *Fils de Dieu*, voir A. DESCAMPS, « Pour une histoire du titre Fils de Dieu », dans *L'Évangile selon Marc* (éd. M. SABBE *et alii*), Louvain, 1974, p. 529-571 ; M. HENGEL, *Jésus Fils de Dieu* (trad. fr.), Paris, 1977 ; M. QUESNEL, « Histoire de l'attribution à Jésus des titres Messie et Fils de Dieu », dans *Penser la foi. Mélanges offerts à J. Moingt* (éd. J. DORÉ et Ch. THÉOBALD), Paris, 1993, p. 81-94.

374. Voir L. BIELER, *Theios aner. Das Bild des göttlichen Menschen im Spätantike und frühchristlichen Christentum* (2 vol.), Vienne, 1935-1936 ; M. HADAS et M. SMITH, *Heros and Gods : Spiritual Biographies in Antiquity*, New York, 1965 ; M. SMITH, « Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels and Jesus », dans *JBL* 90, 1971, p. 174-199 ; D. S. DU TOIT, *Theios anthropos : Zur Verwendung von theios anthropos und sinnverwanden Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, Tübingen, 1997.

375. JUSTIN, *Dial.* 10, 2 : « Vous mettez votre espoir dans un homme qui a été crucifié » ; *Hom. ps. clem.* 16, 16, 4-5 : « Les corps des hommes renferment des âmes immortelles, revêtues du souffle de Dieu ; ces âmes, sorties de Dieu, sont de la même substance que lui. Si elles sont des dieux, les âmes de tous les humains, morts, vivants, ou encore à naître, se trouvent être des dieux. (...) Qu'y a-t-il alors d'extraordinaire que le Christ soit qualifié de Dieu ? Il n'a que ce qu'ont tous les autres ! »

376. P.-E. BOISMARD, *À l'aube du christianisme. La naissance des dogmes*, Paris, 1998, pour lequel la prédication primitive ne faisait pas de Jésus un Dieu (Mc 10, 17-18 ; Jn 17, 3 ; 2 Tm 2, 5), mais que ce sont les traditions paulinienne et johannique ultérieures (« pas avant les années 80 » : p. 79) qui identifient clairement le Christ à Dieu : Jn 1, Ic : Tt 2, 13.

377. Les recensions de l'ouvrage sont encore rares ; voir en particulier M. QUESNEL, dans *Le Monde de la Bible* 112, juillet-août 1998, p. 62, qui émet de fortes réserves sur l'interprétation que fait P.-E. Boismard de la rédemption, mais accepte grosso modo sa chronologie de l'enracinement de la croyance en la divinité de Jésus.

à l'apôtre Paul ne souffre pas contestation[378]. Il serait cependant tout à fait inexact d'attribuer une christologie « haute » (proclamant la divinité de Jésus) au seul milieu hellénophone, tandis que le milieu hébraïsant professerait une christologie « basse » (voyant dans Jésus un homme comme les autres, « né d'un homme et d'une femme ») ; de nombreux adversaires de la christologie de la Grande Église étaient hellénophones, comme le juif Tryphon et les prosélytes enragés de Justin[379] ou encore le Pierre du roman clémentin (et, à travers lui, son rédacteur ébionite), tandis que, selon Épiphane, les nazaréens conciliaient parfaitement la lecture de la Bible en hébreu à la reconnaissance de la divinité de Jésus[380]. L'appartenance à un groupe socio-linguistique doit donc impérativement être distinguée de l'obédience théologique[381].

Le dogme de la naissance virginale est tout à fait connexe. Selon Boismard, il n'appartenait pas lui non plus à la prédication primitive, et il suggère que les spéculations sur le texte grec d'Isaïe 7, 14 dans la version des Septante (où le grec *parthenos* traduit l'hébreu *almah*, que les traductions ultérieures rendent par *neanis*, la « jeune femme ») ne seraient pas étrangères à son développement[382]. Le fait est que ce passage d'Isaïe fait partie des *testimonia* rassemblés par les premiers chrétiens pour corroborer la messianité de Jésus. Or, la mésinterprétation du sens du mot *almah* dans le dossier christologique prouve qu'il a été constitué par des disciples hellénophones, sans doute à partir (ou en complément) de recueils juifs antérieurs ; on a retrouvé à Qumrân une collection similaire en langue hébraïque. Si l'on s'en tient donc au texte hébreu d'Isaïe ou à sa traduction dans les versions postérieures à la Septante, la naissance virginale perd tout fondement scripturaire. C'est dire l'importance de la question des langues dans la genèse des dogmes, importance dont avaient parfaitement conscience les Juifs contemporains de Justin, qui rejetaient la traduction des Septante au profit d'autres, plus fidèles au texte hébreu[383].

Plus généralement, le problème de l'élaboration de la doctrine du Verbe-Dieu au sein d'une « trinité » doit être lié à celui de sa formulation, qui s'est effectuée

378. Les passages débattus sont les suivants : Rm 9, 5 ; 1 Co 2, 8 ; Col 1, 15-19 ; 2, 9 ; Phil 2, 6-11 ; Tt 2, 13-14 ; He 1, 3-4 ; à opposer à 1 Co 8, 6 ; 1 Tm 2, 5-6.

379. D'après *Dial.* 122, 2 : « Non seulement les prosélytes ne croient pas, mais ils blasphèment deux fois plus que [les Juifs] contre le nom du Christ. »

380. D'après ÉPIPHANE, *Elench.* 29 ; voir A. POURKIER, *L'Hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris, 1992, p. 454-459.

381. Même la distinction, devenue classique, de trois groupes – les judéo-chrétiens hébraïsants, les judéo-chrétiens hellénophones et les pagano-chrétiens – ne rend compte que très approximativement des multiples combinaisons résultant de la prise en compte des milieux linguistique, culturel et géographique, et des choix théologiques. Sur la communauté primitive et les courants qui la traversaient, voir H. RÄISÄNEN, « Die Hellenisten der Urgemeinde », dans *ANRW* II, 26, 2, p. 1468-1514 ; C. C. HILL, *Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within the Earliest Church*, Minneapolis, 1992.

382. BOISMARD, *À l'aube du christianisme*, p. 107-109, qui renvoie à Ga 4, 4-5 (« né d'une femme »), et date Mt 1, 18 *sq.* et Lc 1, 26 *sq.* des ultimes rédactions matthéennes et lucanienne, vers 80-85.

383. D'après JUSTIN, *Dial.* 43, 7-8, et *passim* ; comparer avec IRÉNÉE, *Haer.* III, 1, 21, 1 ; JÉRÔME, *Comm. in Is.* 7, 14 = *PL* 4, 107B-110A. Sur Is 7, 14, voir l'article de J. CALÈS, « Le sens de l'*almah* en hébreu d'après les données sémitiques et bibliques », dans *RScR* 1, 1910, p. 161-168. Sur la doctrine de la naissance virginale, voir H. F. VON CAMPENHAUSEN, « Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche », dans *SHAW* 46, 3, Heidelberg, 1962. Sur la question des *testimonia* (des recueils de prophéties messianiques), voir J. DANIÉLOU, *Études*

en langue grecque, avec la terminologie et la problématique de la pensée grecque [384]. Par exemple, les premières tentatives pour rendre compte rationnellement de la doctrine de la trinité dans l'unité chez les apologistes se sont appuyées sur des oppositions de terme à terme qu'avait imposées la pensée grecque, telles : le rang ou le rôle et la puissance (*dunamis* et *taxis* [385]) ; l'unité et la division ou la distinction (*henosis* et *diairesis* [386]) ; la substance ou l'essence et le nombre (*ousia* et *arithmos* [387]) ; l'immanence et l'émission (*endiathetos* et *prophorikos* [388]) ; enfin, l'émanation et le retour (*aporrhoia* ou *probolè* et *epanaphora* ou *epistrophè* [389]). Dans ces différents cas, toutefois, il apparaît bien que la terminologie a servi de support rationnel à la doctrine, et non qu'elle l'a suscitée.

On peut en conséquence se demander si l'influence de la pensée grecque ne tient pas plus à l'expression du dogme qu'à sa genèse. Reprenons l'exemple de la doctrine du Logos. Même s'il est vrai que l'amplification du motif de la parole dérivé de Genèse 1, 3 est attestée en milieu palestinien au début de l'ère chrétienne, tant par des targums qu'à travers la tradition judéo-chrétienne [390], il semble difficilement contestable que l'association de l'image de la parole contenue au concept de la raison créatrice manifeste une double influence stoïcienne, vraisemblablement par l'intermédiaire des spéculations philoniennes sur le Logos [391]. Mais la croyance qui est sous-jacente, à savoir la reconnaissance de la divinité de Jésus comme porte-parole et instrument de Dieu au sein de la monarchie divine, peut être considérée comme tout à fait indépendante de l'expression qui lui a été trouvée

d'exégèse judéo-chrétienne (les testimonia), Paris, 1966 ; L. W. BARNARD, « The Use of Testimonies in the Early Church and in the Epistle of Barnabas », dans *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, Oxford, 1966, p. 109-135 ; O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy : A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition*, Leyde, 1987.

384. Parmi les réflexions récentes sur la question, voir celle de F. SIEGERT, « La culture grecque, le message chrétien et l'origine de la théologie », dans *RThPh* 125, 1993, p. 321-341.

385. Chez ATHÉNAGORE, *Leg.* 10, 5 ; cf. JUSTIN, 1 *Apol.* 13, 3-4. L'opposition des deux termes se rencontre entre autres chez DÉMOSTHÈNE, 3 *Olynth.* 15.

386. Chez ATHÉNAGORE, *Leg.* 10, 5 ; 12, 3. Comparer avec ARISTOTE, *Phys.* IV, 13, 222a19-20.

387. Chez JUSTIN, *Dial.* 56, 11 : « Le Dieu qui s'est fait voir à Abraham est autre que le Dieu qui fait toute chose, par le *nombre* et non par la pensée » : parall. *Dial.* 128, 4. C'est l'identité numérique, dont le fondement est déjà posé par Aristote : voir A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, art. « Identité », p. 456-457.

388. Chez THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 22, 3-4 ; mais aussi JUSTIN, *Dial.* 61, 2 : « [le Fils], réellement émis [*problèthèn*] du Père avant toutes les créatures était avec le Père [*sunèn*] » ; TATIEN, *Ad Graec.* 5, 2, 5 – formulations sans nul doute inspirées de la distinction stoïcienne du *logos endiathetos* et du *logos prophorikos* ; *SVF* II, 135, p. 43 (chez Galien et Sextus Empiricus).

389. Chez ATHÉNAGORE, *Leg.* 10, 4 ; 24, 2, qui se réfère explicitement à l'émission des rayons du soleil ; comparer à PLOTIN, *Enn.* V, 2 (11). L'image, appliquée par les gnostiques à l'émission de l'Intellect ou à celle des éons, est condamnée par IRÉNÉE, *Haer.* II, 13, 5, et 17, 7.

390. Voir en dernier lieu la mise au point d'Y.-M. BLANCHARD, art. « Verbe. Théologie biblique », dans *Dictionnaire critique de la théologie* (éd. J.-Y. LACOSTE), Paris, 1998, p. 120.

391. Sur la question, fort controversée, voir M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, p. 26-27 ; 295-323 ; W. KELBER, *Die Logoslehre von Heraclit bis Origenes*, Stuttgart, 1958 ; A. FEUILLET, *Le Prologue du IVe Évangile : études de théologie johannique*, Paris, 1988 ; B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, 1975, p. 32-39 ; J. PELIKAN, *La Tradition chrétienne : histoire du développement de la doctrine*. I. *L'émergence de la tradition chrétienne* (trad. fr.), Paris, 1994, *passim* ; X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t. I, *Chapitres 1-4*, Paris, 1988, p. 35-149 ; C. A. EVANS, *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue*, Sheffield, 1993. Le problème est identique en ce qui concerne l'Esprit-pneuma : voir G. VERBEKE, *L'Évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain, 1945 ; repr. New York-Londres, 1987.

et comme parfaitement étrangère à la pensée grecque : elle relèverait plutôt d'une expérience mystique, dont l'expression selon les normes de la rationalité grecque ne serait qu'un support commode. En aucun cas on ne doit ramener la genèse du dogme à sa formulation selon le vocabulaire et les catégories de la philosophie.

Un autre exemple remarquable du poids de la pensée grecque dans l'élaboration du dogme chrétien est celui de l'anthropologie. La pensée juive était essentiellement moniste, voyant dans l'homme une « âme vivante » (*nephesh haia*) ou une « chair » (*basar*), c'est-à-dire un tout qui, s'il devait perdurer, ne le pouvait qu'en tant que tout, le corps recomposé et réanimé se dressant hors du tombeau dans la résurrection [392]. Le judaïsme hellénistique puis le christianisme hellénisé, qui avaient fait leur la distinction grecque d'une âme immortelle et d'un corps mortel [393], voyaient nécessairement dans la résurrection le retour de l'âme endormie dans un corps restitué à son état primitif par la puissance de Dieu [394]. À l'extrême, les gnostiques n'imaginaient de survie que pour l'âme ou l'esprit [395], le corps étant voué à la destruction, tandis qu'Origène concevait la résurrection comme la pérennisation d'un corps spiritualisé [396]. La prise en compte de l'existence d'une âme distincte du corps, dans la tradition hellénique, compliquait les données du problème, et elle donna lieu à de multiples interprétations de la croyance, de la plus spirituelle (la « résurrection » n'étant qu'une métaphore de la transformation intérieure procurée par la gnose salvatrice) à la plus littérale (telle qu'elle apparaît, par exemple, chez Athénagore). En ce cas du moins, l'influence de l'hellénisme paraît indubitable, puisqu'elle seule rend compte des difficultés rencontrées par les premiers théologiens pour formuler la doctrine en conformité avec les Écritures.

9. L'ADAPTATION « PÉDAGOGIQUE » DU DOGME CHEZ LES PREMIERS PÈRES

Le plus souvent, cependant, il ne s'agissait que d'exposer la doctrine d'une façon qui fût compréhensible selon les critères de la pensée grecque, de la « rationaliser ». Un lecteur novice des apologies s'étonnera sans doute de constater combien le

392. Cf. C. TRESMONTANT, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin*, Paris, 1961, p. 48-52.

393. À quelques exceptions près, tel l'initiateur de JUSTIN en *Dial.* 5, 2-3 (pour lequel l'âme n'est ni mortelle ni immortelle) : TATIEN, *Ad Graec.* 13, 1 (« l'âme humaine, en soi, n'est pas immortelle ») ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 27, 2 (« par nature, l'homme n'était pas plus mortel qu'immortel ») ; à opposer à 4 Esd 7, 100 ; Par Jr 9, 11 ; JUSTIN, *Dial.* 105, 4 (« les âmes survivent ») ; ATHÉNAGORE, *De res.* 15, 2 (« l'homme est formé d'une âme immortelle et d'un corps ») ; ORIGÈNE, *C. Cels.* VII, 5 ; TERTULLIEN, *De res.* 3, 1-3 – le point de vue qui l'a finalement emporté : AUGUSTIN, *Solil.* 2, 19, 33, etc.

394. Voir en dernier lieu K. SCHNEIDER, *Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung*, Bonn, 1999.

395. La question est encore très controversée : voir notre article « Le *De resurrectione* d'Athénagore face à la gnose valentinienne », repris dans le recueil *D'Athènes à Alexandrie*, p. 154-176.

396. Voir A. LE BOULLUEC, « De la croissance selon les stoïciens à la résurrection selon Origène », dans *REG* 88, 1975, p. 143-155 ; G. DORIVAL, « Origène et la résurrection de la chair », dans *Origeniana quarta* (éd. L. LIES), Innsbruck, 1987, p. 291-321 ; H. CROUZEL, *Les Fins dernières selon Origène*, Northampton, 1990.

message chrétien y paraît flou, débarrassé de son caractère scandaleux. Outre le fait que la plupart des apologistes ne mentionnent même pas le nom de Jésus[397] et ne font que de brèves et obscures allusions à l'incarnation, ils présentent la doctrine sous un jour propre à la rendre acceptable au public païen, passant sous silence certains dogmes, en exprimant d'autres avec le langage et selon les principes de la philosophie : par exemple, s'agissant du Dieu transcendant, dans la tradition platonicienne, et, s'agissant du Verbe immanent, dans celle du Portique. Cet effort d'adaptation ne doit aucunement être considéré comme un reniement, dans la mesure où les apologistes prennent bien garde de ne pas s'éloigner de la norme de l'enseignement de l'Église. Tout au plus peut-on dire que la conjonction d'un souci pédagogique d'explication et d'habitudes de pensée héritées de leur formation scolaire contribue à donner à leurs ouvrages cette couleur philosophique ou « hellénique » qui paraît si éloignée du langage et de la thématique des Écritures.

L'action de la philosophie grecque sur les intellectuels chrétiens doit donc être située entre ces deux pôles : celui de l'influence du milieu ambiant, qui fournit des images, des thèmes et des schémas intellectuels, et colore une pensée qui ne cesse pas pour autant d'être profondément chrétienne ; celui de la sujétion, qui fait qu'un auteur chrétien se laisse entraîner comme malgré lui dans une position qui n'est guère justifiable au seul vu de la tradition scripturaire – tel l'Origène du *Traité des principes*, qui admet la préexistence des âmes, héritée de Platon, et y lie l'apocatastase, la restauration du monde dans son état d'avant la chute[398]. Mais il s'agit là d'un cas extrême, lié aux spéculations d'une théologie « en exercice[399] ». En règle générale, ce sont les exigences de l'apologétique qui ont fait que, dans les textes destinés au monde païen, la part grecque s'est accrue au détriment de la tradition scripturaire : cela résultait d'un choix tactique bien plus que d'un assujettissement.

VII. LA NAISSANCE D'UNE CULTURE ET D'UN ART CHRÉTIENS

1. Le modèle littéraire grec : genres et références culturelles

Il n'exista pas de véritable école chrétienne de formation générale jusqu'à la chute de l'Empire[400]. En conséquence, les écrivains chrétiens des premiers siècles, quel que fût leur milieu d'origine, furent éduqués dans des écoles païennes, dont

397. Tels Tatien, Athénagore, Théophile, ou même l'auteur de l'*Épître à Diognète*, qui mentionne le Fils de Dieu sans l'identifier au Jésus historique. Font exception Aristide, *Apol.* 15, et Justin, 1 *Apol.* 5, 4 ; 12, 9, etc.

398. Voir G. Dorival, « Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans des corps d'animaux ? À propos de P. Arch I, 8, 4 », dans *Origeniana secunda* (éds. H. Crouzel et A. Quacquarelli), Rome, 1980, p. 11-32 ; M. Harl, « La préexistence des âmes dans l'œuvre d'Origène », dans *Origeniana quarta*, p. 282-290.

399. Selon la formule de H. Crouzel, art. « Origénisme », *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien* (dir. A. di Berardino), trad. fr., Paris, 1990, p. 1834b : théologie « ἐν γυμνασία, en exercice, c'est-à-dire en recherche ».

400. À moins que l'on ne considère comme telles l'instruction catéchétique dispensée dans les Églises, les écoles d'exégèse de Justin, Pantène, Clément, le didaskaléion d'Alexandrie sous ses différentes formes, puis les communautés monastiques vouées à l'étude des textes scripturaires et à la prière : celles de Basile à Annesi (vers 360), de Martin à Marmoutier (vers 370), de Diodore à Antioche (vers 375), d'Augustin à Thagaste, ou encore « l'école des Perses » installée à Édesse après 363. Voir H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. II, Paris, 2e éd. 1981, p. 127-154 (d'après G. Bardy, « Les origines des écoles monastiques en Orient », dans *Mélanges J. de Ghellinck*, Gembloux, 1951, I, p. 293-309 ; « Les origines des écoles monastiques en Occident », dans *Sacris erudiri* 5, 1953, p. 86-104).

la base de l'enseignement était la littérature. Ils y avaient appris à rédiger selon les normes de la *paideia*, et ils usèrent en conséquence des formes littéraires grecques quand ils se firent les porte-parole de leur communauté[401]. C'est ainsi que le *Dialogue avec le juif Tryphon* de Justin emprunte le cadre narratif des dialogues platoniciens, de même que, dans le monde latin, l'*Octavius* de Minucius Felix utilise un modèle cicéronien[402]. Le traité *Sur la résurrection* d'Athénagore est construit comme une démonstration (*apodeixis*), qui est une des formes du genre épidictique[403]. Et les apologies elles-mêmes, qui représentent, selon la formule de J.-C. Fredouille, un « genre polymorphe », n'en ressortissent pas moins à des genres bien caractérisés : le discours protreptique pour celle de Clément, le discours d'ambassade (*logos presbeutikos*) pour celle d'Athénagore ; la requête (*axiosis*) ou le libelle (*biblidion*) pour les *Apologies* de Justin ; le blâme (*psogos*), le discours d'adieu ou encore la diatribe cynique pour celle de Tatien ; la lettre, enfin, pour l'auteur anonyme de l'*À Diognète*[404].

Mais ce sont aussi les œuvres mêmes du paganisme qui ont inspiré la première littérature chrétienne. Outre Platon, que l'on trouve cité textuellement chez la plupart des apologistes, et quelques autres philosophes, le plus souvent cités indirectement, d'après la tradition doxographique[405], ont été exploités les historiens (Hérodote, Diodore de Sicile, Ctésias et autres[406]) et les poètes, en particulier Homère et les tragiques, utilisés tantôt comme témoins à charge dans la polémique contre l'immoralité des mythes, tantôt au contraire comme témoins à l'appui, pour corroborer une démonstration, voire encore comme simples ornements, dans le seul but d'agrémenter le discours[407].

En outre, les écrivains chrétiens n'ont pas hésité à récupérer des figures proprement païennes, qu'il s'agisse de dieux, de héros ou de personnages semi-divins ; c'est le cas en particulier des personnages d'Hercule, d'Hermès, d'Asklépios

401. Voir B. P. Reardon, *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.*, Paris, 1971 ; M. Montesano, « Kairos and Kerygma : the Rhetoric of Christian Proclamation », dans *RSQ* 25, 1995, p. 164-178.

402. Voir B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, Munich, 1970.

403. Voir L. Pernot, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris, 1993, p. 50.

404. On consultera les travaux de R. M. Grant, « Forms and Occasions of the Greek Apologists », dans *SMSR* 10, 1986, p. 213-226 ; W. R. Schoedel, « Apologetic Literature and Ambassadorial Activities », dans *HThR* 82, 1989, p. 55-78 ; et J.-C. Fredouille, « De l'Apologie de Socrate aux Apologies de Justin », dans *Hommage à R. Braun* (éd. J. Granarolo et M. Biraud), II, Nice, 1990, p. 1-22 ; « L'Apologétique antique : naissance d'un genre littéraire », dans *REAug* 38, 1992, p. 219-234.

405. Voir B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes*, p. 325-328 (l'utilisation d'une source doxographique).

406. Voir B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes*, p. 333-341 (l'utilisation d'Hérodote) ; et P.-F. Béatrice, « Diodore de Sicile chez les Apologistes », dans *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, p. 219-235.

407. Déjà, Paul, d'après Ac 17, 28 (citation d'Aratos). Sur l'utilisation des textes poétiques par les apologistes, voir G. Glockmann, « Homer in der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts », dans *Orpheus* 14, 1967, p. 33-40 ; N. Zeegers Vander Vorst, *Les Citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du IIe siècle*, Louvain, 1972 ; R. M. Grant, « Early Christianity and Greek Comic Poetry », dans *CPh* 60, 1965, p. 157-163 ; M. Alexandre,

ou d'Orphée, présents, entre autres, chez Justin[408]. Ils n'ont pas rechigné non plus à s'emparer des recueils d'oracles qu'avait forgés le judaïsme, qui avait placé sous le patronnage des grands devins du paganisme des prophéties violemment hostiles au monde grec et à sa religion : il y eut ainsi un Orphée judaïsé, puis christianisé[409], comme il y eut une Sibylle juive, puis une Sibylle chrétienne[410]. Les apologistes chrétiens, d'ailleurs, reconnaissaient sans mauvaise grâce l'inspiration des oracles païens, mais en règle générale, ils mettaient la véracité de leurs prophéties sur le compte de l'action des démons, dont la nature « démonique » jouissait d'un accès direct à la connaissance, au même titre que l'âme désincarnée[411].

Et nombre d'images utilisées par les auteurs chrétiens ne cachaient pas non plus leur origine païenne. C'est le cas dans le *Pasteur* d'Hermas, où une belle femme devient une déesse, une autre plus âgée, une sibylle, et une simple élévation dans la campagne romaine, une montagne d'Arcadie[412] : ou encore chez Clément, dont le lyrisme transforme le chœur des prophètes en thiase, la coutume en une menaçante Charybde ou de séduisantes sirènes, le domaine de la vérité en stade, et Pénélope en symbole de la vertu chrétienne[413]. Même pratique chez Athénagore, pour lequel l'inceste est nécessairement œdipien, et l'anthropophagie, mède (par allusion à un passage d'Hérodote) ou thyestéenne (par allusion à la légende d'Atrée), tandis que, selon la tradition des écoles, Socrate perd toute individualité pour devenir le type universel de l'homme[414].

2. L'élaboration d'une langue chrétienne

Placés devant la nécessité d'expliquer et de formuler une doctrine tout à fait étrangère au monde culturel qui était le leur, les premiers écrivains chrétiens durent créer des outils linguistiques nouveaux. Certes, il ne s'agissait pas d'inventer

« Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes », dans *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, ici p. 38-39. On consultera l'index des citations profanes qui figure dans chacune des éditions des apologistes ; il apparaîtra que même un adversaire déclaré de la culture grecque comme Tatien cite avec abondance les écrits des poètes, à seule fin d'illustration ou d'ornementation : quinze citations d'Homère, une d'Aristophane, une de Ménandre, une d'un tragique inconnu (éd. M. Marcovich, p. 84). Sur les citations ornementales dans la littérature profane contemporaine, voir J. Bompaire, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris, 1958, p. 382-404 ; L. Pernot, *La Rhétorique de l'éloge*, p. 726-738.

408. Justin, 1 *Apol.* 22, 2-6 (Hermès messager, type du Logos ; Persée parthénogénète et Asclépios guérisseur, types du Christ) ; 2 *Apol.* 11, 3-8 (Héraclès au carrefour du vice et de la vertu). Voir M. Simon, *Hercule et le christianisme*, Paris, 1955 ; F. J. Dölger, « Christus und der Heiler Asklepios bei Justinus », dans *Antike und Christentum* 6, 1956, p. 241-258.

409. D'après Clément, *Protr.* 7, 74, 3 (les « palinodies » d'Orphée, de païen devenu chrétien). Voir G. Casadio, « Aspetti della tradizione orfica all'alba del cristianesimo », dans *La tradizione. Forme e modi*, Rome, 1990, p. 185-204 ; Ch. Riedweg, *Jüdisch-hellenistiche Imitation eines orphischen Hieros Logos*, Tübingen, 1993.

410. D'après Théophile, *Ad Aut.* II, 36, 1 (la Sibylle, prophétesse chez les Grecs avant de chanter le vrai Dieu). Voir N. Nikiprowetzky, *La Troisième Sibylle*, Paris, 1970 ; G. J. M. Bartelink, « Die Oracula Sibyllina in den frühchristlichen griechischen Schriften von Justin bis Origenes », dans *Early Christian Poetry. A Collection of Essays* (éd. J. den Boeft et A. Hilhorst), Leyde, 1993, p. 23-33.

411. Cf. Athénagore, *Leg.* 27, 2 ; l'idée est reprise d'Aristote, d'après Sextus Empiricus, *Adv. Phys.* I, 20-22.

412. *Pasteur. Vis.* 1, 1, 7 ; *Vis.* 2, 8 (4), 1 ; *Simil.* 9, 78 (1), 4.

413. Clément, *Protr.* 8, 79, 2 ; 12, 118, 1 ; 10, 96, 3 ; *Paed.* 2, 10, 97, 2.

414. Athénagore, *Leg.* 3, 1 ; *De res.* 4, 4 ; *Leg.* 8, 3.

une syntaxe, ni même de forger des néologismes – il y en aura, mais relativement peu nombreux, que ce soient des emprunts aux langues sémitiques (fort rares) ou des créations par composition[415] –, mais de détourner de son sens un vocabulaire existant pour lui donner une signification nouvelle, capable de rendre compte de réalités sémantiques nouvelles. Citons entre autres, pour nous en tenir au monde grec, les mots *Christos*, *logos*, *prosopon*, *hupostasis*, *trias*, *oikonomia*, *sozein*, *baptizein*, *pneuma* et *pneumatikos*, *daimôn* et *daimonion*, *diathekè*, *graphai*, *euaggelion*, *canôn*, *diabolos*, etc. Cet enrichissement, ou ce détournement, de la langue originelle s'appuyait en partie sur l'effort d'adaptation et de création qui avait été celui des Septante plusieurs siècles auparavant et qu'avaient prolongé les rédacteurs néotestamentaires[416]. Parler de « grec des chrétiens » nous paraît toutefois un peu excessif. Il n'y a pas de langue chrétienne au sens propre, comme il existe une langue créole, mais un emploi de la langue commune (l'attique classique pour les écrivains dits atticisants, la *koinè* dans ses diverses variantes régionales pour les autres[417]), enrichie d'un vocabulaire nouveau adapté à de nouvelles réalités théologiques, liturgiques, sociales et même géographiques, et parfois alourdie de tournures sémitiques dérivées de la Septante ou des écrits néotestamentaires. Il importe en effet de ne pas confondre l'existence de niveaux de langue (langue populaire, comme celle des Évangiles ; langue spécialisée comme celle de la liturgie ou de la théologie ; langue littéraire, quand les intellectuels chrétiens choisissent de s'adresser au public cultivé) avec l'élaboration d'une langue nouvelle, une forme d'*esperanto* chrétien. Ce qui est vrai pour le monde grec l'est aussi pour le monde latin ; les premiers théologiens latins, au premier rang desquels il faut ranger Tertullien, créèrent un vocabulaire spécialisé en partie par traduction (*logos* devient *verbum*, *trias* devient *trinitas*, *prosopon* devient *persona*), en partie par dérivation sémantique, le mot prenant un sens nouveau par métaphore (tels les termes juridiques *praescriptio*, *sacramentum*, *confessio*, et autres encore)[418].

415. Par exemple, dans un cas, *abbas. geena. paradeisos. Satanas* ; dans l'autre, tous les noms composés sur *christos*, sur *eidololatreia*, sur *sunagogè*, etc.

416. On consultera, entre autres, J. H. Moulton, *A Grammar of the New Testament Greek* (3 vol.), 1906-1963 ; H. St. J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament according to the Septuagint*. I. *Introduction. Orthography and Accidence*, Cambridge, 1909 ; J. H. Moulton et G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament, Illustrated from the Papyri and other non-Literary Sources*, Londres, 1928 ; F. Blass et A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literatur*, Chicago-Cambridge, 1961 ; le *Patristic Greek Lexicon* de G. W. H. Lampe, Oxford, 1961 ; et des travaux plus spécialisés comme ceux de M. Harl, *La Langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris, 1992.

417. La langue commune de l'époque tardive. Sur les dialectes grecs et le retour en force de l'atticisme au IIe siècle, voir Tatien, *Ad Graec.* 1, 4 ; 26, 8 ; Clément, 1 *Strom.* 21, 142, 3.

418. Voir les travaux de Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, 4 vol., Rome, 1958-1977 ; R. Braun, *Deus christianiorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962 ; 2e éd. 1977 ; T. P. O'Malley, *Tertullian and the Bible : Language, Imagery, Exegesis*, Utrecht, 1967 ; J.-C. Fredouille, « Langue philosophique et théologie d'expression latine (IIe-IIIe siècles) », dans *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome, mai 1990*, Rome-Paris, 1992, p. 187-199 ; et, différemment, le *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* d'A. Blaise, Paris, 1954.

3. L'élaboration d'une culture chrétienne

L'idée qu'il puisse exister une éducation proprement chrétienne remonte pour le moins à Clément de Rome, qui prônait déjà une « éducation dans le Christ[419] ». Un siècle plus tard, Clément d'Alexandrie exprimait la même opinion dans la formule : « L'école, c'est l'Église[420] », le Christ jouant pour les chrétiens le rôle « pédagogique » qu'avait joué Moïse pour les Hébreux par l'intermédiaire de la Loi. Au-delà de la formule, particulièrement évocatrice, les deux Clément avaient sans doute à l'esprit un double type d'éducation : d'abord, une formation morale, dont la responsabilité incombait essentiellement à la famille ; puis une formation doctrinale et spirituelle, pour laquelle les catéchètes et les didascales prenaient bien vite le relais des parents[421]. Cette formation se voulait totalement différente de l'éducation païenne, à la fois dans sa forme et dans ses valeurs ; c'était, explique Clément d'Alexandrie, une nouvelle façon de diriger les âmes, une nouvelle pédagogie[422].

Toutefois, quand la catéchèse se doubla d'un véritable enseignement chrétien, celui-ci prit la forme de l'école philosophique grecque. Ce sont les gnostiques qui, les premiers, créèrent des écoles selon le mode hellène[423]. Les chrétiens les imitèrent, peut-être pour combattre leur influence, et nous connaissons les écoles de Justin et Tatien à Rome, de Pantène, Clément et Origène à Alexandrie. Quant à Athénagore, il est bien difficile de dire s'il dirigea une école philosophique chrétienne, et, s'il le fit, où il le fit. Ces différentes écoles ne relevaient pas de la hiérarchie – à l'exception de celle d'Origène et peut-être aussi celle de Clément –, et c'est donc comme didascales privés qu'officiaient leurs maîtres. L'enseignement consistait essentiellement en une étude et un commentaire des Écritures, quel que fût le type d'exégèse pratiqué, typologique et moral, à la manière des rabbins, ou allégorique, à la manière grecque[424]. Les cours y étaient gratuits, et le public, fort divers : Justin, par exemple, est fier de proclamer devant son juge qu'il accueillait librement qui voulait bien venir, riche ou pauvre, jeune ou vieux, esclave ou homme libre[425]. Mais, malgré les farouches proclamations de tel ou tel de ces maîtres[426], l'instruction qu'ils dispensaient n'avait pas vocation à remplacer l'enseignement traditionnel, et ne pouvait en aucun cas se substituer à lui ; c'est pour cela que les disciplines dites encycliques, si elles étaient enseignées dans ces écoles, n'ont pu l'être que comme un complément à la formation exégétique ; ce fut en particulier le cas pour Origène à Césarée. Même un Tertullien, qui trouvait inadmissible qu'un chrétien pût enseigner les lettres profanes, n'alla pas jusqu'à préconiser pour les jeunes chrétiens quelque forme de ségrégation culturelle que ce fût, et il proclama sans ambiguïté le caractère irremplaçable des études traditionnelles – faute de mieux, pourrait-on ajouter[427]. Les grands projets d'un cycle complet d'études, associant l'enseignement profane à l'enseignement sacré, tel celui rêvé par Basile ou celui élaboré par Augustin, attendirent de longues années avant de trouver une forme de réalisation[428].

En revanche, les chrétiens mirent beaucoup moins de temps à se créer une littérature. Outre les textes fondateurs, bien vite sacralisés sous le nom d'Écritures[429], les communautés s'appliquèrent à la conservation des œuvres qu'elles avaient produites, non seulement celles qui pouvaient servir à la catéchèse et à la liturgie, mais aussi les premières apologies ou les ouvrages de controverse, même s'ils n'étaient plus d'actualité. Eusèbe est un témoin privilégié de ce souci de constituer une « bibliothèque » chrétienne[430], chargée de conserver la mémoire des communautés. Et l'on ne s'étonnera pas de constater que certains des premiers auteurs chrétiens ont exprimé solennellement leur volonté d'écrire en tant que chrétiens

419. Clément de R., 1 *Co* 21, 8 : « Que nos enfants aient part à l'éducation dans le Christ. »

420. Clément d'A., *Paed.* 3, 12, 98, 1 ; à rapprocher 1 *Strom.* 26, 168, 1 (« Moïse assure une bonne éducation des hommes ») ; *Paed.* 1, 2, 5, 1 (« le Pédagogue me paraît avoir très bien parlé par l'intermédiaire de Moïse »). Le thème du Christ pédagogue a été étudié par H.-I. Marrou dans son édition du premier livre du *Pédagogue* de Clément, *SC* 70, p. 7-22 ; par F. Normann dans son ouvrage *Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Münster Aschendorff, 1967.

421. La formation catéchétique est attestée à la fois au sein de la famille : Origène selon Eusèbe, *HE* VI, 2, 7-9 ; et au sein de la communauté : Ac 13, 1 ; 1 Co 12, 29 ; *Didachè* 13, 1-2 (didascales) ; *Martyr. Perpet.* 2, p. 63 ; Tertullien, *De baptismo* 18 (catéchètes) ; Justin, 1 *Apol.* 61, 2 (formation prébaptismale) ; Celse chez Origène, *C. Cels.* 51, 54, 55 (activité de propagande).

422. Clément, 1 *Strom.* 20, 98, 4 : « Les Grecs ne dirigent pas les âmes de la même manière que nous ; leur pédagogie est différente. »

423. Voir l'ouvrage fondamental de U. Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbständnis und ihre Geschichte*, Leyde, 1989 ; et notre article « Réflexions sur la formation d'une élite intellectuelle au IIe siècle. Les écoles d'Athènes, de Rome et d'Alexandrie », dans *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, p. 237-269.

424. Rares sont les témoignages directs sur le contenu des cours ; citons cependant Justin, *Dial.* 58, 1, qui évoque la grâce qui lui a été donnée de comprendre (et d'expliquer ?) les Écritures ; Clément, 1 *Strom.* 1, 11, 2 sur l'enseignement de Pantène ; ou encore Origène, *Epist. ad Gregor.* 4, donnant des conseils au jeune Grégoire : « Avant tout applique-toi à la lecture des Écritures, cherche le sens des divins écrits. »

425. Justin d'après les *Actes* de son martyre (3) : « Tous ceux qui ont voulu m'y trouver, je leur ai communiqué la doctrine de la vérité » ; témoignage corroboré par celui de son disciple Tatien, *Ad Graec.* 32, 2 : « Chez nous, ce ne sont pas seulement les riches qui cultivent la philosophie : les pauvres aussi jouissent gratuitement de l'enseignement : nous accueillons donc tous ceux qui veulent écouter, que ce soient de vieilles femmes ou de jeunes enfants. »

426. Cf. Clément, *Protr.* 11, 112, 1 : « Puisque le Logos lui-même est venu du ciel jusqu'à nous, il me semble que nous ne devons plus aller à aucune école humaine, ni nous soucier d'Athènes et de la Grèce (...). Par le Logos le monde entier est devenu désormais une Athènes et une Grèce. » Clément use ici de l'hyperbole, car nous avons vu qu'il défend ailleurs l'utilité des sciences profanes comme « propédeutiques » à l'étude des Écritures.

427. Tertullien, *De idol.* 10, 5 : « Si d'un côté il est difficile d'admettre cette formation littéraire, de l'autre, il n'est pas facile de l'éviter ; les fidèles sont plutôt appelés à apprendre les lettres qu'à les enseigner. » C'est peu ou prou l'attitude de Paul préconisant le mariage des jeunes gens « pour qu'ils ne brûlent pas » (1 Co 7, 9) !

428. Cf. Basile, *Regul. fus. tract.* 15 = *PG* 31, 952A-957A, prévoyant une éducation primaire spécifiquement chrétienne pour les enfants admis parmi les moines (H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, II, p. 150) ; Augustin, *De doctrina christiana* (Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938 ; 4e éd. 1958, p. 387-413).

429. Voir le chap. premier de cette 4e partie, « Genèse et avènement des "Écritures" chrétiennes », par A. Paul.

430. Par ex. *HE* IV, 3, 1 : « Quadratus remit un discours à Trajan (...) ; on trouve encore maintenant ce livre chez beaucoup de nos frères et aussi chez nous » ; IV, 3, 3 : « Aristide a laissé comme Quadratus une apologie en faveur de la foi ; son ouvrage est également conservé jusqu'à présent chez un très grand nombre » ; IV, 18, 1-10 : « Justin nous a laissé un très grand nombre d'ouvrages qui témoignent d'un esprit cultivé et zélé pour les choses divines et qui sont remplis de toute utilité. (...) Il était nécessaire de dire tout cela pour encourager les amis de l'étude à fréquenter avec zèle les ouvrages de cet auteur. » Voir en dernier lieu H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church : A History of Early Christian Texts*, New Haven, 1997.

pour les chrétiens[431], tout comme le faisaient les philosophes pour le public cultivé : ils proclamaient ainsi leur désir d'élaborer une œuvre littéraire proprement chrétienne.

4. La genèse de l'art chrétien

Outre la littérature, les chrétiens ont exprimé leurs besoins esthétiques dans deux domaines principaux : les arts plastiques, liés au développement d'une architecture religieuse et à la création d'objets distinctifs, et la musique, liée à l'élaboration d'un rituel. Dans l'un et l'autre cas, ils se montrèrent tributaires du modèle grec, mais assez inégalement, semble-t-il. Nous avons déjà vu comment l'ancienne musique juive s'était transformée au contact de la musique grecque, à la fois dans sa forme et dans les instruments employés. Il est fort probable que la musique chrétienne prolongea cette évolution : c'est du moins le point de vue traditionnel, représenté par J. Combarieu[432]. Mais il est difficile de se faire une idée précise de cette dépendance pour la haute époque, faute de documents en qualité et nombre suffisants[433]. Le seul fragment de musique chrétienne antique qui ait été conservé figure dans un papyrus d'Oxyrhynchos de la fin du IIIe siècle, qui ne contient que quelques phrases avec leur notation musicale : il s'agit d'un fragment d'une hymne à Dieu en tant que père de l'univers[434]. Son étude a conduit A. W. J. Holleman à deux constats opposés : d'une part, la notation musicale est celle de la musique grecque, ce qui pourrait effectivement être considéré comme une preuve de la continuité entre la musique hellénistique et la première musique chrétienne ; d'autre part, des erreurs dans la notation rythmique tendraient au contraire à prouver que la musique chrétienne, dépourvue de structure rythmique forte, ne se coulait qu'avec difficulté dans le moule du langage musical grec[435]. Ce dernier constat trouverait confirmation dans une remarque de Tertullien, selon lequel une chrétienne et un païen unis par le mariage ne pouvaient absolument pas chanter ensemble les mêmes

431. Cf. Clément, 1 *Strom.* 1, 1, 1-2.

432. J. Combarieu, *Histoire de la musique*. I. *Des origines à la fin du XVIe siècle*, Paris, 3e éd. 1920, p. 191 *sq.*

433. Les principaux témoignages ont été rassemblés dans l'ouvrage de J. McKinnon, *Music in Early Christian Literature*, déjà cité ; voir aussi Th. Gérold, *Les Pères de l'Église et la musique*, Paris, 1931. Sur la première musique chrétienne et ses rapports avec la musique grecque, voir E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1949 ; 2e éd. 1961 ; C. Hoeg, « Les rapports de la musique chrétienne et de la musique de l'Antiquité classique », dans *Byzantion* 25-27, 1955-1957, p. 383-412 ; E. Werner, *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millenium*, Londres-New York, 1959 ; S. Corbin, *L'Église à la conquête de sa musique*, Paris, 1960 ; O. Cullin, « Des origines à l'ère carolingienne », dans *Guide de la musique du Moyen Âge* (éd. F. Ferrand), Paris, 1999, p. 37-55. Sur la musique grecque, on consultera J. Chailley, *La Musique grecque antique*, Paris, 1979 ; M. L. West, *Ancient Greek Music*, Oxford, 1992.

434. Le morceau a été reconstitué et enregistré par G. Paniagua, *Musique de la Grèce antique*, Harmonia Mundi, HM 1015, Paris, 1979, frg. 13 ; A. Bélis (dir.) et le groupe Kérylos, *Musiques de l'Antiquité grecque et romaine*, K 617-069, Paris, 1996, frg. 16 ; P. E. Carapezza et G. Garrido, *Antiche Musiche Elleniche*, Quadrivium Edizioni Discografiche, SCA 043, Pérouse, 1999, frg. 20 : autant d'interprètes, autant d'interprétations !

435. Voir A. W. J. Holleman, « The Oxyrhynchos Papyrus 1786 and the Relationship between Ancient Greek and Early Christian Music », dans *VigChr* 26, 1972, p. 1-17.

chansons[436]. Toutefois, cette incompatibilité concernerait essentiellement le rythme. Pour ce qui est des instruments et de la mélodie, force est de constater que les auteurs chrétiens parlent de la cithare ou de l'*aulos* grecs comme d'instruments familiers[437] ; et l'on peut supposer que les chants que mentionnent Paul, Ignace, Justin, Clément, et, chez les païens, Pline le Jeune[438] ne choquaient pas outre mesure le goût hellénique, puisqu'il n'est fait nulle part d'allusion désobligeante à leur vacarme[439]. Ainsi s'imposerait la thèse d'une musique spécifiquement chrétienne, issue de la synagogue hellénistique, mais adaptée au public universel auquel l'Église naissante prétendait s'adresser. L'évolution se serait faite à partir du substrat juif, par additions successives d'apports grecs, parmi lesquels figure en toute première place la théorisation. Si l'évolution se poursuivit au cours du Moyen Âge jusqu'à donner naissance au chant grégorien et au plain-chant, c'est à travers eux qu'il faudrait imaginer ce qu'ont pu être les premiers chants du christianisme.

L'utilisation d'instruments d'accompagnement, comme la flûte ou le psaltérion, est incertaine ; si Clément d'Alexandrie proclame fièrement que le chant chrétien n'a pas besoin de soutien instrumental[440], les métaphores instrumentales sont tellement nombreuses chez les Pères que l'on peut à bon droit se demander si elles ne correspondent pas à une réalité liturgique, plutôt qu'à de simples *topoi* rhétoriques[441]. Nous savons aussi par le polémiste païen Celse que le rituel chrétien comportait des chants de flûte préliminaires[442]. Il n'est pas jusqu'à la danse qui ne soit attestée dans la liturgie à cette époque, du moins dans les milieux gnostiques ; il s'agirait alors d'un héritage du judaïsme[443].

Quant aux hymnes elles-mêmes, ce furent d'abord celles de la Septante qui jouèrent un rôle important dans la première liturgie chrétienne[444] – du moins en dehors de la sphère d'expression sémitique. Puis les chrétiens créèrent leurs propres hymnes, dont les premières connues sont intégrées à l'Évangile de Luc (ce sont

436. Tertullien, *Ad uxor.* II, 6, 1-2.

437. 1 Co 14, 7 ; Ap 5, 8 ; Ignace, *Ephes.* 4, 1 ; Clément, *Paed.* 2, 4, 43, 3 *et passim*.

438. Col 3, 16 (« Chantez à Dieu par des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés » : *psalmoi, humnoi, odai*) ; Ignace, *Ephes.* 4, 2 (*adein en phonè mia* : « Chanter d'une seule voix ») ; Justin, 1 *Apol.* 13, 2 (*humnoi*) ; *Od. Sal.* 16, 1 ; *Orac. sibyll.* 8, 498 (*psalmoi*) ; Clément, *Paed.* 2, 4, 43, 1 (« Les bons sentiments envers Dieu consistent dans l'action de grâces et dans le chant des psaumes » : *psalmodiai*) ; Pline, *Epist.* 10, 96, 7 (*Ad Tajanum*) : « Toute leur faute, ou leur erreur, s'était bornée à avoir l'habitude de se réunir à jour fixe avant le lever du soleil, de chanter entre eux alternativement un hymne à Christ comme à un dieu ».

439. Alors que la musique provenant des sanctuaires de l'Égyptienne Isis heurtait les oreilles des passants : Tibulle, *Eleg.* I, 3, 24.

440. Clément, *Paed.* 2, 4, 42, 3 : « Nous n'usons que d'un seul instrument, le Logos pacifique, par qui nous glorifions Dieu ; il ne s'agit pas d'un instrument à cordes, d'une trompette, d'un tambourin ou d'une flûte ». Cette affirmation de principe doit être tempérée : les premiers chrétiens ne prétendaient-ils pas à un culte purement « rationnel » (Rm 12, 1 ; Athénagore, *Leg.* 12, 1, etc.) ?

441. Cf. Ignace, *Ephes.* 4, 1 (cithare) ; *Od. Sal.* 14, 8 (cithare) ; 26, 3 (cithare) ; Clément, *Protr.* II, 116, 3 (trompette) ; 12, 119, 2 (lyre) ; Origène, *Hom. in Jos.* 7, 1 (trompette), etc. Voir en dernier lieu J. S. Custer, « The Psaltery, the Harp and the Fathers : A Biblical Image and Its Interpreters », dans *DR* 114, 1996, p. 19-31.

442. Celse chez Origène, *C. Cels.* III, 16 (chants de flûte préliminaires), témoignage partiellement corroboré par Ac Jn 95 (chant de la flûte accompagnant la danse).

443. D'après Ac Jn 97 (danse du Christ accompagnant une hymne ; le passage en question est considéré comme une interpolation gnostique) ; Protév Jc 15 (danse de Marie) ; Ac Phil 11, 9 (danse des vierges) ; cf. Ps 150, 4. Voir R. Torniai, *La danza sacra*, Rome, 1951.

444. D'après le témoignage de Clément, *Paed.* 2, 4, 43, 3, qui reprend Ps 32, 1-3.

le *Magnificat*, le *Benedictus*, le *Gloria*, le *Nunc Dimittis*, qui appartiennent encore à la liturgie) et à l'Apocalypse[445]. Ces hymnes ne suivent pas les règles métriques propres à la poésie hellénique mais obéissent à celles du verset. Les milieux hétérodoxes en général, et les gnostiques en particulier, s'étaient faits les spécialistes de ce genre de composition, qui servait leur propagande[446]. Mais la Grande Église ne les méprisa pas pour autant : on en trouve une superbe en l'honneur du Christ à la fin du *Pédagogue* de Clément, en vers mesurés de type classique[447], tandis que le Syrien Bardesane en composa cent cinquante en langue syriaque, dont quelques-unes ont été conservées par l'intermédiaire des citations d'Éphrem[448].

Ainsi, parler de refus chrétien de l'art grec serait une aberration. L'un des exemples les plus marquants est celui des représentations figurées. La Bible était sans équivoque : nul n'avait le droit de faire d'images d'êtres vivants[449]. Mais le judaïsme hellénistique s'était habitué à utiliser les représentations d'animaux et même d'êtres humains, et les chrétiens vivaient dans des cités et fréquentaient des lieux publics que peintures et sculptures contribuaient à embellir. Ce qui choquait, c'était le caractère idolâtre ou obscène de certaines représentations, et non le fait que soient représentés ou imités les ouvrages du Créateur[450]. Car enfin, les chrétiens, comme les autres, étaient sensibles à la beauté artistique, quel qu'en fût le support ; ils y voyaient même un effet de la bonté divine[451], et ne se privaient pas d'admirer les œuvres du passé, y compris les statues et monuments cultuels du paganisme[452].

Mais leur sens esthétique ne se limitait pas à l'admiration des monuments publics. Les chrétiens s'approprièrent l'art des païens au sein même de leurs lieux de culte, privés ou publics. Il a longtemps été admis que les intellectuels chrétiens et la hiérarchie épiscopale étaient profondément hostiles à toute représentation imagée de la divinité, tandis que le peuple se laissait aller à de coupables déviances en multipliant les images de culte, en particulier dans les catacombes[453]. Très récemment, P. Corby Finney[454], en s'appuyant sur une étude des premiers témoignages archéologiques du christianisme tout autant que sur les premiers textes chrétiens, a montré qu'il n'en était rien : la condamnation portée contre le culte des statues n'était selon lui qu'un choix stratégique, destiné à capitaliser le dédain des intellectuels païens pour la religion païenne populaire, tout en offrant une image sublimée, spiritualisée, de la religion et du culte chrétiens. Et si les premières productions d'un art proprement chrétien ne remontent pas avant la fin du IIe siècle, cela s'expliquerait avant tout par l'obscurité du mouvement chrétien jusqu'à cette date, et non par un rejet de toute forme de représentation imagée.

C'est en effet au début du IIIe siècle qu'apparaissent les premières manifestations d'un art figuré chrétien : en l'occurrence, les peintures de la catacombe dite de Calliste[455], dont un certain nombre représentent des sujets bibliques. Si l'on peut noter l'absence de toute représentation de Jésus, de Marie et des apôtres, les « héros » chrétiens y prennent l'apparence de bergers, de philosophes ou de pêcheurs[456]. Les commanditaires de ces peintures avaient apparemment dessein d'utiliser l'imagerie comme véhicule de leurs conceptions religieuses ; pour eux, donc, le christianisme n'était pas lié avec une quelconque forme d'iconophobie. Autre témoin ancien, quoiqu'un peu postérieur, l'église de Doura-Europos (en fait une simple maison d'habitation transformée en lieu de culte), détruite par les Perses en 256 ; elle contient quelques vestiges de fresques, représentant Adam et Ève, David et Goliath, le Bon Pasteur, la Samaritaine, la guérison du paralytique, Pierre marchant sur les eaux, ou encore la visite des saintes femmes au tombeau[457]. En revanche, la représentation du Christ en Orphée n'apparaît que dans des témoins plus tardifs, par exemple une fresque de la catacombe de Pierre et Marcellin (IVe siècle), tandis que celle du Christ en Bellérophon n'est pas très sûre[458].

Ce premier art chrétien apparaît donc comme une continuation de l'art païen, et non comme une rupture, les sujets étant tantôt empruntés à l'iconographie païenne, tantôt proprement bibliques. Les motifs décoratifs des monuments funéraires étaient les mêmes que dans l'art païen : végétaux (fleurs, treilles), animaux

445. Cf. Lc 1, 46-53 (intégrant des versets bibliques d'après le texte de la Septante ; Is 61, 10 + Ha 3, 18 ; 1 R 1, 11 ; Ps 110, 9 ; Ps 102, 17 ; Ps 106, 9 ; Ps 97, 3 + Is 41, 8) ; Lc 1, 68-79 ; Lc 2, 14 ; Lc 2, 29 ; Ap 4, 8 (d'après Is 6, 3), *et passim*. Sur l'hymnologie chrétienne, voir J. KROLL, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*, Königsberg, 1921 (repr. Darmstadt 1962 et 1968) ; Th. WOLBERGS, *Griechische religiöse Gedichte der ersten christlichen Jahrhunderte. I. Psalmen und Hymnen der Gnosis und des frühen Christentums*, Meisenheim, 1971 ; J. HOURLIER, « Notes sur l'antiphonie », dans *Gattungen der Musik in Einzeldarstellung, Gedenkschrift L. Schrade* (éd. W. ARLT, E. LICHTENHAHN et H. OESCH), Berne-Munich, 1973, p. 116-143.

446. Par ex. l'hymne rapportée dans les *Actes de Jean*, 94-96 (= *Écrits apocryphes chrétiens*, p. 1001-1004) ; les nombreuses hymnes des *Actes de Thomas* ; le cantique des naassènes conservé par HIPPOLYTE, *Elench.* V, 10, 2.

447. Voir la note additionnelle de H.-J. MARROU et J. IRIGOIN dans *SC* 158, p. 204-207.

448. Sur Bardesane, voir A. HAHN, *Bardesanus gnosticus. Syrorum primus hymnologus*, Leipzig, 1819 ; H. J. W. DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, Assen, 1966 ; J. TEIXIDOR, *Bardesane d'Édesse : la première philosophie syriaque*, Paris, 1992.

449. Ex 20, 4-5 ; Dt 5, 8-9 (interdiction non reprise dans le NT) ; voir ARISTIDE, *Apol.* 15, 4 sy ; CLÉMENT, *Protr.* 4, 62, 2.

450. D'où les condamnations outrées des polémistes : TATIEN, *Ad Graec.* 33, 2-34, 9 (catalogue de statues obscènes) ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 26, 3 (« Si tant est qu'il y ait là de quoi embellir une cité ») ; CLÉMENT, *Protr.* 10, 98, 1 (« Phidias, Polyclète, Praxitèle, ces artistes aux méprisables créations »).

451. Voir CLÉMENT, *Strom.* I 4, 25, 4 : « L'Écriture estime que toute invention d'art et de sagesse vient de Dieu. »

452. Tel le Pierre du roman clémentin : *Hom. ps. clem.* 12, 12 ; voir aussi TATIEN, *Ad Graec.*, 35, 1 (les statues dérobées à la Grèce et conservées à Rome) ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 17, 3 (le premier modelage d'argile, conservé à Corinthe).

453. Ce point de vue est représenté, entre autres, par T. KLAUSER (travaux publiés entre 1928 et 1968) et, avant lui, H. KOCH (1917).

454. *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, New York-Oxford, 1994 (la bibliographie sélective, p. 299-307, est très éclairante). Voir aussi St. BIGHAM, *Les Chrétiens et les images. Les attitudes chrétiennes envers l'art dans l'Église ancienne*, Montréal-Paris, 1992.

455. À Rome. Voir l'ouvrage désormais classique de P. TESTINI, *Le Catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Bologne, 1966 et Ph. Pergola, « La périphérie romaine », *Rome de Constantin à Charlemagne*, Dossier d'archéologie n° 255, juillet-août 2000, p. 18-35.

456. P. CORBY FINNEY, p. 86. Seule exception, d'ailleurs incertaine : une peinture dans l'hypogée de la viale Manzoni, de l'époque des Sévères, représentant les douze apôtres, difficilement identifiables.

457. Quelques reproductions dans A. GRABAR, *Le Premier Art chrétien*, Paris, 1966, p. 69-71. Voir C. H. KRAELING, *The Excavations at Dura-Europos. Final Report*, VIII. 2, *The Christian Building*, New Haven, 1967 ; A. PERKINS, *The Art of Dura-Europos*, Oxford, 1973.

458. Voir J. KOLLWITZ, « Christusbild », dans *RAC* 3, 1957, col. 1-23 ; H. BRANDENBURG, « Bellerophon Christianus ? », dans *RQA* 63, 1968, p. 49-86 ; H. STERN, « Orphée dans l'art paléochrétien », dans *CArch* 23, 1974, p. 1-16 ; S. C. MURRAY, « The Christian Orpheus », dans *CArch* 26, 1977, p. 19-27.

(oiseaux, poissons, dauphins) ou humains (amours)[459]. Il faut mettre un peu à part les premiers bijoux chrétiens, ornés de dessins dont Clément fournit une liste quasi canonique, dont il souligne la valeur symbolique : animaux, comme la colombe ou les poissons, ou objets comme le navire, la lyre ou l'ancre[460]. Mais dans tous les cas, la volonté d'adapter, de christianiser l'iconographie païenne paraît manifeste. Corby Finney, insistant sur le fait que le christianisme naissant n'était pas une religion de l'arcane et du secret, soutient que les premières manifestations de l'art chrétien sont à mettre en rapport avec l'effort des apologistes pour rendre compte de la doctrine chrétienne, pour la rendre compréhensible et lisible[461]. Et l'usage de types empruntés à l'art païen prouverait, s'il en était besoin, le haut degré d'assimilation culturelle des premières générations chrétiennes.

Ainsi donc, saisis par le besoin d'affirmer leur identité, les premiers chrétiens cherchèrent à se créer une culture et un art qui leur fussent propres. Cela se fit par la différenciation d'avec le judaïsme et son mode de pensée et d'expression, en premier lieu parce que c'était du judaïsme qu'ils venaient, et qu'ils devaient nécessairement se couper de leurs racines pour acquérir une existence autonome, ensuite parce que, tournant leur mission vers un monde empreint de la culture grecque, ils durent, pour reprendre une expression de Clément, « se faire Grecs à cause des Grecs[462] ». C'est donc l'universalisme qui vainquit la judaïté, et en ce sens, Paul est bien le fossoyeur du judaïsme, lui qui inaugura la mission chrétienne vers le monde des gentils. Puis, quand la séparation d'avec le judaïsme fut consommée, les Écritures, enfin appropriées (au sens médical du terme), devinrent le centre des préoccupations de l'intelligentsia chrétienne[463]. Mais alors le fossé s'était déjà creusé ; et, revenant aux Écritures des Hébreux, ils y revinrent en Grecs, appliquant à l'exégèse des textes sacrés les méthodes héritées de l'hellénisme, interprétant les documents scripturaires et les doctrines à la lumière des notions en usage dans les écoles, représentant les scènes bibliques selon le modèle grec – avec des artistes grecs, serait-on tenté d'ajouter. Pour qu'il en fût autrement, il eût fallu qu'il existât une éducation chrétienne spécifique, s'appuyant sur une littérature et un art spécifiques, développant un mode de pensée spécifique. Mais il n'en était rien : l'école était grecque, et c'est le plus souvent l'école qui a le dernier mot. Telle fut la nouvelle victoire de l'hellénisme sur un monde barbare : conquise pour la seconde fois, Athènes sut de nouveau conquérir son farouche vainqueur...

459. Voir l'iconographie rassemblée par P. CORBY FINNEY, p. 178 (treilles et amours) ; 204 (poisson : un dauphin ?) ; 223 (oiseau) ; 250 (fleurs), etc. L'ouvrage d'A. GRABAR, *Christian Iconography. A Study of its Origin*, Washington, 1968, forme une excellente synthèse ; l'exposé très dense de H.-I. MARROU dans la *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. I, Paris, 1963, p. 198-206, demeure valable dans ses grandes lignes. On consultera aussi la documentation iconographique rassemblée par N. GAUTHIER, *Premiers Siècles chrétiens. Documentation photographique*, dans *La Documentation française* n° 7028 (dossier et diapositives), Paris, avril 1995, et, en dernier lieu, P. PRIGENT, *L'Art des premiers chrétiens*, Paris, 1995.

460. CLÉMENT, *Paed.* 3, 11, 59, 2 ; voir les notes de H.-I. MARROU *ad loc.*, *SC* 158, p. 124-125.

461. P. CORBY FINNEY, p. 292.

462. Cf. CLÉMENT, *1 Strom.* 1, 15, 4, par allusion à 1 Co 9, 20.

463. Selon la formule de G. DORIVAL, « L'apologétique chrétienne et la culture grecque », dans *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, ici p. 465.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Les œuvres des Pères traitant des rapports du christianisme avec le paganisme dans ses aspects culturels sont les suivantes :

Les lettres des Pères apostoliques : CLÉMENT DE ROME (*SC* 167), POLYCARPE DE SMYRNE et IGNACE D'ANTIOCHE (*SC* 10 bis) ; les écrits dits apostoliques : le *Pasteur d'Hermas* (*SC* 53 bis), la *Didachè* (*SC* 248) et l'*Épître de Barnabé* (*SC* 172) ; les écrits clémentins : les *Homélies pseudo-clémentines* (trad. A. SIOUVILLE, Paris, 1933 ; 2e éd. 1991), les *Reconnaissances* (trad. A. SCHNEIDER et L. CIRILLO, Turnhout, 1999) et les *Constitutions apostoliques* (trad. M. METZGER, Paris, 1992) ;

les apologies grecques : celles d'ARISTIDE (*SC*, à paraître), de JUSTIN (éd. A. WARTELLE, Paris, 1987 ; Ch. MUNIER, Fribourg, 1995), le *Discours aux Grecs* de TATIEN (éd. A. PUECH, Paris, 1903 ; repris dans *Foi chrétienne et culture classique*, p. 39-102), la *Supplique au sujet des chrétiens* d'ATHÉNAGORE (*SC* 379), les *Trois livres à Autolycos* (*SC* 20) et l'anonyme *Épître à Diognète* (*SC* 33 bis) ;

les ouvrages de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, entre autres : le *Protreptique* (*SC* 2 bis), le *Pédagogue* (*SC* 70, 108 et 158) et le I*er* *Stromate* (*SC* 30) ; et ceux d'ORIGÈNE, entre autres : le *Contre Celse* (*SC* 132, 136, 147 et 150) et la *Lettre à Grégoire* (*SC* 148) ;

les apologies de langue latine, entre autres l'*Apologeticum* de TERTULLIEN (Paris, 1961, *CUF*) et l'*Octavius* de MINUCIUS FÉLIX (Paris, 1964, *CUF*).

Le recueil collectif *Foi chrétienne et culture classique* (éd. B. POUDERON, Paris, 1998), offre un choix de textes traduits intéressant.

Études

La bibliographie est immense. Ne sont donc signalés que les ouvrages généraux portant sur la période 100-250. Les études essentielles se rapportant à un thème ou à un auteur particuliers sont citées en notes dans le cours du chapitre. On consultera aussi P.-F. BÉATRICE, « Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère : parcours méthodologique et bibliographique », dans *Kernos* 1997, p. 39-56.

ALEXANDRE (M.), « Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes », dans *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* (éd. B. POUDERON et J. DORÉ, Paris, 1998), p. 1-40.

ARMSTRONG (A. H.) et MARKUS (R. A.), *Christian Faith and Greek Philosophy*, Londres, 1960.

BENKO (S.), « Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries », dans *ANRW* II, 23, 2, 1980, p. 1055-1118.

BERGAMELLI (F.), « Cristianesimo primitivo e inculturazione greca. L'esperienza dei Padri preniceni », dans *Inculturazione e formazione salesiana* (éd. A. AMATO et A. STRUS), Rome, 1984, p. 57-73.

BEVAN (E.), *Hellenism and Christianity*, Londres, 1921.

CANTALAMESSA (R.) éd., *Il cristianesimo e le filosofie*, Milan, 1971 (dont *id.*, « Christianesimo primitivo e filosofia greca »).

CHADWICK (H.), *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford, 1966.

CLARKE (M. L.), *Higher Education in the Ancient World*, Londres, 1971.

COCHRANE (C. N.), *Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, Oxford, 1940.

DANIÉLOU (J.), *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai, 1961.

DES PLACES, *Sungeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, 1964.

DORIVAL (G.), « L'apologétique chrétienne et la culture grecque », dans *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* (éd. B. POUDERON et J. DORÉ, Paris, 1998), p. 423-465.

DORRIE (H.), « Die andere Theologie, Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts in ihren Lesern die griechische Weisheit dar ? », dans *Theologie und Philosophie* 56, 1981, p. 1-46.

ELLSPERMANN (C. L.), *The Attitude of the Early Fathers towards Pagan Literature and Learning*, Washington, 1949.

FESTUGIÈRE (A.-J.), *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932.

FESTUGIÈRE (A.-J.), *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (4 vol.), 1944-1954.

GONZALEZ BLANCO (A.) et BLAZQUEZ MARTINEZ (J. M.) (éd.), *Cristianesimo y acculturation en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990.

HADOT (P.), « Exercices spirituels antiques et philosophie chrétienne », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981, p. 59-74.

HAGENDAHL (H.), *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958.

HATCH (E.), *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, Londres, 1901 ; New York, 2e éd. 1957.
HELLEMAN (W. E.), *Christianity and the Classics. The Acceptance of an Heritage*, Lanham (Md.), 1990.
JAEGER (W.), *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (Mass.)-Londres, 1962.
JEFFREY (D. L.), *People of the Book. Christian Identity and Literary Culture*, Grands Rapids (Mich.), 1996.
KNOX (W.), *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, Londres, 1944.
LABRIOLLE (P. de), *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, 1934, 2e éd. 1948.
LE BOULLUEC (A.), « La littérature grecque chrétienne », dans S. SAÏD, M. TRÉDÉ et A. LE BOULLUEC, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, 1997, p. 563-707 (bibl. p. 699-707).
LEMERLE (P.), *Le Premier Humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris, 1971.
MACMULLEN (R.), *Christianizing the Roman Empire, AD 100-400*, New Haven, 1984.
MALINGREY (A. M.), *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IVe siècle après J.-C.*, Paris, 1961.
MARROU (H.-I.), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, II. *Le Monde romain*, Paris, 7e éd. 1981.
NOCK (A. D.), *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, Londres-New York, 2e éd. 1964 (trad. fr. Paris, 1973).
PELIKAN (J.), *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven, 1993.
PELLEGRINO (M.), *Il cristianesimo di fronte alla cultura classica*, Turin, 1954.
PÉPIN (J.), *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.
QUACQUARELLI (A.), *Scuola e cultura dei primi secoli cristiani*, Brescia, 1974.
RAMOS-LISSON (D.), MERINO (M.) et VICIANO (A.) (éd.), *El dialogo fe-cultura en la antigüetad cristiana*, Pampelune, 1995.
ROKEAH (D.), *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jérusalem-Leyde, 1982.
SANDERS (E. P.) (éd.), *Jewish and Christian Self-Definition*. I. *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Londres, 1980.
SCHOEDEL (W. R.) et WILKEN (R.) (éd.), *Early Christianity and the Classical Tradition. In Honorem R. Grant*, Berkeley-Los Angeles, 1979.
SIMONETTI (M.), *Cristianesimo e cultura greca*, Rome, 1984.
TRESMONTANT (C.), *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961.
VAN DER HORST (P. W.), *Hellenism, Judaism, Christianity. Essays on their Interaction*, Kampen, 1994.
WENDLAND (P.), *Christentum und Hellenism in ihren literarischen Beziehungen*, Leipzig, 1902.
WENDLAND (P.), *Die hellenistich-römische Kulture in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübingen, 1907 ; 2e éd. 1912.
WIFSTRAND (A.), *L'Église ancienne et la culture grecque* (trad. fr.), Paris, 1962.
WILKEN (R. L.), *The Christians as the Romans Saw them*, New Haven, 1984.

B. Les débuts de la littérature latine chrétienne

par Jacques FLAMANT

Nous sommes très mal renseignés sur les débuts de la littérature latine chrétienne. En Occident, les premiers chrétiens parlaient grec, comme l'attestent la lettre de Paul aux Romains, puis celle de Clément aux Corinthiens (peut-être traduite en latin vers 150), les apologies de Justin le Philosophe écrivant à Rome vers le milieu du IIe siècle, et enfin Hippolyte de Rome, l'antipape, écrivant encore en grec au début du IIIe siècle. Cependant, il ne fait pas de doute que le christianisme, se répandant très vite dans les couches de la population qui ne parlait que latin, a commencé, peut-être dès le milieu du IIe siècle[1], à donner naissance à des écrits de langue latine. Jérôme[2] nous dit que le pape Victor fut parmi les premiers à écrire en latin ; or, il nous est donné comme « Africain » par le *Liber pontificalis*. C'est en effet à partir de l'Afrique que le latin a dû commencer à s'imposer comme langue littéraire.

Le premier témoignage d'un écrit latin indiscutablement daté est la *Passion des martyrs scillitains* (Scilles est une petite ville d'Afrique, impossible à situer aujourd'hui). Ce petit joyau de la littérature hagiographique (*BHL* 7527) est une relation très simple mais très émouvante de la passion de douze habitants de Scilles[3]. Or, dans le même temps, commençait l'activité littéraire d'un des plus grands écrivains de la littérature latine, l'Africain Tertullien, et d'un Romain (probablement d'origine africaine), Minucius Felix. Leurs noms ont éclipsé tous les autres.

I. TERTULLIEN

1. VIE

Tout ce que nous savons de la vie de Tertullien est dû d'une part à saint Jérôme (*De vir. illustr.* 53), d'autre part à Tertullien lui-même, grâce aux allusions éparses dans son œuvre, allusions rares – sauf dans le *De pallio* qui, malheu-

1. Chr. MOHRMANN, « Les origines de la latinité chrétienne à Rome », *VC* 3 (1949), p. 67-106 ; 163-183 (dans *Études sur le latin des chrétiens*, t. III, p. 67-126).
2. *De vir. illustr.* 53.
3. V. SAXER, cf. *supra*, 3e partie, chapitre IV, « L'Afrique chrétienne (180-260) ».

reusement, pose de difficiles problèmes d'interprétation[4]. On ne peut dater avec précision sa naissance et sa mort ; ses premiers écrits conservés, l'*Ad nationes* et l'*Apologeticum*, sont datés de 197 et révèlent les qualités d'un auteur déjà en pleine maturité ; il pourrait être né dans les années 160 ; l'essentiel de son œuvre date des règnes de Septime Sévère (193-211) et de Caracalla (211-217). Ensuite, nous perdons sa trace.

Voici ce que l'on peut reconstituer de sa vie. Fils d'un centurion de la cohorte proconsulaire, païen comme sa mère, il fait de solides études rhétoriques, philosophiques (comme l'atteste, entre autres, son *De anima*) et juridiques (même si on ne doit pas l'identifier avec le juriste Tertullianus plusieurs fois cité dans le *Corpus Juris civilis*) : en effet, l'argumentation de l'*Apologeticum* repose sur une utilisation intelligente et originale de la procédure romaine. Il aurait été avocat à Rome.

Converti au christianisme vers 193 (?), il s'établit à Carthage et se consacre alors entièrement à la défense de la foi chrétienne : contre les païens persécuteurs (*Ad nationes*, *Apologeticum*), contre les hérétiques (patripassiens et gnostiques essentiellement), contre l'immoralité (fût-ce celle des évêques !) Il écrit toujours avec la violence d'un polémiste, il est parfois injuste mais toujours percutant. Défenseur acharné de la Vérité que sa conversion lui a fait découvrir, il manque souvent à la charité...

La violence de son tempérament, si manifeste dans ses ouvrages, explique la suite de son évolution. S'il se montre strictement orthodoxe dans sa lutte contre les gnostiques, son moralisme intransigeant le fait entrer en conflit avec les évêques à propos de la pénitence. Vers 207, il se rallie au montanisme dont il devient dès lors un ardent défenseur. Son intransigeance semble l'avoir conduit à se brouiller avec les dirigeants de la secte et à constituer sa propre école : au temps d'Augustin, il existait encore de ces « tertullianistes[5] ». Nous ne savons rien de lui après 220 et nous ignorons comment il est mort.

La fin de sa vie parmi les hérétiques n'a pas nui à la conservation de son œuvre, contrairement à ce qui se produit le plus souvent. Tertullien aura été un des auteurs latins les plus lus, de Cyprien à Bossuet, par des lecteurs qui ont su faire la part de sa dérive hérétique.

2. Œuvre

On la répartit généralement sous trois rubriques : les œuvres apologétiques, les ouvrages doctrinaux, enfin les écrits concernant la morale pratique et ascétique. Cette classification ne tient pas compte de l'évolution de la pensée de Tertullien, que sa conversion au montanisme amène à contredire ses traités antérieurs, mais

4. Cf. J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, p. 443-478.
5. Augustin se flatte de les avoir réconciliés avec l'Église (*De haer.* 86).

elle est commode et recouvre assez bien, comme nous le verrons, les trois principaux aspects de son œuvre.

L'*Apologétique*

L'*Ad nationes* (« Contre les païens ») est une violente critique de la religion et de la morale des païens ; la même année (197) est composé l'*Apologeticum*, censé s'adresser aux gouverneurs qui persécutent les chrétiens : c'est le chef-d'œuvre de l'apologétique chrétienne. Tertullien y démontre le caractère absurde, contradictoire et vainement cruel de la persécution.

En 212, il adresse une lettre ouverte au proconsul d'Afrique (*Ad Scapulam*), dans laquelle il le menace, à propos d'une éclipse de soleil, du châtiment divin ; l'esprit de ce traité est montaniste.

Citons enfin un *Adversus Judaeos* invitant les Juifs à renoncer à l'ancienne Loi pour adopter la loi d'amour du Christ.

Les ouvrages doctrinaux

Les plus nombreux, dirigés contre les sectes gnostiques, constituent une source importante pour la connaissance que nous avons d'elles.

Un curieux *De praescriptione haereticorum* applique à la lettre contre les hérétiques une procédure typiquement romaine : par la *praescriptio*, l'accusé s'efforçait de montrer que l'accusation ne pouvait être retenue et que, de ce fait, il n'y avait pas lieu d'y répondre. La *praescriptio* se fonde ici sur deux affirmations : 1. Le Christ a chargé les apôtres et eux seuls de prêcher la foi ; 2. Les apôtres ont transmis ensuite cette charge aux communautés instituées par eux. Quiconque se situe en dehors de ces communautés et en rejette la doctrine n'est pas habilité à soutenir ses thèses. Donc, il n'est pas nécessaire de les réfuter (ce dont Tertullien ne se privera pas ultérieurement...). Cette argumentation révèle chez Tertullien une connaissance et une pratique de la procédure.

Viennent ensuite les grandes réfutations : cinq livres *Adversus Marcionem* démontrent contre l'hérésiarque l'identité du Dieu bon et du Dieu créateur, et l'accord de fond entre l'Ancien et le Nouveau Testament, ce qui détruit les conceptions de Marcion relatives au remaniement des livres du Nouveau Testament. Des trois éditions données par Tertullien de cette œuvre, nous avons conservé la dernière, qui est la plus développée.

L'*Adversus Valentinianos*, de moindre importance, s'appuie sur Justin pour condamner la secte. À cela s'ajoute un *Adversus Hermogenem* qui défend la doctrine chrétienne de la création contre les élucubrations gnostiques, le *Scorpion* (213), qui affirme la valeur du martyre (montaniste) contre les critiques valentiniennes, un *De carne Christi* (vers 210) qui réfute le docétisme gnostique par l'affirmation de la réalité de la chair du Christ, le *De carnis resurrectione* qui défend, toujours contre les gnostiques, la résurrection de la chair, et le *De baptismo* (vers 200), qui défend le baptême chrétien contre les caïnites ; il s'agit d'un

document intéressant sur la discipline pénitentielle. On voit par ce simple survol que Tertullien a su relever les points essentiels de la doctrine des sectes gnostiques et les combattre vigoureusement.

L'intérêt de l'*Adversus Praxean* (entre 213 et 217) est tout autre ; Praxéas, originaire d'Asie, était venu à Rome puis à Carthage défendre le monarchianisme et sa conséquence, le patripassianisme (le Père aurait souffert sur la croix puisqu'il ne fait qu'un avec le Fils) ; contre cette erreur, Tertullien élabore la première doctrine chrétienne de la Trinité (il est le premier à prononcer le mot), et inaugure des formules qui connaîtront un grand succès (*tres personae unius substantiae*), même si elles n'ont pas encore chez lui le sens exact qu'elles recevront plus tard.

Signalons encore le volumineux *De anima*, inspiré par la polémique antignostique, mais dirigé aussi contre les philosophes, où Tertullien s'efforce d'établir une doctrine chrétienne de l'âme. On y perçoit toute l'ampleur de sa culture philosophique.

Les écrits de morale et d'ascétique

Ces écrits sont très nombreux car ils vont dans le sens du caractère violent de Tertullien et de son rigorisme moral. Dans sa période catholique, il a composé (en 197 ou en 202) une exhortation *Ad martyros* pour encourager les chrétiens emprisonnés à supporter le martyre ; un *De spectaculis* s'adresse aux catéchumènes pour les détourner de tous les spectacles ; le *De oratione* est un traité de la prière (le mot, ici, se spécialise dans le sens d'oraison) ; le *De patientia* fait l'éloge d'une vertu chrétienne dont Tertullien avoue avec humour qu'elle lui manque totalement ; dans son *De paenitentia*, il soutient encore la thèse catholique : après la pénitence du baptême, une seule pénitence existe pour les péchés graves, mais elle n'est pas réitérable (cf., au contraire, le *De pudicitia*). Le *De cultu feminarum* engage les femmes catéchumènes à refuser le luxe des vêtements et surtout les soins de la peau, de la chevelure, etc. Dans le traité *Ad uxorem*, il engage sa femme à ne pas se remarier après sa mort (bien qu'il admette encore la licéité de secondes noces).

Lorsque Tertullien penche vers le montanisme, sa doctrine devient plus rigoureuse. Dans le *De exhortatione castitatis*, il condamne les secondes noces comme une forme de débauche, condamnation doublée d'invectives contre les catholiques dans le *De monogamia*. Le *De virginibus velandis* traite de l'obligation de porter le voile pour toutes les femmes. Le *De Corona* fait l'apologie d'un soldat martyr qui a refusé de porter la « couronne de laurier », symbole du paganisme.

Tertullien condamne encore toutes les professions entachées d'idolâtrie (*De idolatria*), la fuite devant le martyre (*De fuga in persecutione*), et défend, contre les « psychiques » (catholiques), les jeûnes imposés par les montanistes à leurs fidèles (*De jejunio adversus psychicos*). Enfin, dans le *De pudicitia*, il contredit ce qu'il avait écrit dans le *De paenitentia* : l'Église des évêques ne peut accorder la « seconde pénitence », seuls les spirituels ont ce pouvoir ; encore cela ne

concerne-t-il pas les trois péchés irrémissibles, l'adultère, l'idolâtrie et l'homicide ; son attaque très violente contre un certain évêque qui aurait réconcilié les adultères ne vise pas, comme on l'a souvent pensé, le pape Calliste, mais un évêque africain. Le *De pudicitia* est le premier texte à signaler ces péchés irrémissibles[6].

Un court traité, le *De pallio*, excite encore aujourd'hui la curiosité des critiques ; sa date paraît bien être très tardive (après 209). Si l'argument en est très simple – Tertullien explique pourquoi il renonce à la toge pour porter le *pallium*, le manteau grec des philosophes et des ascètes –, le dessein de l'ouvrage est plus difficile à cerner[7].

Un certain nombre d'ouvrages mentionnés par différents auteurs (dont quelques traductions grecques par Tertullien de ses propres œuvres) ont été perdus[8].

Cet aperçu de l'œuvre de Tertullien permet d'apprécier l'étendue de ses connaissances et la multiplicité des domaines qu'il aborde : théologie, philosophie, religion, morale, liturgie. De ce point de vue, il annonce déjà saint Augustin. Mais rien n'est encore systématique chez lui ; d'ailleurs, l'élaboration du dogme, de la morale chrétienne, n'en est encore, à son époque, qu'à ses premiers balbutiements. Il est le premier dans l'Occident latin à traiter de si nombreux sujets avec une telle ampleur de vue.

3. La culture

Qu'en est-il, d'abord, de la culture profane de Tertullien ? Cette question est-elle seulement légitime, à propos d'un auteur qui semble la répudier ? *Quid ergo Athenis et Hierosolymis ? Quid Academiae et Eclesiae ?* « Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Église[9] ? » Mais cette formule qui, avec des variantes, revient plus d'une fois sous sa plume, est à replacer toujours dans son contexte : le rejet de la culture classique est proclamé avec d'autant plus de force par les Pères qu'ils sont plus cultivés (voir le cas de Jérôme, et même d'Augustin). En fait, « Tertullien n'y veut pas affirmer autre chose que la supériorité de la foi chrétienne sur les spéculations de la philosophie[10] ».

L'étude attentive des différentes œuvres de Tertullien à laquelle a procédé J.-C. Fredouille montre précisément que Tertullien connaît à la perfection toutes les règles de la rhétorique, qu'il s'agisse de la *dispositio* des arguments et de la composition d'un discours, des subtilités du discours ou de la bienséance du ton

6. Pour Tertullien, ils ne se limitent pas à ces trois-là : cf. B. Poschmann, *Pénitence et onction des malades*, p. 49-51.
7. Cf. J.-C. Fredouille, *op. cit.*, p. 449-478, dont les conclusions prudentes et nuancées paraissent devoir être acceptées.
8. Cf. liste dans Altaner, p. 243, n. 232.
9. Sur l'origine paulinienne du tour *quid ergo*, voir J.-C. Fredouille, *op. cit.*, p. 318-323.
10. *Ibidem*.

respectée même dans la polémique (ce qui est particulièrement méritoire avec le caractère emporté qui est le sien).

Nous ne pouvons entrer ici dans des analyses aussi détaillées, mais un exemple servira de preuve *a fortiori*. Le *De pallio* est un des traités les plus difficiles à comprendre d'abord (le style en est si recherché que souvent il en devient obscur), à interpréter ensuite. Or, en démontrant que tout, dans ce petit traité, est construit selon les règles de la rhétorique (dont Tertullien ne s'écarte que comme un musicien réalisant des variations sur un thème ou sur un genre), J.-C. Fredouille est parvenu à découvrir une solution satisfaisante à l'énigme qu'il pose.

Fait patent et non moins curieux, Tertullien se réfère à l'esthétique très classique d'un Cicéron, d'un Quintilien et non au maniérisme d'un Apulée, son compatriote, dont il n'a pu, cependant, ignorer les ouvrages. Par ailleurs, le *De anima* révèle chez Tertullien une bonne culture philosophique ; bien qu'il prenne souvent ses distances vis-à-vis de la philosophie païenne, il en reconnaît la valeur lorsqu'elle concorde avec la doctrine chrétienne[11].

Il reconnaît deux voies pour accéder à la connaissance de Dieu. La première, la voie « naturelle », est elle-même divisée en deux : l'approche rationnelle à partir des œuvres mêmes de Dieu (*Apol.* 17, 4) et l'approche directe par la conscience[12]. Certes, il privilégie la seconde voie, celle de la Révélation[13]. La « voie naturelle » permet en effet de convaincre les païens, et Tertullien en fait largement usage, mais elle présente aussi de graves dangers, car la philosophie est le ferment de toutes les hérésies : « Je m'afflige de ce que Platon, en toute bonne foi, soit devenu le ferment de toutes les hérésies[14]. »

De fait, les cadres de la pensée philosophique de Tertullien sont ceux du stoïcisme de son temps, comme l'a bien montré M. Spanneut[15]. Cela explique, en particulier, que contrairement aux grands docteurs du IVe siècle imbus de platonisme, il attribue une certaine corporéité à l'âme et à Dieu lui-même : « Car rien n'est incorporel sinon ce qui n'est pas » (*De carne Christi*). « Celui qui est » par excellence doit donc posséder un *corpus sui generis* : on voit comment la culture (ici philosophique) de Tertullien s'insinue au cœur même de ses conceptions théologiques.

Cependant, la remarquable culture de Tertullien, sa connaissance des règles de la rhétorique et des subtilités du droit, sa familiarité avec la philosophie stoïcienne n'étouffent jamais sa forte originalité. À sa manière, il préfigure un Augustin, avec une culture nécessairement plus limitée, étant donné son époque : il fait servir tout ce qu'il a appris de la science des gentils à exprimer de manière forte, dans une langue nouvelle, le message nouveau et révolutionnaire du Christ.

Arrêtons-nous sur la langue de Tertullien. On a longtemps pensé qu'il était le

11. *Ibid.* p. 337.
12. Cf. M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 276-277 : « *De communibus sensibus* » (*Contre Marcion*, 1, 16).
13. *Ap.* 18, 1.
14. *De anima*, 2, 3, 5.
15. *Op. cit. passim.*

créateur d'une langue latine chrétienne qui se serait imposée en Occident en raison de sa remarquable originalité – alors que ce phénomène ne s'est pas produit dans l'Orient grec. Les travaux de l'École de Nimègue ont montré que cette vue était erronée : « Notre conception de la manière dont une évolution linguistique s'opère, et surtout notre connaissance de la phase du latin des chrétiens qui se révèle dans les traductions les plus anciennes de la Bible, nous ont appris que Tertullien est seulement une phase d'une évolution qui a commencé avant lui. Pour nous, il n'est plus le grand initiateur linguistique, le père de la latinité chrétienne, ni le pivot autour duquel la vie linguistique des premiers chrétiens a tourné[16]. » Mais, justement, Tertullien est un écrivain si habile et si puissant qu'il a su utiliser au mieux toutes les ressources de cette langue naissante et lui imprimer, par son influence personnelle, une impulsion exceptionnelle. « Il renonce lui aussi, écrit Chr. Mohrmann, à tout exclusivisme, il ne connaît pas de scrupule d'ordre linguistique et il se plonge carrément dans l'idiome nouveau qui lui offre bien des possibilités, qui est tout à fait frais, et jeune et plein de mouvement. Mais Tertullien est un styliste si personnel qu'on ne peut pas le considérer comme un témoin sûr, ni de l'usage linguistique ni des tendances stylistiques de son temps[17]. »

On a dénombré les néologismes de Tertullien dans ses différentes œuvres[18]. Certains d'entre eux (d'emprunt principalement) passeront dans le langage chrétien (voir *infra* « la trinité économique »). Mais, en bon rhéteur, Tertullien sait ne pas recourir aux néologismes chrétiens ou sait les expliquer lorsqu'il s'adresse à un public non chrétien ou de néophytes. Sa formation rhétorique classique ne l'empêche pas de renouveler et d'envahir sa langue.

Un autre exemple caractéristique est l'emploi des antithèses, si fréquentes chez tous les orateurs antiques. Tertullien en use abondamment, malgré les mises en garde des rhéteurs, mais il en tire des effets étonnants par leur brièveté. Citons-en deux particulièrement célèbres. Pour montrer l'illogisme de la persécution, il s'écrie : « C'est pourquoi on nous torture si nous avouons, ou nous punit si nous persévérons et on nous absout si nous nions[19] » ; « Le sang des chrétiens est une semence [de chrétiens][20]. » Ou encore cette antithèse brillante qui conclut l'*Apologétique* : « Condamnés par vous, nous sommes absous par Dieu[21]. »

Écrivain de génie, Tertullien a marqué et influencé toute la littérature chrétienne, que ce soit directement ou indirectement. Sa conversion finale au montanisme l'ayant discrédité, il est rarement cité, mais il a été très souvent lu et imité.

16. Chr. Mohrmann, *op. cit.*, t. III, p. 82-83.
17. *Ibid.* p. 45.
18. Cf. R. Braun, *Deus christianorum...* et sa conclusion p. 558, en ce qui concerne le domaine strictement théologique.
19. *Ap.* 2, 19 : *Ideo torquemur confitentes et punimur perseverantes et absolvimur negantes.*
20. *Semen est sanguis Christianorum* (*Ap.* 50, 13) ; sur cette formule transformée en une antithèse dramatique par Augustin, cf. les remarques de Chr. Mohrmann, *op. cit.*, t. III, p. 388.
21. *Ap.* 17, 50 : *Cum damnamur a vobis, a Deo absolvimur.*

4. L'apport doctrinal de Tertullien

De même que la langue de Tertullien a marqué celle des écrivains chrétiens venus après lui, de même sa pensée théologique a contribué à l'évolution du dogme dans la latinité occidentale. Sur la défense du christianisme contre les païens, sur l'évolution de sa doctrine pénitentielle et de son ecclésiologie, on se reportera aux pages citées plus haut de V. Saxer[22]. Mais il convient de dire ici quelques mots sur sa doctrine trinitaire et sur sa christologie[23].

Deux remarques préliminaires s'imposent. On ne peut apprécier les constructions théologiques de Tertullien qu'en fonction de son époque – évidence souvent oubliée – et en fonction des questions que lui posent les doctrines de ses adversaires. Les réponses qu'il apporte sont limitées par les cadres mêmes où s'enferment ces derniers : « La réponse à une difficulté suscitée par l'hérésie prend sur elle la limite de l'objection qu'elle repousse[24]. » Trop souvent, à négliger ces deux observations de bon sens, ou bien on a jugé sévèrement Tertullien au regard d'une doctrine élaborée des siècles plus tard après de violents conflits et plusieurs conciles, ou bien on a loué à l'excès des formules retenues plus tard par le magistère mais avec une signification nouvelle[25].

Ainsi, l'affirmation d'un Dieu unique très grand et tout-puissant est le thème central de sa réfutation de l'hérésie gnostique d'un Marcion. Il consacre les livres I et II à ruiner la démonstration par l'hérésiarque de l'existence de deux dieux. Son argumentation est simple, c'est celle des apologistes, d'Irénée (reprise par Augustin contre les manichéens) : « La Vérité chrétienne a prononcé catégoriquement : "Si Dieu n'est pas un [= unique], il n'est pas." » D'où la démonstration : Dieu est très grand, éternel, etc. S'il existe un autre être égal à lui, il n'est plus le plus grand[26]. C'est d'ailleurs ce qu'affirment clairement l'Ancien Testament et le Christ lui-même. Tertullien prend bien garde que cette unité de Dieu peut se développer dans la Trinité sans s'altérer le moins du monde, mais la question de la Trinité n'entrant pas ici dans son sujet, il ne la traite pas[27].

Mais c'est sa doctrine de la Trinité qui est bien la plus intéressante. L'essentiel en est exprimé dans l'*Adversus Praxean*, une quarantaine de pages du *CCL*[28].

22. « L'Afrique chrétienne (180-260) », 3e partie, chap. IV.
23. Outre l'ouvrage de R. Braun déjà cité, on consultera avant tout la somme que représente l'ouvrage de J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, coll. « Théologie », chez Aubier, t. I, II, III et IV (Paris, 1966-1969). Sur la christologie, cf. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, 1, dans *Cogitatio fidei*, t. 72, Paris, 1973, p. 166-184, et J. Liebaert, *L'Incarnation* I. *Des origines au concile de Chalcédoine*, Paris, 1966.
24. J. Moingt, *op. cit.* III, p. 1086.
25. J. Moingt, I, *Avant-propos*.
26. *Adv. Marcionem* 1, 3.
27. Il manifeste une prédilection pour certains termes : *unus, unio, unitas*, etc., sans toutefois rejeter les autres : cf. R. Braun, *op. cit.* chap. I : « Le Dieu unique », p. 28 *sq.*
28. 2, p. 1159-1202.

L'ouvrage date de la période montaniste de Tertullien. Praxéas était un Asiate venu s'installer à Rome, qui avait reçu de l'évêque un accueil assez favorable pour obtenir de lui qu'il chasse les montanistes. Monarchien rigoureux, si l'on en croit Tertullien qui est ici notre seule source, il professait que « le Père était né, avait souffert après un certain temps, et que c'est le Seigneur tout-puissant, qui est appelé Jésus Christ » ; à quoi Tertullien répond par cette célèbre formule polémique : « Il a chassé le Paraclet [l'Esprit] et crucifié le Père[29]. » Contre Praxéas, Tertullien soutient l'existence d'une Trinité « économique ». Il emprunte le mot *œconomia* au grec sans le traduire, mais en l'explicitant par les mots *dispositio*, *dispensatio*, *ordo* ; il entend donc par là une triade « organique[30] » qui ne détruit pas l'unité « substantielle » de Dieu[31], « disposition trinitaire ». Nous ne pouvons reproduire ici toute l'argumentation de J. Moingt qui occupe plus de 1 000 pages. Rappelons seulement que cette « trinité organique » a pour but de maintenir la triade (Père, Fils et Esprit) niée par Praxéas, tout en sauvant l'unité de la Divinité, et échapper ainsi à l'accusation de trithéisme. La doctrine de Tertullien converge ici avec celle d'Hippolyte, sans que l'on puisse établir de véritables liens de dépendance de l'une à l'autre[32].

Les formules trinitaires de Tertullien sont quasiment intraduisibles tant leur interprétation est délicate. En maintenant « l'unité de substance » et, simultanément, le « mystère de l'économie » qui « organise » (*disponit*) l'unité en trinité, « il sauve l'existence des Trois [personnes], Père, Fils et Esprit, trois, non par la manière d'être [*statu*] mais par le rang [*gradu*] ; non par la substance, mais par la forme ; ni par la puissance [*potestate*] mais par la manifestation [*specie*] toutes trois d'une seule substance, d'une seule manière d'être et d'une seule puissance[33] ». Les mots qu'il emploie passeront dans l'orthodoxie, peut-être dans un sens légèrement différent. Lorsqu'il parle du Christ, il évoque « la propriété de l'une et l'autre substance, une manière d'être [*statum*] double sans confusion, mais unie [*conjunctum*] dans une seule personne ». On est certes en droit (après Nicée !) de faire des réserves sur sa doctrine de la procession du Fils où l'on décèle des traces de subordinatianisme ; il n'en demeure pas moins que l'*Adversus Praxean* représente le premier effort rigoureux pour exprimer en concepts clairs l'unité dans la triplicité organique de la Trinité[34]. En cette matière, l'on constate que son influence sera très grande, même si l'on n'est pas en mesure d'en suivre toujours le cheminement, car son nom est souvent omis. Novatien, Cyprien, Augustin et, à travers eux, beaucoup d'autres, seront redevables à ce schismatique d'une grande part de leurs conceptions orthodoxes.

29. *Adv. P.* 2.
30. G.-L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique...*, p. 98 *sq.* et R. Braun, *op. cit.*, p. 158 *sq.*
31. J. Moingt, *op. cit.* p. 870 *sq.*
32. Question épineuse que nous ne pouvons traiter ici.
33. *Adv. P.* 2, 4.
34. Cf. J. Moingt, III, *Conclusion*, p. 1074 *sq.*

Ce n'est pas ici le lieu de trancher les questions que nous avons eu l'occasion de soulever : Tertullien a-t-il usé d'une langue originale ou utilisé une langue en cours d'élaboration ? Sa doctrine est-elle orthodoxe ou résolument hérétique du fait de son passage au montanisme ? Les réponses se trouvent certainement dans une appréciation nuancée de chacun des problèmes posés, ce vers quoi tend peu à peu la recherche historique. Mais on doit reconnaître que Tertullien est d'abord un styliste extraordinaire, utilisant à la fois sa remarquable culture rhétorique et les ressources d'une langue nouvelle qu'il contribue à enrichir et à acclimater dans l'Occident latin. Sa théologie est pleine d'aperçus nouveaux et féconds, elle ouvre manifestement la voie à bien des développements ultérieurs. De quelle manière ? Il est souvent difficile de le préciser, puisqu'il est aussi rarement cité que fréquemment utilisé.

En matière de doctrine, certaines de ses formules nous paraissent prophétiques : la « Trinité » d'une seule « substance » distribuée en trois « personnes », les « propriétés » des deux « natures » réunies « sans confusion » dans « l'unique personne » du Christ ; mais elles n'ont pas exactement le sens que leur donneront les théologiens des siècles suivants. D'autres termes utilisés par Tertullien seront abandonnés (*status*, *gradus*, etc.). Il n'empêche que là encore, dans une mesure qu'il convient toujours de préciser, Tertullien est un précurseur de génie. Sans doute lui manque-t-il, comme on l'a souvent remarqué, l'esprit de synthèse qui lui aurait permis de constituer une première somme théologique. Tertullien n'est pas saint Thomas d'Aquin, il le précède de dix siècles... Son propos est tout différent : ruiner le monarchianisme absolu d'un hérétique (*Adversus Praxean*), écraser les fantaisies d'un gnostique (*Adversus Marcionem*) ; or, dans chacune de ces perspectives, ses discours sont parfaitement construits et remarquablement persuasifs[35].

Sa morale excessivement rigoureuse, qui l'a conduit à adopter le montanisme, lui a certes inspiré une doctrine pénitentielle réactionnaire (au sens propre du mot) : c'est le pape Calliste qui a eu raison, contre Hippolyte et contre lui. Mais on ne peut qu'admirer la détermination et la grandeur avec lesquelles il exprime ses refus. Avant Augustin et Jérôme, l'Occident latin n'aura pas connu de personnalité aussi forte que Tertullien. Son influence sur le christianisme latin aura été décisive.

II. MINUCIUS FELIX

Une apologie assez originale par la forme (un dialogue de genre cicéronien) nous a été transmise avec l'unique manuscrit de l'*Adversus nationes* d'Arnobe : l'*Octavius*, du nom de l'un des participants du dialogue. Ce nom fut confondu

35. Comme l'ont montré ses éditeurs récents, R. Braun, J.-C. Fredouille.

avec le chiffre ordinal homonyme par le copiste, et présenté par lui comme le livre VIII de l'ouvrage d'Arnobe...

Lactance[36] et Jérôme[37] donnent l'auteur comme avocat (*causidicus*) ayant vécu à Rome. L'ouvrage de Minucius Felix fut probablement écrit au tournant des IIe-IIIe siècles. Si l'on admet, comme l'ont fait la plupart des critiques du XIXe siècle, que Tertullien s'en inspire dans son *Apologétique*, il serait antérieur à 197. Si l'on considère, au contraire, que Minucius Felix réemploie habilement des arguments empruntés à Tertullien, ce que pensent généralement les critiques du XXe siècle[38], son ouvrage doit être daté du premier tiers du IIIe siècle. Au reste, ce que nous pouvons connaître de l'auteur nous est fourni principalement par certains éléments de la mise en scène de son banquet : le lieu (Ostie, en septembre), l'origine africaine, la conversion du paganisme au christianisme[39]. Le charme de la mise en scène, l'élégance classique de la langue et de la culture de l'auteur ont valu à l'*Octavius* la réputation d'être une perle (Renan) ou encore un *aureus libellus* (Halm)[40].

Le cadre du dialogue est probablement inspiré d'Aulu-Gelle[41], et aussi de Sénèque, et, encore au-delà, des dialogues de Cicéron. Ces références prouvent l'étendue de la culture de Minucius Felix. Mais ici comme ailleurs, les allusions sont si nombreuses qu'il est difficile d'apprécier exactement ce que l'auteur doit à ses devanciers et ce qui relève de sa propre création. Trois amis, dont l'auteur lui-même, profitant des vacances judiciaires de l'automne, se rendent à Ostie et devisent en marchant au bord de la mer ; un geste de Caecilius (marqué par le paganisme) provoque l'indignation d'Octavius (ami très cher de Minucius Felix et responsable de sa conversion au christianisme). On décide donc un débat courtois entre le païen Caecilius et le chrétien Octavius ; ce débat sera arbitré par Minucius Felix. Caecilius expose d'abord son scepticisme, qui l'a amené à se rallier à la religion de ses ancêtres ; puis il attaque violemment les chrétiens en reprenant contre eux les accusations traditionnelles[42] d'inculture, de grossièreté des mœurs (inceste, meurtre rituel) et, naturellement, d'athéisme.

Dans sa réplique, Octavius expose les arguments classiques de l'apologétique. La raison et le consensus des philosophes prouvent qu'il n'existe qu'un Dieu unique, ce qui disqualifie le polythéisme traditionnel dont les dieux ne sont que des hommes morts (critique evhémériste). C'est la providence divine, et non le destin ou le hasard, qui gouverne le monde. Les chrétiens ne sont pas les êtres grossiers et criminels que dénoncent leurs adversaires : ce sont les païens, au contraire, qui se livrent à la débauche, au vol et à la violence. L'amour de Dieu et de la vérité inspire la pureté des mœurs chrétiennes. Enfin, affirmant sa foi

36. *Div. Institutiones*, 5, 1, 21.
37. *De viris illustribus* 58 et *Ep.* 70, 5.
38. Sur les chronologies possibles, cf. la Préface de l'éd. Beaujeu, p. XIVL *sq.*
39. *Ibid.* p. XXIII *sq.*
40. M. Pellegrino, *ed. adnotata*, Turin 1947, p. 49 *sq.*
41. *Noct. att.* 18, 1, 1-3.
42. Cf. V. Saxer, *supra*, 3e partie, chap. IV, « L'Afrique chrétienne (180-260) ».

dans la fin du monde et dans la résurrection finale, Octavius soutient que cette foi est parfaitement légitime : tout, dans la nature, meurt et renaît ; d'ailleurs, la croyance de certains philosophes (pythagoriciens et platoniciens) dans la destruction finale du monde et dans la réincarnation annonce (d'une manière insuffisante, il est vrai) le dogme chrétien.

Bien que deux développements d'Octavius (le réquisitoire contre la religion païenne et le rôle des démons) n'aient pas de correspondants dans le réquisitoire de Caecilius, le discours d'Octavius se présente comme une réponse voulue et courtoise aux critiques formulées par Caecilius. Or, bien au contraire, ce sont les exigences de l'apologétique qui ont conditionné le choix des thèmes abordés par Caecilius.

Les critiques se sont longuement interrogés sur le point de savoir si le dialogue rapporté avait réellement eu lieu : la question paraît assez vaine. Ce qui est certain, c'est que la lecture de ces entretiens donne une impression de naturel et de vie qui, comme celle des dialogues de Platon, conduit le lecteur à se poser lui-même la question. Sans égaler, bien sûr, le génie de son lointain prédécesseur, Minucius Felix fait preuve d'un réel talent littéraire. Moins réussie apparaît, en revanche, la conclusion, par trop abrupte : le virulent Caecilius se rend immédiatement aux arguments de son contradicteur et se déclare désormais chrétien comme ses amis. Ce « happy end » rappelle, il est vrai, au lecteur qui aurait pu l'oublier, qu'il s'agit en l'occurrence non d'un débat mais d'une apologétique.

La doctrine de l'*Octavius* a été jugée plus ou moins sévèrement selon que l'on prenait en compte ses graves carences théologiques, ou qu'on l'appréciait en fonction des seules visées apologétiques de son auteur. La théologie de l'*Octavius* est assurément très vague et d'inspiration plus stoïcienne que chrétienne. Plus grave, cette apologie de la religion chrétienne n'évoque la personne du Christ qu'une seule fois et encore, indirectement[43]. L'omission, il est vrai, est probablement volontaire : désireux de convaincre des lettrés non chrétiens, Minucius Felix préfère s'abstenir de parler de la folie de la croix, qui pourrait les choquer ; de même, il ne se réfère jamais à la Bible (à laquelle il fait pourtant, sans la citer, un certain nombre d'emprunts). Son but étant avant tout de réhabiliter la religion chrétienne aux yeux des païens honnêtes, en bon avocat il passe sous silence tout ce qui pourrait nuire à sa cause. Parallèlement, il fait de nombreux emprunts à la littérature romaine, sans non plus citer ses sources – mais des lettrés pouvaient aisément les reconnaître. On a remarqué aussi que dans une dernière courte phrase (40, 4), Caecilius mentionne « quelques petites choses qui ne font pas obstacle à la vérité mais qui sont nécessaires à l'achèvement de son instruction » : ce serait

43. L'allusion perfide de Caecilius à l'âne qu'adoreraient les chrétiens (9, 3) n'appelle qu'une dénégation méprisante d'Octavius (28, 7-9), lequel omet totalement, à cette occasion, d'évoquer le Christ mort sur la croix. En 29, 2, il dit seulement : « Vous vous égarez bien loin de la vérité en pensant qu'un criminel a mérité, ou un être terrestre obtenu, d'être cru Dieu. »

là une allusion à quelque suite possible de l'*Octavius*, correspondant à l'instruction des catéchumènes[44].

Quoi qu'il en soit, ces silences surprennent le lecteur actuel. En était-il de même pour un lecteur du IIIe siècle ? Nous ne sommes absolument pas en mesure de mesurer aujourd'hui l'impact d'une apologie sur l'opinion publique dans la Rome antique. On peut penser néanmoins que l'intention de Tertullien était plutôt de conforter les chrétiens persécutés et de confondre leurs adversaires, alors que celle de Minucius Felix était de convaincre les païens éclairés de ce que le christianisme n'était pas une *religio nova* mais une croyance tout à fait convenable, de composer si l'on peut dire (et *si licet parva...*) quelque chose comme *Le Génie du christianisme*.

Les citations plus ou moins dissimulées d'auteurs classiques sont fort nombreuses[45]. La langue elle-même est classique, évitant autant que possible les néologismes chrétiens ou, tout au moins, les traduisant. Prenons l'exemple du mot *resurrectio* qui apparaît en 28, 11 : « Vois en outre comme la nature entière, pour notre réconfort, se prépare à notre future *résurrection* » ; mais quelques lignes plus haut, cherchant des précédents à la résurrection chrétienne chez les pythagoriciens et chez Platon, Minucius Felix parle de *condicio renascendi*, préparant ainsi son lecteur à la venue du terme technique chrétien.

Le charme et l'élégance littéraire de l'*Octavius* ont séduit les humanistes jusqu'à l'époque contemporaine. Mais l'apologiste fait piètre figure auprès de Tertullien et de ses prédécesseurs grecs. Minucius Felix n'a rien d'un novateur (il est vrai que ce n'était pas son propos). Son *Octavius* demeure cependant une belle réussite littéraire et un témoin digne d'intérêt de la naissance d'une culture chrétienne.

Nous ne possédons pas d'autres œuvres littéraires latines que celles de Tertullien et de Minucius Felix, avant le milieu du IIIe siècle et les écrits de Novatien et de Cyprien (qui à des titres divers s'inspirent de Tertullien).

Si différents que soient le style et le propos de ces deux auteurs, ils ont en commun d'avoir été formés à la culture classique, rhétorique et philosophique, qu'ils mettent, chacun à sa manière, au service de la nouvelle foi. C'est ainsi qu'à leur suite, toute la tradition patristique, médiévale et moderne de la littérature chrétienne s'enracine dans cette culture antique.

44. A. SOLIGNAC, art. « Minucius Felix », dans *DSp.*, fasc. 68, col. 1270.
45. Préface de BEAUJEU (éd.), p. XXXI-XLI.

BIBLIOGRAPHIE

Outre les *Patrologies* d'ALTANER et de QUASTEN, on consultera :

Tertullien

Éditions

CCL 1 et 2 (1954), *Tertulliani opera.*
J. H. WASZINK, *QSF Tertulliani De anima*, ed. with Introd. and Comm. 1947.

Traductions françaises
À son épouse, éd. C. MEUNIER, *SC* 273, 1980.
Contre les valentiniens, éd. J.-C. FREDOUILLE, *SC* 280 et 281, 1980-1981.
Contre Marcion, éd. R. BRAUN, I, *SC* 365, 1991 ; II, *SC* 369, 1991 ; III, *SC* 399, 1994.
De la patience, éd. J.-C. FREDOUILLE, *SC* 310, 1984.
De la prescription contre les hérétiques, éd. R. F. REFOULÉ, P. DE LABRIOLLE, *SC* 46, 1954.
Exhortation à la chasteté, éd. C. MORESCHINI, J.-C. FREDOUILLE, *SC* 319, 1985.
La Chair du Christ, éd. J.-P. MAHÉ, *SC* 216 et 217, 1975.
Le Mariage unique, éd. P. MATTEI, *SC* 343, 1988.
La Pénitence, éd. C. MUNIER, *SC* 316, 1984.
La Pudicité, éd. C. MICAELLI et C. MUNIER, I, *SC* 394, et C. MICAELLI, II, *SC* 395, 1993.
Les Spectacles, éd. M. TURCAN, *SC* 332, 1986.
La Toilette des femmes, éd. M. TURCAN, *SC* 173, 1971.
Le Voile des vierges, éd. P. MATTEI, E. SCHULZ-FLÜGEL, *SC* 424, 1997.
Traité du baptême, éd. R. F. REFOULÉ, M. DROUZY, *SC* 35, 1952.

Travaux

R. BRAUN, *« Deus Christianorum », recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 1962.
DECA, art. « Tertullien », t. II, col. 2390-2397 (P. SINISCALCO).
DSp, art. « Tertullien », fasc. 96, 1990, col. 271-295 (C. MUNIER).
J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 1962.
CHR. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, 4 vol., 1961-1977.
J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vol., 1966-1969.
P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, *Tertullien et les origines*, 1984.
G.-L. PRESTIGE, *Dieu dans la tradition patristique*, trad. fr. 1955.
M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, 1957. *Tertullien et les premiers moralistes africains*, 1969.

Minucius Felix

Éditions

M. PELLEGRINO, *Ed. adnotata*, 1947.
CSEL II, éd. C. HALM, 1867.

Traductions françaises
J.-P. WALTZING, 1914.
Les Belles-Lettres, *CUF*, éd. J. BEAUJEU, 1964.

Travaux

H. J. BAYLIS, *Minucius Felix and his Place among the Early Fathers of the Latin Church*, 1928.
C. BECKER, *Der « Octavius » des Minucius Felix*, 1967.
G. BOISSIER, *La Fin du paganisme*, 1903, t. II, p. 261-290.
DECA 1990, II, col. 1650-1653 (A. P. SINISCALCO).
DSp., fasc. LXVIII, 1979, col. 1268-1272 (A. SOLIGNAC).

Chronologie

Vie politique	Vie des Églises	Témoignages
		Ère chrétienne (Denys le Petit)
6. La Judée province romaine		
14. Tibère empereur		
26. Ponce Pilate préfet de Judée		
	29. Décapitation de Jean Baptiste	
	30. Crucifixion de Jésus	
	36/37. Lapidation du diacre Étienne	
37. Caligula empereur		
39. Ambassade de Philon à Rome	av. 40. Missionnaires hellénistes à Antioche	

41. Claude empereur ; Agrippa I[er] en Judée		
	43/44. Martyre de Jacques, frère de Jean	
44. La Judée province romaine	44. Jacques, à la tête de l'Église de Jérusalem	
	45. Début des voyages missionnaires de Paul	
49. Expulsion des Juifs et des chrétiens de Rome		
	49/52. « Concile » de Jérusalem	
		50. Début de la correspondance de Paul
	51/52. Paul comparaît devant Gallion	
54. Néron empereur		

Vie politique	Vie des Églises	Témoignages
	58-59. Paul jugé à Césarée et envoyé à Rome	
	62. Lapidation de Jacques, frère de Jésus	
	64-65. Persécution de Néron à Rome	
	Martyre de Pierre Martyre de Paul	v. 65. Évangile de Marc
66. Révolte de Judée		
68-69. Année des trois empereurs		
69. Vespasien empereur		
70. Prise de Jérusalem par Titus		
		Entre 70 et 85 Évangiles de Matthieu et de Luc
79. Titus empereur		

81. Domitien empereur		
	Persécution sous Domitien	
		Av. 90. Évangile de Jean
	92/93. Clément évêque de Rome	
	v. 95. Jean relégué à Patmos	v. 95. Clément de Rome, *Aux Corinthiens*
96. Nerva empereur		96. Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques* *Apocalypse*
98. Trajan empereur		
	v. 107. Martyre d'Ignace d'Antioche	
111/112. Rescrit de Trajan à Pline	Les chrétiens de Bithynie mis en accusation	Lettre de Pline le Jeune sur les chrétiens
117. Hadrien empereur		
		Apologies de Quadratus et d'Aristide
125. Rescrit d'Hadrien	125. Chrétiens d'Asie mis en accusation	

Vie politique	Vie des Églises	Témoignages
132. La Judée se révolte		
135. Destruction de Jérusalem		
	136. Prédication du gnostique Valentin à Rome	
138. Antonin empereur	138/139. Martyre de l'évêque de Rome Télesphore	
	v. 144. L'hérésie de Marcion condamnée à Rome	
	155. Séjour à Rome du gnostique Hégésippe	
	155/156. Martyre de Polycarpe de Smyrne	
161. Marc Aurèle empereur		
	163/167. Martyre de l'apologiste Justin à Rome	
		169/170. Pamphlet de Lucien de Samosate
	v. 170. Début de la prédication de Montan en Phrygie	
	172. Tatien fonde la secte des encratites	
	177. Persécution à Lyon et à Vienne	v. 177. Supplique d'Athénagore
	Irénée, évêque de Lyon	v. 178. Celse, *Discours vrai*
180. Commode empereur	180. Martyrs scillitains en Afrique	
		Irénée de Lyon, *Adversus haereses*
		Théophile d'Antioche, *Apologie*
	189. Victor, premier évêque de Rome de langue latine	

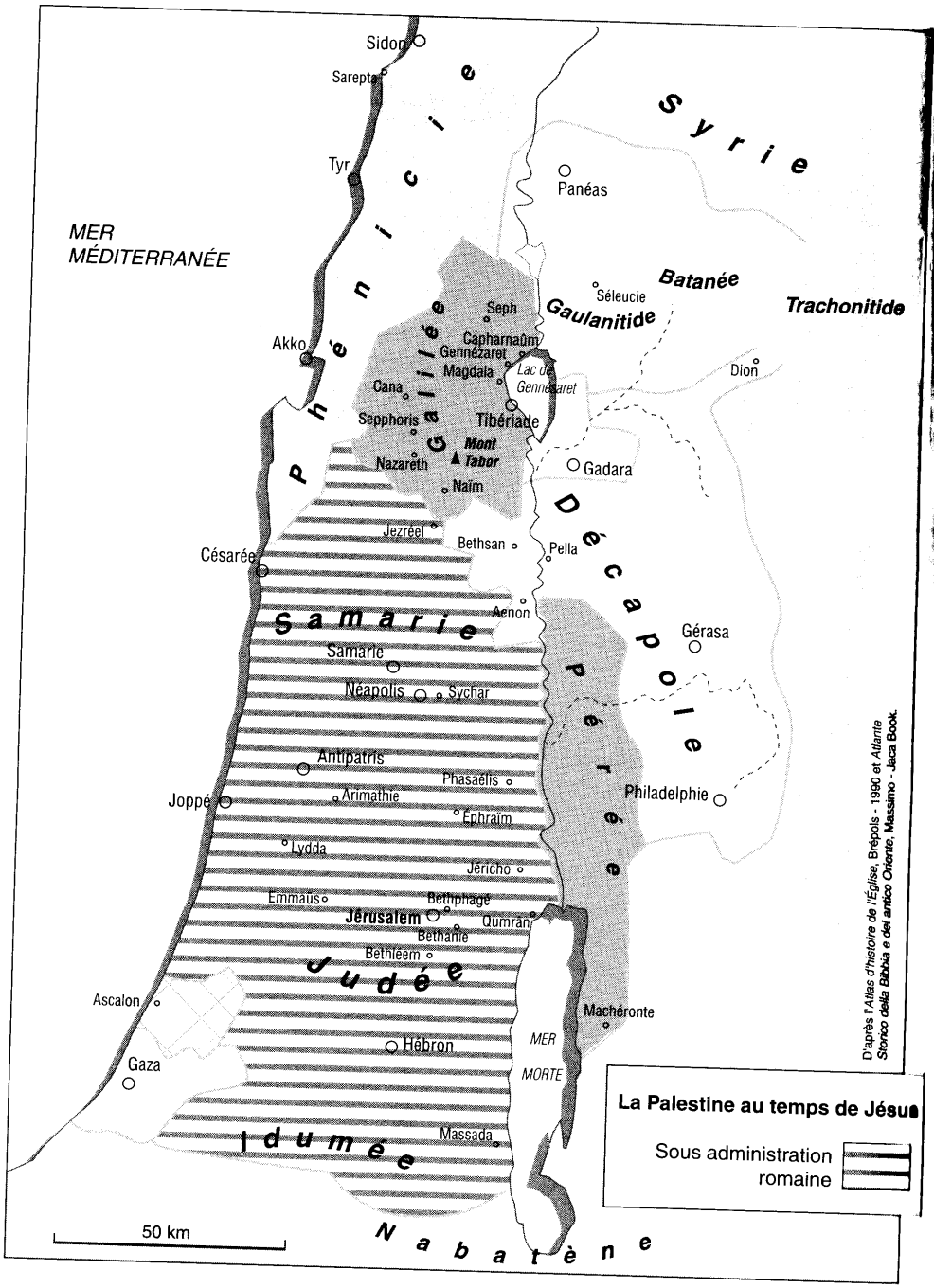
Vie politique	Vie des Églises	Témoignages
	Querelle pascale	
192. Mort de Commode		
193. Septime Sévère empereur		
		Clément d'Alexandrie, *Pédagogue, Protreptique, Stromates*
		197. Tertullien, *Apologétique*
		v. 200. *Épître à Diognète*
		Octavius de Minucius Felix
	202. Interdiction du prosélytisme juif et chrétien	

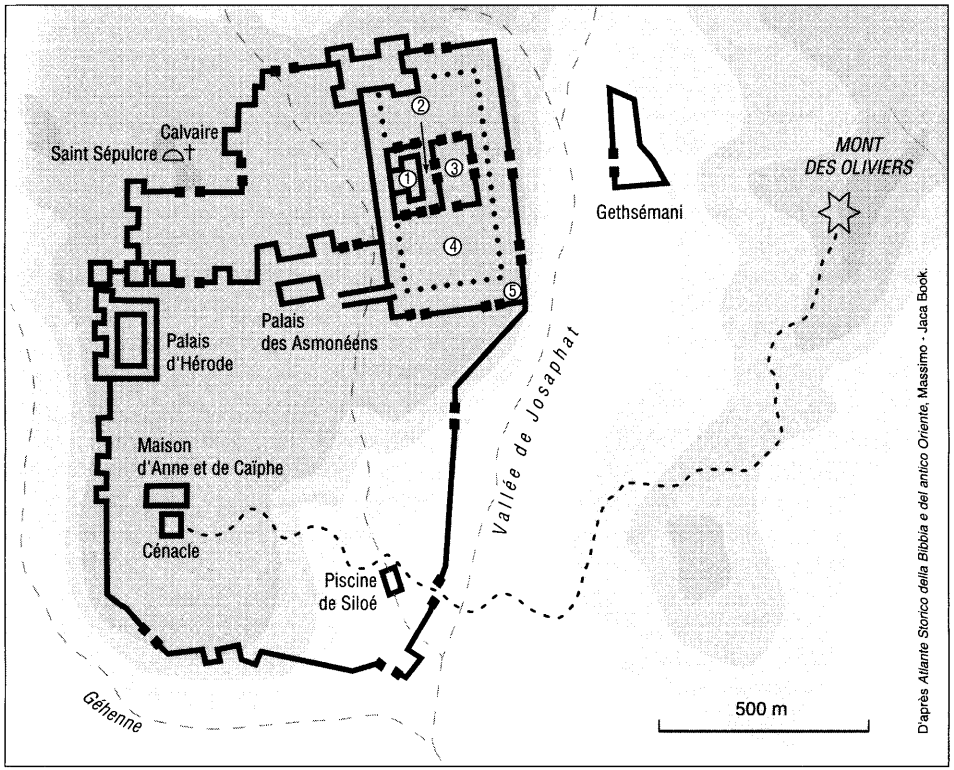
	203. Martyre de Félicité et Perpétue en Afrique	v. 203. Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*
	207. Tertullien adhère à la doctrine montaniste	
211. Caracalla empereur		211. Tertullien, *Sur la couronne*
212. Constitution antonine	Le proconsul Scapula poursuit les chrétiens d'Afrique	
	Enseignement d'Origène à Alexandrie	
217. Macrin empereur	217/222. Condamnation de la doctrine de Sabellius	
218. Elagabal empereur		
	Schisme d'Hippolyte à Rome	
222. Sévère Alexandre empereur	222. Martyre du pape Calliste à Rome	

Vie politique	Vie des Églises	Témoignages
		Origène en Palestine, *Commentaire sur la Genèse, Traité des principes*
235. Maximin le Thrace empereur	235. Déportation du pape Pontien et d'Hippolyte	
	236. Fabien évêque de Rome	
238. Les empereurs Gordien		
		240/242. Début de la prédication de Mani
244. Philippe l'Arabe empereur		
	247. Denys évêque d'Alexandrie	Maison « chrétienne » de Doura-Europos (détruite en 256)
249. Dèce empereur	249. Cyprien évêque de Carthage	

Cartes

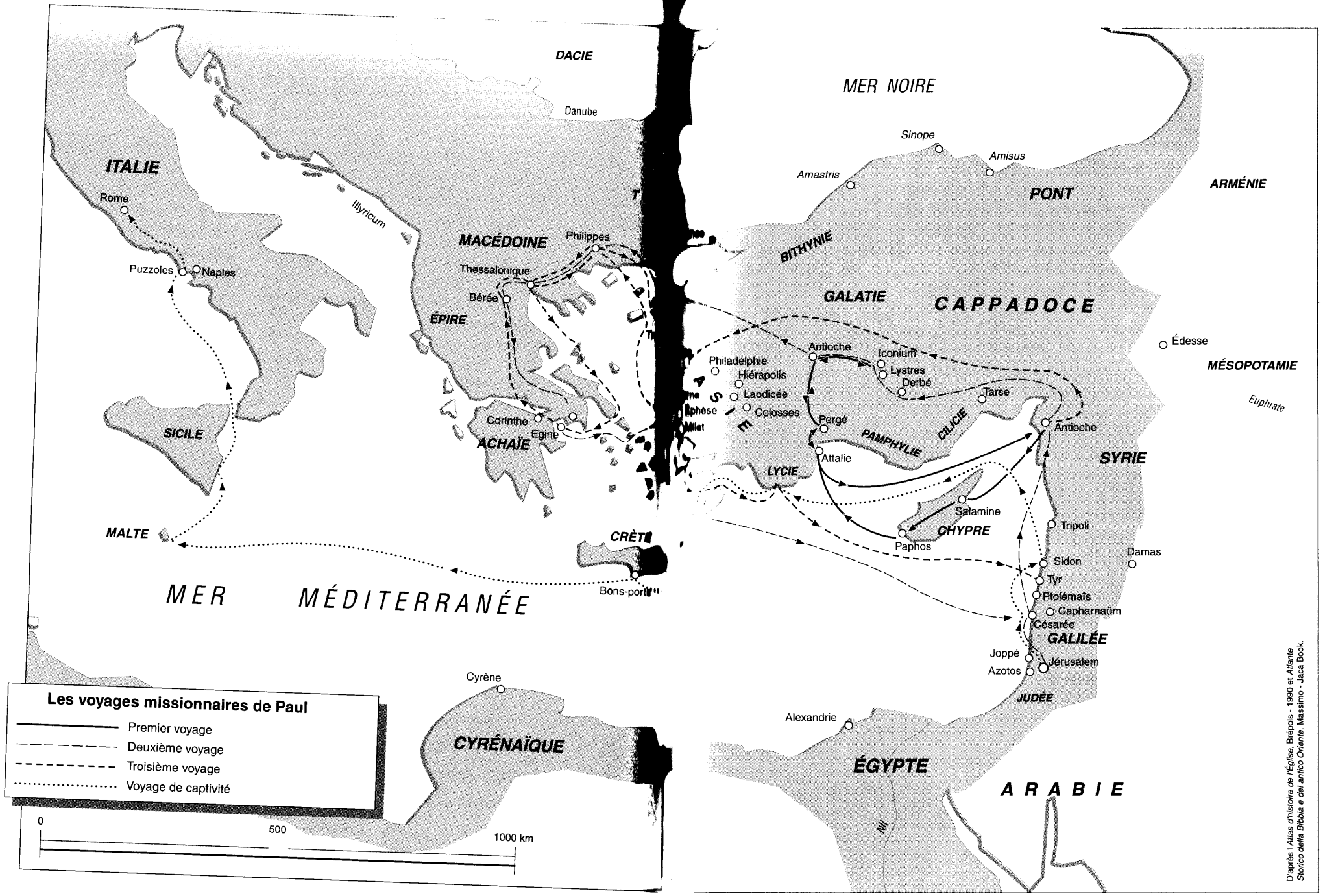
1. La Palestine au temps de Jésus.
2. Jérusalem au temps de Jésus.
3. Les voyages missionnaires de Paul.
4. Les communautés chrétiennes au Ier siècle.
5. Les communautés chrétiennes au IIe siècle.

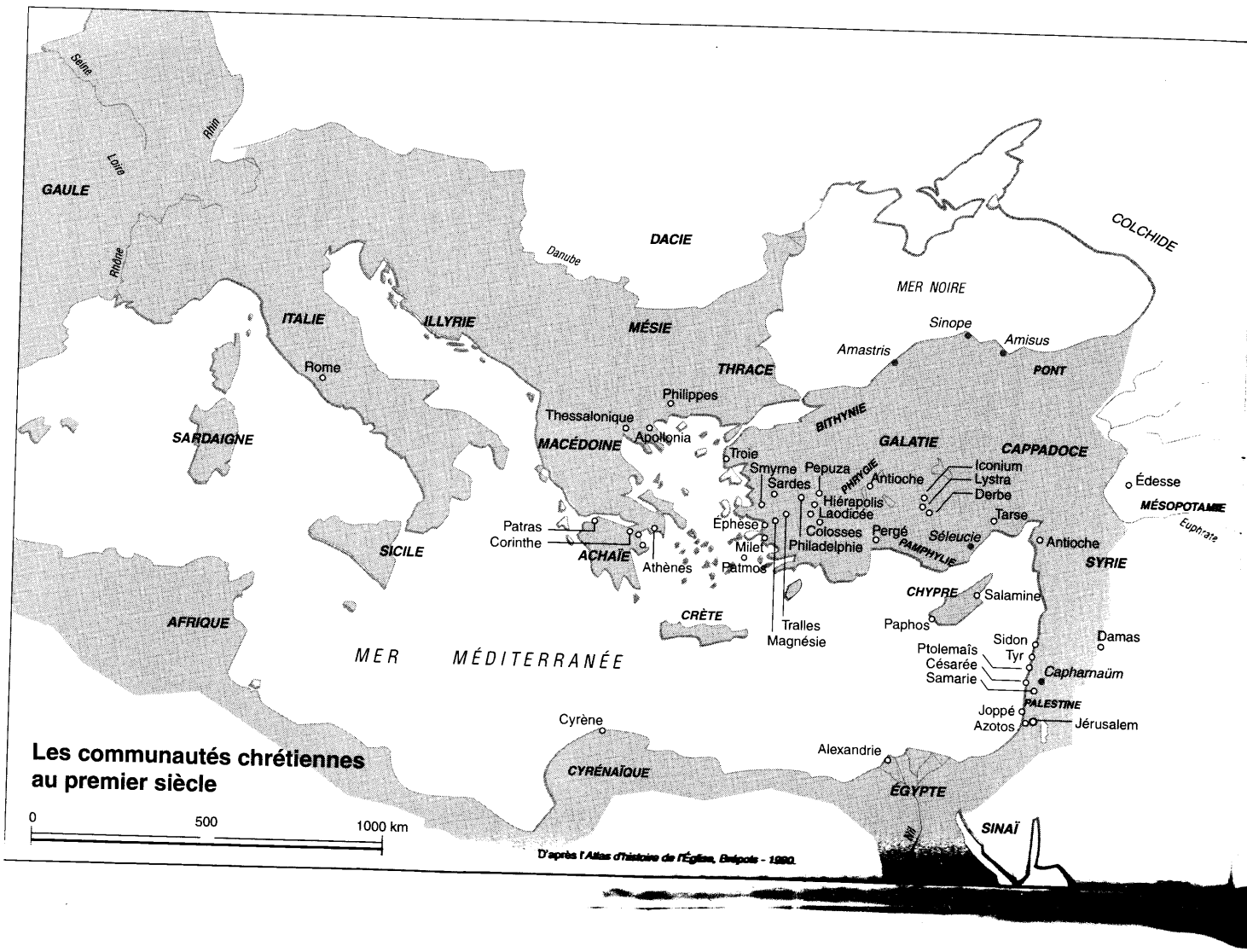




Jérusalem au temps de Jésus

① Temple
② Autel
③ Atrium des femmes
④ Atrium des Gentils
⑤ Pinacle
Itinéraire de Jésus


DACIE
Danube
MER NOIRE
Sinope
Amisus
Amastris
ARMÉNIE
PONT
ITALIE
Rome
Illyricum
MACÉDOINE
Philippes
BITHYNIE
Puzzoles
Naples
Thessalonique
Bérée
GALATIE
CAPPADOCE
ÉPIRE
Édesse
MÉSOPOTAMIE
Antioche
Iconium
Philadelphie
Lystres
Hiérapolis
Derbé
Laodicée
Tarse
Colosses
Euphrate
Pergé
CILICIE
Antioche
SICILE
Corinthe
Egine
PAMPHYLIE
ACHAÏE
Attalie
SYRIE
LYCIE
Salamine
Tripoli
MALTE
CRÈTE
CHYPRE
Paphos
Damas
Sidon
Tyr
Ptolémaïs
Capharnaüm
Césarée
GALILÉE
Joppé
Jérusalem
Azotos
JUDÉE
Cyrène
Alexandrie
CYRÉNAÏQUE
ÉGYPTE
ARABIE
Nil
MER MÉDITERRANÉE
Bons-ports
Les voyages missionnaires de Paul
Premier voyage
Deuxième voyage
Troisième voyage
Voyage de captivité
0
500
1000 km
D'après l'Atlas d'histoire de l'Église, Brépols - 1990 et Atlante Storico della Bibbia e del antico Oriente, Massimo - Jaca Book.



Les communautés chrétiennes au premier siècle



Les communautés chrétiennes au deuxième siècle

Index

Aaron, 386, 645
Abel, 388
Abercius (Aberkios) de Hiérapolis, 433, 522, 657, 658
Abgar VIII le Grand, 517
Abraham, 24, 25, 42, 71, 109, 138, 198, 202, 205, 213, 218, 274, 358, 388, 615, 617, 619, 653, 736, 822, 861
Achaïcus (chrétien de Corinthe), 404
Achillée (martyr), 179
Acilius Glabrio (consul), 179
Addaï (missionnaire à Édesse), 479, 480, 481, 487, 517
Ader l'Iduméen, 858
Aelius Aristide (rhéteur), 831
Aelius Publius Julius (évêque de Débelte), 529
Africanus (correspondant d'Origène), 725
Agabus (ou Agabos), 81, 140, 372, 375
Agapius de Hiérapolis (évêque), 11
Agar (esclave de Sara), 822
Agathe (martyre), 649
Agathonice (martyr), 521
Aggée (prophète), 704
Agrippinus (évêque de Carthage), 169, 621, 790, 803, 804
Akiva (ou Akiba), 237, 717, 718
Alban (martyr), 645
Albinos (auteur païen), 859
Albinus (procurateur de Judée), 47, 79, 207, 290
Alcibiade (elkasaïte), 309, 310, 311, 312, 658, 779
Alcibiade (martyr lyonnais), 429
Alcinoos (auteur païen), 859
Alexaménos (esclave ou affranchi chrétien), 247
Alexandre (martyr lyonnais), 429, 646, 647
Alexandre d'Abonotique, 834
Alexandre de Comane, 519
Alexandre (évêque de Jérusalem), **509-513**, 520, 531, 541, 550, 558, 563, 575, 576
Alexandre d'Euménie (martyr), 522
Alexandre (évêque de Rome), 781
Alexandre (évêque de Tipasa), 620
Alexandre le Grand, 119, 122, 273, 551, 675, 703, 817, 818, 821
Alexandre Polyhistor (compilateur), 686
Alkasaios, 316
al-Khasayh, voir Elkasaï
Ambroise (ami d'Origène), 512, 563, 565, 567, 568, 572, 575, 576
Ambroise de Milan, 472, 482, 771, 772
Ambrosiaster (auteur anonyme, l'), 318, 319, 526, 627, 813, 814
Amélius (disciple de Plotin), 657
Ammia (prophétesse), 524
Ammonius Saccas (philosophe), 561, 562
Anaclet (évêque de Rome), 781
Anan (grand prêtre), 70, 79
Ananias (époux de Saphira), 63, 67
Ananias (grand prêtre), 140
Ananie (juif devenu chrétien), 373
Ananus (grand prêtre), 47, 290, 291
Anatole de Laodicée, 501
André (apôtre), 41, 347, 418
Andronicus (apôtre), 133
Anianus (évêque d'Alexandrie), 169
Anicet (évêque de Rome), 166, 337, 419, 422, 433, 450, 473, 505, 637, 638, 641, 781, 812
Antigone (asmonéen), 18
Antinoüs (mignon), 834
Antiochus, 820, 836
Antiochus I^er^, 117
Antiochus III, 99, 818
Antiochus IV de Commagène, 118
Antiochus IV Épiphane, 17, 254, 818

Antipater (père d'Hérode le Grand), 100
Antipater de Derbé, 118
Antoine (saint), 839
Antonin le Pieux, 157, 163, 181, 236, 243, 249, 337, 354, 456, 521, 523, 528, 545, 719, 826, 827
Antonius Felix (procurateur de Jérusalem), 290
Antonius Iulianus Severianus, 620
Apelle (gnostique), 186, 642, 813
Apelle (peintre grec), 845
Aphraate (écrivain syrien), 840
Apion (écrivain alexandrin), 824
Apollinaire (évêque), 797
Apollinaire (évêque de Hiérapolis), 164, 519, 521, 533, 829
Apollonios (écrivain), 523
Apollonios Molon (intellectuel païen), 823
Apollonius (martyr), 252, 632
Apollonius (presbytre), 427
Apollonius de Tyane, 32, 690
Apollos (juif alexandrin), 127, 157, 168, 172, 277, 290, 397, 452
Apulée (écrivain latin), 831, 859, 886
Aqiba (rabbin), 46, 222
Aquila (ou Aquilas), 103, 124, 125, 127, 132, 133, 175, 284, 295, 317, 318, 383, 384, 385, 404, 405, 544, 557, 559, 560, 562, 563, 566, 567, 568, 583, 626, 627, 690, 717, 718, 719, 720, 727, 736
Aquilinus (martyr scillitain), 584
Aratos (poète grec alexandrin), 846, 869
Archelaüs (fils d'Hérode le Grand), 18, 19, 28
Arétas IV (roi nabatéen), 26, 110, 111
Aristarque de Samothrace, 566
Aristarque de Thessalonique, 156
Aristée (la lettre d'), 713
Aristide (philosophe grec), 157, 528, 826, 838, 863
Aristion, 158, 165, 418
Aristippe (de Cyrène), 850
Aristobule (chrétien romain), 384, 385, 404, 405, 406
Aristobule (écrivain alexandrin), 550, 703, 819, 821
Aristobule I^er^ (grand prêtre juif), 17, 22
Ariston de Pella, 291, 619, 829
Aristophane, 358, 495, 689, 869
Aristote, 335, 354, 568, 656, 660, 690, 832, 841, 846, 850, 852, 853, 866
Arius (hérésiarque), 773
Arnobe l'Ancien, 890, 891
Arnobe le Jeune, 643
Arrius Antoninus (proconsul d'Asie), 255
Artapan (historien), 550, 703, 721, 746
Artémon (hérésiarque), 846
Asclépiade d'Antioche, 515, 541
Aspasius (prêtre-docteur), 587, 597
Astérius Urbanus (montaniste), 525
Asyncrite (chrétien de Rome), 385
Athanase d'Alexandrie, 534, 677, 754, 830
Athénagore (philosophe chrétien), 157, 244, 250, 528, 544, 545, 828, 830, 834, 836, 838, 843, 844, 860, 861, 863, 867, 868, 869, 870, 872
Athénodore, 519, 846
Athrongès (berger), 28
Attale (martyr lyonnais), 429, 646, 647
Atticos (écrivain), 859
Auguste (empereur), 18, 19, 103, 117, 120, 234, 235, 243, 251, 258, 262, 426, 555, 580, 646
Augustin (d'Hippone), 247, 301, 318, 319, 320, 359, 507, 526, 527, 585, 617, 680, 754, 762, 772, 803, 809, 868, 873, 882, 885, 886, 887, 888, 889, 890
Augustin de Canterbury, 500
Aulu-Gelle (écrivain), 891
Autolykos (païen), 829
Avilius (évêque d'Alexandrie), 169
Avitus (prêtre de Braga), 681
Axionicus (valentinien), 515

Babylas (évêque d'Antioche), 515
Bacchylle (évêque de Corinthe), 448
Bar Kochéba, 46, 222, 237, 292, 438, 700, 718
Barabbas, 50
Bardesane (philosophe d'Édesse), 321, 516, 840, 876
Barnabé (ou Barnabas), 63, 72, 83, 85, 115, 116, 117, 118, 119, 127, 128, 130, 155, 170, 195, 212, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 371, 375, 376, 397, 412, 431, 749
Barthélemy (apôtre), 305, 533
Basile (évêque de Césarée), 868, 873
Basilide (évêque), 645
Basilide (gnostique), 172, 334, 335, 337, 345, 346, 354, 361, 515, 547, 549, 572
Basilide (martyr), 560
Bassus (presbytre), 427
Bède (le Vénérable), 498
Benjamin (fils de Jacob), 103
Bérose, 746
Bérylle (évêque de Bostra), 513, 576

Bion (poète), 533
Blandine (martyre), 252, 646
Blastus (prêtre), 450, 506, 507, 641
Boéthos (lexicographe), 828
Bouddha, 555
Burrhus (diacre à Éphèse), 427

Caïphe (grand prêtre), 46, 47, 323
Caius, 420
Caius (martyr), 522
Caïus (prêtre romain), 146
Calépode (martyr romain), 652, 666
Caligula (empereur), 19, 22, 111, 236, 309, 580, 819, 821
Calliste (pape), 259, 264, 649, 650, 651, 652, 655, 658, 661, 662, 663, 665, 666, 750, 790, 877, 885, 890
Callixte, voir Calliste
Candidus, 572
Caracalla (empereur), 257, 258, 260, 261, 563, 564, 574, 882
Carpocrate (gnostique alexandrin), 220, 293, 299, 334, 335, 336, 337, 547
Carpophore (maître de Calliste), 651
Carpos (martyr), 251, 521
Cassandre (diadoque), 122
Cassius de Tyr (évêque), 514
Caton d'Utique, 590, 591
Caton le Censeur, 590
Cedrenus, 567
Céladion (évêque d'Alexandrie), 169
Celse (écrivain), 251, 264, 278, 642, 658, 737, 829, 831, 838, 841, 859, 861, 862, 872, 875
Celsus, 619
Céphas (autre nom de Pierre), 277, 285, 290, 372, 452
Cerdon (évêque d'Alexandrie), 169
Cerdon (gnostique), 183, 185, 334, 337, 515, 631, 780
Cérinthe (hérésiarque), 163, 220, 293, 295, 299, 324, 334, 336
César (ou Jules César), 100, 120, 235, 243, 493, 495, 496, 498, 580, 590, 820
César (chrétien romain), 405, 406
Chérémon (ou Chairémon), 554, 824
Chloé (chrétienne de Corinthe), 134, 404
Chouza (intendant), 41
Chrestos, voir Christ
Christ, 7, 62, 67, 69, 71, 72, 88, 97, 107, 108, 126, 130, 137, 138, 151, 159, 165, 166, 167, 174, 184, 193, 195, 198, 200, 205, 214, 216, 218, 220, 221, 222, 232, 233, 239, 246, 247, 249, 250, 254, 259, 264, 270, 277, 292, 293, 294, 295, 297, 299, 300, 301, 307, 310, 311, 312, 315, 316, 319, 326, 327, 328, 335, 340, 344, 345, 347, 354, 355, 359, 367, 372, 373, 375, 376, 378, 381, 382, 383, 386, 388, 392, 393, 395, 396, 398, 399, 401, 402, 407, 425, 428, 437, 438, 439, 442, 443, 444, 445, 446, 451, 452, 453, 454, 458, 459, 463, 466, 467, 468, 471, 472, 475, 476, 478, 480, 481, 482, 484, 485, 486, 487, 493, 497, 502, 507, 512, 513, 517, 527, 538, 539, 548, 550, 551, 553, 557, 570, 572, 592, 597, 609, 615, 617, 619, 626, 628, 630, 644, 653, 656, 659, 660, 661, 663, 664, 665, 680, 721, 724, 731, 732, 733, 735, 736, 739, 740, 766, 767, 770, 772, 774, 781, 793, 796, 805, 806, 808, 812, 827, 835, 840, 852, 855, 857, 864, 870, 872, 876, 877, 883, 886, 888, 889, 890, 892
Chrysippe (philosophe grec), 835
Cicéron, 233, 234, 244, 715, 852, 886, 891
Cittinus (martyr scillitain), 584
Clarus de Ptolémaïs (évêque), 514
Claude (empereur), 9, 18, 116, 124, 125, 126, 140, 169, 174, 175, 229, 234, 284, 336, 375, 383, 580, 583, 626
Claudius Caudex (consul), 696
Claudius Ephebus, 633
Claudius Julianus (gouverneur d'Alexandrie), 559, 562
Claudius Lysias (tribun), 142
Cléarque, 823
Clément d'Alexandrie, 6, 71, 170, 172, 257, 264, 265, 267, 291, 298, 299, 305, 332, 335, 337, 351, 392, 439, 440, 446, 447, 463, 466, 511, 528, **531-557**, 560, 568, 574, 576, 628, 634, 648, 680, 688, 690, 693, 724, 735, **748-750**, 778, 782-784, 787, 797, 810, 821, 822, 823, 825, 828, 829, 830, 833, 838, 839, 840, 843, 844, 845, 846, 848, 852, 853, 855, 857, 858, 860, 869, 870, 872, 875, 876, 878
Clément de Rome (évêque), 145, 146, 157, 176, 180, 182, 217, 230, 231, 232, 243, 281, 304, 320, 324, 382, 385, 386, 388, 389, 392, 401, 413, 420, 432, 476, 487, 628, 634, 639, 679, 680, 686, 689, 731, 733, 749, 769, 779, 781, 787, 811, 845, 872, 881
Cléomène (monarchien), 661
Cléopas (ou Clopas), 53, 79, 162, 291, 371

Cléostrate (astronome), 494
Commode (empereur), 169, 252, 504, 533, 534, 649, 651, 828, 829
Commodien (poète), 696
Condianus (consul), 584
Constance II (empereur), 314
Constance Chlore (empereur), 441
Constantin (empereur), 5, 503, 676, 696
Coponius (procurateur de Judée), 19
Corneille (centurion), 68, 82, 83, 192, 283, 374, 453, 810
Corneille (évêque de Rome), 604, 607, 612, 621, 653, 654, 655, 805, 806, 810
Cornelius (évêque d'Antioche), 374
Cornutus (philosophe), 568
Cratès (auteur païen), 850
Crescens (philosophe cynique), 416, 827, 852, 859
Crispus (chef de la synagogue), 125
Ctésias (historien), 869
Cyprien (évêque de Carthage), 248, 255, 259, 440, 458, 463, 465, 481, 499, 519, 579, 587, 591, 595, 597, 599-614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 641, 649, 653, 655, 664, 667, 680, 714, 741, 764, 774, 779, 790, 791, **799-807**, 808, 809, 811, 812, 813, 830, 840, 843, 882, 889, 893
Cyrille (saint), 717
Cyrille (évêque d'Alexandrie), 502
Cyrille (évêque de Jérusalem), 680, 753, 772, 773
Cyrille de Paphos, 155
Cyrus, 206

Damaris (convertie), 124
Damas (évêque de Magnésie), 427
Damase (pape), 175, 618
Daniel (prophète), 615, 653
Darius (roi de Perse), 119
Darius III Codoman (roi de Perse), 817
David (roi d'Israël), 11, 75, 371
Dèce (empereur), 6, 258, 260, 265, 312, 510, 515, 519, 605, 607, 608, 610, 612, 616, 645, 648, 649, 667, 800, 805
Décentius (évêque de Gubbio), 373
Démétrios d'Alexandrie (ou Démétrius), 172, 173, 262, 500, 531, 543, 544, 550, 560, 563, 564, 565, 569, 574, 575, 576
Démétrios de Phalère (orateur), 822
Démétrius II, 818
Démocrite (philosophe grec), 689, 857
Démosthène (homme politique athénien), 678, 695
Denis d'Alicarnasse, 746
Denys (Grec), 124
Denys (évêque d'Alexandrie), 163, 170, 259
Denys (évêque de Corinthe), 157, 178, 390, 419, 420, 427, 431, 432, 433, 510, 518, 528, 628, 634, 637, 638, 640, 643
Denys (évêque de Rome), 664
Denys l'Aréopagite, 157
Denys le Petit, 5, 20, 500, 502, 503
Denys Ier, 157
Didyme d'Alexandrie, 298, 306, 532
Dioclétien (empereur), 504, 580, 581, 602, 645, 695, 777
Diodore (évêque de Tarse), 868
Diodore de Sicile (historien grec), 695, 746, 869
Diogène Laërce (écrivain grec), 850
Diogène le Cynique (philosophe grec), 591, 850
Dion Cassius (historien grec), 174, 175, 179, 180, 258, 626
Dios (évêque de Jérusalem), 510
Diotréphès, 403
Domitien (empereur), 20, 79, 161, 178, 179, 180, 230, 231, 232, 239, 248, 371, 373, 385, 400, 629, 783
Domitille (ou Domitilla, martyre), 179, 652
Donata (martyre de Scilli), 584
Donatus (évêque de Carthage), 603, 803
Drusiana, 481

Edesius, 534
Élagabal (empereur), 258
Éleuthère (évêque de Rome), 164, 323, 419, 429, 433, 449, 504, 643, 647, 779
Élie (prophète), 81, 744
Élisée (prophète), 744
Elkasaï (livre de la révélation d'), 303, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317
Elxaï, voir Elkasaï
Empédocle (philosophe grec), 183, 656, 850
Epainetos, 133
Ephoros, 746
Éphrem le Syrien, 828, 840, 876
Épictète, 248, 250, 253, 831
Épicure, 690, 851, 852
Épigone (disciple de Noët de Smyrne), 661
Épiménide, 856
Épiphane (évêque de Salamine), 163, 183, 184, 216, 220, 236, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 307, 308, 310, 313, 314, 317, 320, 321, 322, 336, 349, 362, 373, 446, 514, 523, 525, 526, 527, 536, 547, 548, 566, 567, 569, 570, 631, 634, 710, 785, 865
Erennius (disciple d'Ammonius), 561
Éros (ou Héros, évêque d'Antioche), 374
Ésaïe (prophète), 22, 30, 196, 212
Ésaü, 612, 806
Eschine (orateur grec), 526
Eschyle (tragique grec), 550, 682
Esdras, 683, 706
Étienne (pape), 607, 609, 611, 612, 616, 618, 622, 664, 805, 806, 812
Étienne (le protomartyr), 47, 69, 80, 85, 86, 90, 92, 101, 106, 194, 196, 222, 229, 282, 373, 375, 394, 397, 597, 824
Euclide (philosophe grec), 660, 846
Eumène (évêque d'Alexandrie), 169
Eupolémos (historien), 550, 822
Euripide (tragique grec), 550
Eusèbe (évêque de Césarée), 10, 20, 71, 78, 79, 80, 140, 145, 157, 158, 161, 162, 163, 165, 169, 170, 172, 173, 179, 186, 207, 231, 240, 251, 252, 253, 257, 258, 267, 278, 291, 297, 298, 299, 300, 301, 304, 305, 306, 308, 312, 318, 321, 334, 369, 370, 371, 373, 374, 392, 416, 418, 419, 420, 421, 423, 431, 446, 447, 448, 449, 450, 504, 505, 506, 507, 509, 510, 512, 513, 514, 515, 517, 519, 520, 521, 523, 525, 528, 531, 533, 534, 535, 539, 541, 543, 544, 545, 558, 559, 560, 564, 565, 566, 567, 574, 575, 576, 598, 621, 646, 650, 655, 676, 680, 686, 693, 694, 696, 704, 708, 718, 727, 734, 735, 747, 752, 753, 754, 772, 781, 782, 795, 799, 821, 826, 828, 830, 846, 873
Eusèbe (évêque de Verceil), 314
Évagre le Scholastique, 544
Évariste (évêque de Rome), 781
Evelpide (affranchi), 827
Évhémère de Messène, 834, 835
Evodia (chrétienne), 406
Evodius (évêque d'Antioche), 374
Ézéchiel (prophète), 399, 550, 685, 724

Fabien (évêque de Rome), 567, 606, 649, 654, 655, 664
Fabius (évêque d'Antioche), 653, 654, 810
Faustinus (évêque de Lyon), 648
Faustus (manichéen), 320
Félicissime (évêque de Carthage), 805, 806, 808
Félicité (martyre), 245, 257
Felix (martyr scillitain), 584
Félix (gouverneur de Judée), 140, 141, 142, 143, 177, 228
Félix (proconsul), 827
Festus (procurateur romain), 79, 140, 141, 143, 146, 177, 207, 228, 290
Filastre de Brescia, voir Philastre
Firmilien (ou Firmilianus) évêque de Césarée, 248, 259, 519, 523, 527, 575, 587, 616, 804, 806, 807, 811, 814
Flavia Domitilla (noble romaine), 232, 629
Flavius Clemens (martyr), 179, 180
Flavius Josèphe, 10, 17, 18, 21, 22, 24, 26, 27, 47, 70, 78, 79, 100, 142, 148, 174, 175, 207, 235, 276, 291, 629, 679, 680, 681, 686, 689, 702, 703, 704, 705, 707, 709, 715, 721, 746, 747, 818, 819, 820, 823, 824
Flavius Vopiscus (écrivain), 169
Flora (noble romaine), 349, 637
Florin (prêtre romain), 334
Florinus (gnostique), 166, 506, 642, 779
Florus (gouverneur romain), 29
Fortunatus (chrétien de Corinthe), 404, 633
Fortunatus (évêque de Thuccabor), 612
Fronton (rhéteur), 251
Fronton (polémiste païen), 838, 841
Fructueux (évêque de Tarragone), 645
Frumentius, 534

Gaius (chrétien), 384, 403, 409, 635, 643
Gaius (juriconsulte), 409
Gaius (romain), 635, 643
Galien de Pergame, 632, 660, 831, 846, 859, 866
Gallien (empereur), 265, 441, 562
Gallion (proconsul), 125, 126, 175, 229, 284, 383
Gallus (empereur), 612
Gamaliel, 402
Gamaliel Ier l'Ancien, 102, 103
Gamaliel II, 237, 276, 302, 497, 820
Gamaliel III, 819
Gélase de Salamine, 155
Generosa (martyre de Scilli), 584
Gennade, 618
Georges le Syncelle, 180
Germanion (évêque de Jérusalem), 510
Gessius Florus (gouverneur de Judée), 100
Géta (frère de Caracalla), 261
Gordios (évêque de Jérusalem), 510, 511
Graptè (chrétienne), 416, 432, 434

Gratus (proconsul), 523
Grégoire (élève d'Origène), 846, 873
Grégoire de Nysse, 857
Grégoire de Tours, 646
Grégoire le Thaumaturge, 519

Hadrien (empereur), 80, 157, 169, 208, 222, 236, 237, 240, 243, 247, 249, 251, 254, 278, 291, 323, 336, 354, 370, 371, 419, 521, 528, 545, 563, 701, 718, 826
Hammourabi (roi de Babylone), 494
Hanina ben Dosa (rabbin), 30, 32
Hanne le Jeune (grand prêtre), 207
Hécatée d'Abdère (historien grec), 823
Hégésippe, 20, 71, 78, 79, 157, 162, 180, 207, 267, 270, 271, 278, 291, 297, 298, 304, 305, 306, 323, 370, 371, 389, 419, 433, 637, 739, 837, 854
Hénoch (ou Énoch), 275, 615
Héraclas (évêque d'Alexandrie), 560, 561, 562, 564, 565, 576, 799
Héracléon (valentinien), 336, 337, 342, 349, 547, 548, 572, 648
Héraclide (évêque), 513, 576
Héraclide (martyr), 560
Héraclite (philosophe grec), 335, 656, 687, 827, 850, 857
Héraïs (martyre), 560
Hermas (auteur du *Pasteur*), 176, 181, 182, 183, 296, 408, 413, 414, 415, 416, 418, 431, 432, 587, 621, 634, 648, 659, 733, 779, 848, 870
Hermias (philosophe grec), 829
Hermogène (hérétique), 514, 596
Hérode (irénarque), 167
Hérode Agrippa I^er^, 19, 29, 79, 281, 283, 369, 371, 376, 404, 439
Hérode Agrippa II, 79, 207, 819
Hérode Antipas, 18, 19, 22, 26, 27, 41, 89, 111
Hérode le Grand, 18, 19, 20, 21, 28, 41, 100, 143, 679, 701, 820
Hérodiade (sœur d'Agrippa I^er^), 26, 111
Hérodien (historien), 258
Hérodote (historien), 17, 678, 869, 870
Héron (martyr), 560
Hésiode (poète grec), 703, 836, 843, 855
Hiérax (martyr), 156, 827
Hilaire (pape), 501
Hilaire de Poitiers, 704
Hilarianus (procurateur), 257
Hillel (grand rabbin), 39, 102, 717
Hipparque (astronome), 494, 498
Hippolyte de Rome, 6, 183, 259, 263, 264, 334, 335, 337, 354, 431, 440, 446, 458, **459-463**, 472, 482, 483, 498, 499, 500, 502, 503, 506, 512, 519, 523, 525, 532, 614, 649, 650, 654, 655, 750, 751, 771, 791, 796, 799, 810, 829, 841, 881, 889, 890
Homère, 124, 354, 567, 587, 678, 687, 695, 697, 703, 710, 713, 727, 755, 836, 843, 855, 869
Honi (rabbi), 30, 32
Horace (poète latin), 715
Hortensius, 590
Hygin (pape), 337, 781
Hypatie (philosophe d'Alexandrie), 859

Ianuaria (martyre de Scilli), 584
Ibn al-Nadim (auteur arabe), 308, 315, 316
Ignace (évêque d'Antioche), 85, 160, 162, 166, 167, 182, 217, 245, 249, 268, 374, 394, 395, 398, 408, 410, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 432, 433, 434, 443, 486, 521, 634, 677, 732, 733, 763, 768, 769, 779, 793, 875
Innocent I^er^ (pape), 373
Ioulianios Euteknios (martyr), 647
Irénée (évêque de Lyon), 6, 98, 151, 152, 158, 161, 162, 163, 165, 166, 173, 181, 183, 185, 219, 220, 222, 249, 252, 267, 269, 271, 293, 294, 295, 299, 303, 334, 335, 337, 340, 346, 348, 349, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 379, 392, 418, 422, 429, 434, 446, 448, 449, 450, 481, 482, 483, 484, 487, 505, 506, 508, 517, 542, 547, 548, 549, 588, 596, 621, 625, 634, 637, 638, 639, 640, 642, 643, 644, 647, 656, 657, 674, 679, 680, 692, 693, 717, 722, 723, 724, 740, 741, 742, 747, 748, 761, 763, 767, 769, 770, 771, **778-781**, 806, 808, 809, 813, 841, 854, 888
Isaac (patriarche), 358
Isaïe (prophète), 81, 453, 855
Isidore (gnostique, fils de Basilide), 335, 337, 354, 361, 547, 549, 550
Ismaël (rabbi), 820
Isocrate (orateur grec), 745
Iubaianus (évêque d'Afrique), 605, 611, 620

Jacob (patriarche), 358
Jacques (auteur de *L'Épitre*), 752
Jacques (« fils de Zébédée »), 41, 64, 90, 229, 283, 418, 556
Jacques (« frère du Seigneur »), 10, 36, 47, 61, 67, 68, **69-80**, 84, 85, 86, 91, 93, 111, 112, 128, 129, 130, 135, 141, 152, 162, 190, 191, 192, 194, 196, 200, 204, 207, 222, 278, 280, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 304, 307, 318, 320, 322, 323, 325, 326, 347, 355, 367, 369, 370, 371, 372, 373, 380, 394, 397, 423
Jason (converti), 122, 123, 818
Jason (grand prêtre), 818
Jean (évangéliste), 12, 13, 15, 20, 23, 52, 53, 54, 81, 112, 158, 160, 161, 171, 172, 195, 204, 218, 398, 400, 422, 481, 507, 523, 572, 685, 687, 688, 691, 730, 732, 740, 741, 742, 743, 749, 751, 752
Jean apôtre (« fils de Zébédée »), 41, 64, 68, 69, 77, 90, 128, 158, 163, 165, 190, 204, 249, 283, 284, 285, 369, 371, 418, 481, 505, 518, 520, 556, 588, 640
Jean Chrysostome, 152, 186, 515, 654, 680, 848
Jean Damascène, 359
Jean d'Amida, 524
Jean Hyrcan, 17
Jean l'Ancien (ou le presbytre), 158, 159, 165, 166, 418
Jean-Baptiste (Jean le Baptiseur), 10, 15, 17, 19, **23-30**, 42, 49, 66, 88, 132, 146, 202, 307, 308, 327, 402, 452, 453, 464, 485
Jean surnommé Marc (auxiliaire de Barnabé et Paul), 116, 117, 170, 286
Jeanne (femme de Chouza), 41
Jérôme (saint), 162, 164, 179, 216, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 416, 481, 527, 532, 566, 567, 568, 569, 585, 587, 617, 681, 703, 704, 710, 712, 774, 785, 881, 885, 890, 891
Jésus, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 99, 106, 108, 109, 123, 135, 137, 142, 146, 147, 148, 152, 159, 162, 166, 168, 172, 175, 180, 184, 185, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 200, 201, 202, 203, 205, 208, 209, 210, 213, 214, 218, 219, 221, 228, 229, 243, 267, 274, 278, 279, 280, 282, 292, 293, 295, 296, 299, 306, 307, 308, 312, 319, 323, 328, 337, 338, 348, 354, 355, 361, 370, 371, 376, 392, 393, 395, 396, 401, 402, 464, 465, 468, 478, 494, 522, 556, 563, 568, 677, 684, 690, 691, 716, 723, 731, 734, 735, 736, 737, 738, 745, 749, 753, 754, 763, 766, 768, 769, 770, 824, 841, 855, 864, 865, 866, 868, 877
Jésus ben Ananias (perturbateur), 47
Jésus de Nazareth, 5, **7-57**, 644, 673, 696, 718, 719, 721, 729, 732, 767, 835
Jésus-Christ, 73, 87, 128, 184, 213, 236, 306, 318, 324, 358, 400, 425, 437, 445, 476, 483, 484, 658, 693, 738, 763, 764, 784
Job, 611, 615
Joël (prophète), 596, 597
Johanan ben Zakkaï (grand rabbi), 22, 206
Jonas (prophète), 54, 395, 648, 653
Jonathan (fils de Saül), 682
Joseph (patriarche), 612
Joseph (époux de Marie), 20, 293, 296
Joseph d'Arimathie, 41, 402
Joseph de Tibériade, 302
Josès (frère de Jésus), 76
Josué (successeur de Moïse), 386, 753, 855
Josué ben Hanania (rabbi), 820
Juba (roi africain), 580
Judah le Patriarche, 820
Judas (ou Jude, Barsabbas), 73, 288
Judas l'Iscariote, 41, 63, 64, 371, 376, 380, 381, 618
Judas fils d'Ézéchias, 28
Judas le Galiléen, 28, 29
Judas Maccabée, 17
Judas Thaddée (apôtre), 371
Jude (frère de Jacques et de Jésus), 20, 76, 79, 180, 371, 373, 752
Jugurtha (roi africain), 580
Jules Cassien (hérétique), 548, 549
Jules l'Africain (chroniqueur), 170, 298, 299, 512, 655, 797
Julia Domna (épouse de Septime Sévère), 256
Julia Maesa (belle-sœur de Septime Sévère), 258
Julia Mamaea (mère de Sévère Alexandre), 258, 515, 575
Julien (évêque d'Alexandrie), 169
Julien (évêque) d'Apamée, 524
Julienne, 318
Julius (martyr), 645
Junias, 133
Junius Rusticus (préfet de Rome), 251, 416
Justin le Martyr, 151, 156, 183, 208, 216, 217, 220, 221, 237, 240, 249, 251, 269, 271, 292, 293, 302, 336, 374, 393, 400, 416, 417, 418, 431, 434, 443, 444, 455, 456, 457, 465, 470, 471, 483, 486, 487, 517, 520, 532, 538, 549, 551, 563, 589, 628, 630, 631, 632, 633, 637, 643, 662,

674, 717, 718-722, 723, 724, 725, 726, 727, 738, 739, 740, 741, 742, 763, 769, 770, 786, 826, 827, 828, 829, 830, 835, 838, 839, 840, 843, 845, 847, 851, 852, 854, 855, 856, 857, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 869, 870, 872, 875, 881, 883
Justinien (ou Manéthôs), 241
Justus, 370
Justus (Titius Justus), 125
Justus (évêque d'Alexandrie), 169
Juvénal (poète latin), 824

Lactance (rhéteur latin), 617, 830, 891
Laetantius (martyr de Scilli), 584
Lazare (de Béthanie), 41, 653
Lentulus (consul), 100
Léon I^er^ le Grand, 341, 620
Léonide (père d'Origène ?), 558
Licinius Serenianus (gouverneur), 519
Lin (évêque de Rome), 781
Linos (théologien), 841
Lollius Urbicus (préfet), 827
Longin (philosophe grec), 562, 823
Luc (évangéliste), 11, 12, 15, 17, 19, 32, 47, 52, 53, 87, 90, 98, 151, 191, 192, 193, 194, 199, 202, 206, 210, **211-214**, 268, 284, 287, 288, 290, 322, 323, 369, 374, 377, 469, 475, 478, 625, 627, 628, 644, 691, 712, 732, 733, 736, 737, 739, 740, 741, 745, 746, 747, 825
Lucain (poète latin), 590, 814
Lucien de Cyrène, 375
Lucien de Samosate (philosophe grec), 9, 251, 519, 832, 833
Lucifer (évêque) de Cagliari, 617
Lucitas (martyr), 585
Lucius, 107
Lucius (évêque de Rome), 607, 612
Lucius de Cyrène, 397
Lucius Antonius (proquesteur d'Asie), 406
Lucius Claudius Herminianus (gouverneur de Cappadoce), 519
Lucius Statius Quadratus (proconsul d'Asie), 249
Lucius Verus (empereur associé à Marc Aurèle), 456
Lucrèce (poète latin), 610
Lydia (convertie), 121, 148, 406, 453
Lysimaque, 824

Maccabées, 254, 276
Malachie (prophète), 704
Mammée (mère de Sévère Alexandre, voir Julia Mamaea)
Manaen (prédicateur), 375
Manéthon (historien égyptien), 746, 824
Mani, 308, 315, 316, 317, 358, 658
Marc (évangéliste), 12, 15, 16, 20, 21, 23, 26, 32, 36, 37, 45, 47, 52, 53, 75, 77, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 151, 169, 170, 173, 176, 192, 203, 204, 208, 217, 299, 337, 386, 392, 438, 480, 546, 547, 628, 734, 735, 737, 740, 741, 782, 813
Marc Antoine, 18, 120, 839
Marc Aurèle, 157, 164, 167, 245, 249, 250, 251, 252, 255, 334, 419, 456, 519, 521, 523, 528, 545, 631, 642, 693, 826, 828, 829, 831
Marc le Mage, 334, 337, 349, 351, 361, 647
Marcel (évêque) d'Ancyre, 771
Marcella (martyre), 560
Marcellin (saint), 877
Marcellina (disciple de Carpocrate), 337, 657
Marcia (femme de Caton), 590, 591
Marcia Aurelia Ceionia Demetrias (concubine de Commode), 252, 651
Marcianus (évêque) d'Arles, 648
Marcion (hérétique), 151, 166, **183-186**, 271, 316, 324, 325, 326, 327, 334, 417, 424, 432, 433, 514, 516, 518, 521, 572, 631, 632, 633, 634, 643, 721, 736, 737, 738, 739, 740, 742, 748, 785, 813, 883, 888
Marcus Acilius Glabrio (martyr), 629
Mardochée, 103
Mari (disciple d'Addaï), 479, 480, 481, 487
Mariammè (femme d'Hérode le Grand), 18
Marie (de Béthanie), 41
Marie (chrétienne de Jérusalem), 116
Marie (mère de Jésus), 12, 67, 68, 69, 293, 296, 877
Marie de Magdala (ou Marie-Madeleine), 41, 53, 337, 347
Marius Victorinus (néoplatonicien converti au christianisme), 318
Marthana (sampséenne), 314
Marthe (de Béthanie), 41
Marthus (sampséenne), 314
Martial (évêque d'Espagne), 645, 697
Martin de Tours (saint), 868
Massinissa (roi des Numides), 580
Matthias (apôtre), 354, 376, 380
Matthieu (évangéliste), 11, 12, 15, 16, 20, 23, 32, 36, 38, 52, 53, 55, 62, 85, 87, 90, 151, 168, 193, 195, 202, 203, 206, **208-211**, 215, 217, 298, 300, 301, 303, 304, 305, 307, 318, 323, 393, 394, 395, 396, 418, 453, 455, 456, 533, 683, 691, 732, 733, 734, 735, 737, 739, 740, 741, 742, 768, 769, 824
Maxime de Madaure, 585
Maxime de Tyr, 859
Maxime le Confesseur, 531, 532
Maximilla (prophétesse montaniste), 164, 524, 525, 527, 813
Maximille, voir Maximilla
Maximin Daïa (empereur), 518, 520
Maximin le Thrace (empereur), 259, 318, 519, 575, 576
Mazabane (évêque de Jérusalem), 510
Mécène (conseiller d'Auguste), 258
Mégasthène (historien et géographe grec), 555, 823
Méïr (rabbi), 717
Méliton (évêque) de Sardes, 157, 243, 250, 446, 447, 448, 485, 505, 512, 521, 524, 528, 686, 693, 707, 727, 829
Ménandre (gnostique), 334, 336, 350, 374, 515, 550, 869
Ménippe de Gadara, 690
Méthode (saint), 717
Méton (astronome athénien), 494, 495, 501
Michée (prophète), 20
Michel (évêque de Derbé), 118
Micipsa (roi numide), 580
Miggin (martyr), 585
Miltiade (apologiste), 523, 829
Miltiade (montaniste), 524
Minucius Felix (apologète), 246, 617, 649, 830, 849, 859, 869, 881, **890-893**
Minucius Fundanus (proconsul d'Asie), 240, 419, 521
Moïse, 28, 29, 39, 45, 48, 67, 71, 72, 101, 128, 138, 141, 210, 213, 221, 244, 279, 282, 287, 292, 313, 322, 323, 325, 326, 328, 375, 386, 475, 551, 552, 553, 615, 653, 677, 683, 684, 685, 688, 690, 693, 695, 699, 700, 703, 706, 709, 710, 721, 722, 724, 738, 744, 747, 793, 821, 855, 872
Montan (hérétique), 163, 164, 420, **522-527**, 588, 598
Moschos (poète), 533
Muhammad, 495
Muratori, 642
Musée (théologien), 841
Musonius Rufus (stoïcien), 852
Namphamo (martyr), 585
Narcisse (chrétien romain), 384, 385, 404, 405, 406
Narcisse (évêque) de Jérusalem, 448, 509, 510, 511
Nartzalus (martyr), 252, 584
Natalios (confesseur), 660
Némésius (évêque) d'Émèse, 846
Nérée (martyr), 179, 384
Néron (empereur), 9, 140, 146, 174, 176, 177, 178, 179, 181, 227, 228, 230-231, 232, 241, 248, 253, 382, 392, 400, 401, 405, 554, 629
Nerva (empereur), 180
Néryllinos (évergète), 834
Nicétès (père de Polycarpe de Smyrne), 167
Nicodème (disciple de Jésus), 41, 402
Nicolas (prosélyte d'Antioche), 162
Niger (Simon), 375
Noët de Smyrne, 424, 521, 661, 662
Novatien (prêtre romain), 606, 615, 616, 618, 621, 632, 649, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 805, 806, 808, 889, 893
Novatus (schismatique africain), 621
Numénius d'Apamée (philosophe grec), 568, 823, 859
Nympha (chrétienne de Laodicée), 384, 404

Octave, voir Auguste
Olympas (chrétien de Rome), 385
Onésime (évêque d'Éphèse), 427
Optat (évêque) de Milev, 441
Optatus (évêque d'Afrique), 587, 592, 597
Origène, 6, 157, 172, 208, 251, 257, 259, 262, 263, 264, 265, 278, 296, 297, 298, 300, 303, 304, 305, 308, 312, 318, 321, 332, 335, 336, 342, 354, 373, 440, 466, 484, 511, 512, 513, 514, 515, 519, 528, 531, 535, 541, 544, 545, **557-576**, 621, 625, 644, 664, 665, 680, 681, 686, 688, 689, 694, 704, 708, 709, 712, 714, **724-728**, 735, 737, 750, **751-753**, 754, 762, 772, 782, 791, **795-799**, 810, 811, 817, 821, 822, 823, 825, 829, 836, 840, 845, 846, 851, 857, 858, 860, 862, 863, 867, 868, 872, 873
Origène (le platonicien), 561
Orose (Paul, apologiste), 175, 383, 626
Ovide (poète latin), 697

Pallade (ou Palladius), 318, 574
Pallas (favori de Néron), 140, 405
Palmas (évêque d'Amastris), 448, 518

Palout (disciple d'Addaï), 515, 517
Pamphile (prêtre de Césarée), 301, 566, 575
Pancrace (martyr), 179
Pantène (évêque d'Alexandrie), 169, 304, 531-557, 560, 576, 782, 839, 868, 872
Papias (évêque) de Hiérapolis, 158, 163, 165, 170, 298, 300, 303, 304, 305, 392, 418, 419, 521, 522, 734, 735, 738, 739, 741, 752, 813
Papius Saturninus Iulianus (chrétien d'Afrique), 619
Papylos (martyr), 521
Pattek (père de Mani), 315, 316
Paul (apôtre), 11, 13, 15, 16, 20, 36, 37, **39-152**, 155, 156, 163, 168, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 184, 189, 190, 192, 194, 195, 196, 197, 198-201, 204, 205, 209, 211, 212, 214, 217, 221, 222, 227-229, 230, 232, 234, 236, 237, 238, 242, 243, 246, 248, 260, 268, 271, 277, 278, 279, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 295, 297, 304, 312, 322, 323, 325, 326, 327, 355, 367, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 382, 383, 384, 385, 387, 390, 392, 396, 397, 401, 402, 404, 406, 407, 408, 410, 415, 424, 427, 431, 439, 443, 445, 451, 453, 466, 467, 468, 469, 475, 485, 486, 518, 520, 528, 550, 559, 584, 585, 612, 618, 625, 626, 627, 629, 630, 633, 635, 638, 639, 641, 643, 645, 673, 675, 698, 732, 736, 737, 739, 740, 742, 743, 744, 746, 748, 749, 751, 752, 766, 767, 780, 781, 822, 824, 825, 840, 846, 856, 865, 869, 873, 875, 878, 881
Paul de Samosate (évêque d'Antioche), 575, 664
Paul de Tarse (saint Paul), 11, 198, 673, 674, 675, 680, 681, 688, 691, 692, 696, 714, 729, 730, 731, 733, 735
Perpétue (martyre), 245, 257, 813
Perrenis (préfet du prétoire), 252
Phaidimos (évêque d'Amasée), 519
Phébée (ou Phœbé, diaconesse), 133, 381, 407, 416
Phérécyde (de Syros), 850, 853
Phidias (sculpteur grec), 845
Philastre (évêque) de Brescia, 359, 527, 631
Philémon (chrétien de Colosses), 145, 384, 404
Philétos (évêque d'Antioche), 515
Philippe (apôtre), 347, 418, 505, 507, 640
Philippe (asiarque), 167
Philippe (disciple de Bardesane), 516
Philippe (dit « l'évangéliste »), 81, 82, 87, 90, 92, 140, 194, 282, 355, 397, 420, 434, 453, 455, 507, 520, 521, 766, 813
Philippe (fils d'Hérode le Grand), 18
Philippe de Sidè (historien), 544, 545, 828
Philippe l'Arabe (empereur), 260, 312, 515
Philippe II de Macédoine, 120
Philomène (prophétesse romaine), 779, 813
Philon d'Alexandrie, 27, 101, 125, 236, 299, 332, 550, 555, 628, 673, 679, 680, 681, 686, 688, 689, 695, 715, 722, 730, 744, 819, 821, 822, 833, 862
Philostrate (biographe), 690
Photinus, 319
Photius (patriarche de Constantinople), 575
Pie (évêque romain), 414, 416, 781
Pierre (apôtre), 12, 41, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 77, 78, 81, 82, 87, 88, 89, 90, 93, 111, 115, 128, 129, 130, 141, 145, 146, 152, 156, 158, 168, 170, 176, 177, 178, 179, 181, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 200, 211, 217, 221, 230, 231, 248, 277, 283, 284, 286, 287, 288, 290, 307, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 347, 355, 367, 373, 374, 375, 376, 382, 384, 385, 390, 392, 393, 395, 396, 401, 402, 404, 418, 427, 439, 453, 455, 486, 514, 518, 556, 609, 627, 628, 630, 633, 635, 638, 639, 641, 643, 732, 735, 749, 751, 752, 763, 766, 780, 781, 790, 805, 806, 807, 808, 809, 825, 877
Pilate (Ponce), 9, 11, 18, 27, 28, 30, 46, 50, 51, 142, 174, 210, 227, 228, 229, 254, 819
Pindare (poète grec), 678
Pinytos (évêque) de Cnossos, 528
Pionios (ou Pionius, prêtre de Smyrne), 251, 513
Platon (philosophe), 319, 352, 354, 534, 537, 549, 551, 552, 565, 568, 590, 678, 687, 690, 695, 703, 721, 730, 749, 827, 832, 833, 838, 841, 850, 853, 854, 855, 857, 860, 863, 868, 869, 892, 893
Pline le Jeune, 9, 120, 161, 162, 237, 238, 239, 240, 245, 246, 249, 253, 255, 409, 410, 434, 443, 518, 875
Plotin (philosophe), 336, 342, 353, 561, 564, 657, 698, 859
Plutarque (biographe), 560, 562, 590, 715, 745, 833, 859
Polémon de Smyrne (rhéteur), 631
Polybe (historien), 233, 695, 715
Polybios (évêque), 427
Polycarpe (évêque) de Smyrne, 156, 158, 161, 165, 166-168, 237, 244, 249, 250, 255, 334, 336, 378, 386, 418, 421, 422, 427, 428, 429, 431, 433, 434, 446, 448, 450, 473, 476, 487, 505, 506, 521, 523, 588, 597, 631, 638, 640, 641, 647, 681, 689, 733, 769, 779, 812, 813
Polyclète (sculpteur grec), 845
Polycrate (évêque) d'Éphèse, 158, 420, 446, 448, 505, 510, 520, 521, 522, 640
Pompée, 17, 235, 273, 406, 818
Pompeia Agrippinilla, 406, 407
Pomponia Graecina (noble romaine), 178, 629
Pomponius (diacre de Carthage), 598
Ponticus (martyr), 252
Pontien (évêque de Rome), 259, 575, 576, 649, 655
Pontique (martyr), 429
Pontius (diacre), 606, 607, 610, 611, 612, 617
Pontius Pilatus, voir Pilate [Ponce]
Porcius Festus, voir Festus
Porphyre de Tyr (philosophe néoplatonicien), 336, 353, 561, 562, 564, 657, 698
Potamiène (martyre), 257, 560
Pothin de Lyon, 252, 334, 429, 433, 434, 646, 647, 778
Praesens (consul), 584
Praxéas (hérétique), 164, 526, 643, 661, 665, 884, 889
Prétextat (chrétien de Rome), 652
Primus (évêque), 157, 169
Priscille (ou Prisca, ou Priscilla), 124, 125, 127, 132, 133, 175, 324, 383, 384, 385, 404, 405, 524, 583, 626, 627, 652
Priscille (ou Priscilla, prophétesse), 164, 524, 525, 529, 813
Privatus (évêque) de Lambèse, 603
Proclus (montaniste), 164, 420, 526, 598, 643
Prudence (écrivain), 146
Pseudo-Barnabé, 408, 412, 413, 431
Pseudo-Clément, 349, 413
Pseudo-Hécatée, 823
Pseudo-Hippolyte, 352, 353, 354, 361
Pseudo-Jérôme, 359
Pseudo-Tertullien, 359, 506
Ptolémée (astronome), 498
Ptolémée (gouverneur de Syrie), 818
Ptolemée (valentinien), 334, 336, 337, 341, 345, 349, 637
Ptolémée II Philadelphe, 533, 710, 717, 719, 821
Ptolémée (roi de Maurétanie), 580
Ptolémée I^er^, 823
Ptolémée VI Philométor, 107, 821
Publius (évêque d'Athènes), 157, 251, 528
Publius Julius Scapula (proconsul), 257
Pythagore, 312, 358, 703, 841, 850

Quadratus (apologiste), 157, 826
Quadratus (évêque d'Athènes), 528
Quadratus (prophète), 524
Quintilien (rhéteur), 886
Quintus (évêque de Maurétanie), 641
Quintus Marcus Laetus (préfet en Égypte), 557, 558, 559, 641
Quintus Lollius Urbicus (préfet de Rome), 249
Quirinius (gouverneur de Syrie), 19
Quna (évêque), 517

Rasinia Secunda (chrétienne d'Afrique), 619
Rébecca, 615
Renan (Ernest), 647
Rhodon (antimarcionite), 186
Rhodon (disciple de Justin), 417, 431
Rhodon (disciple de Tatien), 186, 642, 827
Rogatianus (évêque), 801
Rufin d'Aquilée, 320, 446, 566, 567, 570, 753, 762, 765, 771, 772, 796
Rufina (juive), 164
Rufus (chrétien de Rome), 384
Rufus (compagnon d'Ignace d'Antioche), 167
Rusticus (préfet), 827

Sabatianus Aquila (préfet d'Égypte), 559
Sabellius (hérétique), 660, 662, 663
Sabinus (préfet du prétoire), 518
Sagaris (ou Sagarès) martyr de Laodicée, 446, 447, 448, 505, 522
Salomé, 41, 548
Salomon (roi), 54, 86
Sanaem (martyr), 585
Sanctus (martyr), 252, 429, 646
Saphira (femme d'Ananias), 63, 67
Sara (femme d'Abraham), 822
Saturnin d'Antioche, 334, 336, 348, 350, 374, 515
Saturus (martyr), 257, 587, 592, 597, 813
Saül (Paul), 612, 618

Saul (Paul), 283, 375
Saul de Tarse (Paul), 83
Scapula (proconsul d'Afrique), 241
Scythianus, 358
Secunda (martyre de Scilli), 584
Seius Fuscianus (préfet de Rome), 651
Séleucus Ier Nicator, 100
Sénèque (philosophe), 125, 149, 229, 590, 628, 696, 891
Septime Sévère (empereur), 245, 256, 257, 258, 261, 318, 511, 535, 557, 558, 562, 563, 602, 803, 882
Sérapion (évêque) d'Antioche, 515, 523, 529
Serennius Granianus (proconsul d'Asie), 419
Sérénus (martyr), 560
Sergius Paulus (proconsul de Chypre), 116, 180, 446
Servillius Paulus, 446
Sévéra (impératrice), 260
Sévère Alexandre (empereur), 258, 259, 515, 575, 655, 666
Severianus (consul), 169
Severus (chrétien d'Afrique), 619
Sextus Empiricus (historien), 866
Sextus Julius Africanus, voir Jules l'Africain
Shammaï (rabbi), 102
Silas (compagnon de Paul), 73, 119, 121, 123, 127, 157, 229, 288, 371, 376
Siméon (fils de Clopas, évêque de Jérusalem), 79, 162, 207, 291, 370, 371, 423
Siméon (second fils de Jacob), 610
Siméon (vieillard), 619
Simon (de Cyrène), 51
Simon (esclave d'Hérode), 28
Simon (frère de Jésus), 76
Simon (Pierre), 32, 66, 395
Simon le Magicien, 81, 152, 320, 321, 323, 324, 327, 334, 335, 336, 349, 350, 358, 373, 374, 628, 827
Sixte II (pape), 618, 622
Socrate, 590, 687, 703, 827, 857, 863, 870
Sopatros (chrétien de Bérée), 124
Sophocle (tragique grec), 550
Sosigène (astronome), 496
Sosthène, 126, 157
Sotas d'Anchialos (évêque), 524, 529
Soter (évêque de Rome), 157, 413, 419, 420, 433, 450, 505, 511, 643, 781
Sozomène (historien), 544
Speratus (martyr de Scilli), 584
Spiridion de Trimithonte (évêque), 155
Statius Quadratus (proconsul), 166
Stéphanas (chrétien de Corinthe), 148, 404
Strabon (géographe grec), 715
Subatianus Aquila (gouverneur en Égypte), 544
Suétone (historien latin), 9, 174, 175, 179, 228, 229, 232, 237, 246, 383, 626
Sulpice Sévère (historien), 367
Suzanne (juive chaste), 801
Suzanne (disciple de Jésus), 41, 801
Syméon (fils de Clopas, voir Siméon
Syméon (chrétien d'Antioche), 375
Syméon (évêque de Jérusalem), 249
Symmaque (traducteur), 295, 296, 317, 318, 566, 567, 568, 690, 717, 727
Syntychè (chrétienne), 406

Tacite (historien), 8, 9, 21, 146, 174, 175, 177, 178, 227, 228, 230, 232, 237, 246, 248, 253, 383, 401, 629, 824
Tarphon (rabbi), 292, 520, 820
Tatien (apologète), 303, 316, 417, 431, 517, 547, 551, 631, 632, 642, 740, 742, 823, 827, 828, 836, 838, 839, 840, 843, 844, 845, 846, 847, 850, 852, 860, 863, 868, 869, 872
Télesphore (évêque de Rome), 181, 781
Térébynthe, 358
Tertius (diacre), 598
Tertullianus, voir Tertullien
Tertullien, 146, 156, 164, 178, 183, 227, 230, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 254, 255, 256, 257, 261, 262, 263, 264, 335, 345, 346, 347, 356, 362, 389, 422, 440, 450, 457, 458, 459, 461, 463, 465, 466, 472, 482, 519, 523, 526, 527, 579, 584, **585-599**, 606, 607, 617, 619, 621, 622, 625, 633, 638, 640, 643, 648, 656, 661, 662, 663, 665, 680, 694, 714, 723, 724, 736, 747, 748, 749, 761, 769, 774, 778, 779, **784-791**, 808, 809, 810, 813, 814, 817, 830, 839, 840, 844, 848, 857, 871, 873, 874, **881-890**, 891, 893
Tertullus (avocat), 143
Thaddée (apôtre), 517
Théagène de Thasos (champion), 834
Thècle (martyre), 156
Thémison (montaniste), 524, 525
Théocrite (poète), 533
Théoctiste de Césarée (évêque), 511, 513, 574, 575, 576
Théodore (d'Alexandrie), 170
Théodore (évêque d'Aquilée), 441
Théodoret (évêque de Cyr), 359, 830
Théodote (montaniste), 524

Théodote (valentinien), 295, 335, 337, 351, 524, 529, 548
Théodote de Byzance dit le Banquier, 417, 529, 658, 659, 660, 663
Théodote le Corroyeur, 417, 643
Théodotion (traducteur), 295, 317, 318, 566, 567, 568, 690, 717, 727
Théophane de Mytilène (historien), 406
Théophile (évêque) d'Antioche, 250, 374, 514, 515, 680, 689, 742, 774, 823, 828, 840, 841, 843, 846, 850, 859, 868
Théophile (évêque) de Césarée, 447, 509
Théophraste (philosophe), 660, 690, 823, 846
Theudas (agitateur juif), 29
Thomas (apôtre), 53, 347, 418, 443, 481, 534
Thraséas d'Eumémie (évêque), 448, 522
Thucydide (historien), 610, 695, 746
Tibère (empereur), 9, 17, 18, 19, 21, 26, 136, 174, 185, 234
Timothée (collaborateur de Paul), 119, 123, 124, 126, 127, 134, 135, 144, 379, 380, 431, 696
Tite (disciple de Paul), 112, 127, 131, 136, 144, 285, 379, 380, 431
Tite-Live (historien), 697
Titius Justus (ou Justus), 125
Titus (empereur), 179, 206, 242, 367, 368, 385, 401, 701
Titus Flavius Clemens (martyr), 629
Tobie, 611
Trajan (empereur), 9, 79, 110, 120, 155, 161, 162, 166, 181, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 249, 253, 256, 309, 311, 370, 409, 423, 443, 518, 821
Trophime (compagnon de Paul), 142
Tyrannos (chrétien d'Éphèse), 132

Ulpien (juriste), 241, 242
Urbicus (préfet de Rome), 637
Ursin (antipape), 618

Valens (presbytre de Philippes), 167, 428
Valentin (hérésiarque), 172, 183, 271, 334, 335, 336, 337, 348, 350, 361, 516, 547, 549, 550, 572, 631, 633, 637, 641, 643, 648, 813, 841
Valérien (empereur), 265, 605, 606, 607, 612, 613, 616, 619, 777, 805, 811
Valerius Biton, 633
Ventidius Cumanus (procurateur), 140
Vespasien (empereur), 115, 243
Vestia (martyre de Scilli), 584
Vettius Epagathus (martyr), 597, 646
Veturius (martyr de Scilli), 584
Victor (pape), 164, 420, 429, 447, 448, 449, 450, 504, 505, 506, 507, 508, 521, 529, 620, 621, 632, 638, 640, 641, 643, 651, 660, 779, 806, 807, 810, 811, 812, 881
Victorius d'Aquitaine (computiste), 500, 501
Vigellius Saturninus (proconsul), 252, 584
Vigile (ou Vigilius) de Thapse (évêque), 619
Virgile (poète latin), 697

Xanthippe (femme de Socrate), 590
Xénocrate (philosophe), 833
Xénophane (philosophe), 832, 833, 854
Xénophon (historien), 117, 738
Xyste ou Sixte Ier (évêque de Rome), 781

Yohanan ben Zakkaï (rabbi), 237, 705

Zacharie (prophète), 704
Zachée (publicain), 40
Zébennos (évêque d'Antioche), 515
Zéphyrin (pape), 526, 625, 651, 655, 659, 660, 661, 662, 665, 790
Zeuxis (peintre), 845
Zoroastre, 548
Zosime (compagnon d'Ignace d'Antioche), 167
Zotion (diacre), 427
Zotique de Coumane (évêque), 524

Table des matières

INTRODUCTION : JÉSUS DE NAZARETH, par Daniel Marguerat 7

I. *Reconstruire la biographie de Jésus : une tâche possible ?* 8
1. Les sources documentaires, 8 — 2. Les critères d'authenticité, 15.

II. *Le cadre historique et géographique de la vie de Jésus* 17
1. Situation politique de la Palestine au Ier siècle, 17 — 2. Naissance et mort de Jésus : la datation, 19 — 3. La Galilée du Ier siècle, 21.

III. *Jean le Baptiseur et les prophètes de renouveau* 23
1. Jésus, disciple de Jean le Baptiseur, 23 — 2. Les prophètes messianiques de renouveau, 26.

IV. *Au cœur de la conviction de Jésus : le Règne de Dieu* 30
1. Le Règne de Dieu déjà présent, 31 — 2. Une pratique thérapeutique, 32 — 3. Conjurer la déception, 33 — 4. Un Règne à l'horizon de l'histoire, 34.

V. *La refondation de la Loi* 35
1. Respecter ou transgresser la Loi, 36 — 2. Le principe de l'amour, 38.

VI. *Jésus et son groupe* 40
1. Des choix de solidarité sociale, 40 — 2. Disciples et adhérents, 41 — 3. Le Dieu de Jésus, 42.

VII. *La crise et la croix* 44
1. L'agression au Temple, 44 — 2. Les motifs de la crise, 45 — 3. Une conscience de la fin ?, 48 — 4. Le procès, la sentence, le supplice, 50.

VIII. *Naissance de la tradition de Jésus* 52
1. Pâques, une expérience visionnaire, 52 — 2. En quête de l'identité de Jésus, 53.

IX. *Épilogue : la mémoire de l'origine* 56

Première partie
Naissance du christianisme

CHAPITRE PREMIER. LES PREMIÈRES COMMUNAUTÉS : DE JÉRUSALEM À ANTIOCHE, par Étienne Trocmé 61

I. *La communauté de Jérusalem jusqu'à la mort de Jacques* 62
1. Une influence essénienne ?, 64 — 2. Vie de la communauté, 65 — 3. Des groupes particularistes, 67 — 4. Jacques prend la tête de la communauté, 69 — 5. Jacques, chef de l'Église universelle, 73 — 6. Martyre de Jacques et déclin de l'Église de Jérusalem, 78.

II. *Les hellénistes et leurs entreprises missionnaires jusqu'à Antioche* 80
1. L'Église d'Antioche, 83 — 2. L'apport des hellénistes, 86.

CHAPITRE II. PAUL ET L'UNIVERSALISME CHRÉTIEN, par Simon Légasse 97

I. *Les sources* 98

II. *Le converti* 99
1. Paul, préchrétien, 99 — 2. Vocation apostolique et conversion de Paul : la vision de Damas, 108.

III. *Le missionnaire* 110
1. De la conversion à la première visite à Jérusalem, 110 — 2. Questions de chronologie, 112 — 3. Paul en Syrie et en Cilicie, puis à Antioche, 114 — 4. Deux expéditions missionnaires, 115 — 5. L'accord de Jérusalem, 127 — 6. Crise à Antioche, 129 — 7. Le voyage de la collecte et le combat pour l'Évangile, 131.

IV. *La fin d'une carrière* 140
1. Essai de chronologie, 140 — 2. Paul à Jérusalem, 141 — 3. Le procès à Césarée, 142 — 4. Vers Rome, 143 — 5. Dernières années et mort, 144.

V. *Les Églises pauliniennes* 147

VI. *L'écrivain* 149

VII. *L'influence* 150

CHAPITRE III. LES AUTRES VOIES DE LA MISSION (DE L'ORIENT JUSQU'À ROME), par Simon Légasse 155

I. *Chypre, Asie Mineure et Grèce* 155
1. Première évangélisation : les Églises pauliniennes, 155 — 2. Un christianisme johannique à Éphèse ?, 158 — 3. Les Églises d'Asie au temps de l'Apocalypse, 160.

II. *Égypte* 168
1. Documentation directe, 168 — 2. Données papyrologiques, 171.

III. *Rome* 173
1. Naissance du christianisme à Rome, 173 — 2. Composition et tendance, 175 — 3. Pierre et Paul à Rome, 176 — 4. Les persécutions, 178 — 5. Organisation et ministères, 182 — 6. Les hérésies : Marcion et son « Église », 183.

CHAPITRE IV. JUIFS ET CHRÉTIENS : LA SÉPARATION, par Daniel Marguerat 189

I. *La première génération chrétienne (30-50) : un mouvement de renouveau du judaïsme* 190
1. La première Église : Jérusalem, 191 — 2. La mission de Pierre, 192 — 3. Un enthousiasme millénariste, 192 — 4. La percée helléniste, 193 — 5. Une extrême diversité, 195 — 6. Une crise interne, 196.

II. *La deuxième génération chrétienne (50-70) : un conflit de famille* 197
1. La mission paulinienne, 198 — 2. Le judéo-christianisme apocalyptique, 201 — 3. L'Évangile de Marc, 203 — 4. Un christianisme johannique, 204 — 5. Aucune trace d'antijudaïsme, 204.

III. *La troisième génération chrétienne (70-90) : la montée des identités* 206
1. La survie du judéo-christianisme de Jérusalem, 207 — 2. L'Église de Matthieu à la croisée des chemins, 208 — 3. Luc-Actes : chronique d'une rupture, 211 — 4. L'Épître dite « aux Hébreux » : fin du culte d'Israël, 214 — 5. Deux trajectoires se dessinent, 215.

IV. *Après 90 : la séparation des chemins* 215
1. La *birkat-ha-minim*, 216 — 2. L'avènement de la « Grande Église », 217 — 3. Devenir du judéo-christianisme au IIe siècle, 219 — 4. 135 : la page tournée, 222.

Deuxième partie
L'Église souffrante et militante

CHAPITRE PREMIER. LES CHRÉTIENS ET L'EMPIRE ROMAIN, par Claude Lepelley 227

I. *Aux origines du conflit : les chrétiens et Rome au Ier siècle* 227
1. Saint Paul et le recours à Rome, 227 — 2. La persécution de Néron, 230 — 3. La naissance de l'antichristianisme, 231 — 4. L'attitude des autorités romaines face aux affaires religieuses, 232 — 5. Une exception : le judaïsme, 235 — 6. Les conséquences du schisme entre l'Église et la Synagogue, 236.

II. *Les persécutions au IIe siècle* 238
1. Les modalités juridiques : la législation par rescrits, 238 — 2. Les motifs religieux de l'hostilité contre les chrétiens, 242 — 3. Les motifs politiques de la condamnation du christianisme, 245 — 4. La haine populaire, 246 — 5. Les martyrs, de Trajan à Commode (98-192), 248 — 6. Le nombre des victimes, 253 — 7. La spiritualité du martyre, 254.

III. *Le christianisme et l'Empire sous la dynastie sévérienne et dans la première moitié du IIIe siècle* 256
1. Les mutations de l'époque sévérienne (193-235), 256 — 2. Le début de la grande crise (235-250), 259 — 3. Cité céleste et cité terrestre : le point de vue des chrétiens intransigeants, 260 — 4. Les prodromes de la conciliation, 263.

CHAPITRE II. HÉTÉRODOXIE ET ORTHODOXIE 267

Remarques sur les notions d'hérésie et d'orthodoxie, par Alain Le Boulluec 267

A. Courants judéo-chrétiens, par Luigi Cirillo 273

I. *L'histoire juive de la période du second Temple et l'origine de la question judéo-chrétienne*..... 273

II. *Définition du judéo-christianisme ancien* 277
1. Le critère basé sur l'origine ethnique, 278 — 2. Le critère basé sur l'observance juive, 279 — 3. Le critère des catégories de la pensée juive et des doctrines, 279.

III. *L'Église de Jérusalem* 281
1. Les membres de l'Église de Jérusalem, 282 — 2. L'Assemblée de Jérusalem et la dispute d'Antioche entre Paul et Pierre, 284 — 3. L'accord de Jérusalem et la tendance antipaulinienne, 289 — 4. La rencontre de Paul et de Jacques à Jérusalem : Ac 21, 18 ss., 290 — 5. La mort de Jacques et la migration de la communauté à Pella, 290.

IV. *Les judéo-chrétiens aux alentours de la seconde révolte juive contre Rome* 292

V. *Les courants judéo-chrétiens d'après la tradition hérésiologique* . 294
1. Les ébionites, 294 — 2. Les Hébreux, 298 — 3. L'hérésie des nazôréens : un tournant de l'hérésiologie judéo-chrétienne, 299 — 4. Les nazaréens selon Jérôme, 300 — 5. Les ébionites d'Épiphane, *Panarion, hérésie* XXX, 302 — 6. Les évangiles judéo-chrétiens, 304 — 7. Les elkasaïtes, 308 — 8. Les symmachiens, 317.

VI. *Les* Pseudo-Clémentines 320
1. La composition et la question des sources, 320 — 2. La réfutation de Simon le Magicien par Pierre, 324 — 3. L'antipaulinisme, 325.

B. Courants gnostiques, par Madeleine Scopello 331

I. *Le gnosticisme dans le creuset intellectuel des premiers siècles* . 331
1. Qu'est-ce que le gnosticisme ?, 332 — 2. Les sources, 333 — 3. Qu'est-ce qu'un gnostique ?, 340 — 4. Gnose et hérésie, 341 — 5. Tous n'ont pas droit au salut, 346.

II. *L'hydre à mille têtes* 348
1. Les différents apports culturels, 349 — 2. La multiplicité des courants, 357.

CHAPITRE III. L'ORGANISATION DES ÉGLISES HÉRITÉES DES APÔTRES (70-180), par Victor Saxer 367

I. *L'organisation des communautés au Ier siècle* 369
1. Jérusalem, 369 — 2. La Palestine, 373 — 3. Antioche, 374 — 4. Les communautés pauliniennes : Asie Mineure, Macédoine, Grèce, 376 — 5. Une communauté fondée en dehors des apôtres : Rome, 382 — 6. Les communautés des Évangiles synoptiques, 391 — 7. Les communautés johanniques d'Asie Mineure, 398.

II. *L'émergence du monépiscopat au IIe siècle* 408
1. La persistance des formes archaïques d'organisation, 408 — 2. Les origines du monépiscopat : quand au cours du IIe siècle ?, 421.

CHAPITRE IV. CULTE ET LITURGIE, par Victor Saxer 437

I. *Les cadres spatio-temporels du culte chrétien primitif* 438
1. Le lieu du culte, 438 — 2. Les rythmes cultuels du temps, 442.

II. *Les principaux rites du culte chrétien* 451
1. Les rites de l'initiation chrétienne, 451 — 2. Les rites eucharistiques, 467 — 3. Les prières eucharistiques, 475.

Troisième partie
Les diverses sphères du monde chrétien
(fin IIe siècle-début IIIe siècle)

CHAPITRE PREMIER. LE CALENDRIER CHRÉTIEN : NAISSANCE DU COMPUT ECCLÉSIASTIQUE, par Jacques Flamant 493

I. *Le calendrier romain* 496

II. *Brève histoire du comput ecclésiastique* 498
1. Le cycle pascal de 112 ans d'Hippolyte, 498 — 2. Le cycle de 84 ans, 499 — 3. Le cycle de 19 ans, 500 — 4. Les ères mondiales, 502.

III. *La querelle pascale au temps de Victor (fin du IIe siècle)* 504
1. La querelle, 504 — 2. Signification de la crise. Les quartodécimans : une liturgie de la Passion et non de la Résurrection ?, 507 — 3. Affirmation de l'autorité romaine ?, 507.

CHAPITRE II. LA DIVERSITÉ DE L'ORIENT CHRÉTIEN, par Pierre Maraval 509

I. *La Palestine, l'Arabie, la Phénicie* 509

II. *La Syrie* 514

III. *L'Asie Mineure* 518
1. L'est et le nord, 518 — 2. L'ouest et le sud-ouest, 520.

IV. *La Grèce, la Thrace* 528

CHAPITRE III. L'« ÉCOLE » D'ALEXANDRIE, par Alain Le Boulluec 531

I. *Pantène et Clément* 531
1. Les traditions concernant Pantène, 531 — 2. Les origines du « didascalée », 535 — 3. L'activité enseignante de Clément d'après ses œuvres, 536 — 4. La communauté chrétienne, 539 — 5. Signes de tension, 543 — 6. Athénagore a-t-il été à Alexandrie ?, 544 — 7. Le témoignage de Clément sur le christianisme alexandrin et sur sa diversité, 546 — 8. Absence du judaïsme ?, 550 — 9. L'histoire des cultures et des religions selon Clément, 551 — 10. Un hellénisme christianisé, 555.

II. *Origène* 557
1. Les persécutions à Alexandrie et la jeunesse d'Origène, 557 — 2. Origène et « le maître des sciences philosophiques », 560 — 3. La conversion complète et l'école de catéchèse, 562 — 4. Les premiers travaux exégétiques et philologiques, 565 — 5. Les premiers traités et la notoriété grandissante, 568 — 6. Les grands ouvrages des années 229-232, 569 — 7. Le départ d'Alexandrie, 574.

CHAPITRE IV. L'AFRIQUE CHRÉTIENNE (180-260), par Victor Saxer 579

I. *L'Afrique romaine et chrétienne* 579
1. L'Afrique romaine, 580 — 2. Les origines chrétiennes de l'Afrique, 583.

II. *Les martyrs scillitains (17 juillet 180) et d'autres* 583

III. *Tertullien et son temps* 585
1. La Grande Église, 586 — 2. Les communautés hérétiques, 595.

IV. *Le témoignage de Cyprien sur son temps* 599
1. La géographie de l'Église d'Afrique, 599 — 2. La vie de l'Église d'Afrique dans l'œuvre de Cyprien, 605 — 3. La prosopographie de l'Église d'Afrique, 613.

V. *Les prédécesseurs, contemporains et successeurs de Cyprien* ... 614
1. Les auteurs africains antérieurs à Cyprien, 614 — 2. Les contemporains africains de Cyprien, 616.

VI. *Les données de l'archéologie* 619

CHAPITRE V. ROME ET L'EXTRÊME OCCIDENT JUSQU'AU MILIEU DU IIIe SIÈCLE, par Michel-Yves Perrin 625

I. *Aux origines d'une présence chrétienne à Rome* 625

II. *Les chrétiens à Rome, de l'âge subapostolique à la fin du IIe siècle* 630
1. Diversité et unité des chrétiens dans la capitale de l'Empire, 630 — 2. La chrétienté romaine : un laboratoire de la tradition apostolique, 635 — 3. Prestige et autorité de l'Église de Rome, 638 — 4. L'épiscopat de Victor à l'extrême fin du IIe siècle, 641.

III. *Le christianisme dans l'extrême Occident (fin IIe siècle-milieu IIIe siècle) - Afrique exceptée* 644
1. Les chrétientés non romaines, 644 — 2. L'Église de Rome, 649.

Quatrième partie
La chrétienté dans la première moitié du IIIe siècle

CHAPITRE PREMIER. GENÈSE ET AVÈNEMENT DES « ÉCRITURES » CHRÉTIENNES, par André Paul 673

I. *La Bible en gestation : les noms et la chose* 677
1. Écriture (*graphè*), Écritures et Écritures saintes, 678 — 2. Le livre (*biblion*) et sa signification antique, 681 — 3. Les Écritures comme « Parole [*logos*] sainte », 687 — 4. Le Testament (*diathèkè*) « Ancien » et « Nouveau », 689 — 5. L'avènement physique du livre : le *codex,* 694.

II. *Le fait et l'enjeu d'Écritures à deux voies* 699
1. L'institution des Écritures hébraïques, 700 — 2. Ces autres Écritures d'expression grecque, 709 — 3. Les vraies ou fausses Écritures, 718.

III. *La voie tracée de la Bible chrétienne* 728
1. Le besoin précoce d'Écritures nouvelles, 728 — 2. La proclamation d'un Évangile « quadriforme », 735 — 3. La Bible chrétienne et ses deux Testaments, 747.

CHAPITRE II. L'HISTOIRE DES PROFESSIONS DE FOI (IIe-IIIe SIÈCLES), par Bernard Sesboüé 759

I. *Fonctions, genre littéraire et lieux d'origine de la profession de foi* 759
1. Une première définition de la profession de foi, 759 — 2. Quelques parallèles, 760 — 3. Les principales fonctions de la profession de foi, 761 — 4. Le genre littéraire de la profession de foi, 762 — 5. Les situations génératrices des professions de foi, 763 — 6. Le vocabulaire employé, 764.

II. *Genèse et développement des professions de foi* 765
1. La situation des confessions de foi dans le Nouveau Testament, 766 — 2. La situation des confessions de foi chez les Pères apostoliques, 768 — 3. Le mariage des formules christologiques et trinitaires, 769 — 4. En Occident : le vieux Symbole romain, dit « Symbole des Apôtres », 771 — 5. En Orient : vers le Symbole de Nicée-Constantinople, 772 — 6. Vers de nouvelles générations de professions de foi, 774.

CHAPITRE III. LES PROGRÈS DE L'ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE DE LA FIN DU IIe SIÈCLE AU MILIEU DU IIIe SIÈCLE (180-250), par Victor Saxer 777

I. *Les progrès à la fin du IIe siècle et au début du IIIe siècle* 778
1. Irénée de Lyon, 778 — 2. Clément d'Alexandrie, 782 — 3. Tertullien de Carthage, 784.

II. *Les progrès pendant la première moitié du IIIe siècle* 791
1. Hyppolyte de Rome, 791 — 2. La *Didascalie des Apôtres* : la Syrie, 794 — 3. Origène : Alexandrie et la Palestine, 795 — 4. Cyprien de Carthage, 799.

CHAPITRE IV. LES CHRÉTIENS ET LA CULTURE ANTIQUE 817

A. Les premiers chrétiens et la culture grecque, par Bernard Pouderon 817

I. *Athènes ou Jérusalem : aux origines du conflit* 817
1. De la conquête de la Palestine par Alexandre à la domination romaine, 817 — 2. L'acculturation des Juifs de Palestine et de la Diaspora, 819 — 3. La perception des Juifs par les Grecs : du « peuple de lépreux » au « peuple de philosophes », 823 — 4. Le christianisme, héritier du judaïsme hellénistique, 824.

II. *Le conflit religieux : la lutte contre le polythéisme* 825
1. La littérature apologétique chrétienne : les auteurs et les œuvres, 825 — 2. Les buts de l'apologétique chrétienne, 830 — 3. La dénonciation de l'idolâtrie et de la représentation anthropomorphique des dieux, 832 — 4. La démonisation des dieux païens, 833 — 5. L'évhémérisme, 834 — 6. Le refus de l'allégorie, 835.

III. *Le conflit culturel :* paideia *grecque et philosophie barbare* ... 836
1. L'assimilation de la culture grecque au paganisme, 836 — 2. La lente conquête de l'hellénisme : progrès et revers de l'acculturation, 838 — 3. De la primauté des actes à la valorisation de l'inculture, 841 — 4. Révélation divine et spéculations humaines, 842 — 5. L'ambiguïté de l'attitude chrétienne face à la littérature..., 843 — 6. ... aux arts plastiques, à l'architecture, à la musique..., 844 — 7. ... et aux sciences exactes, 845.

IV. *Le conflit social : les chrétiens face à la société païenne* 846
1. Une société pervertie, à l'image de ses dieux, 846 — 2. La fréquentation des païens et le problème posé par la vie quotidienne, 848.

V. *Le conflit intellectuel : la polémique contre les écoles philosophiques* 850
1. De la polémique contre les philosophes à la polémique contre les philosophies, 850 — 2. La hiérarchisation des doctrines, 851 — 3. Les causes de l'ignorance : un complot de Satan ?, 853.

VI. *Entre l'appropriation et l'allégeance* 854
1. L'appropriation des doctrines païennes et sa théorisation, 854 — 2. Les thèses fermées : plagiat et contrefaçon, 855 — 3. Les thèses ouvertes : du vol de l'ange à l'inspiration partielle, 855 — 4. Les « sciences propédeutiques », 857 — 5. La diversité des opinions des Pères sur la question culturelle, 858 — 6. L'intégration des doctrines et des méthodes philosophiques, 859 — 7. Syncrétisme et « fonds commun » de la philosophie, 862 — 8. Le problème de l'influence de la pensée grecque dans l'élaboration du dogme, 863 — 9. L'adaptation « pédagogique » du dogme chez les premiers Pères, 867.

VII. *La naissance d'une culture et d'un art chrétiens* 868
1. Le modèle littéraire grec : genres et références culturelles, 868 — 2. L'élaboration d'une langue chrétienne, 870 — 3. L'élaboration d'une culture chrétienne, 872 — 4. La genèse de l'art chrétien, 874.

B. Les débuts de la littérature latine chrétienne, par Jacques Flamant 881

I. *Tertullien* 881
1. Vie, 881 — 2. Œuvre, 882 — 3. La culture, 885 — 4. L'apport doctrinal de Tertullien, 888.

II. *Minucius Felix* 890

CHRONOLOGIE 897

CARTES 907

INDEX 915

Composé par IGS-Charente Photogravure, à L'Isle-d'Espagnac
Achevé d'imprimer en janvier 2004
par Normandie Roto Impression s.a.s., 61250 Lonrai
Relié par Reliures Brun

N° d'édition : 04029
N° d'impression : 033025
Dépôt légal : novembre 2000

Imprimé en France