

Raymond E. Brown et John P. Meier, Antioche et Rome: Berceaux du christianisme (Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity). Paris: Cerf (Lectio Divina, 131) 1988, 332 p.

Introduction p. 1-9 (selon la version anglaise) (Brown)

Antioche et Rome étaient parmi les villes les plus grandes de l'Empire romain, avec une population majoritairement païenne, mais avec des colonies importantes de Juifs. Depuis les conquêtes d'Alexandre le Grand (4^e s. av. JC), la culture hellénistique était devenue dominante. Bien sûr, il y avait chez les Juifs des poches de résistance à une telle acculturation, mais pas au point de distinguer une culture juive et une culture hellénistique. Qu'en est-il des Chrétiens?

Jésus a prêché en Galilée et en Judée, et donc la plupart des gens qu'il a rejoint étaient Juifs. De même, ses disciples se sont d'abord adressés à leurs compatriotes juifs, d'abord à Jérusalem, et ensuite dans les communautés de la diaspora. Ce n'est que plus tard que les missionnaires commencèrent à convertir des païens et en faire des croyants en Jésus. Paul s'est déclaré l'apôtre des païens. Mais c'est une erreur de penser qu'il fut le seul à rejoindre les païens et que tous les convertis partageaient sa perspective, en particulier sur la place des observances juives. De fait, on retrouve au premier siècle diverses visions chez les Chrétiens juifs qui ont fait des convertis chez les païens. Aussi, on ne peut parler d'un christianisme juif et d'un christianisme païen, mais, si on se fie au NT, il faut distinguer au moins quatre groupes.

1. Un premier groupe comprenait des Chrétiens juifs et leurs païens convertis qui insistaient sur l'observance complète de la loi mosaïque, incluant la circoncision. En d'autres mots, ces ultraconservateurs considéraient que les païens qui se convertissaient à la foi chrétienne devaient d'abord devenir des Juifs avant de recevoir les bénédictions messianiques promises par Jésus. C'est ce dont témoigne le livre des Actes des Apôtres à propos de Chrétiens juifs de Jérusalem que Luc appelle « les circoncis » (Ac 11, 2) et qu'il décrit comme des gens issus de la secte des Pharisiens (Ac 15, 5). De manière moins diplomatique que Luc, Paul les appelle « des faux frères » (Ga 2, 4). À travers Paul, on apprend que ces missionnaires Chrétiens juifs de stricte observance connaissaient un certain succès en Grèce (Ph 1, 15-17) et en Asie Mineure.
2. Un deuxième groupe comprenait des Chrétiens juifs et leurs païens convertis qui n'insistaient pas sur la circoncision, mais exigeaient des païens convertis certaines observances juives. Ils représentent le christianisme modérément conservateur. C'est le cas de Jacques (le frère du Seigneur et chef de l'Église de Jérusalem) et de Pierre (le premier parmi les douze apôtres). Le ch. 2 des Actes des Apôtres et le ch. 2 de l'épître aux Galates nous donnent une idée de leur position. Parmi les observances juives qu'on exigeait, il y avait les lois alimentaires (Ac 15, 20). C'est ce qui explique l'intervention des gens de l'entourage de Jacques à Antioche qui surprennent Pierre à manger à la même table que les Chrétiens d'origine païenne; on devine que le problème venait de ce que les lois alimentaires juives n'y étaient pas respectées. Pourtant, selon Ac 15, 14-15.19-29, Pierre n'était-il pas d'accord pour exiger des convertis le respect de ces lois? On imagine que Pierre avait accepté sous pressions ces exigences, pour éviter un conflit. Quoi qu'il en soit, nous sommes devant un groupe dont le travail missionnaire a produit un autre style de christianisme tant chez ceux d'origine juive que ceux d'origines païennes, un style moins rigide que le premier groupe décrit plus tôt, mais moins libéral face à la loi juive comme chez le troisième groupe que nous verrons plus bas. Ce type de christianisme peut être associé avec les apôtres de Jérusalem. C'est ainsi que l'évangile de Matthieu peut présenter une scène d'envoi en mission à toutes les nations (Mt 28, 16-20), et que la Didachè, écrit vers l'an 100 et proche de l'évangile de Matthieu, s'intitule : « L'enseignement du Seigneur aux Gentils à travers les douze apôtres ».
3. Un troisième groupe comprenait des Chrétiens juifs et leurs païens convertis qui n'insistaient pas sur la circoncision ni n'exigeaient l'observance des lois alimentaires. Malgré le récit de Ac 15, 22 suggérant que Paul et Barnabé ait accepté la position de Jacques, Ga 2, 11-14 affirme clairement que Paul s'est opposé à l'intervention de l'entourage de Jacques à propos des païens. En particulier, il n'exigeait pas que les Chrétiens s'abstiennent de la nourriture ayant été offerte aux idoles (1 Co 8). Et on peut affirmer également que les Chrétiens juifs qui étaient associés à son activité missionnaire partageaient le même point de vue. D'ailleurs, c'est probablement pour cette raison que Paul s'est disputé avec Barnabas et a cessé de travailler avec lui (Ga 2, 13; Ac 15, 39). On peut donc parler d'un christianisme juif / païen plus libéral que celui de Jacques et de Pierre en regard des certaines obligations de la Loi.

Parce que Paul a affirmé que le croyant est affranchi de la Loi (Ga 3, 10-13, 24-25), certains biblistes ont classé Paul comme libéral extrême dans le spectre des relations possibles avec la Loi. Un tel classement n'est pas justifié, car l'attitude de Paul est plutôt ambiguë. Tout d'abord, la deuxième partie de plusieurs de ses lettres montre clairement qu'il s'attend à ce que les Chrétiens vivent selon la règle des Dix Commandements et selon les hauts standards de la moralité juive. De plus, selon le témoignage de Ac 20, 6.16 Paul respectait les fêtes juives comme celle des Pains sans levain, ou celle des Semaines (Pentecôte), exigées par la Loi. Et selon Ac 21, 26, Paul fréquentait le temple de Jérusalem comme les leaders Chrétiens juifs. Tout cela suggère que Paul, s'il avait eu un fils, l'aurait probablement fait circoncire, tout en étant convaincu que ce geste n'a aucun impact pour son salut.

4. Un quatrième groupe comprenait des Chrétiens juifs et leurs païens convertis qui n'insistaient pas sur la circoncision ni n'exigeaient l'observance des lois alimentaires, et de plus, ne voyait aucune signification durable dans le culte et les fêtes juifs. C'est un groupe qui était plus radical que Paul face au Judaïsme. Les Hellénistes (Ac 6, 1-6) appartiennent à ce groupe. Qui sont-ils? Ce sont des Juifs qui ont été élevés dans une forte acculturation grecque, au point de ne parler que le grec, un langage non sémitique. Et d'après le discours d'Étienne (Ac 7), ils ressentait du mépris pour le temple de Jérusalem où Dieu ne réside pas. On retrouve plus tard une attitude semblable, et même plus radicale, dans l'évangile de Jean où la Loi ne concerne que les Juifs, et non plus les disciples

de Jésus (Jn 10, 34; 15, 25), et où les fêtes juives du Sabbat, de la Pâque et des Tentés sont devenues des fêtes étrangères (Jn 5, 1.9b; 6, 4; 7, 2). Quant au temple, il sera détruit et remplacé par le corps de Jésus (Jn 2, 19-21). De manière similaire, l'épître aux Hébreux voit Jésus remplacer les grands prêtres juifs et les sacrifices, et l'autel chrétien se situer au ciel. Nous sommes maintenant loin de la vision des païens comme branche sauvage d'olivier greffée à l'arbre d'Israël dont parle Paul (Rm 11, 24). Alors c'est sans surprise qu'on peut lire sous la plume de Luc, grand admirateur de l'Helléniste Étienne : « Sachez-le donc : c'est aux païens qu'a été envoyé ce salut de Dieu ; eux, ils écouteront » (Ac 28, 28). Ainsi, nous avons des données assez fortes sur un christianisme juif / païen qui a rompu de manière radicale avec le Judaïsme et est devenu d'une certaine façon une nouvelle religion.

Dans le spectre du christianisme juif / païen, une plus grande variété a pu exister en ce qui concerne l'attitude face à la Loi que les quatre groupes que nous avons identifiés. Mais ceux-ci reposent sur des données solidement vérifiables. Et comme ces groupes menaient une activité missionnaire intense, cela signifie qu'ils étaient disséminés dans tout le bassin méditerranéen. Cela signifie également que c'est une erreur de penser que le christianisme paulinien y était dominant. D'ailleurs, Paul lui-même nous dit qu'il a évité d'aller là où d'autres avaient prêché (Rm 15, 20; 2 Co 10, 15-16), et que même là où il a établi des églises, d'autres sont venus par la suite pour contester son œuvre. Ainsi, nous savons qu'une région comme Éphèse fut évangélisée par Prisca et Aquilas, des amis de Paul, et par Paul lui-même, trois ans plus tard dans les années 50 (Ac 18 - 19, 41). Mais, d'après l'Apocalypse et l'évangile et des épîtres johanniques qui proviennent du même milieu, nous y retrouvons à la fin du 1^{er} siècle les quatre groupes avec chacun leur maison-église.

Cette situation s'applique aussi à Antioche et à Rome. Donc, au tout début, les premiers missionnaires furent des Juifs qui ont cru en Jésus. Éventuellement, dans ces deux villes, un grand nombre de païens se sont convertis, si bien que dans le dernier tiers du 1^{er} siècle, la majorité des Chrétiens étaient d'origine païenne. Mais pour ces deux villes, il faut éviter de parler du christianisme juif ou du christianisme païen sans d'abord spécifier de quel type de christianisme juif / païen on parle et contester l'idée que, puisque Paul a visité ces deux villes, le christianisme paulinien était dominant.

Première partie : Antioche (Meier) p. 11-86 (selon la version anglaise)

Antioche, ville fondée en l'an 40 av. JC, est le berceau du christianisme : « c'est à Antioche que, pour la première fois, le nom de « Chrétiens » fut donné aux disciples » (Ac 11, 26). Et selon Flavius Josèphe (Guerre juive, 3, 2, 4; #29), c'était la troisième ville en importance dans l'Empire romain, après Rome et Alexandrie. Située sur le bord du fleuve Oronte et capitale de la province romaine de Syrie, elle fut le premier centre urbain important du mouvement chrétien en dehors de Jérusalem. D'Ignace, évêque d'Antioche au début du 2^e siècle, jusqu'à Jean Chrysostome, prêtre de cette Église à la fin du 4^e siècle, Antioche fut le berceau de grands théologiens et d'évêques influents, le siège d'écoles d'exégèse célèbres, et tout autant le foyer de tendances hérétiques. Elle a été témoin d'affrontements importants entre des apôtres comme Paul, Pierre et Jacques. Au début du 2^e siècle, c'est là qu'est élaborée la structure d'une autorité ecclésiale centrée d'un évêque unique entouré de presbytres et de diacres.

D'où viennent nos données sur cette Église? Elles nous viennent d'abord de la lettre de Paul aux Galates (2, 11-21), écrite vers le milieu des années 50. Elles nous viennent aussi des lettres d'Ignace d'Antioche, écrites entre l'an 108 et 117. Mais qu'en est-il de la période intermédiaire entre ces deux époques? Une source probable nous est fournie par l'évangile de Matthieu, écrit vers l'an 80 ou 90. Dès lors, si on découpe le temps en générations, nous aurions une première génération de Chrétiens à Antioche dans les années 40 à 70 (données de Galates, complétées par les Actes des Apôtres, voir le ch. 2), la deuxième génération dans les années 70 à 100 (données de l'évangile selon Matthieu, voir le ch. 3), et la troisième génération après les années 100 (données d'Ignace, voir le ch. 4).

Une question nous accompagnera tout au cours de cette étude : comment des communautés aussi différentes que celle de Paul, Pierre, Matthieu et Ignace ont-elles pu se développer en un même lieu? Ce serait une erreur de penser qu'elles se sont contentées de co-exister en parallèle. On verra plutôt que leur concaténation tombe sous le sens quand on comprendra la dynamique interne de l'Église antiochienne.

1. Localisation de l'Église de Matthieu dans le temps et l'espace p. 15-27

Il est important de prime abord de démontrer que l'évangile selon Matthieu a été écrit entre les années 80 et 90.

A. L'époque où fut composé l'évangile selon Matthieu

L'évangile de Matthieu dépend de l'évangile de Marc, qui lui, fut composé vers l'an 70; donc il faut le situer après cette date. De plus, il survient au terme d'un processus littéraire assez complexe qui présuppose l'existence non seulement de l'évangile de Marc, mais aussi d'une source appelée Q (une collection de paroles de Jésus) et d'une source qui lui est propre, appelé M; chacune de ces sources relève d'une tradition tant orale qu'écrite avec son histoire propre que Matthieu réussit à tricoter ensemble. Ensuite, l'évangile présuppose un long processus d'évolution où la communauté judéo-chrétienne s'est ouverte à la mission auprès des païens (Mt 10, 5-6; 15, 24; 28, 16-20), où la question de la circoncision et des lois alimentaires est réglée depuis un certain temps. Sur le plan théologique, on note aussi une évolution : en regard de l'eschatologie, l'attente frénétique du retour de Jésus a fait place à une eschatologie réalisée insistant sur la présence du Seigneur ressuscité (Mt 28, 20 : « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps »), et en regard de l'histoire, une vision de l'histoire du salut s'est installée qui considère la vie passée de Jésus comme un événement sacré qui ne sera pas répété.

Un repère important est la chute de Jérusalem aux mains des Romains en l'an 70. Or, dans la parabole du grand banquet (Mt 22, 1-14), Matthieu modifie le récit qu'il tient de la source Q en ajoutant cette phrase : « Le roi envoya ses troupes, fit périr ces assassins et incendia leur ville », ce qui serait une allusion à la chute de Jérusalem. Or, un tel ajout assume que le traumatisme causé par cet événement est déjà loin. De plus, la communauté matthéenne semble avoir rompu avec la synagogue, un événement qu'on date vers l'an 85. En revanche, puisque qu'Ignace d'Antioche, mort vers l'an 117, mentionne l'évangile de Matthieu dans ses lettres, il faut placer cet évangile bien avant ce décès. Dès lors, une date entre l'an 80 et 90 est leur meilleur choix pour la composition de l'évangile.

B. Le lieu où fut composé l'évangile selon Matthieu

S'il existe une relative unanimité sur la date de composition, il n'en est pas de même pour le lieu de composition. Voici les lieux qui ont été proposés.

a. Jérusalem

Certains biblistes ont proposé cette ville en raison du ton conservateur de l'évangile de Matthieu et son insistance sur l'agir, ce qui serait typique d'un milieu juif. Mais un tel lieu est improbable pour plusieurs raisons.

- i. La guerre juive et la chute de Jérusalem en l'an 70 a créé de telles perturbations qu'une communauté chrétienne palestinienne dans un tel milieu n'aurait pas eu le temps, l'énergie et les moyens financiers d'entreprendre une œuvre d'une telle ampleur.
- ii. Plusieurs chapitres de l'évangile de Matthieu sont consacrés à l'organisation ecclésiale, tant sur les structures d'autorité que sur la liturgie. Or, cet évangile a été écrit en grec, ce qui serait incompréhensible si le public cible était la Palestine où la langue de la majorité était l'araméen.

b. Alexandrie

Au 2^e siècle cette ville devint un centre important du mouvement chrétien. Mais pour le 1^{er} siècle, on ignore totalement comment la foi chrétienne a pu s'y développer, et donc la rend improbable comme lieu de composition de l'évangile; car la diffusion rapide de celui-ci et le grand accueil qu'il reçut présuppose un milieu d'origine prestigieux et influent.

c. Césarée maritime

Cette ville était le siège du préfet ou procureur romain. Mais les arguments contre un tel lieu de composition sont massifs. Tout d'abord, au tout début de la guerre, la communauté juive fut massacrée par les Romains, et aucune donnée existe qu'elle y serait revenue, ce qui la rend improbable comme origine d'un évangile qui a des racines juives profondes. De plus, si le récit de Actes 10 sur la conversion de Corneille, un centurion païen, est historique, cela signifie que l'Église de ce milieu est avant tout d'origine païenne, une situation irréconciliable avec le milieu de l'évangile de Matthieu. D'ailleurs, Ac 8, 40 (voir aussi 21, 8) nous dit que cette Église de Césarée accueillit Philippe, un des Hellénistes, un groupe qui était très libéral par rapport aux lois juives et opposé au temple de Jérusalem.

d. L'arrière-pays syrien ou Édesse

Ce lieu regroupe tout l'arrière-pays du nord de la Syrie. Mais les arguments contre ce milieu ressemblent à ce qui été évoqué plus tôt. Tout d'abord, on serait incapable d'expliquer une diffusion si rapide de l'évangile à partir de la campagne. De plus, la langue dominante de ce milieu était l'araméen ou le syriaque. Par exemple, toutes les inscriptions trouvées à Édesse du premier au troisième siècle sont en syriaque. De même, les premiers textes complets de la littérature chrétienne à Édesse sont en syriaque. Quant à Damas, si cette ville avait une certaine importance pour le commerce chez les Juifs, il n'était pas un centre rabbinique pour l'étude des Écritures, et donc ne pouvait être un lieu pour les débats judéo-Chrétiens savants qu'on trouve dans l'évangile de Matthieu. À cela s'ajoute le fait que la langue grecque n'apparaît pas comme très répandue à Damas.

e. La Phénicie

Certains biblistes ont proposé des villes de la côte phénicienne comme Beyrouth, Tyr ou Sidon comme lieu de composition. Malheureusement, on ne sait presque rien de ces communautés chrétiennes, sinon les brèves allusions des Actes pour Tyr et Sidon (Ac 21, 3-7; 27, 3). De plus, l'évangile de Matthieu présuppose une communauté vivante assez importante et une histoire assez longue de développement de la pensée chrétienne qui sont peu probables de la part des communautés marginales de la côte phénicienne.

f. Antioche

La ville d'Antioche était la capitale de la Syrie, une métropole où on parlait surtout grec. Elle comprenait une large population juive, probablement la plus grande de Syrie. C'est dans cette ville qu'apparurent les

premières communautés chrétiennes en dehors de Palestine. Elles furent probablement fondées à la fin des années 30 par des Chrétiens juifs appartenant au groupe des Hellénistes qui y avait commencé une mission sans circoncision. Bien sûr, cette mission subit pendant un certain temps la pression de la politique stricte des partisans de Jacques à Jérusalem, mais bien avant l'arrivée de l'évêque Ignace, elle a pu aller de l'avant sans contraintes.

Ces faits pourraient expliquer les tensions que l'on sent entre les diverses strates de l'évangile de Matthieu. D'une part, la strate la plus ancienne reflète la domination du groupe de Jacques avec ses racines juives profondes, avec un évangile qui s'adresse à un auditoire largement juif, utilisant les méthodes juives de l'argumentation, préoccupé par les coutumes juives, insistant sur la réalisation des prophéties, confronté à des discussions typiques du pharisaïsme. D'autre part, l'évangile se situe à la limite de la frontière entre Juifs et païens, écrit dans un grec meilleur que celui de Marc, se permettant même des jeux de mot grecs, et offrant un vibrant plaidoyer pour une mission auprès des nations tant par sa finale où les apôtres sont envoyés dans le monde entier (Mt 28, 19) que par son introduction avec le récit des mages (Mt 2, 1-12). Bref, l'évangile de Matthieu reflète un milieu qui subit l'influence tant des Juifs que des païens, et Antioche reflète un tel milieu.

Depuis sa fondation à la fin des années 30, l'Église d'Antioche a bénéficié du temps nécessaire au développement d'une communauté judéo-chrétienne qui a atteint le niveau de maturité nécessaire pour donner naissance à un évangile comme celui de Matthieu. Car on y trouve une forte tradition de scribes, et peut-être même une école de scribes, qui ont copié diverses versions de la Septante, susceptibles d'être lues et étudiées, ainsi que des versions de l'évangile de Marc et de la source Q (une collection des paroles de Jésus). De plus, il faut reconnaître que la production d'un évangile si long exige des moyens financiers importants et un savoir développé, ce qui cadre bien avec le milieu d'Antioche. Enfin, la place qu'occupe Pierre dans l'évangile de Matthieu favorise Antioche comme lieu de rédaction. En effet, Paul, en Ga 2, 11-14, nous apprend que Pierre était très actif à Antioche et, après être entré en conflit avec ce dernier, décida de s'éloigner de la ville pour sa mission en Grèce, laissant à Pierre le soin d'y exercer toute son influence, avec Barnabas qui prit son parti. Cela pourrait expliquer cette phrase de Mt 16, 18 (« Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église... ») concernant la fondation de l'Église en ce milieu.

L'origine antiochienne de l'évangile de Matthieu est confirmée par l'utilisation qu'en fait l'évêque Ignace d'Antioche, le premier père de l'Église à le faire. On a repéré trois références à des passages uniques à Matthieu, des passages rédactionnels qui ne peuvent venir d'une tradition orale, mais de l'évangile écrit lui-même.

Matthieu	Ignace d'Antioche
Mt 3, 15 : « Mais Jésus répliqua à <u>Jean-Baptiste</u> : « Laisse faire maintenant : c'est ainsi qu'il nous convient <u>d'accomplir toute justice</u> »	<u>Lettre aux Smyrniotes</u> , 1, 1 : « ...Fils de Dieu selon la volonté et la puissance de Dieu, véritablement né d'une vierge, baptisé par <u>Jean</u> pour que, par lui, <u>fût accomplie toute justice</u> »
Mt 10, 16b : « <u>soyez donc prudents comme les serpents et candides comme les colombes</u> ».	<u>Lettre à Polycarpe</u> , 2, 2 : « <u>Sois en toutes choses prudent comme le serpent et candide toujours comme la colombe</u> »
Mt 1 - 2 : « ... et lui dit : « Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie, ton épouse : <u>ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint, et elle enfantera un fils</u> auquel tu donneras le nom de Jésus... Les mages demandèrent : « Où est le roi des Juifs qui vient de naître ? <u>Nous avons vu son astre à l'Orient</u> et nous sommes venus lui rendre hommage... et voici que <u>l'astre, qu'ils avaient vu à l'Orient, avançait devant eux</u> jusqu'à ce qu'il vînt s'arrêter au-dessus de l'endroit où était l'enfant. <u>A la vue de l'astre</u> , ils éprouvèrent une très grande joie... »	<u>Lettre aux Éphésiens</u> , 19, 1-3 : « Le prince de ce monde a ignoré <u>la virginité de Marie, et son enfantement</u> , de même que la mort du Seigneur, trois mystères retentissants, qui furent accomplis dans le silence de Dieu. Comment donc furent-ils (les mystères) manifestés aux siècles ? <u>Un astre brilla dans le ciel plus que tous les astres</u> , et sa lumière était indicible, et sa nouveauté étonnait, et tous les autres astres avec le soleil et la lune se formèrent en chœur autour de l'astre et lui projetait sa lumière plus que tous les autres. Et ils étaient troublés, se demandant d'où venait cette nouveauté si différente d'eux-mêmes.

Il n'y a chez Ignace aucune référence si explicite à un autre évangile. Et quand il fait référence à Matthieu, il utilise le mot « évangile ».

Certains biblistes ont soulevé le problème des paroles eucharistiques présentes en Mt 26, 26-28, et reprenant celles de Marc, qui diffèrent de celles de Paul présentées en 1 Co 11, 23-25 et reprises par Luc (couleur verte), sous prétexte que celles de Paul était en vigueur à Antioche.

Marc 14	Matthieu 26	Luc 22	1 Corinthiens 11
----------------	--------------------	---------------	-------------------------

22a <u>Et eux mangeant, ayant pris du pain,</u>	26a Puis, <u>eux mangeant, ayant pris le Jésus du pain,</u>	19a <u>Et avant pris du pain,</u>	23b Le Seigneur Jésus, dans la nuit où il était livré, il <u>prit du pain,</u>
22b <u>ayant béni, il rompit et donna à eux et il dit : « Prenez, ceci est le corps de moi. »</u>	26b <u>ayant béni, il rompit et ayant donné aux disciples, il dit : « Prenez, mangez, ceci est le corps de moi. »</u>	19b <u>ayant rendu grâce, il rompit et donna à eux</u> disant : « <u>Ceci est le corps de moi</u> qui pour vous [est] étant donné. Ceci faites en vue de la mienne mémoire.	24 et <u>ayant rendu grâce, il rompit et il dit : « Ceci est le corps de moi</u> qui [est] pour vous. Ceci faites en vue de la mienne mémoire.
23 <u>Et avant pris une coupe, ayant rendu grâce, il donna à eux et ils burent d'elle tous.</u>	27 <u>Et avant pris une coupe et ayant rendu grâce, il donna à eux</u> disant : « <u>Buvez d'elle tous.</u>	20a Et la <u>coupe de même</u> après le repas du soir,	25a De même aussi la <u>coupe</u> après le repas du soir,
24 Et il <u>dit</u> à eux : « <u>Ceci est le sang de moi de l'alliance, qui [est] étant répandu pour plusieurs.</u>	28 Car <u>ceci est le sang de moi de l'alliance, qui [est] étant répandu</u> concernant <u>plusieurs</u> en vue d'une rémission des péchés.	20b <u>disant : « Ceci la coupe de la nouvelle alliance dans le sang de moi qui [est] étant répandu pour</u> vous.	25b <u>disant : « Ceci est la coupe de la nouvelle alliance dans le mien sang.</u> Ceci faites aussi souvent que si vous buvez en vue de la mienne mémoire.

Posons d'abord la question : d'où Paul tient-il sa formulation des paroles eucharistiques? Il faut admettre la possibilité que Paul ait reçu cette formulation soit lors de son séjour à Damas (lors de sa conversion) soit lors de son séjour à Jérusalem (pour recevoir des Apôtres une catéchèse de base). De plus, on peut mettre en doute l'idée que l'Église d'Antioche ou tout autre groupe chrétien n'utilisait qu'une seule et unique formulation des paroles eucharistiques, surtout quand les prophètes ou les missionnaires, souvent des figures charismatiques qui devaient présider l'eucharistie, circulaient un peu partout. Enfin, c'est probablement l'acceptation de l'évangile de Marc à Antioche, la base de l'évangile selon Matthieu, qui a stabilisé cette formulation.

2. L'Église d'Antioche de la première génération chrétienne (40-70 ap. JC – Galates 2 ; Actes 11-15) p. 28-44

A. Les sources

Comme sources principales, nous sommes limités à deux documents.

a. Ga 2, 11-21

La lettre de Paul aux Galates traite d'un seul incident à Antioche, et c'est la seule mention de cette ville de Syrie dans tout le corpus paulinien. De plus, c'est un écrit à la fois très polémique et apologétique, et il faut en tenir compte dans notre analyse. Néanmoins, sa grande valeur est qu'il soit un écrit autobiographique, provenant d'un Chrétien directement impliqué dans l'incident qui aurait eu lieu vers l'an 52, et rapporté vers l'an 53.

b. Ac 11-15

L'auteur des Actes des Apôtres a rédigé son récit beaucoup plus tard, et les biblistes ont noté sa tendance à adoucir les conflits pourtant féroces de l'Église primitive, si bien qu'ils ont mis en question la valeur historique d'une vision si pacifique et si rose des événements. Aussi, nous opterons pour la voie mitoyenne où on n'élimine pas à prime abord le récit de Luc sous prétexte d'être une pure réflexion théologique, mais où on ne l'accepte pas naïvement comme totalement historique; chaque texte doit être jugé selon ses propres mérites et sur la base des informations disponibles provenant d'autres sources. Et heureusement, la plupart des biblistes acceptent le récit des débuts de l'Église d'Antioche comme une information crédible, du moins pour les grandes lignes.

À part ces deux sources, il existe des sources anciennes qui peuvent jeter indirectement un peu de lumière sur le Judaïsme à Antioche, comme 1 et 2 Maccabées, Pilon, Josèphe, certains documents rabbiniques, et plus tard au 4^e et 6^e siècle, Jean Chrysostome et Jean Malalas. Notons que l'archéologie ne nous fournit aucune information directe sur les Chrétiens du premier siècle.

B. La communauté juive d'Antioche

Les Juifs ont habité Antioche depuis sa fondation par Séleucus Ier Nicator (règne de 305 à 281 av. JC). Ils y jouissaient le droit de garder leurs coutumes comme groupe distinct. Sauf pendant la période de persécution d'Antiochos IV Épiphanes (règne de 175 à 164 av. JC), ils ont pu vivre une vie paisible et prospère sous les différents monarques séleucides. Certains estiment leur population à 22 000, surtout concentrée dans la banlieue

sud à Daphné. On la retrouve probablement dans les diverses classes de l'époque : riches leaders, commerçants, artisans, des pauvres, et quelques esclaves. Selon l'historien juif Josèphe, cette communauté juive semble avoir été présidée par un « chef » (*archôn*), un Juif d'Antioche. Ce chef était à la tête d'un conseil d'anciens, ces anciens étant des représentants des diverses synagogues d'Antioche et de Daphné. On ne peut s'empêcher de voir un parallèle entre cette structure et celle qui se développera à Antioche autour de l'évêque présidant sur un presbytérat ou groupes d'anciens au temps d'Ignace.

La conquête romaine de la Syrie en 64-63 (av. JC) introduira peu de changements pour la communauté juive. Incorporés à la province romaine de Syrie, les Juifs bénéficièrent de leurs privilèges traditionnels, incluant l'utilisation de la loi mosaïque pour les questions internes à la communauté et la conservation des relations étroites avec la Terre Sainte et les contributions financières pour Jérusalem. Néanmoins, un incident notoire eut lieu à l'hiver 39-40 (de notre ère) quand Caligula installa sa statue dans le temple de Jérusalem, ce qui suscita un tollé durement réprimé. Mais c'est la première révolte juive (66 à 73) qui occasionna des massacres de Juifs en plusieurs lieux de Syrie. Au tout début, les Juifs d'Antioche furent épargnés. Mais à l'arrivée de Vespasien en Syrie, l'apostat juif Antiochos excita la population païenne en répandant la rumeur de complots juifs. Des émeutes et des meurtres s'ensuivirent (66-67), et qui seront répétés quatre ans plus tard. Quand Titus, le fils de Vespasien, arriva à Antioche, les païens lui demandèrent d'expulser les Juifs, ou du moins, de révoquer leurs droits et privilèges. Titus refusa, mais néanmoins plaça à la porte de la ville menant à Daphné, la banlieue, une partie du butin volé à Jérusalem comme mémorial de l'humiliation des Juifs. Aussi, puisqu'il n'y a eu aucun déplacement majeur de la population juive, l'Église chrétienne d'Antioche a connu un environnement stable et important à partir duquel elle a pu croître et contre laquelle elle a pu se définir.

C. Les débuts de l'Église chrétienne à Antioche

Cependant ceux qu'avait dispersés la tourmente survenue à propos d'Étienne étaient passés jusqu'en Phénicie, à Chypre et à Antioche, sans annoncer la Parole à nul autre qu'aux Juifs. Certains d'entre eux pourtant, originaires de Chypre et de Cyrène, une fois arrivés à Antioche, adressaient aussi aux Grecs la Bonne Nouvelle de Jésus Seigneur. (Ac 11, 19-20)

Ce récit fait référence à « ceux qu'avait dispersés la tourmente survenue à propos d'Étienne ». De qui s'agit-il? En Ac 8, 1, après la mort d'Étienne, Luc nous dit : « 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 ». En fait, ce sont les gens du groupe d'Étienne, les Hellénistes, qui sont dispersés, des Juifs dont la langue était le grec. Ce sont eux qui se rendirent à Antioche et commencèrent à convertir les païens à la foi chrétienne. De leur nombre il y avait probablement Lucius de Cyrène et Syméon appelé Niger (Ac 13, 1).

Comment réagit la communauté chrétienne juive de Jérusalem en entendant parler de ces conversions païennes? « La nouvelle de cet événement parvint aux oreilles de l'Église qui était à Jérusalem, et l'on délégua Barnabas à Antioche. Quand il vit sur place la grâce de Dieu à l'œuvre, il fut dans la joie et il les pressait tous de rester du fond du cœur attachés au Seigneur » (Ac 11, 22-23). Ainsi, Barnabas, un lévite originaire de Chypre (Ac 4, 36), semble jouer un rôle de superviseur au nom des apôtres de Jérusalem. Et cette communauté d'Antioche devint rapidement assez grande et, parce qu'elle comprenait des païens convertis, devint assez distinctive pour se faire appeler « Chrétiens » par les païens (Ac 11, 26). Il est notable que seul Ignace d'Antioche parmi les pères de l'Église a recours à ce terme de Chrétiens.

Ac 13, 1 nous apprend également : « Il y avait à Antioche, dans l'Église du lieu, des prophètes et des hommes chargés de l'enseignement : Barnabas, Syméon appelé Niger et Lucius de Cyrène, Manaen compagnon d'enfance d'Hérode le tétrarque, et Saul ». Notons le nom de Barnabas, le premier sur la liste, sans doute un indice de son rôle de leadership, et celui de Manaen, un compagnon d'enfance d'Hérode, un rappel que le christianisme n'a pas commencé comme une religion d'esclaves. Le passage de Luc nous indique deux rôles dans la communauté d'Antioche, et si nous ajoutons la présence de l'apôtre Pierre, nous retrouvons les trois rôles mentionnés par Paul en 1 Co 12, 28 : « Et ceux que Dieu a disposés dans l'Église sont, premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des hommes chargés de l'enseignement ». On retrouve également ces rôles mentionnés par la *Didachè*, un document de l'Église syrienne composé un peu plus tard, vers l'an 100. Notons que les noms donnés par Luc plus haut ne viennent pas d'Antioche, et ils partiront bientôt en mission, ce qui présuppose des fonctions qui n'impliquaient pas une résidence permanente.

D. L'affrontement entre Pierre et Paul

a. Récit du conflit

Tout d'abord, il faut relier ensemble Ac 15 et Ga 2, 1-10 qui racontent tous deux ce qu'il est convenu d'appeler le « concile » de Jérusalem, et Ga 2, 11-14 qui en constitue la suite. Identifions les points d'accord de ces passages de Paul et Luc, ainsi que leurs désaccords.

- i. Des représentants de l'Église d'Antioche se rendent à Jérusalem pour une réunion visant à régler la question de la conversion des païens à la foi chrétienne sans exiger la circoncision. C'est une question qui requiert une décision. Notons que sur le plan historique, Jérusalem n'avait pas de position d'autorité par rapport à Antioche.

- ii. Les représentants principaux d'Antioche étaient Paul et Barnabas, mais ils n'étaient pas les seuls. Luc demeure vague avec ses « quelques autres » (Ac 15, 2), alors que Paul nomme explicitement Tite, un incirconcis (Ga 2, 1.3). Selon les Actes, la raison de ce voyage était dû à l'intervention à Antioche « des fidèles issus du pharisaïsme », venus de Judée, qui soutenaient « qu'il fallait circoncire les païens et leur prescrire d'observer la loi de Moïse » (Ac 15, 5), s'ils voulaient être sauvés (Ac 15, 1); tout cela déclencha un grave conflit. Mais selon Paul, c'est selon une révélation personnelle qu'il prit cette initiative (Ga 2, 2) afin de s'assurer que sa mission est en accord avec les apôtres de Jérusalem.
- iii. Notons qu'aucun texte n'identifie les Chrétiens juifs qui exigent la circoncision avec les apôtres considérés comme des « colonnes » ou Jacques en particulier. Paul les appelle les « faux frères, intrus qui, s'étant insinués, épiaient notre liberté » (Ga 2, 4), et Luc les identifie avec des Chrétiens juifs issus du mouvement pharisien (Ac 15, 5).
- iv. Paul nomme explicitement Jacques, Céphas et Jean à cette rencontre, tout en laissant entendre un groupe plus large (Ga 2, 1.4.6). Luc parle d'une assemblée formelle des apôtres et des anciens, où seuls Pierre et Jacques prennent la parole. La décision finale est prise par les apôtres et les anciens au nom de toute l'Église de Jérusalem.
- v. On prit donc la décision de ne pas exiger la circoncision pour les convertis d'origine païenne. Luc met dans la bouche de Jacques le discours final, un reflet de sa tendance à apaiser les différends passés pour présenter une Église toujours unie pour des raisons théologiques. Ainsi, Antioche pouvait continuer sa mission auprès des païens, alors que Pierre, selon Ga 2, 8, concentrerait sa mission auprès des Juifs. Si Paul et Luc s'entendent que la question des règles alimentaires fut posée après celle de la circoncision, les Actes racontent qu'elle fut posée lors de l'assemblée de Jérusalem, alors que pour Paul elle fut posée plus tard à Antioche. Il y a unanimité chez les biblistes pour reconnaître que les observances alimentaires de Lv 17-18 imposées aux païens en Ac 15, 20.39 ne peuvent appartenir historiquement à l'accord de Jérusalem. Il reste que Luc et Paul associe Jacques à l'imposition de ces lois aux païens.
- vi. Peu de temps après, à leur retour à Antioche, Paul et Barnabé s'affrontèrent dans un conflit violent qui mit fin à leur partenariat missionnaire. Selon Ga 2, Barnabas embrassa l'hypocrisie de Pierre et cessa de fréquenter la table commune avec les Chrétiens d'origine païenne en raison de la pression des membres de l'entourage de Jacques, récemment arrivés de Jérusalem. Ce texte ne nous informe pas des suites de cette altercation. On sait seulement que Paul entrepris assez tôt une longue mission en Asie Mineure et en Europe sans Barnabé. Il ne retournera à Antioche qu'une seule fois pour une brève visite (Ac 18, 22) et ne mentionnera plus la ville dans ses lettres. Ga 2 ne mentionne pas qui a gagné le débat. On peut inférer à partir de la suite des choses que Paul en est sorti perdant et s'est retrouvé isolé, en particulier de Barnabas, ce qui l'amena à s'associer avec d'autres pour la mission. Luc nous donne une version différente : Paul et Barnabas se sont séparés, car ce dernier voulait amener avec eux Jean-Marc (Ac 15, 36-41). Notons que Luc omet totalement la visite de Pierre à Antioche, la pression de l'entourage de Jacques et l'affrontement qui en a résulté.

Ce conflit et ses suites montre que Jérusalem et Jérusalem ne constituaient pas deux centres indépendants. Les textes de Paul et des Actes reconnaissent une certaine préséance l'Église de Jérusalem par rapport à celle d'Antioche. Et la collecte que Paul entreprendra pour les pauvres de Jérusalem en est l'expression symbolique.

b. Situation de la communauté après le départ de Paul

Établir cette situation est pure conjecture, faute de données. Si la période ultérieure de Matthieu et celle d'Ignace peut nous servir de guide, on n'y entrevoit pas d'églises organisées et parallèles existant côte à côte. Alors on peut assumer qu'après le départ de Paul, l'Église d'Antioche ne s'est pas séparée en deux groupes, les Chrétiens juifs d'un bord, et les Chrétiens d'origine païenne, de l'autre. Mais fort probablement, selon les vœux de l'entourage de Jacques, ces deux groupes ont tenu des repas (et donc probablement des eucharisties) séparés. Le départ précipité de Paul a empêché que se produise un schisme, et c'est ainsi qu'une communion relative a pu être préservée. Pierre a probablement joué un rôle modérateur en favorisant un certain compromis et en maintenant le lien entre les deux groupes. Dans les années 40 et 50, il a peut-être été le point de ralliement pour ceux qui se sentaient déchirés entre le « libéralisme » de Paul et le « conservatisme » de Jacques.

Le maintien de la paix entre ces deux groupes ne fut probablement pas une mince tâche. Du côté de l'aile gauche, i.e. des Chrétiens d'origine païenne, partisans de Paul, on préservait le désir d'une mission universelle sans restriction, où le baptême remplaçait la circoncision, où la parole de Jésus remplaçait la loi mosaïque. Ces Chrétiens sont probablement les gardiens des diverses traditions d'une mission universelle qu'on trouve chez Matthieu, comme en Mt 20, 16-20. Et on était probablement conscient que le retrait de Pierre de la table commune à Antioche ne venait pas de lui, mais de la pression de l'entourage de Jacques.

Mais un tel programme universaliste était difficile à entreprendre tant que l'aile « droite » de l'Église d'Antioche, i.e. l'entourage de Jacques, exerçait une influence sur les Chrétiens juifs et l'ensemble de la communauté. Même si Jacques n'avait pas rejeté l'accord de Jérusalem sur la circoncision, son parti, qu'on pourrait identifier au groupe II de notre introduction, offrait un lieu d'hébergement pour les extrémistes, le groupe I que nous avons identifié dans notre introduction, qui s'opposaient à une mission sans circoncision. Et peut-être ce groupe I étaient-ils les gardiens, ou même les créateurs, d'une tradition de mission orientée strictement vers Israël qu'on trouve en Mt 10, 5-6 (« Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville de Samaritains » et Mt 15, 24 (« Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël »)).

Il ne semble toutefois pas que ces extrémistes aient pu contrôler l'ensemble de l'Église d'Antioche. Après le départ de Paul, sans doute dans un geste de réconciliation, Pierre, et peut-être même l'entourage de Jacques, semblent avoir favorisé une plus grande fraternité entre Chrétiens d'origine juive et ceux d'origine païenne dans la communauté. C'est ce que laisse entendre cette lettre dont parle Ac 15, 20.29; 21, 25 et qui semble être un compromis : les Chrétiens d'origine païenne, même s'ils ne sont pas soumis à la circoncision, devront néanmoins respecter les règles alimentaires juives. Parmi ces règles, il y a s'abstenir des souillures des viandes offertes aux idoles, ne pas boire le sang d'animaux, ne pas manger des viandes d'animaux étouffés, et éviter les unions incestueuses, des règles qui proviennent de Lv 17-18 et que le Pentateuque considère obligatoires pour les résidents étrangers. Il est probable que c'est à travers l'imposition de ces règles que la fameuse exception à l'indissolubilité du mariage en Mt 5, 32 (voir aussi Mt 19, 9), le cas de *porneia*, traduit souvent par « immoralité », est entrée dans l'évangile de Matthieu. Cela expliquerait pourquoi une telle exception n'est présente que chez Matthieu, et non pas en Marc, source Q, Luc et Paul.

Parmi les facteurs qui ont aidé à la cohésion de la communauté malgré la présence d'une aile « droite » et d'une aile « gauche », il y a probablement la présence des Hellénistes, ces Chrétiens juifs qui ont été les initiateurs de la conversion des païens. Si le discours d'Étienne (Ac 7) reflète leur théologie, les idées de certains d'entre eux étaient plus radicales que celles de Paul. Et il n'y a aucune raison de penser qu'après le débat de Paul d'Antioche, ils aient quitté la ville ou aient changé d'idée face à la mission auprès des païens. Ils constituaient donc un appui pour les Chrétiens d'origine païenne, même s'ils appartenaient techniquement au groupe des Chrétiens juifs. Mais le mur que Paul n'avait pas réussi à abattre, des événements allaient bientôt s'en charger : la destruction de Jérusalem et de son temple, ainsi que le mouvement de Yavné.

3. L'Église d'Antioche de la deuxième génération chrétienne (70-10 ap. JC – Matthieu) p. 45-72

Quand on considère la situation de l'Église d'Antioche telle que reflétée par l'évangile de Matthieu (vers 80 – 90) par rapport à celle des années 50 après le départ de Paul, on remarque des changements notables qu'il faut maintenant expliquer.

A. Les facteurs externes qui ont influencé un changement dans l'Église d'Antioche

- a. Le facteur le plus important est la première guerre juive (66-73), ainsi que les événements qui l'ont précédé et suivi. Parmi ces événements il y a la mort à Jérusalem de Jacques (que Josèphe place en l'an 62) et la destruction de Jérusalem en l'an 70. On se souviendra que c'est la pression des Chrétiens juifs de Jérusalem et l'influence de Jacques qui ont amené le conflit entre Paul et Pierre à Antioche, et la cessation de la table commune entre Chrétiens d'origine juive et ceux d'origine païenne. Mais avec le martyre de Jacques par les autorités juives et la disparition de l'Église de Jérusalem, le cordon ombilical qui reliait l'Église d'Antioche avec son identité juive et son passé juif était coupé. Dès lors, les groupes III et IV (voir notre introduction), i.e. les Chrétiens soit juifs soit d'origine païenne qui étaient partisans de Paul ainsi que les Hellénistes, purent faire des avancées contre les éléments conservateurs. Devant cette situation, le groupe II a pu être plus ouvert à aller plus loin pour satisfaire les Chrétiens d'origine païenne, tandis que les extrémistes du groupe I auraient éventuellement quitté la communauté en devenant une secte judéo-chrétienne pour préserver ce qu'ils considéraient comme le véritable héritage de Jacques. On aurait dans ce dernier cas une des origines des Ébionites et des écrits hérétiques judéo-Chrétiens (par exemple : Les homélies et Les Reconnaissances clémentines, les Ascensions de Jacques) qui avaient Jacques comme champion, l'exaltant au-dessus de Pierre, et qui avaient fait de Paul leur ennemi.
- b. Un autre facteur qu'on ne peut ignorer est qu'après l'an 70 l'ensemble de la mission auprès des Juifs s'est avéré un échec, pendant que celle auprès des païens connut un certain succès. Devant ce fait flagrant, il devenait de plus en plus difficile pour les Chrétiens juifs de faire obstacle à la mission sans circoncision et ne pas voir que l'avenir de l'Église se trouvait du côté des païens.
- c. La guerre juive a exacerbé la tension entre Chrétiens juifs et les Juifs d'Antioche. La débâcle provoquée par cette guerre amena les leaders juifs, principalement ceux dans la mouvance des Pharisiens, à se regrouper à Yavné pour se réorganiser, codifier et mettre par écrit leurs traditions, et se serrer les coudes devant leurs ennemis communs. Cet effort pour imposer une certaine uniformité dans le Judaïsme mit les Chrétiens juifs devant le choix de quitter soit la synagogue, soit l'Église. Ce cadre où à la fois la synagogue et l'Église cherchent à se redéfinir et à codifier leur tradition expliquerait les tensions croissantes, les persécutions et finalement la séparation. Cette situation s'applique à Antioche où des Juifs ont été harcelés et tués par des

païens pendant la guerre, et donc avaient peu de patience avec les Chrétiens juifs non conformistes qui s'étaient associés avec des Chrétiens d'origine païenne. La rupture d'avec la synagogue n'était qu'une question de temps.

Malgré l'effort de certains Chrétiens juifs conservateurs pour garder vivant le lien avec la synagogue, dont Mt 23, 2-3 (« Les scribes et les Pharisiens siègent dans la chaire de Moïse : faites donc et observez tout ce qu'ils peuvent vous dire, mais ne vous réglez pas sur leurs actes... ») semble témoigner, la rupture semble consommée avant la rédaction de l'évangile de Matthieu; ainsi apparaît l'expression « leur synagogue » par opposition à « mon Église ». Cette rupture a dû survenir entre l'an 70 et 85. Ainsi, non seulement le cordon ombilical avec Jacques et la communauté de Jérusalem était coupé, mais également celui avec la synagogue. Les Chrétiens juifs d'Antioche étaient maintenant à la dérive dans un mer païenne, se dirigeant vers l'avenir de l'Église.

N'allons pas penser que les Chrétiens d'origine païenne ne connaissait aucun harcèlement ou aucune persécution parce qu'ils n'avaient aucun lien avec la synagogue. Car du fait même qu'ils étaient distincts de la communauté juive, qui elle bénéficiait de la reconnaissance par les Romains d'un statut de religion légitime, ils ne bénéficiaient plus de cette protection. C'est ainsi que le discours missionnaire (Mt 10, 5-42) et apocalyptique (Mt 24-25) de Matthieu parle de l'opposition non seulement de la part des synagogues, mais aussi de celle des gouverneurs et des rois, de la part des Juifs et des païens. Le fait qu'à la fois les Chrétiens juifs et ceux d'origine païenne subissaient chacun à leur façon des persécutions les rapprocha.

B. Les facteurs internes qui ont influencé un changement dans l'Église d'Antioche

Depuis ses débuts, la communauté avait vécu un certain nombre de changements : l'apparition d'une mission sans circoncision, les objections à une telle mission, finalement son acceptation, puis, le refus d'une table commune entre ceux d'origine juive et d'origine païenne, et enfin le compromis de l'application des règles juives minimales. Tout cela a permis de retrouver la fraternité de la table commune et l'assemblée eucharistique. Et cette fraternité favorisa une forme de symbiose qui devint graduellement une osmose. À cela s'ajouta les persécutions tant de la synagogue que des autorités civiles qui conduisirent plus fermement un groupe de Chrétiens dans les bras de l'autre. C'est peut-être à ce moment que les extrémistes de l'aile droite (le groupe I), n'étant plus chez eux à la synagogue ni dans la communauté, prirent la décision de poursuivre ailleurs leur route.

Au tournant des années 80, la communauté d'Antioche se retrouve avec des Chrétiens d'origine païenne, des Chrétiens juifs libéraux épousant les idées de Paul, des Hellénistes, et enfin des Chrétiens juifs, plus conservateurs, mais qui ne voulaient pas rompre les liens de la fraternité chrétienne et suivre le chemin des Ébionites. Mais la situation de ces conservateurs était difficile, car, ayant perdu leurs relations tant avec Jérusalem qu'avec la synagogue, comment pouvaient-ils conserver leur monothéisme, leurs normes morales, et tous les aspects de leur héritage juif qui, à leurs yeux, faisait de la foi chrétienne la réalisation des promesses à Israël, et non pas une nouvelle religion. La communauté d'Antioche avait donc besoin d'une forme de synthèse qui proposerait une voie pour toutes ces tensions vécues par ses membres. Voilà la tâche pastorale et théologique à laquelle s'attaquera Matthieu.

C. Les différents courants de la tradition évangélique dans l'Église d'Antioche

Ces différentes tensions dont nous venons de parler se sont cristallisées dans de multiples courants de la tradition évangélique, tant orale qu'écrite. C'est dans ce cadre qu'il faut situer Matthieu, un « conservateur libéral » qui reprendra et remaniera ces sources de manière créative pour répondre à cette crise d'identité de l'Église d'Antioche. Mais, tout d'abord, considérons ces sources.

a. L'évangile de Marc

Cet évangile est l'épine dorsale de l'évangile selon Matthieu. Probablement écrit peu de temps avant l'an 70 (ou peut-être peu de temps après), l'évangile selon Marc semble avoir été rapidement accepté à Antioche. Cela s'expliquerait facilement s'il provenait de Rome, car la communication entre la capitale romaine et Antioche était excellente. De plus, depuis la chute de Jérusalem, il était naturel que la communauté d'Antioche se tourne vers l'Église dans la capitale de l'empire, là où deux figures importantes pour elle, Paul et Pierre, y étaient morts martyrs. Le fait que la tradition attribuait un rôle à Pierre dans la rédaction de cet évangile a aussi aidé à son acceptation rapide.

C'est ainsi qu'après l'an 70 l'évangile de Marc semble être devenu l'évangile par excellence pour la liturgie, la catéchèse, l'apologétique et la polémique dans l'Église d'Antioche. Les Chrétiens d'origine païenne et les Hellénistes devaient certainement apprécier son ouverture aux païens et sa critique de la loi mosaïque. Mais, avec le temps, sa langue grecque rugueuse et sa théologie encore plus rugueuse, ainsi que la portée limitée des sujets abordés ont suscité le besoin d'une révision et d'une expansion de l'évangile. On peut penser que, même avant la rédaction de Matthieu, on a pu introduire des ajouts ou des modifications aux récits de Marc pendant qu'on le lisait en public, à la manière des « targums » ou des « midrash » rabbiniques. Rappelons qu'en cette période des débuts du christianisme, le texte écrit était accompagné d'une tradition orale en pleine évolution.

b. La source Q

Ce document est une reconstitution hypothétique du matériel que partagent Matthieu et Luc. C'est un ensemble de paroles de Jésus qui semble appartenir à une période assez ancienne et provenir de Palestine. Comme il n'a jamais pris la forme d'un évangile achevé, son contenu et son contour demeure fluide, avec peut-être diverses versions en circulation. La nature éclectique de cette collection de paroles de Jésus a favorisé son acceptation à Antioche, car chaque groupe pouvait y trouver des éléments pour soutenir sa position; de même, il aurait été difficile de rejeter des paroles qui présentent des exigences morales radicales, des prophéties eschatologiques ou une sagesse apocalyptique.

c. Le matériel appelé M

Ce terme « matériel M » est simplement un terme générique qui désigne toutes les traditions présentes dans l'Évangile selon Matthieu qui ne proviennent ni de Marc ni de la source Q. Il embrasse les diverses traditions qui reflètent les multiples courants de pensée de la communauté d'Antioche. On peut distinguer ce qui suit :

- i. Il y a d'abord l'héritage du groupe I, les extrémistes judaïsants, que représentent des paroles rejetant la mission auprès des païens : « 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, 5-6). Et Mt 15, 24 donne à cette parole un fondement théologique : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël ». Ces paroles s'harmonisent parfaitement avec cette affirmation dans la source Q : « avant que ne passent le ciel et la terre, pas un i, pas un point sur l'i ne passera de la loi » (Mt 5, 18 || Lc 16, 17).
- ii. Le groupe II (l'entourage de Jacques), du moins ceux qui étaient demeurés dans la communauté, ont dû mettre l'accent sur une stricte observance de la loi mosaïque selon l'enseignement de Jésus. Ils sont les héritiers d'une tradition morale comme celle du Sermon sur la montagne qui ne s'oppose pas à la loi mosaïque (i.e. ne pas s'irriter et ne pas tuer, ne pas commettre d'adultère en pensée ou en acte, ne pas prier comme les païens) et celle des exhortations à demeurer fidèle aux autorités de la synagogue juive (« Les scribes et les Pharisiens siègent dans la chaire de Moïse : faites donc et observez tout ce qu'ils peuvent vous dire... », Mt 23, 2-3). Leur intention est probablement de contrer le danger des païens entrant dans la communauté.
- iii. Enfin, il y a les Hellénistes, alliés aux Chrétiens d'origine païenne, l'aile « gauche » de la communauté, qui favorisaient la mission auprès des païens et s'opposaient à la dévotion pharisienne à l'égard de la Loi. Ils sont probablement les héritiers de traditions reflétées par l'envoi universel en mission (Mt 28, 16-20), le récit des Mages (Mt 2), symbole de la venue des païens au Christ, le rejet des Pharisiens (Mt 15, 12-14), la critique de la piété juive concernant l'aumône, la prière et le jeûne (Mt 6, 1-6.16-18). Les Hellénistes sont peut-être ceux qui ont proposé une révocation de la loi mosaïque au profit d'une morale plus stricte (Mt 5, 33-37 : prohibition des serments et des vœux), cherchant par là à calmer les appréhensions du groupe de Jacques sur l'immoralité et à montrer les imperfections de la loi mosaïque. C'est ainsi qu'a pu se développer une morale catéchétique qui répondait aux besoins de ces nouveaux convertis arrivant du paganisme.

Ce serait une erreur de penser que les traditions de Marc, de la source Q et de M constituent trois blocs séparés que Matthieu aurait combinés pour la première fois. Au contraire, on peut penser l'interaction entre ces trois traditions a eu lieu régulièrement lors de la liturgie, de la catéchèse ou d'autres activités de la communauté, si bien que M était comme la mer vivante d'une tradition orale dans laquelle baignait Marc et Q et s'en imprégnait. Il est ainsi possible que Marc et Q ont été modifiés avant même que Matthieu écrive les premiers mots de son évangile.

d. L'école matthéenne

Le développement de traditions présuppose un milieu qui le rend possible, et à Antioche, il y avait certainement un groupe d'enseignants ou de scribes qui reformulait, étudiait, commentait et enseignait la tradition chrétienne en expansion. Ac 13, 1 nous informe que les premiers leaders de la communauté d'Antioche étaient des prophètes et des enseignants qui dirigeaient le culte public. Dès lors, cette interaction entre des prédicateurs ou prophètes charismatiques, ceux qui scrutaient l'Écriture remplis de l'Esprit et les catéchètes qui enseignaient a donné naissance à ce que certains biblistes ont appelé : l'école matthéenne. Et l'évangéliste Matthieu fut probablement l'un d'eux d'après cette note autobiographique : « tout scribe étant devenu un disciple du royaume des cieux » (Mt 13, 52). La tradition M, ou peut-être Matthieu lui-même, n'aurait pas lancé l'avertissement à ne pas convoiter les titres de rabbi, enseignant ou professeur, s'il n'y avait pas des Chrétiens à Antioche qui revendiquaient ces titres en raison de leur position prééminente d'enseignant dans la communauté.

C'est donc dans cette école matthéenne que les textes prophétiques de l'AT sous leurs diverses formes ont été étudiés et appliqués à la catéchèse chrétienne, à l'apologétique et à la polémique. Quand on considère la vaste connaissance scripturaire que présupposent les nombreuses citations scripturaires de l'évangile de

Matthieu, il est impossible que cela soit l'œuvre d'un seul homme. Mais si on voit Matthieu comme l'héritier de toute une école de scribes, qui de plus ont réutilisé le travail des scribes juifs dans un cadre chrétien, alors son accomplissement devient intelligible. Les formules de citation de Matthieu auraient donc leur origine dans une école de scribes à Antioche. Et ces références scripturaires étaient particulièrement bienvenues par les Chrétiens juifs, car elles permettaient d'ancrer la vie et la prédication de Jésus ainsi que la vie et la prédication de la communauté dans l'Écriture et la tradition juive.

Comment Matthieu réinterprètera-t-il et synthétisera-t-il les diverses traditions, parfois opposées, de la communauté pour offrir une voie vers l'identité chrétienne? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer.

D. L'évangile de Matthieu comme réplique aux problèmes rencontrés par l'Église d'Antioche

a. Les problèmes de l'Église d'Antioche

Un prérequis pour comprendre l'œuvre de Matthieu : percevoir cet évangile comme une réponse théologique et pastorale à une crise d'identité et des fonctions d'autorité dans la communauté d'Antioche, une crise qui était de nature à la fois sociale, structurelle et théologique. C'est une communauté qui avait perdu ses repères : le temple et la ville de Jérusalem tous deux détruits, et sa communauté chrétienne dispersée, Pierre et Paul, ses héros morts martyrs.

Liée à cette crise, il y a celle de l'autorité à l'intérieur de la communauté : l'autorité de la loi mosaïque et celle des maîtres juifs à la synagogue pour soutenir un enseignement moral chez les Chrétiens juifs n'existaient plus. Cette crise est devenue plus aigüe avec l'arrivée des païens dans la communauté : sur quelle base théologique offrir un enseignement moral et comment justifier cette autorité morale?

L'évangile selon Matthieu nous donne plusieurs indices de cette crise, en particulier celui de la présence des faux prophètes « qui viennent à vous vêtus en brebis, mais qui au-dedans sont des loups rapaces » (Mt 17, 15), qui invoquent le nom du Seigneur et font des actions miraculeuses, mais posent des gestes immoraux (Mt 21-27). Ces faux prophètes reviennent dans le discours apocalyptique quand Jésus dit que « des faux prophètes surgiront en foule et égarent beaucoup d'hommes », si bien que « par suite de l'immoralité croissante, l'amour du grand nombre se refroidira » (Mt 24, 11-12).

b. La réponse de Matthieu aux problèmes de l'Église d'Antioche

I. Principe général de la réponse herméneutique de Matthieu

C'est pour répondre à cette double crise identitaire et morale que Matthieu soudera ensemble les diverses traditions chrétiennes pour rédiger son évangile. Son but était de proposer une nouvelle synthèse qui offrirait à sa communauté une explication adéquate de ses origines et de sa nature, de combler ainsi le fossé entre un passé à prédominance juive et un futur avec une présence sans cesse croissante de Chrétiens d'origine païenne. Comme conservateur libéral, il ne jette pas à la poubelle les différents courants de la vieille tradition judéo-chrétienne, mais essaie de les intégrer dans une perspective plus profonde. Cette approche est clairement exprimée en Mt 13, 52 : « Ainsi donc, tout scribe instruit du Royaume des cieux est comparable à un maître de maison qui tire de son trésor du neuf et du vieux ». Notons l'ordre : d'abord le neuf, puis le vieux. Qu'est-à-dire? L'ordre ancien est compris à la lumière de l'ordre nouveau.

Cependant, s'il faut réinterpréter l'ancien à la lumière du neuf, pour Matthieu il faut néanmoins préserver l'ancien. Sur le sujet, il est révélateur d'observer comment Matthieu reprend l'image de Marc sur le vin nouveau et les outres neuves. Alors que ce dernier conclut ainsi l'image : « Mais un vin nouveau dans des outres neuves » (Mc 2, 22), Matthieu ajoute à cette conclusion : « et les deux se conservent » (Mt 9, 17). Voilà son programme théologique : préserver le neuf et le vieux, en partant de la perspective du nouveau.

II. Les éléments particuliers de la réponse herméneutique de Matthieu

i. Une histoire du salut en trois périodes

Matthieu développe sa propre vision de l'histoire du salut qui embrasse le nouveau et l'ancien. Cette histoire se divise en trois périodes : le temps de la prophétie de l'AT, le temps de l'accomplissement du Jésus terrestre et le temps de la mission universelle de l'Église. Cette division lui permet d'abord de garder le matériel du christianisme juif comme celui de Mt 10, 5-6 et Mt 15, 24 qui interdit la mission auprès de païens, mais cette restriction se limite à la période du ministère terrestre de Jésus. À la fin de son évangile (Mt 28, 16-20), le même Jésus, maintenant ressuscité, pourra donner l'ordre opposé d'une mission universelle.

Matthieu explique ce renversement de situation en présentant la mort-résurrection de Jésus à travers des événements apocalyptiques, d'abord à la croix (Mt 27, 51-54) avec le tremblement de terre, l'ouverture des tombeaux et la sortie des morts, puis au tombeau vide, le dimanche de

Pâques, avec le tremblement de terre lié à la venue de l'ange du Seigneur qui ouvre le tombeau et annonce le message de Pâques. Ainsi, la résurrection de Jésus est le début d'un monde nouveau.

De même, c'est du matériel du christianisme juif qu'il inclut dans son évangile avec l'injonction à obéir aux scribes et aux Pharisiens et aux successeurs de Moïse (Mt 23, 2-3). Mais pour Matthieu, cela n'exprime que l'acceptation par Jésus des restrictions de sa mission terrestre. Toutefois, on note dans d'autres passages que pour Matthieu la rupture avec la synagogue a eu lieu : « Gardez-vous du levain des Pharisiens et des Sadducéens ! » (Mt 16, 12); « Tout plant que n'a pas planté mon Père céleste sera arraché. Laissez-les [les Pharisiens]: ce sont des aveugles qui guident des aveugles » (Mt 15, 12-14).

Et surtout, la distinction des différentes périodes de l'histoire du salut permet à Matthieu d'expliquer pourquoi Israël a cessé d'être le peuple de Dieu et pourquoi il a été remplacé par l'Église. Pendant son ministère public, Jésus ne s'adresse en principe qu'aux Juifs. Mais certaines scènes annoncent les changements qui surviendront après la mort-résurrection. C'est le cas par exemple dans le récit de la guérison du serviteur du centurion, un païen, un récit que Matthieu reprend de la source Q, mais auquel il ajoute cette parole dans la bouche de Jésus : « plusieurs à partir du levant et du couchant arriveront et s'assiéront à table avec Abraham et Isaac et Jacob dans le royaume des cieux, et les fils du royaume seront jetés dans l'obscurité, celle extérieure. » (Mt 8, 11-12).

La tension entre Jésus et Israël s'accroît tout au long de l'évangile, surtout à partir du ch. 11. Dans la parabole des vigneronniers homicides le rejet d'Israël et son remplacement par un nouveau peuple est clairement énoncé : « le Royaume de Dieu vous sera enlevé, et il sera donné à un peuple qui en produira les fruits » (Mt 21, 43). Dans sa description de la passion, Matthieu insiste sur le rejet de Jésus par les Juifs : « Nous prenons son sang sur nous et sur nos enfants » (Mt 27, 25). Ce remplacement d'un peuple par un autre peuple a lieu symboliquement à la croix quand tous les groupes qui composent le Sanhédrin se moquent de Jésus (Mt 27, 41), pendant que « le centurion et ceux qui avec lui gardaient Jésus furent saisis d'une grande crainte et dirent : "Vraiment, celui-ci était Fils de Dieu" » (Mt 27, 54); ces derniers représentent la communauté d'origine païenne. C'est ainsi que, à la conclusion de l'évangile, Jésus peut donner le mandat de faire des disciples « de toutes les nations », demandant le baptême plutôt que la circoncision comme rite d'initiation dans le peuple de Dieu. Avec la fin du ministère terrestre de Jésus, les privilèges d'Israël prenaient fin, et commençait alors l'Église universelle.

ii. L'Église comme maître de l'agir moral

Matthieu établit une connexion entre la personne du Christ Jésus, l'Église qu'il a fondée et l'agir moral qu'il a enseigné. Cette connexion peut être considérée comme la caractéristique principale de Matthieu.

a. Jésus et le comportement moral

Matthieu rehausse constamment la dignité, le pouvoir, les connaissances et l'autorité de Jésus si on le compare à Marc. Donnons deux exemples :

- Quand il reprend le récit de Marc où Jésus vient à la synagogue de Nazareth, Matthieu élimine la scène où on conteste l'autorité de Jésus (Mc 6, 1-6a || Mt 13, 53-58)
- En Mc 10, 18, Jésus répond à l'homme qui demande quoi faire pour avoir la vie éternelle : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul »; mais Matthieu, quand il reprend ce récit, transforme cette réponse de Jésus : « Pourquoi m'interroges-tu sur le bon ? » (Mt 19, 17)

La christologie haute de Matthieu est soutenue par son utilisation judicieuse de « Fils de Dieu » et « Fils de l'homme ». Revêtu d'une telle autorité, il peut enseigner, au grand étonnement de la foule comme on le voit à la fin du Sermon sur la montagne (Mt 7, 28-29). Et son enseignement est avant tout axé sur des instructions morales et parénétiqes. Le Christ devient le fondement, la norme, le maître et le modèle du comportement moral.

b. Jésus et l'Église

Matthieu entend joindre l'ecclésiologie à sa christologie. Pour lui, le Christ a fondé et construit son Église. Dans le contexte de l'enseignement moral, le Christ partage avec son Église l'autorité d'enseigner, de prendre des décisions et de pardonner les péchés. Par exemple, dans le récit de guérison de l'homme paralysé de Capharnaüm où Jésus lui dit que ses péchés sont pardonnés, Mc 2, 10 met ces mots dans la bouche de Jésus : « Eh bien ! afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a autorité pour pardonner les péchés sur la terre »; en revanche, quand Matthieu reprend ce récit, il ajoute cette finale : « Voyant cela, les

foules furent saisies de crainte et rendirent gloire à Dieu qui a donné une telle autorité aux hommes » (Mt 9, 6), l'expression « au hommes » insiste sur le fait que les personnes dans l'Église partagent l'autorité du fils de l'homme de pardonner les péchés. De même, pour Matthieu Simon reçoit le pouvoir rabbinique de lier et délier, de déclarer certaines actions licites ou illicites, en accord ou en désaccord avec l'enseignement de Jésus : « tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aux cieux » (Mt 16, 19b). De même, au ch. 18 l'Église locale reçoit le pouvoir d'admettre quelqu'un ou de l'exclure de la communauté.

L'autorité d'enseigner atteint son point culminant avec la dernière péricope de l'évangile (Mt 28, 16-20) quand Jésus rappelle que tout pouvoir lui a été donné et que maintenant il accorde le pouvoir d'enseigner tout ce qu'il a prescrit à son Église, en particulier en ce qui concerne l'agir moral (Mt 28, 20). C'est le début d'une réalité nouvelle, car lors de l'envoi précédent en mission, il avait commandé seulement de guérir et d'annoncer le règne de Dieu. Mais maintenant, de même que Dieu a transféré le Royaume d'Israël à un peuple qui portera des fruits (Mt 21, 43), ainsi Il a transféré la fonction d'enseigner de la synagogue à l'Église. Matthieu présente alors l'identité de l'Église à travers son rôle d'enseigner pour faire face aux crises et aux divisions dans les années 70 et 80.

iii. L'Église et ses institutions

Comme tout groupe, qui croît rapidement et doit affronter une crise d'identité, est appelé à développer des organes institutionnels qui lui sont propres, ainsi la communauté d'Antioche, affrontée à des questions sur son identité et son rôle, engagée dans une polémique et des activités avec les Juifs et les païens, est amenée à trouver des moyens institutionnels pour répondre à ses problèmes. Ces institutions peuvent trahir ou préserver l'esprit charismatique d'origine. Pour la communauté d'Antioche, ses institutions et ses structures d'autorité sont reflétées dans l'évangile selon Matthieu.

- a. Le fait même que l'évangile utilise à trois reprises le mot « Église » (*ekklēsia*) est révélateur. Les premiers Chrétiens ont utilisé très tôt ce terme pour exprimer la conscience d'être un groupe particulier, comme en témoignent certaines épîtres pauliniennes (voir 1 Th, Ga, 1 Co), et plus tard les Actes, 1 Tm et Ap. Il désigne tant l'Église locale que l'Église universelle. Les évangiles, sauf chez Matthieu, ignorent ce terme pour respecter la nature archaïque de leurs récits. Chez Matthieu, deux des trois occurrences font référence à l'action d'autorité de lier et délier, soit par une personne en fonction, soit par toute l'Église locale. Ainsi, pour lui, le terme *ekklēsia* signifie certainement l'Église comme structure et société visible, ayant des agents d'autorité et des fonctions d'autorité.
- b. Mt 16, 18-19 (« Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église... ») ne peut se comprendre qu'en le situant dans le cadre spatio-temporel où il été rédigé, i.e. face aux problèmes de l'Église syrienne d'Antioche vers l'an 85. Il faut éviter d'y projeter notre question moderne où on se demande si l'évêque unique de Rome est successeur de Simon Pierre, d'autant plus qu'à Antioche vers l'an 85 il n'y avait pas de structure d'évêque seul. Plutôt, Matthieu présente Pierre comme le Rabbī en chef de l'Église universelle, avec le pouvoir de prendre des décisions sur l'agir à la lumière de l'enseignement de Jésus.

Il est possible que cette tradition pétrinienne soit née du rôle historique de Pierre à Antioche pour donner stabilité et unité à la communauté. Mais il reste que pour Matthieu ce rôle de Pierre a maintenant une portée générale et universelle : il est l'unique autorité humaine pour l'ensemble de l'Église. Ainsi, Matthieu proclame que la tradition d'Antioche sur Pierre comme figure réconciliatrice ou centre modérateur deviendra la norme pour toute l'Église, par opposition à tous les groupes locaux, dissidents, sectes qui en appellent soit à Paul, soit à Jacques comme norme pour toute l'Église.

Mais la question demeure : Matthieu voyait-il en son temps un individu particulier exerçant un tel rôle, soit à Antioche, soit ailleurs? S'agissait-il seulement d'une référence au passé, ou encore, une allusion à l'épiscopat monarchique qui s'en venait à Antioche? Pour répondre, il faut continuer notre analyse.

- c. Un autre passage doit nous intéresser, Mt 18, 17 (« S'il refuse de les écouter, dis-le à l'Église, et s'il refuse d'écouter même l'Église, qu'il soit pour toi comme le païen et le collecteur d'impôts »), mais qu'il ne faut pas lire à la lumière de Mt 16, 18 (« Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église... »)
 - i. Le contexte n'est pas le même. Mt 16 se situe dans le contexte de la confession de Pierre, tandis que Mt 18 constitue un discours sur la vie et l'organisation de l'Église.
 - ii. Le mot « Église » a diverses significations : en Mt 16, 17 il fait référence à l'ensemble des communautés pour lesquelles Pierre joue le rôle de Rabbī en chef, tandis qu'en Mt 18, 19 c'est la communauté locale qui doit se réunir pour une décision face à un membre.

- iii. L'expression « lier / délier » n'a pas la même signification dans les deux cas. Dans le premier cas, elle concerne le pouvoir d'interpréter avec autorité l'enseignement moral de Jésus, tandis que dans le deuxième cas elle concerne le pouvoir d'admettre ou d'exclure de la communauté locale.

Mt 18, 15-20 présente un cas d'action disciplinaire par une Église locale. Un péché chez un individu doit d'abord être réglé en privé, et c'est seulement lorsque c'est impossible que l'Église locale doit intervenir, et le cas échéant, excommunier l'individu.

Il est remarquable que dans cette péricope aucun leader local n'est nommé. Pourtant Pierre apparaît plus tôt en Mt 17, 24-27 dans la scène du paiement de l'impôt et réapparaît en 18, 21 avec l'appel au pardon. L'intention de Matthieu est peut-être de s'assurer que tous les membres de la communauté locale partagent les décisions importantes, en particulier les décisions disciplinaires impliquant l'excommunication. Et pour lui, une telle perspective se justifie sur le plan théologique : l'Église locale est une communauté fraternelle de gens en service où tous doivent partager l'autorité et la responsabilité de prendre des décisions. Mais pourquoi insister sur ce point? C'est ce qu'il nous faut maintenant voir.

- d. De manière évidente, Matthieu est préoccupé par le cléricisme naissant dans la communauté d'Antioche. Autrement, comment expliquer tous les avertissements concernant les vêtements religieux et l'attirail ostentatoires (Mt 23, 5), le désir des meilleures places dans les rencontres religieuses (Mt 23, 6) et le désir des titres prestigieux (Mt 23, 7-10)? Qui sont les cibles de Matthieu? Il s'agit probablement des scribes juifs et des Pharisiens dans leur fonction d'enseignant en autorité (Mt 23, 2). Cette référence à l'enseignement en position d'autorité est claire avec la mention des titres qu'il faut éviter : rabbin, maître, père, professeur (Mt 23, 7-10). Cela est confirmé par Ac 13, 1 qui nous informe que la communauté d'Antioche était dirigée par un groupe de prophètes et d'enseignants. On pourrait identifier ce groupe avec celui de l'école matthéenne mentionnée plus tôt. De plus, ces prédicateurs prestigieux et ces enseignants inspirés par l'Esprit devenaient naturellement les présidents de la liturgie de la communauté. C'est ce que confirme également Ac 13, 2. Alors, Matthieu est préoccupé de voir ces rôles bons et nécessaires évoluer en exercice de domination, de monopole et de cléricisme.

Quand on considère toutes les affirmations de Matthieu sur les structures ecclésiales, on ne peut s'empêcher de constater chez lui une certaine ambivalence dans son approche. D'une part, il exalte la figure de Pierre comme leader ayant une autorité unique, le roc de toute l'Église; il présuppose aussi un groupe de prophètes et d'enseignants dans la communauté d'Antioche à qui il attribue une autorité réelle, comme le suggère les parallèles avec les scribes juifs et les Pharisiens. D'autre part, il est extrêmement méfiant devant les pièges inévitables dans lesquels peuvent tomber les leaders, et demande à l'Église locale d'agir et de prendre des décisions en impliquant tous les membres en matière disciplinaire. On pourrait expliquer cette ambivalence en partie à cause des diverses traditions avec lesquelles il doit travailler, et en partie par le fait que son Église est une Église en transition, une transition qui n'est pas terminée, et peut-être par-dessus tout, par ses propres indécisions sur jusqu'à quel point l'autorité d'un leader est bonne pour l'Église. Autant il admire le roc qu'est Pierre (Mt 16, 18-19), autant il est incapable ou réticent de voir une telle figure de stabilité ecclésiale s'incarner dans l'Église locale. Peut-être est-il sain de se rappeler qu'on ne peut s'attendre à une réponse à tous les problèmes de la part d'un évangéliste.

4. L'Église d'Antioche de la troisième génération chrétienne (après 100 ap. JC) p. 73-84

Pour cette période, nous avons deux témoins, d'abord les sept lettres d'Ignace, évêque d'Antioche, et la *Didachè* (« Enseignement » [des douze apôtres]) qui établit les règles de la moralité Chrétiens et de l'organisation de l'Église. Comme nous ne savons pas si ce dernier document a vraiment été écrit à Antioche, il sera traité en dernier.

A. Ignace d'Antioche p. 74

Quand on compare l'Église et la théologie de Matthieu avec l'Église et la théologie d'Ignace, la différence est tellement grande qu'on peut se demander s'il y a une connexion quelconque entre les deux.

a. La structure ecclésiale

À Antioche on trouve une structure à trois niveaux clairement définis : un évêque unique, un groupe de presbytres (un conseil d'anciens ou *presbyterion*), et un groupe de diacres.

L'évêque est l'unique leader. Sans lui, aucune célébration tant baptismale qu'eucharistique ne peut avoir lieu.

Que personne ne fasse, en dehors de l'évêque, rien de ce qui regarde l'Église. Que cette eucharistie seule soit regardée comme légitime, qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en

aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique. Il n'est pas permis en dehors de l'évêque ni de baptiser, ni de faire l'agape, mais tout ce qu'il approuve, cela est agréable à Dieu aussi. Ainsi tout ce qui se fait sera sûr et légitime. (Lettre aux Smyrniotes, 8, 1-2)

L'évêque est également l'enseignant en chef dans l'Église, garant de l'unité de la foi et de l'unité de l'Église.

La question se pose : comment est-on passé du groupe de prophètes et d'enseignant de l'Église de Matthieu à cette hiérarchie à trois niveaux de l'Église d'Ignace, une hiérarchie qui semble un fait accompli depuis un certain temps? La réponse provient probablement de la pression exercée sur la communauté par des crises qui se sont amplifiées, comme celle provoquée par la montée du gnosticisme avec ses tendances docétistes, ce qui a forcé le groupe des enseignants et des prophètes à se réorganiser et à s'unifier pour affronter un ennemi commun. Puis, il y a eu les persécutions contre les Chrétiens sous Domitien (81-96) et surtout sous Trajan (98-117), ce qui amena une consolidation du leadership face à la crise.

Quoi qu'il en soit, vers l'an 100, un prophète-enseignant, particulièrement doué, s'est détaché du collège des prophètes et des enseignants pour devenir l'enseignant et le prophète en chef, présidant sur le collège dont il était issu, et recevant la désignation « d'évêque » ou « superviseur ». Le reste des enseignants ou prophètes furent appelés « anciens » ou « presbytres » et leur groupe ou collège fut appelé un « *presbyterion* » ou « *synedrion* ». De manière un peu ironique, alors que Matthieu voulait que le leader le plus grand dans l'Église soit considéré comme un « serviteur » (*diakonos*), ce dernier titre fut attribué à des assistants (diacres) qui constituaient le troisième et dernier niveau de l'échelle hiérarchique. Cependant, n'allons pas imaginer cet ensemble comme une bureaucratie sans âme. Tout d'abord, toute l'Église d'Antioche avait probablement la dimension d'une paroisse d'aujourd'hui. Ensuite, Ignace voyait cette Église comme un corps vivant qui coopère dans un amour réciproque pour maintenir son unité.

Résumons. Le prophète-enseignant qui exerçait la présidence devint l'évêque unique, les autres devinrent le collège des anciens, et les autres ouvriers de l'Église devinrent des diacres. Écrivant ses lettres entre 108 et 117, Ignace considère comme acquise cette structure alors qu'il cherche à consolider la position de l'évêque dans les autres communautés d'Asie Mineure. On peut donc penser que cette structure ecclésiale s'est implantée autour des années 100, ce qui laisse assez de temps avant qu'Ignace commence ses lettres et considère comme acquise cette structure, ce qui laisse également assez de temps après la rédaction de l'évangile de Matthieu pour le développement d'une structure d'autorité. Est-ce qu'Ignace fut ainsi le premier évêque d'Antioche. Le silence sur l'existence d'un prédécesseur le laisse penser.

b. La théologie

Quand on examine les sources théologiques d'Ignace, on remarque qu'il a assimilé une bonne dose de pensée paulinienne et johannique, et il ne fait que de rares références à l'AT. Il n'a probablement pas connu directement l'évangile de Jean; devant combattre les gnostiques et les docètes, qui, eux, utilisent le 4^e évangile, c'est à travers eux qu'il en fait connaissance et s'en sert pour argumenter contre eux. Un point remarquable : Ignace combine la pensée paulinienne et johannique avec la tradition synoptique, représentée en particulier par Matthieu, pour offrir une synthèse théologique au service de la pensée chrétienne traditionnelle. Il représente la première tentative pour fusionner les courants majeurs de la pensée néotestamentaire en une perspective cohérente qui articule la foi de l'Église catholique dans son opposition aux gnostiques. Ignace, l'évêque théologien, en ce premier quart du 2^e siècle, anticipe la synthèse encore plus importante d'Irénée de Lyon, un autre évêque théologien, dans le dernier quart du même siècle.

D'un certain point de vue, on peut considérer Ignace comme successeur de Matthieu. Car, comme lui, il a dû rassembler des traditions différentes, voire divergentes, au service de l'unité de l'Église qui doit faire face à une nouvelle crise. Ainsi, confronté à la tendance docétiste des gnostiques, Ignace met l'accent sur l'unité de la divinité et l'humanité de Jésus Christ, et plus particulièrement sur l'humanité de Jésus. Pour ce faire, il utilise la contribution de Matthieu pour se concentrer sur la vie terrestre de Jésus, une contribution qui semble plus large que les quelques allusions directes dans ses lettres.

c. Les divers groupes

Ignace pourrait avoir hérité de la problématique matthéenne d'une église divisée entre son « aile gauche » et son « aile droite ». En effet, « l'aile gauche » était constituée des docètes dont certains étaient peut-être les héritiers des Hellénistes, ou encore avaient absorbé la tendance gnostique des convertis du paganisme. « L'aile droite » était constituée de Judaisants provenant en partie du groupe 1, identifié dans l'introduction, ou encore des héritiers des gens de l'entourage de Jacques.

On peut imaginer l'affrontement violent des deux groupes, l'un faisant la promotion d'une christologie haute et rejetant l'Écriture juive autour d'un Dieu créateur mauvais, l'autre vouant une dévotion absolue à l'Écriture juive. Les deux groupes se considéraient sans doute Chrétiens et reconnaissaient en principe l'évêque. Mais il semble que les Judaisants étaient une moins grande menace que les gnostiques. Ces derniers auraient fait sécession en s'abstenant de l'eucharistie et de la prière publique de l'Église. Mais, lors

d'un séjour à Rome, Ignace nous informe que la paix aurait été restaurée dans la communauté d'Antioche, ce qui nous indique que la situation n'était pas figée dans une opposition irréconciliable (voir les lettres aux Philadelpiciens 10, 1; aux Smyrniotes 10-11; à Polycarpe 7). De plus, on n'entend pas parler d'un évêque ou d'anciens à la tête des groupes dissidents. Cela signifierait que le schisme n'a pas atteint un point de séparation en Églises organisées. Bref, il y aurait des similitudes à Antioche entre le temps de Pierre et de Matthieu, et celui d'Ignace.

B. La Didachè p. 81

La date et le lieu de composition de la Didachè sont hautement débattus chez les biblistes, et donc, sur le plan méthodologique, on ne peut l'inclure avec les données plus sûres comme l'épître aux Galates (complétée par les Actes des Apôtres), l'évangile selon Matthieu et les lettres d'Ignace d'Antioche.

a. La date de composition

Aucun bibliste ne nie les contacts de la Didachè avec les traditions matthéennes. On se demande plutôt si ce document a connu la forme écrite finale de l'évangile. Si on considère simplement ses tendances théologiques, il faut le dater après la rédaction de l'évangile. Quand on les compare, on peut faire quelques observations :

- i. On note parfois un certain éloignement du radicalisme matthéen. Par exemple, on lit en Mt 5, 48 : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait », tandis qu'en Didachè 6, 2 : « Si tu peux porter tout entier le joug du Seigneur, tu seras parfait; sinon, fais du moins ce qui est en ton pouvoir ».
- ii. Parfois la Didachè tombe dans une forme de légalisme. Alors qu'elle dénonce comme Matthieu l'hypocrisie dans le jeûne chez certains, elle se contente de remplacer le jeûne du lundi et du jeudi par celui du mercredi et du vendredi. Mt 28, 19 présente la formule triadique du baptême (« au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit »), Didachè 7, 1-2 prolonge cette formule par une discussion sur la sorte d'eau qui peut être utilisée, de préférence de l'eau froide et courante, et si ce n'est pas possible, toute autre eau ou de l'eau chaude.
- iii. Parfois la Didachè (8, 2-3) donne une expansion au texte de Matthieu, comme la Prière du Seigneur, qu'il conclut par une doxologie : « Car à toi est la puissance et la gloire dans les siècles! », suivie par la recommandation : « Priez ainsi trois fois par jour ».

Ces observations nous amènent à situer la forme finale de la Didachè après l'évangile de Matthieu.

b. Le lieu de composition

Si la forme finale de la Didachè est apparue après l'évangile de Matthieu, alors on ne peut situer son lieu de composition à Antioche, surtout en considérant sa structure ecclésiale. Car dans la Didachè les évêques résidents et les diacres (les anciens ou presbytres semblent absents) commencent à peine à remplacer les prophètes et les enseignants itinérants, si bien qu'on doit demander de respecter les évêques et les diacres comme on le fait pour les prophètes et les enseignants. Or, la hiérarchie à trois niveaux d'Antioche semble être apparue vers l'année 100, si bien que cette hiérarchie naissante à deux niveaux de la Didachè doit être placée ailleurs.

Si on place le lieu de composition de la Didachè quelque part en Syrie, on peut alors établir un parallèle intéressant avec Ac 13, 1-2 : « Il y avait à Antioche, dans l'Église du lieu, des prophètes et des hommes chargés de l'enseignement... Un jour qu'ils célébraient le culte du Seigneur ». En effet, Didachè 15, 1 mentionne dans le même ordre « prophètes et hommes chargés de l'enseignement », et le fait également qu'ils conduisent la liturgie ou le service (voir aussi Didachè 10, 7). Or, à l'époque de la communauté matthéenne, il semble y avoir eu un groupe stable d'enseignants orientés vers l'érudition, ce qui est loin des itinérants charismatiques, parfois cupides, qu'étaient les prophètes et les enseignants dont parle la Didachè, une structure ecclésiale plus primitive. Mais tout devient plus compréhensible si on place le développement de la structure ecclésiale de Matthieu dans la ville cosmopolite d'Antioche, et celle de la Didachè dans un milieu rural. La Didachè aurait donc préservé une structure ecclésiale ancienne encore présente dans certaines communautés de Syrie, également reflétée en Ac 13, 1-2. Il est possible que cette hiérarchie à deux niveaux ait également existé à Antioche avant d'évoluer vers une hiérarchie à trois niveaux. Mais il est impossible d'en être sûr.

5. Résumé : Pierre, Matthieu, Ignace et la lutte pour une position intermédiaire p. 85-86

Notre étude a montré toute l'importance d'Antioche dans le développement du christianisme. Car c'est à Antioche que

- Les disciples sont appelés « Chrétiens » pour la première fois
- La première mission sans circoncision est organisée

- Paul part en mission avec la théologie, la structure et la liturgie embryonnaires du milieu
- Se développe la tradition sur Pierre comme pôle d'unité
- Matthieu affronte une crise fondamentale sur l'identité et le rôle de l'Église en regroupant diverses traditions en une synthèse magistrale qu'est son évangile, l'évangile favori du 2^e siècle
- On propose une hiérarchie à trois niveaux pour répondre au nouveau défi de l'unité de l'Église
- Ignace développe une synthèse théologique pour combiner la divinité et l'humanité du Christ, ainsi que l'unité de l'Église locale et celle de l'Église catholique
- Pierre, Matthieu et Ignace ont entrepris l'action délicate de maintenir un équilibre délicat entre la gauche et la droite, alors qu'ils se battent pour la position mitoyenne qui deviendra l'Église universelle.

L'évangile de Matthieu et la hiérarchie à trois niveaux qui ont vu le jour à Antioche auront un impact fondamental dans toutes les communautés chrétiennes à mesure qu'elles s'étendent dans l'empire romain.

A. L'évangile selon Matthieu

Cet évangile sera le plus cité par les Pères du second siècle, et aura un impact significatif sur la christologie et l'ecclésiologie de l'Église ultérieure. Son langage rythmé et ses péripécies bien structurées convenaient spécialement à la liturgie et à la catéchèse. On a qu'à penser au Notre Père ou aux Béatitudes qui ont fait leur chemin non seulement dans l'enseignement de l'Église, mais aussi dans la piété populaire. Il n'est pas surprenant qu'il occupe la première place dans le canon des évangiles.

B. La hiérarchie à trois niveaux

Cette structure ecclésiale à trois niveaux avec la place prééminente de l'évêque s'est taillée une place dans toutes les Églises majeures de l'empire romain. Il est toutefois ironique de penser que le milieu qui a donné son essor à l'épiscopat monarchique a aussi donné naissance à un évangile qui a combattu le cléricalisme (Mt 23, 1-12).

Deuxième partie : Rome p. 87-216 (Brown)

Nous avons vu dans la première partie qu'Antioche fut la première grande cité de l'empire romain à devenir un centre du mouvement chrétien, et cela justifie de l'appeler le berceau du christianisme. Nous avons malheureusement moins d'information sur les origines de l'Église de Rome, quoique nous montrerons un dossier pour démontrer que le christianisme arriva à Rome au début des années 40, et donc moins d'une décennie après Antioche. Nous n'avons aucune donnée pouvant soutenir l'idée que l'Église d'Antioche ou Rome fut fondée par un Apôtre. Mais l'affrontement entre Paul et Pierre à Antioche a eu un impact sur l'avenir de cette Église. Quant à Rome, Paul y arriva au début des années 60 où il se joignit à Pierre dans le témoignage final de leurs martyrs. Aussi, l'Église de la capitale de l'empire romain peut se réclamer de l'héritage des deux apôtres les plus proéminents. Cette réputation joua un rôle pour faire de Rome le siège le plus proéminent de l'Église catholique.

Notre analyse cherchera d'abord à déterminer quel type de christianisme s'implanta à Rome. À partir de sources romaines, juives et chrétiennes, nous montrerons que la forme dominante du christianisme à Rome dans les années 40 et au début des années 50 était probablement très proche de Jérusalem et du judaïsme (ch. 6). Puis, nous parcourons trois générations. Vers la fin de la première génération (vers l'an 58), la lettre de Paul aux Romains nous permettra de reconstituer l'Église romaine primitive (ch. 7). Au début de la troisième génération (vers l'an 96), nous avons une lettre de Rome adressée aux Corinthiens par Clément qui exprime les idéaux romains concernant la façon dont une communauté doit fonctionner (ch. 9). Tout comme pour Antioche, le problème concerne la période de la deuxième génération, couvrant le dernier tiers du 1^{er} siècle. Ce vide (ch. 8) peut être comblé par 1 Pierre, écrit de Rome vers les années 80-90, et l'épître aux Hébreux écrit peut-être aux Chrétiens de Rome quelque temps après l'an 70. Un chapitre supplémentaire (ch. 10) parcourra une demi-douzaine d'ouvrages qui nous aidera à compléter notre portrait, en particulier en traçant la trajectoire du christianisme romain vers le deuxième siècle. Dans l'ensemble, nous verrons un christianisme juif / païen plus conservateur dans sa préservation des lois juives et son culte que le christianisme de Paul reflété dans sa lettre aux Galates. C'est donc un christianisme, tout comme celui d'Antioche, qui peut être relié à la figure de Pierre. Mais le Paul de l'épître aux Romains sera ultimement associé à la trajectoire de Pierre, si bien que les deux seront considérés comme les piliers de l'Église catholique (voir 1 Clém. 5, 2).

6. Les débuts du christianisme à Rome p. 92-104

Faute de données directes, il faut d'abord procéder par inférence à partir du judaïsme à Rome, et voir par la suite comment le christianisme romain entre dans ce cadre.

A. Le judaïsme à Rome

Il y avait certainement plus de Juifs dans les principales villes de l'empire romain qu'en Judée ou en Galilée. Mais après Babylone et Alexandrie, ils ne vinrent à Rome que tardivement, car à l'origine, les initiateurs de l'expansion romaine étaient des agriculteurs italiens à la tête dure qui apprirent à devenir des soldats, et donc la ville ne pouvait intéresser les commerçants juifs. Mais, ironiquement, quand Rome est devenue une puissance mondiale, son agriculture s'est mise à décliner et les romains dépendirent de l'arrivée de la richesse et des produits provenant des quatre coins de l'empire et déchargés sur le dernier débarcadère navigable du Tibre. À la suite de

ce développement, les Juifs arrivèrent à Rome qui devint la première ville européenne pour une présence juive connue.

La mention la plus ancienne date de l'an 139 av. JC alors que le préteur Gnaeus Cornelius Hispanus aurait demandé à des Juifs, probablement des visiteurs ou des commerçants, à retourner chez eux. Certains biblistes auraient relié cet événement à l'ambassade envoyée à Rome par Simon Maccabée, le roi grand prêtre juif vers l'an 140 av. JC. Quoi qu'il en soit, au premier siècle avant l'ère moderne il y avait beaucoup d'immigrants juifs, un nombre qui s'agrandit avec les captifs juifs amenés à Rome en l'an 61 av. JC par Pompée dans sa conquête de Palestine. L'importance de la colonie juive à Rome est attestée par Cicéron en 59 av. JC dans sa défense de Lucius Valerius Flaccus, une crapule, gouverneur de la province d'Asie, ayant acquis une formidable fortune personnelle, accusé d'avoir volé de l'or aux Juifs. Dans sa plaidoirie, Cicéron utilise des préjugés antisémites, rappelant que ce groupe important reste ensemble, exerce une influence sur la politique, et que certains utilisent pour semer la zizanie contre le bon peuple romain. Cicéron n'aurait pas mentionné la présence juive à Rome si elle n'était pas notoire.

Le soutien juif à Jules César et la chance de la famille d'Hérode en Judée en optant ultimement pour la partie gagnante des guerres qui suivirent l'assassinat de César permit aux Juifs d'avoir des privilèges spéciaux, comme l'assouplissement des règles régissant les associations privées, si bien qu'ils purent se rassembler librement pour le culte ou le repas commun, le droit de prélever de l'argent pour soutenir le temple de Jérusalem, l'exemption du service militaire et le droit d'utiliser leurs tribunaux. On estime leur population à Rome à 40 000 ou 50 000 lors du premier siècle de notre ère.

Tout cela n'empêcha pas un certain nombre d'actions contre les Juifs. Il y aurait eu en l'an 19 ap. JC une expulsion de Juifs de Rome, probablement dû au succès du prosélytisme juif, comme la conversion d'une dame d'une famille sénatoriale. Aelius Sejanus, un préfet de la garde prétorienne de Tibère, mena une campagne anti-juive très intense jusqu'à sa chute en l'an 31. En l'an 49, l'empereur Claude entrepris une expulsion juive, que nous verrons un peu plus bas. Mais tout cela n'arrêta pas l'exercice de l'influence juive et le maintien de leurs privilèges. Ainsi, Poppée, la seconde épouse de Néron, était favorable au judaïsme et se serait même convertie. Même pendant la révolte juive en Palestine à la fin des années 60, aucune action n'a été entreprise contre les Juifs dans la capitale de l'empire. À la suite de la chute de Jérusalem, l'empereur Vespasien n'a pas révoqué leurs privilèges, mais il a redirigé l'impôt individuel de chaque Juif pour le temple de Jérusalem vers le temple de Jupiter Capitolinus à Rome. L'empereur Domitien fit la même chose.

Un aspect particulier du judaïsme romain mérite notre attention, celui des liens politiques et intellectuels étroits avec Jérusalem et la Palestine. Commençons par les liens politiques. La plupart des Juifs résidant à Rome étaient originellement soit issus de l'immigration soit devenus des prisonniers de guerre de la région syro-palestinienne. Déjà, 140 ans avant l'ère moderne, les grands prêtres maccabéens / hasmonéens de Jérusalem avaient établi des contacts avec Rome. Plus tard, les prêtres hasmonéens soutinrent Jules César contre Pompée, le roi Hérode le Grand devint un allié d'Octave Auguste. Après la mort d'Hérode, les membres de sa famille devinrent rois ou tétrarques avec l'accord de Rome. Leurs descendants furent élevés à la cour impériale et devinrent des amis personnels des futurs empereurs. C'est ainsi que le roi Hérode Agrippa I hérita d'un royaume en Palestine à travers le patronage de ses amis Caligula et Claude. L'historien juif Josèphe, après la chute de Jérusalem, vécut le reste de sa vie à Rome sous le patronage de l'empereur Flavien, dont il adopta le nom : Flavius. L'empereur Titus amena à Rome au milieu des années 70 le roi juif Agrippa II et sa sœur Bérénice qui devint sa maîtresse.

Passons maintenant aux liens intellectuels. Même avant la destruction de Jérusalem par les Romains, les échanges entre le judaïsme palestinien et le judaïsme romain étaient constants.

- Durant le règne de Domitien (81-96), quatre rabbins fameux, Rabban Gamaliel, Joshua ben Hananiah, Eléazar ben Azariah, et Aqiba, seraient venus de Palestine à Rome pour prêcher dans les synagogues et mener des débats avec les païens et les Chrétiens
- Un nommé Todos, un sage palestinien, serait allé à Rome pour enseigner et être un leader spirituel sous Hadrien (117-138) selon le Talmud
- Sous Antonin le Pieux (138-161), l'école romaine du palestinien Matthias ben Heresh était respectée par les rabbins palestiniens.

Même si les exemples donnés des liens intellectuels et spirituels se situent après la chute de Jérusalem en l'an 70, nous avons néanmoins une confirmation de cette situation plus tôt par le livre de Ac 28, 21 qui, bien qu'écrit dans les années 80, décrit une situation au début des années 60. En effet, Paul arrive à Rome et des leaders juifs locaux viennent à sa rencontre en disant : « Nous n'avons reçu, quant à nous, aucune lettre de Judée à ton sujet ». C'est l'indication implicite de Luc que les Juifs romains se tournaient vers Jérusalem pour recevoir des directives.

B. Le christianisme à Rome

a. La date

On peut deviner que, après avoir vu combien les Juifs qui croyaient en Jésus ont fait des convertis dans les autres villes de l'empire romain, comme Damas et Antioche, il n'a pas fallu beaucoup de temps avant qu'ils ne se rendent dans le champ si prometteur de Rome. Mais peut-on avancer une date plus précise?

Tout d'abord, il faut régler la question de la présence de Pierre et Paul à Rome. La réponse est assez claire pour Ignace d'Antioche (Lettre aux Romains, 4, 3) qui se réfère à Pierre et Paul comme donnant des ordres aux Romains. Si on se base sur la lettre de 1 Clément, il faut admettre que Pierre et Paul sont morts à Rome (vers 64-67) comme martyrs sous la persécution des Chrétiens de Néron. D'après Eusèbe de Césarée (Histoire ecclésiastique, 2, 25, 7), Pierre serait mort crucifié dans le Cirque de Néron, au sud de la colline du Vatican, et Paul serait mort décapité sur la voie d'Ostie. En ce qui concerne la carrière de ces apôtres à Rome avant leur martyr, Ac 28 nous informe que Paul vint à Rome pour la première fois comme prisonnier vers l'an 61 et demeura en prison pendant deux ans. Mais nous ne savons pas ce qui s'est passé entre sa période d'emprisonnement et sa mort, sinon qu'on assume qu'il fut libéré après deux ans, fit peut-être un voyage en Espagne avant un second emprisonnement qui le conduisit à la mort. Quant à Pierre, nous n'avons aucune information quand et comment il est arrivé à Rome, et ce qu'il y faisait. Ce qui est clair, il ne fut pas le premier missionnaire qui y apporta le christianisme et il ne fut pas évêque de l'Église romaine. On peut simplement assumer qu'il n'était pas à Rome quand Paul écrit sa lettre aux Romains et qu'il a dû y arriver dans les années 60, peu de temps avant son martyr.

Les données les plus anciennes sur les Chrétiens de Rome nous sont fournies par l'historien romain Tacite qui raconte que, lorsque Néron était parti de la capitale en l'an 64, à partir du 19 juillet et pour 9 jours, le plus grand incendie de l'histoire de Rome éclata et détruisit en partie ou en totalité dix des quatorze districts de Rome. Néron retourna rapidement en ville et commença à reconstruire la ville de ses cendres. Malgré les largesses impériales, on se mit à soupçonner l'empereur d'avoir allumé l'incendie. Ainsi, quelques mois après l'incendie, Tacite nous dit :

Mais aucun moyen humain, ni largesses impériales, ni cérémonies expiatoires ne faisaient taire le cri public qui accusait Néron d'avoir ordonné l'incendie. Pour apaiser ces rumeurs, il offrit d'autres coupables, et fit souffrir les tortures les plus raffinées à une classe d'hommes détestés pour leurs abominations et que le vulgaire appelait Chrétiens. Ce nom leur vient de Christ, qui, sous Tibère, fut livré au supplice par le procureur Ponce Pilate. Réprimée un instant, cette exécrable superstition se débordait de nouveau, non seulement dans la Judée, où elle avait sa source, mais dans Rome même, où tout ce que le monde enferme d'infamies et d'horreurs afflue et trouve des partisans.

On saisit d'abord ceux qui avouaient leur secte; et, sur leurs révélations, une infinité d'autres, qui furent bien moins convaincus d'incendie que de haine pour le genre humain. On fit de leurs supplices un divertissement: les uns, couverts de peaux de bêtes, périsaient dévorés par des chiens; d'autres mouraient sur des croix, ou bien ils étaient enduits de matières inflammables, et, quand le jour cessait de luire, on les brûlait en place de flambeaux. Néron prêtait ses jardins pour ce spectacle, et donnait en même temps des jeux au Cirque, où tantôt il se mêlait au peuple en habit de cocher, et tantôt conduisait un char. Aussi, quoique ces hommes fussent coupables et eussent mérité les dernières rigueurs, les coeurs s'ouvraient à la compassion, en pensant que ce n'était pas au bien public, mais à la cruauté d'un seul, qu'ils étaient immolés (Annales, 15, 44, trad. de J. L. Burnouf).

De cette description de Tacite, nous apprenons trois faits intéressants et pertinents :

- i. En l'an 64, on distinguait clairement les Chrétiens des Juifs, car ces derniers ne furent pas persécutés, même si leur district de Trans-Tiber fut épargné de l'incendie et donc qu'ils auraient pu ainsi servir de bouc-émissaire
- ii. Il y avait un grand nombre de Chrétiens à Rome
- iii. Même les païens faisaient la connexion entre les Chrétiens de Rome et leurs origines en Palestine.

S'il y avait de nombreux Chrétiens à Rome au milieu des années 60, combien de temps a-t-il fallu pour arriver à ce nombre? La lettre de Paul aux Romains, qu'on date vers l'an 58, implique que la communauté existait depuis une période considérable de temps, puisqu'il dit avoir voulu la visiter « depuis bien des années » (Rm 15, 23). De plus, quand il rend grâce pour son existence, il mentionne que « dans le monde entier on proclame que vous croyez » (Rm 1, 8). Devant les remarques de Paul, il n'est pas possible que nous soyons seulement devant une petite communauté faible, et il faut donc conclure qu'elle existait au moins au début des années 50.

Mais les données de Ac 18, 2-3 nous obligent à reculer davantage dans le temps. Car nous y apprenons que, lorsque Paul est arrivé à Corinthe (vers l'an 49-50), il a trouvé un logement chez un couple juif, Aquilas et Prisca, qui venait d'arriver d'Italie, car « Claude, avait décrété que tous les Juifs devaient quitter Rome ». Il est probable que ce couple juif, arrivé d'Italie, était déjà chrétien, car il s'est joint à la mission paulinienne sans qu'on parle de conversion, et il n'aurait pu accueillir Paul à la maison sans créer un grand émoi chez les Juifs.

La présence chrétienne à Rome dans les années 40 expliquerait cette phrase de Suétone (Claudius 25, 4) qui affirme que Claude « a expulsé les Juifs de Rome à cause des troubles constants qu'ils provoquaient sous l'impulsion de Chrestus [*impulsore Chresto*] ». Chrestus et Christus désignent la même personne, car il arrivait souvent qu'on remplace le « i » par un « e » après la lettre « r » dans un mot. Il est donc possible que

nous ayons ici l'écho de discussions vives dans les synagogues entre ceux qui acceptaient que Jésus soit le messie et ceux qui refusaient. Tout cela laisse penser que les prédicateurs chrétiens ont eu du succès dans plusieurs synagogues romaines. Mais, il ne semble pas qu'il y ait eu à Rome d'organe juif de gouvernance pour gérer les onze à quinze synagogues, comme à Alexandrie où il y avait un comité des chefs de synagogue sur lequel présidait un ethnarque, ce qui explique que les conflits ont pu dégénérer sans autorité centrale pour les arrêter. Et l'empereur Claude n'allait pas tolérer de telles dissensions. Combien furent expulsés? Luc nous dit que « tous les Juifs » furent expulsés, ce qui impliquerait environ 50 000 personnes. C'est exagéré, car l'historien juif Flavius Josèphe n'en parle même pas, et Cassius Dio (*Histoire*, 60, 6, 6) nie qu'il y ait une expulsion générale des Juifs. Il est raisonnable d'assumer que Claude exila les Juifs qui s'exprimaient le plus ouvertement de part et d'autre sur la question du Christ, ce qui expliquera l'expulsion de Prisca et Aquilas, des missionnaires passionnés. Quand cette expulsion a-t-elle eu lieu? L'historien Orosius nous propose la date de l'an 49; même si cet historien n'est pas toujours précis, il reste que cette date confirme celle des Actes des Apôtres.

Il est difficile d'être plus précis sur l'arrivée du Christianisme à Rome dans les années 40. Il existe deux autres indications, mais elles sont trop conjecturales.

- i. Nous apprenons en Ac 12, 17 que Pierre, tout juste sortie de prison où il avait été enfermé par le roi Hérode Agrippa I (règne en Judée de 41 à 44), « il s'en alla et se mit en route pour une autre destination ». Des historiens ont émis l'hypothèse qu'il est parti pour Rome en l'an 42. Mais Paul dans sa lettre aux Romains ne mentionne jamais une présence quelconque de Pierre. Et il est invraisemblable que Luc, qui fait de Pierre un héros missionnaire dans la première partie des Actes et termine son livre avec l'arrivée de Paul à Rome, aurait tu le fait qu'il soit allé à Rome.
- ii. Des historiens font référence à Pomponia Graecina, épouse de Aulus Plautius, conquérant de Bretagne (Tacite, *Annales*, 13, 32). Elle aurait été jugée et trouvée innocente par son mari de l'accusation de « superstition étrangère ». Puis, elle aurait revêtu pendant quarante ans vers l'an 43 la tenue de personne en deuil lors de l'assassinat de Julia, fille de Drusus. À partir de ces faits, des historiens ont conclu qu'elle avait peut-être adopté le christianisme nouvellement arrivé et son ascétisme. Mais tout cela est basé sur une inférence de ce que signifie « superstition étrangère », qui pourrait être le Judaïsme ou une religion orientale.

b. L'origine

Selon les Actes des Apôtres, au cours des deux premières décennies chrétiennes, Jérusalem et Antioche furent les lieux d'où l'évangile fut disséminé. Mais Luc, qui nous tient informé des missions vers l'ouest à partir d'Antioche, ne suggère jamais qu'il y a eu une mission d'Antioche vers Rome. Et donc nous ne trouvons aucun argument pour un autre site que Jérusalem comme source du Christianisme romain, et Ac 28, 21 nous informe qu'il y avait à Rome un canal de communication théologique provenant de Jérusalem. Tacite lui-même associe le Christianisme romain avec la Judée.

Dans les chapitres qui suivront, d'autres arguments viendront consolider l'idée que le Christianisme romain provient de Jérusalem et qu'il représente ce Christianisme juif / païen associé à des figures à Jérusalem comme Pierre et Jacques, i.e. le groupe II de notre introduction, des chrétiens qui gardent quelques observances juives et demeurent en partie fidèles à l'héritage de la loi juive et à son culte, sans insister sur la circoncision.

7. L'Église romaine vers la fin de la première génération chrétienne (58 ap. JC – Paul aux Romains) p. 105-127

Vers la fin des années 50, Paul écrit, apparemment depuis Corinthe, « à tous ceux qui sont aimés de Dieu à Rome » (Rm 1, 7). Bien qu'il ait souhaité se rendre à Rome depuis des années (Rm 1, 13 ; 15, 23), Paul s'y rendrait pour la première fois après avoir apporté aux saints de Jérusalem l'argent récolté lors d'une collecte en Macédoine et en Grèce (Rm 15, 25-26). Paul s'inquiète de l'accueil qui sera réservé à cette collecte à Jérusalem et demande à Rome de prier et de l'aider pour qu'elle soit couronnée de succès (Rm 15, 30-31). Il espère prêcher l'Évangile à Rome lorsqu'il s'y rendra (Rm 1, 15), mais il envisage manifestement un séjour de courte durée, car il est en route pour l'Espagne (Rm 15, 24.28).

A. Une lettre façonnée par le christianisme romain

Dans toutes les autres lettres dont on ne conteste pas la paternité paulinienne, Paul s'adresse à une communauté qu'il a fondée, et donc qu'il connaît bien. Or, le fait que Paul ne soit pas encore allé à Rome a amené un grand débat chez les biblistes : connaissait-il vraiment la situation romaine?

a. Le problème du ch. 16

Le problème concerne toutes les personnes que Paul salue :

1 Je vous recommande Phœbé, notre sœur, ministre de l'Église de Cenchrées. 2 Accueillez-la dans le Seigneur d'une manière digne des saints, aidez-la en toute affaire où elle aurait besoin de vous. Car elle a été une protectrice pour bien des gens et pour moi-même.

3 Saluez Prisca et Aquilas, mes collaborateurs en Jésus Christ : 4 pour me sauver la vie ils ont risqué leur tête ; je ne suis pas seul à leur être reconnaissant, toutes les Églises du monde païen le sont aussi. 5 Saluez également l'Église qui se réunit chez eux. Saluez mon cher Épénète, prémices de l'Asie pour le Christ. 6 Saluez Marie qui s'est donné beaucoup de peine pour vous. 7 Saluez Andronicus et Junias, mes parents et mes compagnons de captivité. Ce sont des apôtres éminents et ils ont même appartenu au Christ avant moi. 8 Saluez Ampliatus, qui m'est cher dans le Seigneur. 9 Saluez Urbain, notre collaborateur en Christ, et mon cher Stachys. 10 Saluez Apelles, qui a fait ses preuves en Christ. Saluez ceux de la maison d'Aristobule. 11 Saluez Hérodion, mon parent. Saluez ceux de la maison de Narcisse qui sont dans le Seigneur. 12 Saluez Tryphène et Tryphose, qui se sont donné de la peine dans le Seigneur. Saluez ma chère Persis, qui s'est donné beaucoup de peine dans le Seigneur. 13 Saluez Rufus, l'élue dans le Seigneur et sa mère, qui est aussi la mienne. 14 Saluez Asyncrie, Phlégon, Hermès, Patrobas, Hermas et les frères qui sont avec eux. 15 Saluez Philologue et Julie, Nérée et sa sœur, Olympas et tous les saints qui sont avec eux. 16 Saluez-vous les uns les autres d'un saint baiser. Toutes les Églises du Christ vous saluent. (Rm 16)

Paul salue quelque vingt-cinq personnes. Pour certains biblistes, c'est impossible que Paul ait connu tout ce monde d'une Église qu'il n'a jamais visitée et ont émis l'hypothèse que le ch. 16 ne faisait pas partie originellement de la lettre aux Romains. Cette hypothèse s'appuierait sur un manuscrit latin du 6^e siècle (connu de Tertullien et Origène vers l'an 200) où l'épître aux Romains ne contenait que 14 chapitres, et le Papyrus 46 (vers l'an 200) où l'épître aux Romains ne contenait que 15 chapitres. Selon cette hypothèse, le ch. 16 s'adressait à l'Église d'Éphèse, car on y mentionne Prisca et Aquilas qui y ont séjourné, et Épénète un converti d'Asie. Dès lors Paul aurait envoyé à Rome une lettre contenant les ch. 1 à 15, puis aurait ajouté le ch. 16 et envoyé la même lettre à Éphèse.

Mais une étude approfondie montre d'abord que le ch. 15 est clairement paulinien et étroitement lié au ch. 14. Qu'en est-il du ch. 16? La fin du ch. 15 serait anormale comme conclusion d'une lettre paulinienne. Rm 16, 17-24 avec ses exhortations, ses salutations, ses vœux de paix correspond exactement à ce qui attendu dans la conclusion d'une lettre paulinienne. De plus, l'appui massif de la grande majorité des manuscrits militent pour l'authenticité du ch. 16.

L'objection que la présence de recommandations en Rm 16, 1s donne l'impression d'une lettre de recommandations, et non d'une conclusion, oublie qu'on trouve souvent des recommandations dans les conclusions de lettres anciennes très longues. Quant à l'objection que Paul n'aurait pas envoyé autant de salutations à une communauté qui ne lui était pas familière, elle oublie que les lettres que Paul envoie à des communautés qu'il a fondées ne contiennent pas de salutations très étendues, car l'existence de relations très rapprochées n'exige pas de salutations spéciales. Au contraire, à Rome, la reconnaissance de gens connus par Paul l'aiderait comme lettre de recommandation, alors que ces gens étaient bien connus des Chrétiens romains, mais que Paul ne l'était pas.

Considérons maintenant les gens qui sont nommés. Il n'est pas invraisemblable qu'Aquila et Prisca se trouvaient à Rome à la fin des années 50. Ils étaient venus à Corinthe depuis Rome au moment de l'expulsion des Juifs par Claude (vers 49) et y avaient une résidence lorsque Paul arriva sur les lieux vers 50 (Ac 18, 2-3). Un an et demi plus tard, ils quittèrent Corinthe avec Paul et se rendirent à Éphèse (Ac 18, 11.18-19). Selon Ac 18, 26 et 1 Co 16, 19, ils étaient toujours à Éphèse en 54 lorsque Paul revint de Jérusalem et d'Antioche, et au début de l'année 57 lorsqu'il écrivit 1 Corinthiens depuis Éphèse ; en effet, ils avaient une église dans leur maison. Mais au milieu de l'année 57, des émeutes éclatèrent à Éphèse contre les Chrétiens, de sorte que Paul partit (Ac 19, 23-20:1). Imitant leur démarche à Corinthe, Prisca et Aquila ont peut-être quitté la ville au même moment et sont retournés à Rome. (Claudius était mort en 54, et les premières années du règne de Néron étaient populaires et bienveillantes - un quinquennat de bon gouvernement.) Il n'y a pas non plus de problème si, lorsque Paul écrivit à Rome au début de l'année 58, il y avait une communauté ecclésiale qui se réunissait chez eux, comme cela semblait être le cas dans plusieurs autres foyers (Rm 16, 5.11.14.15), dont certains appartenaient à des Chrétiens juifs. On peut supposer que les Juifs chassés de Rome lors des disputes au sujet de Chrestus en 49 n'auraient pas perdu tous leurs biens, et que leurs maisons auraient pu être entretenues pour eux par des amis. De plus, il est probable qu'après 49, les Chrétiens d'origine juive n'étaient plus les bienvenus dans la plupart ou dans toutes les synagogues romaines, et que leurs réunions communautaires se seraient déplacées vers les maisons des Chrétiens plus aisés. Une telle séparation pourrait expliquer pourquoi, en 64, Néron pouvait faire la distinction entre les Chrétiens et les juifs, même si les deux étaient des « superstitions étrangères ».

Beaucoup des noms cités en Romains 16 correspondent assez bien à la scène romaine. Quant à « Aristobule », un petit-fils d'Hérode le Grand qui portait ce nom semble avoir vécu toute sa vie à Rome, tandis qu'un certain « Narcisse » était un puissant affranchi romain sous Claude. Cela ne signifie pas que Paul écrivait à ces personnes, mais peut-être à des personnes liées à ces familles. Parmi les 25 noms, six sont latins, le reste est Grec.

Bref, on peut affirmer que le ch. 16 fait partie de la lettre originelle. Comment expliquer alors l'existence de manuscrits avec 14 ou 15 chapitres? Il est probable que ceux-ci constituaient les premiers efforts d'abréviation pour rendre la lettre moins liée à une seule Église et plus facilement lisible pour d'autres Églises en d'autres lieux et en d'autres temps.

b. Le but de la lettre

Le ch. 16 s'explique seulement si Paul a une certaine connaissance de la communauté chrétienne de Rome, même s'il n'y est jamais allé. Quelles sont les caractéristiques de cette communauté? C'est une erreur de penser qu'avec l'expulsion de Juifs en l'an 49 par l'empereur Claude, le christianisme romain était presque exclusivement d'origine païenne. Car seules les voix fortes ont été expulsées. Mais, on peut affirmer que, vers la fin des années 50, c'est une Église où une certaine majorité était d'origine païenne.

Or, que vise Paul en leur écrivant cette lettre? Il sait qu'il n'est pas apprécié par un certain nombre de membres de la communauté de Jérusalem en raison de son insistance que les Chrétiens d'origine païenne sont libres par rapport à la loi, surtout lors de prédications formulées dans une rhétorique enflammée contre les Chrétiens juifs stricts observateurs de la Loi et leurs convertis, comme ce fut le cas dans la lettre aux Galates. Paul s'adresse donc aux Chrétiens romains pour leur demander de se joindre à lui par la prière afin que la collecte pour les pauvres soit acceptée par les autorités de l'Église de Jérusalem. Cela présuppose que Paul croit fermement que les arguments qu'il utilise pour convaincre les Chrétiens romains convaincront également ceux de Jérusalem. Si Paul peut associer ainsi la manière de penser des Chrétiens romains et des Chrétiens de Jérusalem, c'est que le christianisme dominant à Rome a été façonné par le christianisme de Jérusalem associé à Jacques et Pierre, et donc un christianisme qui appréciait le judaïsme et était loyal à ses coutumes. C'est ce que dira plus tard Ambrosiaster, qui vécut à Rome et écrivit vers l'an 375 : « [Les Romains] accueillirent la foi, mais avec une orientation juive ».

Plusieurs biblistes considèrent la lettre aux Romains comme un traité général de théologie, ou encore comme une apologie générale de son ministère. C'est ignorer les indices donnés par Paul lui-même du but de sa lettre. Néanmoins, une telle perspective sur cette lettre est acceptable dans la mesure où elle est simplement complémentaire de l'objectif principal de Paul. Car, il est vrai que Paul rassemble ses opinions sur le plan de Dieu pour les Juifs et les Gentils. Il est vrai qu'il le fait d'une manière plus nuancée et plus équilibrée que dans ses écrits précédents. Il est vrai qu'il défend indirectement son apostolat. Mais tout cela peut s'expliquer par le fait qu'il écrit cette lettre alors qu'il est en route pour retourner à Jérusalem, où se trouve une Église à majorité juive qu'il s'est aliénée, et que l'Église de Rome à laquelle il s'adresse est assez similaire à celle de Jérusalem dans son respect de la loi et du culte. En tant qu'apôtre ayant développé une habileté à prêcher aux païens, il fait un résumé nuancé de sa position et une apologie à la communauté romaine (ethniquement majoritairement païenne) et affine ainsi ce qu'il dira finalement aux Chrétiens juifs de la même persuasion à Jérusalem. S'il réussit auprès des Romains, il peut gagner un allié persuasif qui l'aidera à se faire accepter, lui et sa collecte, à Jérusalem, et cette acceptation à Jérusalem rendra finalement Paul acceptable lorsqu'il viendra à Rome après Jérusalem.

B. Le contexte de la lettre

Depuis longtemps, les biblistes ont reconnu la proximité de la lettre aux Galates avec celle aux Romains, certains considérant cette dernière comme la reprise de la première, mais d'une manière plus paisible et plus détaillée. Mais la vérité est que la lettre aux Romains est probablement une révision des positions polémiques des lettres aux Philippiens et aux Galates. Car, rappelons-nous que dans cette lettre aux Galates Paul s'est vanté de s'être opposé à Pierre et Jacques sur l'observations des règles alimentaires juives, affirmant qu'ils avaient dévié de la vérité de l'Évangile. Il parle des autorités chrétiennes de Jérusalem comme de « soi-disant » piliers, qui en fait, ne l'impressionne pas. Or, en s'attaquant vigoureusement aux Chrétiens juifs de la Galatie et à leurs exigences de la circoncision, il semble assimiler son opposition à leur attitude à son opposition antérieure à Pierre et Jacques. On peut facilement imaginer que les adversaires de Paul ont envoyé par la suite un rapport aux autorités de Jérusalem, capitalisant sur le mépris de Paul à leur égard. Paul avait toutes les raisons de craindre que son geste pacificateur d'une collecte pour les pauvres de l'Église de Jérusalem ne serait pas acceptable.

Ce que Paul condamnait en Galatie, c'était l'insistance pour que les païens soient circoncis afin que le Christ puisse être accepté comme pleinement efficace (Ga 5, 1-12). Mais, selon Ac 21, 21, la rumeur parmi les Chrétiens juifs de Jérusalem était que Paul enseignait aux Juifs (qui étaient venus à croire en Christ) à renoncer à Moïse, à ne pas circoncire leurs enfants et à ne pas observer leurs coutumes juives. Pensons à Ga 4, 24, qui décrit l'alliance du Sinaï comme une alliance d'esclavage ; et Ga 5, 2, « Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien ». De telles attaques, combinées à des sarcasmes à l'égard de Pierre et de Jacques, auraient pu bien contrarier même les Chrétiens les plus modérés de Jérusalem.

Si des échos de l'épître aux Galates avaient atteint Jérusalem, et si le christianisme romain avait été influencé par le christianisme de Jérusalem de Jacques et Pierre, il n'est pas improbable que la phraséologie paulinienne similaire à celle de l'épître aux Galates ait également atteint Rome. Cela expliquerait pourquoi, dans l'épître aux Romains, Paul montre son inquiétude non seulement quant à l'accueil réservé à la collecte à Jérusalem, mais aussi quant à l'accueil qui lui sera réservé à Rome. Certains des compagnons de travail de Paul dans les missions en Asie Mineure et en Grèce se trouvaient désormais à Rome, par exemple Urbain et le couple Prisca et Aquilas (Rm 16,

3.4.9). Les salutations adressées avec tant de soin à ces personnes étaient peut-être une manière pour Paul d'encourager les Chrétiens romains à les consulter et à ne pas se fier aux rumeurs pour déterminer qui il est vraiment; il compte sur eux pour être son avocat.

En même temps, compter seulement sur ses amis ne suffit pas, il doit aussi exposer clairement et de manière équilibrée sa position réelle sur la valeur du judaïsme pour les Chrétiens, juifs et païens confondus. Et dans cet effort, il faut accepter la possibilité que Paul ait appris de ce qui s'est passé des suites de la lettre aux Galates écrite vers l'an 55. Car Paul est peut-être sorti perdant de cet affrontement enflammé avec les Galates. À Corinthe, il a rencontré des Chrétiens d'origine païenne qui n'avaient aucun respect pour la Loi. Alors un Paul plus sage s'est retrouvé plus près de Pierre et Jacques qu'à l'époque d'Antioche en l'an 50 ou lorsqu'il écrivit la lettre aux Galates.

C. Observations à partir du contenu de la lettre

a. Le style

Par comparaison avec la lettre aux Galates, celle aux Romains se démarque par son style d'une politesse toute prudente. Il distingue soigneusement les Juifs incroyants d'avec les Chrétiens juifs qu'il qualifie de « saints » (Rm 15, 26.31); nous sommes loin des « faux frères » de l'épître aux Galates.

b. La communauté romaine

Pour Paul, cette communauté romaine est constituée de « bien-aimés de Dieu » (Rm 1, 7) dont la foi est proclamée dans le monde entier (Rm 1, 8). Même s'il n'est pas le fondateur, il reconnaît la grande qualité de ce christianisme (Rm 15, 14). Sa seule crainte concerne les divisions et les scandales qui les écarteraient de l'enseignement reçu (Rm 16, 17). Bref, il reconnaît que les Romains ont reçu une forme valide de l'Évangile, même si cet évangile provenait des Chrétiens juifs plus conservateurs de Jérusalem. En affirmant en Rm 16, 16 que « Toutes les Églises du Christ vous saluent », Paul se trouve à mettre la communauté romaine au même niveau que les Églises qu'il a fondées. Le même rôle stratégique est joué par l'utilisation du « nous », mettant ensemble les Chrétiens romains avec lui-même et ses Chrétiens : « Par le baptême, en sa mort, nous avons donc été ensevelis avec lui, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle » (Rm 6, 4).

c. Le rôle de Paul

Certains opposants en Galatie ont questionné le droit de Paul d'être appelé : apôtre. Paul ne cèdera jamais sur ce point, mais il utilisera un ton plus diplomatique. Alors que dans la lettre aux Galates il insistera qu'il a été institué apôtre par Jésus Christ et Dieu le Père (Ga 1, 17.19), aux Romains il dira plus humblement : « Paul, esclave de Jésus Christ, appelé à être apôtre » (Rm 1, 1).

Contrairement à ce qu'il fait dans ses autres lettres incontestées où il s'associe à un collaborateur ou l'autre pour écrire sa lettre, Paul s'adresse seul aux Romains, ce qui signifie que l'autorité de la lettre repose seulement sur lui. Pourquoi? Quand il se rendra à Jérusalem, il devra se défendre seul de ce qu'il prêche, et non de ce que les autres prêchent.

S'il écrit aux Romains à propos du rôle des Juif et des païens dans le Christ, ce n'est pas parce qu'il pense qu'ils ont reçu un enseignement inadéquat, mais c'est qu'il est comme forcé par Dieu de prêcher aux païens, peu importe où ils sont, incluant Rome (Rm 1, 14-15).

Quand Paul utilise la formule « Je vous exhorte » ou « Je vous demande » (Rm 12, 1; 15, 30) pour donner son avis, cela relève du style typiquement diplomatique où l'auteur montre qu'il partage les valeurs de son auditoire.

Bref, ce n'est plus le même Paul que celui qui a écrit aux Galates.

d. Le christianisme de Paul

Les biblistes s'entendent pour dire que Paul utilise sa lettre aux Romains pour démontrer son orthodoxie. Comment le fait-il?

Cet Évangile, qu'il avait déjà promis par ses prophètes dans les Écritures saintes, concerne son Fils, issu selon la chair de la lignée de David, établi, selon l'Esprit Saint, Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts, Jésus Christ notre Seigneur (Rm 1, 2-4)

C'est une formulation typiquement judéo-chrétienne de l'Évangile à laquelle était certainement familier le lecteur. Ainsi, pour séduire son auditoire, Paul délaisse son Évangile habituel pour opter pour un credo d'origine juive.

Pour défendre son orthodoxie, Paul emprunte également une approche négative en présentant ce qui s'oppose à ses convictions : « Et alors, pourquoi ne ferions-nous pas le mal afin qu'il en résulte du bien, comme certains calomnieurs nous le font dire ? » (Rm 3, 8). Ce passage fait référence à Ga 3, 19 où Paul

affirme que la Loi est venue pour que se manifestent les transgressions, plaçant sous la malédiction de Dieu ceux qui ne peuvent observer la Loi, mais le Christ nous a libéré de cette malédiction. Ses opposants accusaient donc Paul d'encourager la transgression pour augmenter le pouvoir libérateur du Christ. S'attaquant à cette présentation tronquée de son christianisme, Paul écrit : « Enlevons-nous par la foi toute valeur à la Loi ? Bien au contraire, nous confirmons la Loi » (Rm 3, 31). Voilà le langage qui plaira à son auditoire.

Il y avait probablement à Rome un christianisme juif / d'origine païenne qui considérait que le judaïsme avait été remplacé par le christianisme et rejetait vigoureusement les coutumes et fêtes juives. Les excès de Paul dans sa lettre aux Galates ont peut-être amené certains à le placer dans cette catégorie. Mais les avertissements adressés aux « forts » en Romains 14-15 peuvent s'adresser aux Chrétiens plus libéraux de Rome qui revendiquaient Paul dans leur camp parce qu'il avait la réputation de permettre à ses convertis de manger tous les types d'aliments sans observer les coutumes juives (Ga 2, 12) et de se moquer de ceux qui considéraient comme une question religieuse importante ce qu'ils mettaient dans « leur ventre » (Ph 3, 19). Mais à Corinthe, Paul avait appris, à son grand regret, que la liberté peut conduire ceux « qui avaient la connaissance » à être insensibles envers ceux qui ne partagent pas leur illumination. En 1 Co 8, 8, il a dû faire la leçon à ses propres convertis : « Ce n'est pas un aliment qui nous rapprochera de Dieu : si nous n'en mangeons pas, nous ne prendrons pas de retard ; si nous en mangeons, nous ne serons pas plus avancés ». C'est donc un Paul plus sage qui écrit à Rome dans une situation encore plus délicate, où ceux qui sont sensibles à la question de la nourriture sont peut-être majoritaires parmi les Chrétiens, et où la minorité peut penser qu'elle partage le point de vue de Paul en considérant les autres comme faibles. En Rm 14, 1 et suivants, Paul se dissocie d'une telle attitude qui sème la division. De même, en réprimandant la vantardise des païens et en décrivant les Chrétiens d'origine païenne comme des branches d'olivier sauvage greffées sur l'olivier cultivé d'Israël (11, 24), en insistant sur le fait que Dieu n'a pas rejeté son peuple (11, 1) et en prédisant la conversion ultime de tout Israël, Paul réfute ce christianisme radical non pas principalement parce qu'il domine à Rome, mais parce que lui-même a été faussement accusé de le soutenir, une accusation qui ferait de lui une *persona non grata* pour la majorité des Chrétiens romains. Ce que Paul affirme des valeurs juives en Romains 9-11 n'est donc pas une attaque contre le christianisme romain dominant, mais une confirmation de celui-ci !

Nous sommes donc devant un Paul qui a évolué, qui a acquis plus de maturité.

- Si, selon Ga 2, 11-12, Paul s'est disputé à Antioche avec Pierre et les hommes de Jacques au sujet de leur observance trop stricte des lois alimentaires, au point de ne pas manger avec les païens, en Rm 14, 3, il semble adopter une attitude plus pacifique envers les observateurs stricts. « Que celui qui mange ne méprise pas celui qui s'abstient. »
- En Ga 5, 2, Paul disait : « Si vous vous faites circoncire, Christ ne vous servira de rien », en Rm 3, 1-2 son ton est plus modéré : « Quelle est donc la supériorité du Juif ? Quelle est l'utilité de la circoncision ? Grande à tous égards ! Et d'abord, c'est à eux que les révélations de Dieu ont été confiées ».
- Dans sa lettre aux Galates, Paul se distinguait comme ayant une mission auprès des incirconcis tandis que les « piliers » de Jérusalem s'occupaient des circoncis, mais maintenant il écrit en Rm 15, 8 : « Le Christ est devenu ministre de la circoncision pour montrer la vérité de Dieu, afin de confirmer les promesses faites aux pères. »
- En Ga 3, 10.13.23.24, Paul écrivait : « Tous ceux qui s'appuient sur l'observance de la Loi sont sous la malédiction... Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi... Avant que la foi ne vienne, nous étions sous la contrainte de la Loi... La Loi a été notre gardienne jusqu'à ce que le Christ vienne », en Rm 3, sans contredire ce qu'il a dit aux Galates, Paul adopte plutôt un ton différent : « Annulons-nous la Loi par cette foi ? Nullement, mais nous confirmons la Loi » (Rm 3, 31)
- Alors qu'en Ga 3, 19-20 Paul affirmait que la Loi avait donné par des anges, en Rm 7, 7.12.14.16, il nie que la Loi soit un péché : « La Loi est sainte... La Loi est spirituelle... La Loi est bonne. »

e. Une vision de l'histoire du salut

C'est sans doute sa présentation de l'histoire du salut qui exprime le mieux l'évolution de Paul. Dans sa lettre aux Galates, il ne considère pas vraiment la relation de Dieu avec l'humanité comme une histoire du salut, c'est-à-dire un salut déjà offert dans ce que nous appelons la dispensation de l'Ancien Testament, et qui atteint son apogée en Christ. Au contraire, dans l'épître aux Galates, il existe un contraste apocalyptique entre un ancien royaume d'esclavage, de péché et de malédiction, marqué par l'impuissance de la Loi, et un nouveau royaume introduit par le Christ et marqué par la liberté et la grâce. L'élément apocalyptique est également présent dans l'épître aux Romains ; car Rm 5, 8.10 décrit les personnes avant la mort du Christ, y compris les Juifs, comme des pécheurs et des ennemis de Dieu, et Rm 5, 13.20-21 affirme que la Loi a permis le péché d'être sanctionné et d'augmenter. Mais cette vision négative de ce qui a précédé le Christ est tempérée ailleurs par une perspective au moins partiellement salvifique, en particulier dans les chapitres 9 à 11 qui donnent une valeur positive à l'histoire passée d'Israël sous la Loi : « C'est à eux que sont attribués l'adoption, les alliances, la Loi, le culte et les promesses. C'est à eux que sont attribués les patriarches, et c'est de leur race selon la chair qu'est issu le Messie » (Rm 9, 4). Le refrain de Rm 1, 16 ; 2, 9-10, « d'abord les Juifs, puis les Grecs », est plus proche de l'histoire du salut que de l'apocalyptique, surtout si l'on ajoute à

ce refrain « enfin tout Israël » de Rm 11, 26. Contrairement à l'épître aux Galates qui met l'accent sur l'obsolescence de la Loi, l'épître aux Romains se concentre sur la relation entre deux peuples dans le plan de salut de Dieu.

D. Les suites : Paul à Rome

Quelles furent les suites immédiates de cette lettre de Paul aux Romains à la fin des années 50?

a. L'accueil de Paul à Rome

Nous avons souligné que Paul écrivait en partie cette lettre pour se défendre, craignant de ne pas être accepté ni à Jérusalem ni à Rome. Ac 21, 17-26 rapporte qu'il y eut une forte opposition à Paul lorsqu'il arriva à Jérusalem à la Pentecôte de l'an 58, car il avait la réputation, parmi certains Chrétiens juifs, de faire de la propagande contre leur observance de la Loi. Jacques lui-même traita Paul comme un frère. Néanmoins, lorsque Paul tenta de montrer sa bonne volonté en se rendant au temple, les Juifs se révoltèrent contre lui ; et leur opposition incessante conduisit les Romains à l'envoyer à Rome comme prisonnier. Alors qu'il approchait de la ville (vers l'an 60), certains Chrétiens romains sortirent de la ville et parcoururent 50 ou 60 kilomètres, jusqu'aux Trois-Tavernes et même jusqu'au Forum d'Appius (Ac 28, 15), pour accueillir Paul et lui donner du courage. Ainsi, si l'on peut se fier à cette information contenue dans les Actes, le Paul qui a écrit l'épître aux Romains a été accepté à la fois par la partie du Christianisme de Jérusalem représentée par Jacques et par les dirigeants du Christianisme romain. Ce dernier détail trouve une certaine confirmation dans la déclaration de 1 Clément 5, 2-7, écrite environ trente-cinq ans plus tard, qui fait référence aux « bons apôtres Pierre et Paul » comme exemples des « piliers les plus grands et les plus justes [de l'Église] ». L'ordre des deux noms chez Clément trahit le rang établi des deux hommes dans l'évaluation romaine ; car Ignace d'Antioche, écrivant à Rome (4, 3) environ une décennie après Clément, utilise le même ordre pour désigner Pierre et Paul comme apôtres de l'Église romaine. Bien que Rome ne fût pas une Église paulinienne, il est évident que la lettre aux Romains fut suffisamment bien accueillie pour que la majorité des Chrétiens romains reconnaissent la prétention de Paul à être un apôtre comparable à Pierre (Gal 2, 7-8).

b. La dénonciation de Paul et Pierre

Néanmoins, les implications dans 1 Clément concernant la mort de Pierre et Paul indiquent que tout ne s'est pas passé sans heurts à Rome pour les deux apôtres, qui semblent tous deux avoir été dans la capitale au début des années 60. Ce qu'ils ont enduré est présenté comme un exemple de mort due à « la jalousie et l'envie ». Si Pierre et Paul sont morts lors de la persécution instituée par Néron, alors la déduction tirée de Tacite, Annales 15, 44, suggère que la « jalousie et l'envie » font référence à la trahison de leurs compagnons Chrétiens : « Les premiers [Chrétiens] arrêtés qui ont fait des aveux ont été condamnés, puis, sur la base de leurs témoignages, une grande multitude. » Mt 24, 10 montre que les Chrétiens se livraient les uns les autres aux autorités ; et que « l'envie » en était parfois la cause, comme le montre clairement Ph 1, 15-17, où Paul écrit en tant que prisonnier que « certains prêchent le Christ par envie... pensant m'infliger des souffrances dans ma prison ». Qui étaient ces compagnons Chrétiens qui haïssaient tant Pierre et Paul ? Toutes les preuves désignent les missionnaires Chrétiens juifs qui insistaient sur la circoncision. En Co 11, 12, Paul parle du « danger » qu'il a subi « de la part de faux frères », et Ga 2, 4 identifie les Chrétiens juifs insistant sur la circoncision auxquels Paul a été confronté à Jérusalem à la fin des années 40 comme des « faux frères ». Bien qu'ils n'aient pas réussi à monter les « piliers » de Jérusalem contre Paul à cette époque, les Chrétiens juifs ultraconservateurs sont restés ses ennemis, faisant de la propagande contre lui au début des années 50 en Galatie et à Philippes. Selon Ac 21, 20, lorsque Paul vint à Jérusalem à la fin des années 50, les Chrétiens juifs « zélés pour la loi » répandaient de fausses rumeurs à son sujet. Bien que Jacques ait conseillé à Paul de se rendre au temple pour réfuter ces rumeurs, les Juifs se sont révoltés contre lui, ce qui a finalement conduit à son transfert à Rome en tant que prisonnier. En Rm 16, 17-18, en référence aux opposants à la doctrine du christianisme juif modéré, Paul montre clairement qu'il pense aux extrémistes qui insistaient sur la circoncision (voir Ph 3, 2.19). Apparemment, après l'arrivée de Paul à Rome, ces dissidents le haïssaient suffisamment pour finir par le dénoncer aux Romains.

Les preuves concernant l'opposition à Pierre sont moins nombreuses, mais les Chrétiens « du parti de la circoncision » lui étaient également hostiles. Selon Ac 11, 2-3, après que Pierre eut baptisé Corneille (à la fin des années 30 ?), ils le critiquèrent à Jérusalem pour son ouverture aux païens. Ac 15, 5-11 et Ga 2, 1-9 indiquent clairement que Pierre était en désaccord avec la position sur la circoncision adoptée par les « faux frères » ou Pharisiens Chrétiens lors de la réunion de Jérusalem à la fin des années 40. Pourtant, après cette réunion, selon Ga 2, 12, Pierre s'est écarté de la position de Paul sur les lois alimentaires juives parce qu'il « craignait le parti de la circoncision ». Il est certain que l'image de Pierre projetée en 1 Pierre, écrite depuis Rome (dans les années 80 ?), n'aurait pas été appréciée par les Chrétiens juifs qui insistaient sur la circoncision, car 1 P 3, 18 implique l'incapacité de la Loi à rendre les gens justes.

c. Pierre et Paul réunis, car plus à gauche que les ultraconservateurs

Il existe donc des preuves impressionnantes que les Chrétiens juifs ultraconservateurs ont critiqué Pierre et Paul, fait de la propagande contre eux et les ont mis en danger dans les années 40 et 50, en particulier à Jérusalem. Ces ultraconservateurs étaient également présents à Rome. Cela expliquerait pourquoi, dans

l'épître aux Romains, bien que Paul se soit « plié en quatre » pour montrer sa proximité avec le christianisme juif / d'origine païenne modéré, il a répété dans les premiers chapitres son opposition à toute insistance sur la circoncision des païens. Puis, lors de la persécution de Néron, aucun blâme n'a été attribué aux Juifs avons-nous déjà fait remarquer. Or, les Chrétiens juifs et leurs convertis païens circoncis ne se considéraient-ils pas comme des Juifs Chrétiens, et les « preuves » fournies aux autorités romaines (Tacite) ne consistaient-elles pas à faire la distinction entre eux et les Chrétiens d'origine païenne qui s'étaient convertis à Jésus sans être circoncis ? Si de telles preuves, motivées en partie par l'aversion (« jalousie envieuse ») envers les politiques missionnaires de Pierre et Paul, ont conduit à la mort des deux apôtres, on peut comprendre pourquoi la tradition romaine ultérieure aurait occulté les différences entre les pensées des deux hommes et les aurait réunis en tant que « piliers », voire fondements de l'Église romaine. Le fait que Pierre soit mentionné en premier peut signifier que sa position vis-à-vis du judaïsme était la plus proche du courant dominant de l'Église romaine. Les remarques de Paul dans l'épître aux Romains, cependant, lui ont apparemment permis d'être considéré comme suffisamment modéré ; et peut-être que sa réputation antérieure, plus radicale, de celui qui ne voyait aucune valeur dans la circoncision et la Loi, a été mieux comprise lorsque l'intolérance du Christianisme juif / d'origine païenne insistant sur la circoncision est devenue évidente lors de la persécution.

d. Marcion au 2^e siècle

L'instinct de Rome contre un rejet trop radical de l'héritage juif renaquit au milieu du 2^e siècle à travers l'opposition au théologien Marcion de Sinope. Alors que Paul avait affirmé que le Christ avait libéré l'humanité des malédictions de la Loi, Marcion alla plus loin dans le rejet de l'histoire du salut en attribuant la responsabilité de la Loi à un demi-dieu, par opposition au vrai Dieu qui nous a donné Jésus-Christ. Le fait que Marcion ait fait de Paul, l'un des deux apôtres de Rome, son héros théologique et le centre du canon du Nouveau Testament ne l'a pas empêché d'être expulsé par les presbytres de Rome vers l'an 144 (Épiphane, Panarion, 42).

8. L'Église romaine dans la deuxième génération chrétienne (65-95 – 1 Pierre et l'épître aux Hébreux) p. 128-158

Deux œuvres, la lettre 1 Pierre, écrite de Rome, et la lettre aux Hébreux, écrite à destination de Rome, fournissent de l'information sur Rome dans la période intermédiaire entre l'épître aux Romains (vers l'an 58) et la lettre 1 Clément, écrite de Rome (vers l'an 96). On ne peut assigner de date certaine à ces deux œuvres, mais on ne se trompe pas en les plaçant dans cette période qui s'étend de la fin des années 60 jusqu'au début des années 90, avec le sentiment qu'elles peuvent toutes les deux appartenir aux années 80.

A. La première épître de Pierre p. 128

a. La date et les destinataires

La détermination de la date dépend beaucoup de la réponse à deux questions :

- I. L'épître a-t-elle été écrite au début d'une persécution romaine comme le laisse entendre 1 P 4, 12-14 : « Bien-aimés, ne trouvez pas étrange d'être dans la fournaise de l'épreuve... Si l'on vous outrage pour le nom du Christ »? Si c'est le cas, nous aurions une référence soit à la persécution de Néron (vers l'an 64), soit à la persécution en certains lieux vers la fin du règne de Domitien (années 90), soit à une répression en Bithynie sous Trajan (vers l'an 112). Mais l'étude du langage de l'épître suggère peut-être une simple situation d'adversité d'une communauté isolée qu'une véritable persécution.
- II. Cette lettre fut-elle écrite par Pierre, et donc de son vivant? Malgré le début de la lettre où Pierre prétend être l'auteur, plusieurs arguments militent contre cette idée,
 - dont le style grec d'une grande qualité, incompatible avec un pêcheur de Galilée,
 - les citations de la version grecque (Septante) de l'AT plutôt que la version hébraïque,
 - et l'écho de la pensée paulinienne.
 Est-il alors possible que cette lettre soit co-écrite, puisqu'on peut lire en 1 P 5, 12 : « Je vous ai écrit ces quelques mots par Silvain »? Mais la plupart des biblistes optent pour une période autour des années 80, donc après la mort de Pierre. Dans ce cas, la lettre aurait été écrite par quelqu'un qui se considère lui-même un disciple ou un partisan de Pierre, comme pourrait l'être Silvain.

Peu de biblistes doutent que la lettre fut écrite à Rome, car on peut lire en 1 P 5, 13 : « La communauté des élus qui est à Babylone vous salue »; or, dans les cercles juifs et Chrétiens il était habituel de donner le nom de « Babylone » à Rome, car les Romains avaient conquis Jérusalem et détruits le temple en l'an 70, tout comme Babylone l'avait fait 600 ans auparavant (ce qui ajoute un argument pour situer l'épître après l'an 70). De plus, Papias, au début du 2^e siècle, nous informe que la tradition plaçait la composition de 1 Pierre à Rome (Eusèbe, Histoire ecclésiastique, 2, 15, 2).

L'établissement des destinataires est plus compliqué, car on lit : « aux élus qui vivent en étrangers dans la dispersion, dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie ». Malgré l'utilisation du mot « dispersion » (diaspora) qui appartient au langage juif, les destinataires sont clairement d'origine païenne comme l'indique

leurs antécédents. Or, à quoi fait référence les lieux géographiques nommés, des provinces romaines qui constitueraient presque tout l'Asie Mineure, ou des zones plus restreintes reflétant les origines nationales anciennes? Une reconstitution minutieuse des destinataires favorise la 2^e hypothèse, i.e. des milieux ruraux de Chrétiens vivant dans des régions reculées du nord de l'Asie Mineure, des régions où Paul n'était pas allé. Cette hypothèse trouve un certain soutien chez Plin qui, vers l'an 110, rechercha des Chrétiens dans la région de Bithynie et les trouva dispersés « dans les villages et les zones rurales ».

Si l'on accepte l'hypothèse selon laquelle les destinataires avaient été évangélisés par d'autres personnes que Paul et que le christianisme était leur religion depuis plusieurs années, on doit se demander pourquoi une lettre leur aurait été envoyée de Rome sous le nom de Pierre. En fait, si cette région d'Asie Mineure n'avait pas été évangélisée par Paul, elle l'avait peut-être été depuis Jérusalem par des missionnaires représentant un christianisme juif conservateur modéré qui s'identifiaient à Pierre. Parmi les régions mentionnées en 1 P 1, 1, trois (Cappadoce, Pont et Asie) sont mentionnées dans la liste d'Ac 2, 9, une liste que certains considèrent comme programmatique de ce que Luc sait avoir été la propagation du christianisme de Jérusalem, une liste qui se termine par Rome. Ainsi, la raison principale d'une lettre de Pierre et de Rome à l'Asie Mineure du Nord pourrait être que les deux régions partageaient le même type de christianisme, qui avait ses origines à Jérusalem. Les « collègues » de Rome qui envoient leurs salutations (1 P 5, 13) et les élus qui reçoivent la lettre (1 P 1, 1) pourraient faire partie de la « fraternité dans le monde entier » (1 P 5, 9) parce qu'ils avaient la même filiation missionnaire. Et il est fort possible qu'avec la chute de Jérusalem et la fuite des Chrétiens juifs, Rome, où Pierre était mort, soit devenue le principal porte-parole d'un Christianisme qui restait fortement attaché à l'héritage juif sans insister sur la circoncision ou le sabbat. Cela expliquerait pourquoi Rome à travers 1 Clément écrit à Corinthe pour la corriger vers 96 ap. JC et pourquoi Ignace peut écrire aux Romains vers 110 : « Vous avez enseigné aux autres » (3, 1).

b. L'aspect juif de 1 Pierre

Plusieurs biblistes considèrent le chapitre 1 (et une partie du chapitre 2) comme une homélie ou une liturgie baptismale. Cela signifie que le début de la première épître de Pierre offre une manière fondamentale d'envisager la conversion chrétienne et le statut de la vie chrétienne. Notons tout de suite que cette présentation des fondements du Christianisme est très fortement influencée par l'Ancien Testament, au point que les motifs de l'Exode, de l'errance dans le désert et de la terre promise tirés du Pentateuque ont simplement été repris et réappliqués de manière imaginative à la conversion des païens au Christ. Si cette expérience du désert a fait des tribus esclaves d'Égypte un peuple, voire le peuple de Dieu, la conversion chrétienne a fait des païens, qui n'étaient autrefois aucun peuple, le peuple de Dieu (1 P 2, 10).

Remarquons les parallèles esquissés dans l'épître.

Ancien Testament	1 Pierre
Les Hébreux qui ont quitté l'Égypte ont reçu l'ordre de se préparer à partir rapidement (Ex 12, 11)	Les Chrétiens d'origine païenne sont également invités à se préparer mentalement (1, 13)
Dans le désert, les Israélites ont murmuré et ont voulu retourner aux marmites de viande d'Égypte (Exode 16, 2-3)	Les Chrétiens d'origine païenne sont mis en garde contre les passions de leur ancienne ignorance (1, 14).
Moïse a reçu l'ordre de dire au peuple que Dieu en faisait le sien, « Soyez saints, car moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint » (Lv 19, 2)	La même injonction est citée aux destinataires de la première épître de Pierre (1, 15-16)
Israël a erré dans le désert avant d'atteindre son héritage dans la terre promise	La vie chrétienne est décrite comme un temps d'exil avec l'espoir d'un héritage encore à acquérir (1, 17 ; 1, 4)
La rédemption et même le paiement d'une rançon étaient des figures de style utilisées pour décrire la libération de son peuple d'Égypte par Dieu (Ex 6, 5-6 ; Dt 7, 8 ; Is 52, 3)	« Vous savez que vous avez été rachetés de la vaine manière de vivre héritée de vos pères. » (1, 18)
Les Israélites ont fabriqué un veau et l'ont adoré comme le dieu qui les avait fait sortir du pays d'Égypte (Ex 32, 1-4), un veau fabriqué avec l'argent et l'or que les femmes hébraïques avaient obtenu de leurs voisins égyptiens au moment de la dixième plaie (Ex 11, 2) ; alors qu'en réalité, les Hébreux avaient été épargnés par cette plaie grâce au sang de l'agneau pascal sans défaut qui marquait leurs maisons (Ex 12, 5-7).	« ... rachetés non par des choses périssables, comme l'argent ou l'or, mais par le sang précieux de Christ, comme celui d'un agneau sans défaut et sans tache. » (1, 18)

Les analogies entre les expériences salvatrices des Israélites et des Chrétiens sont évidentes. Il est clair qu'une telle instruction trouve son origine dans des réflexions qui appréciaient grandement l'héritage juif et voyaient l'histoire du salut comme l'expression de la bonté divine, d'abord dispensée à Israël par l'intermédiaire de Moïse, mais ensuite élargie et accrue aux païens par l'intermédiaire du Christ. On peut difficilement imaginer qu'elle ait été façonnée par des missionnaires judéo-Chrétiens qui partageaient avec le Paul de l'épître aux

Galates une approche dualiste, appliquant le langage du péché, de l'esclavage et de la malédiction à la dispensation israélite de la Loi donnée à Moïse sur le Sinai.

c. 1 Pierre et la pensée paulinienne

I. Une relation générale

Nous avons vu que Paul dans sa lettre aux Romains présentait un visage différent de celui du Paul de l'épître aux Galates, beaucoup plus favorable à l'héritage juif. Quand on considère maintenant 1 Pierre, la correspondance de cette lettre avec un Paul modéré est significative.

Tout d'abord, même si la lettre est présentée comme l'œuvre de Pierre, les deux seules personnes associées à Pierre dans la lettre sont des personnes qui avaient été associées à Paul.

- Il y a d'abord Sylvain, mentionné en 1 P 5, 12, qui serait le secrétaire, et en fait il est aussi le Silas de Ac 15, 22.27 qui fut envoyé de Jérusalem pour porter aux païens la décision exigeant, non pas la circoncision, mais l'obéissance à certaines coutumes juives, une décision en accord avec les positions de Jacques et de Pierre. Selon Ac 15, 40, il devint le compagnon de Paul dans ses voyages (voir 1 Th 1, 1 et 2 Co 1, 19).
- Puis, Marc, en P 5, 13, est vraisemblablement le Jean Marc de Ac 12,12, dont la mère avait une maison à Jérusalem et qui devint le compagnon de Paul (voir Ac 12, 25). Si, peu après, Jean Marc s'est séparé de Paul (Ac 13, 13 ; 15, 37-39 — peut-être parce qu'il trouvait Paul trop éloigné de la loi et du respect des coutumes juives), une tradition veut que Marc ait rejoint Paul avant la mort de celui-ci (2 Tm 4, 11 — faisant référence à une rencontre à Rome ?).

Est-ce un hasard si ces deux personnages font écho à la position plus conservatrice de Jérusalem et à celle de Paul ? Ne correspondent-ils pas à l'hypothèse selon laquelle le Paul des Romains, beaucoup plus modéré dans son attitude envers le judaïsme, a été accepté par l'Église romaine, elle-même fondée à Jérusalem par des Chrétiens juifs d'une tendance plus conservatrice ? L'association de Sylvain et Marc sous l'égide de Pierre en 1 Pierre ne différerait donc pas sensiblement de la combinaison « Pierre et Paul » de 1 Clément et Ignace, ou du patronage pétrinien de « notre frère bien-aimé Paul » en 2 P 3, 15.

La présence de la théologie paulinienne en 1 Pierre est parfaitement explicable si la communauté romaine avait accepté certaines des grandes lignes de la pensée de Paul avec des nuances modérées similaires à celles que l'on trouve dans la lettre qu'il leur avait adressée, tout en continuant à considérer Pierre comme l'incarnation de sa théologie. On peut rapprocher les idées de 1 Pierre et de la lettre aux Romains.

1 Pierre	Lettre aux Romains
1, 21 : parle de la confiance des Chrétiens en Dieu qui a ressuscité Jésus d'entre les morts	4, 24 : parle de la justification de ceux qui croient en Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts
3, 21-22 : fait référence à la résurrection de Jésus-Christ « qui est monté au ciel et qui est à la droite de Dieu »	8, 24 : « Jésus-Christ [...] qui a été ressuscité des morts, qui est à la droite de Dieu ».
2, 24 : Le thème de l'abandon du péché et de la vie dans la justice	6, 11 : « morts au péché et vivants pour Dieu en Jésus-Christ ».
2, 6 : « Car on trouve dans l'Écriture : <i>Voici, je pose en Sion une pierre angulaire, choisie et précieuse, et celui qui met en elle sa confiance ne sera pas confondu.</i> »	Rm 3, 33 : « selon qu'il est écrit : <i>Voici que je pose en Sion une pierre d'achoppement, un roc qui fait tomber ; mais celui qui croit en lui ne sera pas confondu.</i> »

Tout cela suggère que la théologie et les expressions de la lettre de Paul avaient trouvé leur place dans la vie de l'Église romaine, dont l'auteur de 1 Pierre s'est inspiré pour façonner son message à l'Asie Mineure septentrionale.

II. Les courants particuliers de cette pensée

Il existe trois thèmes, abordés dans les épîtres aux Romains et en 1 Pierre, qui sont importants pour comprendre l'évolution du Christianisme romain à la fin du premier siècle. Ces thèmes se retrouvent également dans l'épître aux Hébreux et dans la première épître de Clément.

- i. Le premier concerne l'utilisation du langage cultuel juif. On peut affirmer qu'il y a plus de langage cultuel dans l'épître aux Romains que dans toute autre épître paulinienne incontestée, sans doute en raison de l'attachement des Chrétiens romains à l'héritage juif, y compris l'héritage liturgique.

1 Pierre	Lettre aux Romains
1, 18-19 : « sachant que ce n'est point par des choses périssables, argent ou or, que vous avez été rachetés... mais par le <u>sang</u> précieux,	3, 25 : « C'est lui que Dieu a destiné à servir <u>d'expiation</u> par son <u>sang</u> , par le moyen de la foi, pour montrer ce qu'était la justice, du fait

comme d'un agneau sans défaut et sans tache, celui du Christ »	qu'il avait laissé impunis les péchés d'autrefois »
2, 5 : « Vous-mêmes, comme des pierres vivantes, entrez dans la construction de la Maison habitée par l'Esprit, pour constituer une sainte communauté sacerdotale, pour offrir des <u>sacrifices</u> spirituels, agréables à Dieu par Jésus Christ	12, 1 : « Je vous exhorte donc, frères, au nom de la miséricorde de Dieu, à vous offrir vous-mêmes en <u>sacrifice</u> vivant, saint et agréable à Dieu : ce sera là votre culte spirituel »
2, 9 : « Mais vous, vous êtes la race élue, la communauté <u>sacerdotale</u> du roi, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, pour que vous proclamiez les hauts faits de celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière »	15, 16 : « d'être un officiant de Jésus Christ auprès des païens, consacré à l'office <u>sacerdotal</u> de l'Évangile de Dieu, afin que les païens deviennent une offrande qui, sanctifiée par l'Esprit Saint, soit agréable à Dieu »

De toute évidence, le langage cultuel, utilisé symboliquement par Paul dans son adresse aux Romains avant la fin du temple de Jérusalem et de ses sacrifices, est resté viable dans la pensée romaine même après cette chute. En effet, la communauté chrétienne pouvait être considérée comme « des pierres vivantes édifiées en une maison spirituelle » (1 P 2, 5 ; comparer 2 Co 6, 16).

ii. Le deuxième thème concerne le gouvernement civil romain.

1 Pierre	Lettre aux Romains
2, 13-17 : Soyez <u>soumis</u> à toute <u>institution humaine</u> , à cause du Seigneur ; soit au roi, en sa qualité de souverain, soit aux gouverneurs, délégués par lui pour punir les <u>malfaiteurs</u> et louer les gens de bien. Car c'est la volonté de Dieu qu'en <u>faisant le bien</u> vous réduisiez au silence l'ignorance des insensés. Comportez-vous en hommes libres, sans utiliser la liberté comme un voile pour votre méchanceté, mais agissez en serviteurs de Dieu. Honorez tous les hommes, aimez vos frères, craignez Dieu, honorez le roi.	13, 1-7 : Que tout homme soit <u>soumis</u> aux <u>autorités qui exercent le pouvoir</u> , car il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui. Ainsi, celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu, et les rebelles attireront la condamnation sur eux-mêmes. En effet, les magistrats ne sont pas à craindre quand <u>on fait le bien</u> , mais quand <u>on fait le mal</u> . Veux-tu ne pas avoir à craindre l'autorité ? Fais le bien et tu recevras ses éloges, car elle est au service de Dieu pour t'inciter au bien. Mais si tu fais le mal, alors crains. Car ce n'est pas en vain qu'elle porte le glaive : en punissant, elle est au service de Dieu pour manifester sa colère envers le malfaiteur. C'est pourquoi il est nécessaire de se soumettre, non seulement par crainte de la colère, mais encore par motif de conscience. C'est encore la raison pour laquelle vous payez des impôts : ceux qui les perçoivent sont chargés par Dieu de s'appliquer à cet office. Rendez à chacun ce qui lui est dû : l'impôt, les taxes, la crainte, le respect, à chacun ce que vous lui devez.

Un tel appel à la soumission peut surprendre. L'appel de Paul était peut-être rendu nécessaire par le ressentiment des Chrétiens romains à l'égard de l'expulsion de Claude quelques années auparavant. Du côté de 1 Pierre, l'appel était peut-être justifié parce que les actions impériales à Rome contre les Chrétiens par Claude et Néron avaient suscité le soupçon que les Chrétiens étaient déloyaux. Le respect de l'autorité impériale sera une question récurrente dans l'histoire de l'Église romaine primitive.

iii. Le troisième thème concerne l'articulation progressive d'une structure ecclésiale. En Rm 12, 6-8, Paul suppose clairement qu'il existe différentes attributions de fonctions à Rome, en particulier sept qu'il nomme : la prophétie, le service, l'enseignement, l'exhortation, le don généreux, la présidence et les actes de miséricorde. Les épîtres pastorales (1-2 Timothée, Tite), écrites après la mort de Paul, montrent que dans certaines des églises pauliniennes des années 80, une structure plus clairement articulée était en train de se développer : les presbytres (anciens) et les diacres. De même, dans l'église pétrinienne de Rome, une structure composée de presbytres (anciens) et de jeunes hommes (diacres ?) est considérée comme allant de soi (1 P 5, 1-5). Cette structure ecclésiale apparaît comme une question de survie. De plus, tant les épîtres pastorales pauliniennes que 1 Pierre accordent une grande importance à la maison, le lieu où se réunit la communauté. Il est fort possible que l'accent de 1 Pierre sur la maison / foyer visait à compenser l'isolement et l'aliénation de la société ressentis par les Chrétiens du nord de l'Asie Mineure. Cependant, pour Rome avec ses églises-maison (Rm 16) ainsi que pour les églises des épîtres pastorales

pauliniennes, la stabilité et l'ordre attribués par les auteurs respectifs à la maisonnée concernent la structure de l'Église.

B. L'épître aux Hébreux

Origène résume ainsi le problème de paternité de cet ouvrage : « Seul Dieu sait qui a écrit cette épître » (Eusèbe, Histoire ecclésiastique 6,25,14). Même sa forme littéraire est un mystère, car « elle commence comme un traité, se poursuit comme un sermon et se termine comme une épître ». Examinons cette œuvre pour tenter de reconstituer l'histoire de la communauté romaine.

a. La date et les destinataires

I. Le titre

L'épître elle-même n'a pas de titre. Le titre « Aux Hébreux » apparaît dans le plus ancien manuscrit dont nous disposons, le Papyrus 46 (daté de l'an 200), et il a été utilisé à cette époque dans des régions aussi diverses que l'Égypte (Pantène) et l'Afrique du Nord (Tertullien) ; et aucun autre titre concurrent n'est jamais apparu en termes de destination. Pourquoi lui a-t-on donné ce titre? Il a été suggéré que le titre proviendrait d'une tradition fondée sur la connaissance des circonstances réelles de la composition et de la destination, c'est-à-dire que la lettre avait pour but de corriger les opinions des Chrétiens hébreux.

Alors de qui parle-t-on quand on fait référence aux Hébreux? Le terme peut désigner deux types de Chrétiens, ceux qui étaient demeurés fidèles au temple de Jérusalem et à son culte, et ceux que les Actes des Apôtres (6, 1) appellent : les Hellénistes, un groupe parlant (uniquement ?) le grec, acculturé au monde hellénistique et libéré de toute fidélité culturelle, auquel appartient Étienne. Le premier type est représenté par Jacques, Pierre et même « les apôtres », qui continuent à fréquenter le temple. Or, à quel type d'Hébreux fait référence le titre : « Aux Hébreux »?

Quand on fait l'analyse de l'épître, la théologie qui s'en dégage est très similaire à celle d'Étienne, le chef helléniste, insistant sur l'insuffisance du lieu de culte juif, une opinion qui s'oppose à la position des Chrétiens hébreux dans les Actes qui continuent de fréquenter le temple. Il est plausible que l'écrit du Nouveau Testament le plus proche de l'épître aux Hébreux sur le thème du remplacement du culte juif est le quatrième évangile, où le Verbe incarné est le tabernacle de Dieu parmi nous (Jn 1,14 : « et a habité parmi nous »), où le corps de Jésus est le temple (Jn 2, 21), et où Jésus remplace les motifs du sabbat, de la Pâque, des Tentés et de la Dédicace, de sorte qu'ils sont des « fêtes des Juifs » mais pas des Chrétiens. Jean a été appelé « l'Évangile des Hellénistes », et on peut sérieusement affirmer que les Hellénistes des Actes, l'auteur de Jean et l'auteur des Hébreux devraient tous être classés comme des variantes du groupe IV des Chrétiens juifs / d'origine païenne décrit dans notre introduction. Il est donc tentant (mais impossible à prouver) de suggérer que le titre « Aux Hébreux », donné à l'œuvre peu de temps après sa composition, est exact et précis, car l'épître a été envoyée par un théologien helléniste afin de dissuader un groupe de Chrétiens hébreux de leur attachement au culte juif.

II. Auteur et lieu

i. Auteur

L'idée selon laquelle Paul aurait écrit l'épître aux Hébreux, déjà considérée comme problématique dans l'Antiquité, même par certains pères de l'Église qui l'acceptaient, est aujourd'hui presque universellement abandonnée. Les différences de pensée et d'expression sont insurmontables, et même les similitudes ont perdu beaucoup de leur force de persuasion, car elles impliquent souvent des éléments communs au Nouveau Testament, et parce que la discussion doit se limiter aux lettres pauliniennes incontestées. Parmi les autres propositions d'auteur, anciennes et modernes, Apollos, en Ac 18, 24 et suivants, 1 Co 1, 12; 3, 6 et 4, 6, reste le personnage qui correspond le mieux aux caractéristiques présentées par l'auteur de l'épître aux Hébreux. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'un chrétien de deuxième génération (He 2, 3) et non d'un apôtre de premier plan bien connu.

ii. Lieu

a. Jérusalem?

Quels sont les destinataires de l'épître? Même si toutes les villes du monde ont été suggérées, les meilleurs candidats sont Jérusalem et Rome. L'épître contient une mise en garde contre le sacerdoce lévitique, les sacrifices d'animaux et le Saint des Saints terrestre ; Jérusalem est le seul endroit où de telles caractéristiques culturelles auraient pu être rencontrées comme des réalités existantes. Cependant, l'épître s'oppose à un retour (He 10, 32-39) à ces éléments. De plus, après la destruction du temple en 70, il n'y avait plus de culte sacrificiel important à Jérusalem, ce qui rendait le terme « retour » inapplicable. Enfin, un chrétien de deuxième génération, qui n'avait pas le rang d'apôtre, aurait-il pu espérer que sa correction ou sa dissuasion ait une influence dans une ville où Jacques, le frère du Seigneur et fidèle adepte du

culte juif, jouissait d'une telle éminence ? Pourquoi l'auteur aurait-il écrit dans un grec élégant une dissuasion à l'intention des judéo-Chrétiens qui connaissaient l'hébreu dans le cadre de la liturgie, ou à l'intention des judéo-Chrétiens natifs de Judée pour qui l'hébreu ou l'araméen étaient la langue maternelle ? Pourquoi n'aurait-il jamais mentionné le temple qui faisait partie de la vie quotidienne des destinataires réputés ? Aussi, l'idée de Jérusalem comme destinataire de l'épître aux Hébreux est le moins probable.

b. Les indications de la salutation finale : Rome

D'autre part, les seules indications concrètes sur la destination dans l'épître aux Hébreux (He 13, 23-24) correspondent bien à Rome en tant que destinataire.

Apprenez que notre frère Timothée a été libéré. S'il vient assez vite, j'irai vous voir avec lui. Saluez tous vos dirigeants et tous les saints. Ceux d'Italie vous saluent.

Partons de l'hypothèse logique que les destinataires connaissent Timothée et sont impatients de le voir. En Rm 16, 21, Paul s'assure que Timothée est le premier dont il partage les salutations avec Rome. Philémon 1, 1 l'associe à Paul pendant son emprisonnement, probablement à Rome au début des années 60. 2 Timothée est deutéro-paulinien, mais l'auteur s'est probablement inspiré d'un contexte historique plausible pour le message qu'il attribuait à Paul. Il présente Paul comme étant en prison et proche de la mort ; et si 2 Timothée a été écrit après la mort de Paul à Rome, l'auteur aurait-il pu envisager un autre cadre que Rome ? Paul exhorte deux fois Timothée à venir le voir rapidement, avant l'hiver (2 Tm 4, 9.21) — une exhortation qui serait extrêmement étrange dans une lettre post-paulinienne si Timothée n'était pas allé voir Paul avant la mort de l'apôtre. On peut donc affirmer que Timothée s'était rendu à Rome avec Paul dans les années 60 et qu'il était bien connu de la communauté romaine, de sorte que les nouvelles de l'épître aux Hébreux concernant Timothée auraient eu un sens pour cette destination. Si l'on est tenté par la théorie selon laquelle Apollos serait l'auteur, lui que Priscille et Aquila avaient formé à la doctrine chrétienne (Ac 18, 24-26), et qui se trouvaient à Rome à la fin des années 50 (Rm 16, 3-5) et auraient connus Timothée, alors l'initiative de donner des nouvelles de Timothée s'explique facilement.

Les salutations sont adressées « à tous vos dirigeants [*hegoumenoi*] » (He 13, 24), un terme utilisé deux fois auparavant. La première utilisation (He 13, 7) concerne les anciens chefs qui ont transmis la parole de Dieu aux destinataires et ont donné l'exemple par leur mort et leur foi, ce qui pourrait faire référence à Pierre et Paul, martyrisés dans les années 60, si Rome est la destination de la lettre. La seconde utilisation (He 13, 17) concerne les dirigeants actuels qui veillent sur les âmes des destinataires et doivent rendre des comptes, ce qui pourrait également s'appliquer à Rome, car dans sa lettre aux Romains Paul nomme le rôle de dirigeant comme l'un des charismes (Rm 12, 10). 1 Clément, écrivant depuis Rome, exprime son admiration pour l'obéissance des Corinthiens à leurs dirigeants (1, 3) et indique que ces rôles existent également à Rome (21, 6 : « Rendons honneur à nos dirigeants »), une indication confirmée par le Pasteur d'Herma, Visions 2, 6 ; 9, 7 au début du 2e siècle.

La salutation s'adresse « à tous les saints » (He 13, 24). Rm 1, 7 s'adresse « à tous ceux qui sont aimés de Dieu à Rome, appelés à être saints » ; et Rm 8, 27 ; 16,2.15 montrent que « les saints » était une désignation familière pour les Chrétiens de Rome. Comparons trois textes :

Rm 12, 9.13	He 6, 10	Ignace, aux Romains 3, 1
Que l'amour soit sincère... Soyez solidaires des saints dans le besoin	il [Dieu] ne peut oublier votre activité et l'amour que vous avez montré à l'égard de son nom en vous mettant au service des saints	[Ignace louant l'Église] « dans le pays des Romains » comme « prééminente dans l'amour » - une Église qui n'a jamais envié personne mais qui « a enseigné les autres »

« Ceux d'Italie [*apo*] vous saluent » (He 13, 24). Il ne fait aucun doute que dans le grec de cette période, la locution prépositionnelle peut décrire l'origine et donc être traduite simplement par « les Italiens ». L'utilisation d'un pays plutôt que d'une ville dans la phrase peut favoriser l'interprétation de la destination. Car, si l'on se réfère au lieu de destination, par exemple si l'auteur écrivait de Jérusalem à Rome, il pourrait souhaiter transmettre les salutations non seulement des Chrétiens romains relativement peu nombreux susceptibles de se trouver à Jérusalem ou en Judée, mais aussi de l'ensemble plus large des Chrétiens italiens, car eux aussi auraient eu quelque chose en commun avec les destinataires romains en tant que compatriotes. (Actes 28:13-14 mentionne un groupe de Chrétiens à Puteoli [Pozzuoli] dans la baie de Naples ; il y avait également des Chrétiens à Pompéi et à Herculaneum, et probablement à Ostie. Peut-être quelques Chrétiens de ces lieux vivaient-ils à l'étranger. La cohorte italienne était stationnée à Césarée selon Ac 10, 1.)

c. La diffusion de l'épître

Un fait externe vient corroborer Rome comme destinataire de la lettre. Comme nous le verrons, l'épître aux Hébreux a été écrite entre l'an 65 et 90, mais elle était déjà connue à Rome en l'an 96 ! Moins de trente ans après avoir été écrite, l'épître aux Hébreux était citée par Clément, dans une lettre écrite par l'Église de Rome à celle de Corinthe. Et tout au long du 2^e siècle, Rome reste le principal témoin de la connaissance de l'épître aux Hébreux, car elle était connue dans et par des témoignages romains tels que le Pasteur d'Herma, les commentaires de l'Ancien Testament d'Hippolyte (vers 235), le Canon de Muratori (fin du 2^e siècle) et le presbytre Gaius (vers l'an 200). Et cette connaissance rapide ne peut provenir du fait que la lettre aurait été écrite de Rome, car si c'était le cas, elle représenterait les opinions romaines, alors que c'est exactement le contraire qui se passe : tant Clément qu'Herma présentent une pensée opposée, même s'ils utilisent certaines formulations de la lettre aux Hébreux. Ce fait s'explique mieux si l'épître aux Hébreux était un ouvrage reçu par l'Église romaine mais jamais approprié avec enthousiasme. En effet, une telle explication est presque rendue nécessaire par l'attitude de Rome à l'égard du statut canonique de l'épître aux Hébreux. Même si les communautés d'Alexandrie et d'Orient ont pris connaissance de l'existence de l'épître aux Hébreux presque un siècle après que celle-ci fut connue à Rome, l'épître a été relativement rapidement acceptée comme canonique en Orient et attribuée à Paul. En revanche, Rome n'a jamais suggéré qu'elle provenait de Paul ; et en effet, au moment même où Alexandrie attribuait l'épître à Paul, le Canon de Muratori et Gaius le presbytre romain la niaient implicitement ou explicitement. En 380 encore, Ambrosiaster, un bon indicateur de l'opinion romaine, commentait treize lettres de Paul, mais pas l'épître aux Hébreux. Cela était possible, parce que Rome, qui avait reçu la lettre en premier lieu, savait qu'elle ne provenait pas de Paul, et ce souvenir avait laissé des traces. L'auteur était une autorité chrétienne de deuxième génération (He 2, 3) et respecté comme tel par les destinataires romains, mais il n'avait pas l'influence d'un apôtre. L'attitude de Rome envers la canonicité et donc envers l'autorité des écrits chrétiens était déterminée par l'origine apostolique ; ainsi, l'épître aux Hébreux n'était pas considérée comme une Écriture selon les critères romains. Ce n'est que lorsque l'opinion selon laquelle Paul en était l'auteur s'est imposée (vers 400) que Rome a accepté de la considérer comme la quatorzième lettre de l'apôtre.

III. La date

Les biblistes ne sont guère enclins à dater l'épître aux Hébreux avant le dernier tiers du premier siècle. He 13, 5 fait allusion à une Église bien établie où des problèmes financiers se sont développés. En He 2, 3, il est clair que l'auteur et les destinataires partagent un christianisme de deuxième génération, « attesté par ceux qui l'ont entendu ». En effet, He 13, 7 suggère que « ceux qui vous ont annoncé la parole de Dieu » sont morts depuis suffisamment longtemps pour que leur foi soit désormais un modèle à imiter. « Jésus-Christ est le même hier, aujourd'hui et éternellement » (He 13:8) n'a de sens en tant que refrain que si « hier » est suffisamment lointain pour qu'il soit nécessaire de souligner le thème de la continuité et de la stabilité. En He 10, 32, l'auteur exhorte : « Souvenez-vous des jours passés, où, après avoir été éclairés, vous avez enduré une dure lutte avec des souffrances. » La sévérité décrite des souffrances passées, surtout si l'on trouve une allusion au martyr en He 13, 7, correspond mal à toute période antérieure à la fin des années 60. En admettant cela et en sachant qu'en l'an 96 1 Clément citait l'épître aux Hébreux, on peut raisonnablement fixer la période de composition de l'épître aux Hébreux entre 65 et 95.

Certains biblistes ont utilisé les descriptions cultuelles disséminées dans l'épître pour établir une date antérieure à la destruction du temple de Jérusalem en août 70 :

- i. Les verbes au présent donneraient l'impression que les sacrifices lévitiques sont toujours offerts, par exemple :
 - « Il y a des prêtres qui offrent des dons selon la loi » (He 8, 4) ;
 - « Les prêtres entrent continuellement dans le premier tabernacle pour accomplir leurs devoirs rituels, mais le grand prêtre n'entre dans le second qu'une fois par an » (He 9, 6-7) ;
 - « La loi ne peut jamais rendre parfaits ceux qui s'approchent par les mêmes sacrifices qui sont continuellement offerts année après année, sinon auraient-ils cessé d'être offerts ? » (He 10, 1-2).
- ii. Même si l'épître insiste qu'une nouvelle alliance remplace l'ancienne, devenue obsolète (He 8, 13), il n'est fait néanmoins aucune référence à la destruction du temple, ce qui aurait pu renforcer l'argumentation.

Évaluons ces deux arguments.

- i. L'utilisation de verbes au présent n'a pas de poids décisif. Josèphe, dans Contre Apion (2, 77), vingt-cinq ans après la destruction du temple, écrit au présent à propos du culte juif : « Nous offrons sans cesse des sacrifices pour eux [l'empereur et le peuple romain]. » 1 Clément 40, 4-5, également un

quart de siècle après la destruction du temple de Jérusalem, dit : « Ceux qui font leurs offrandes aux moments fixés sont acceptables et bénis... car au grand prêtre sont attribuées ses fonctions liturgiques propres » - une utilisation du présent d'autant plus importante que l'ouvrage illustre la mentalité de l'Église de Rome ! Des documents mishnaïques, colligés plus d'un siècle après la destruction du temple, décrivent les sacrifices et les devoirs sacerdotaux dans les moindres détails, comme si le culte était toujours en vigueur. De toute évidence, le présent dans ces ouvrages décrit un idéal, c'est-à-dire les coutumes permanentes d'un rituel considéré comme ayant une valeur intemporelle. Et c'est cette valeur que l'épître aux Hébreux attaque comme étant désormais dépassée.

- ii. L'idée selon laquelle l'auteur aurait dû invoquer la destruction du temple de Jérusalem, si celle-ci avait déjà eu lieu, pour prouver son point de vue, méconnaît son argument. En effet, les sacrifices du temple ont cessé lorsque les Babyloniens ont détruit le premier temple de Jérusalem au 6^e siècle av. JC, mais ils ont repris sept décennies plus tard, lorsque le second temple a été construit ; et beaucoup s'attendaient à ce que la même chose se reproduise après la destruction du second temple. L'épître aux Hébreux affirme que ces pratiques cultuelles n'ont plus aucune valeur, non pas parce que le temple de Jérusalem a été détruit – un argument qui aurait réduit la question à quelque chose de temporaire et de temporel – mais parce que le Christ a remplacé pour toujours leur signification. Cette interprétation du point de vue de l'auteur est liée au fait qu'il écrit sur le Tabernacle plutôt que sur le temple.

Si l'auteur n'avait pas besoin de mentionner la destruction du temple, il n'y a aucune raison impérieuse de dater l'épître aux Hébreux avant l'an 70 ; et l'ensemble des données penche en faveur de la thèse selon laquelle l'épître aux Hébreux a été écrite à l'Église romaine entre 75 et 90.

b. Le message de la lettre aux Hébreux au christianisme romain

i. Contexte : la destruction du temple

La chute de Jérusalem et la destruction du temple en l'an 70 ont certainement eu un impact sur les Juifs romains. Plusieurs ont sans doute assisté au défilé triomphal marquant le retour de Titus de Jérusalem, avec les vases liturgiques sacrés du temple exposés bien en évidence. (Josèphe, *La guerre juive* 7, 5, 3-6 ; #118-57.) Et pendant de nombreuses années, des pièces de monnaie célébrant la défaite des Juifs furent frappées, si bien que, dans leurs transactions monétaires quotidiennes, les Juifs se voyaient rappeler leur humiliation. En l'an 80, alors que Titus arrivait à la fin de sa vie, le grand arc qui porte son nom fut achevé à une extrémité du Forum romain, où l'on peut encore voir la représentation graphique du butin de Jérusalem et du temple apporté à Rome. Les Juifs, qui jusqu'alors payaient une taxe équivalente pour l'entretien de ce temple, étaient désormais contraints de payer une « taxe juive » spéciale pour l'entretien du temple romain de Jupiter Capitolinus, un rappel peu subtil de quel dieu et de quelle nation avaient gagné.

ii. Le remplacement du temple détruit

Malgré la destruction du temple, certains Juifs romains auraient nourri l'espoir qu'il soit un jour reconstruit à Jérusalem : un troisième temple auquel certains Juifs orthodoxes aspirent encore aujourd'hui. Les apocalypses juives de l'époque (*IV Esdras*, *II Baruch*) font allusion à une analogie avec la chute antérieure de Jérusalem face à Babylone. Le fait que le temple ait été reconstruit après cette chute a peut-être inspiré la pétition dans la plus ancienne forme de prière, le *Shemoneh Esreh*, composée à cette époque : « Sois miséricordieux, ô Seigneur notre Dieu... envers Jérusalem, ta ville ; envers Sion, la demeure de ta gloire ; et envers ton temple, ta demeure. » Qu'en est-il chez les Chrétiens romains, qu'ils soient juifs ou d'origine païenne, dans un christianisme dominant marqué par ses origines à Jérusalem, où leurs ancêtres spirituels avaient combiné leur loyauté au temple avec leur foi en Jésus (Ac 2, 46 ; 5, 42 ; 21, 23-26) ? Des Chrétiens plus conservateurs ont pu logiquement s'attendre à ce que le temple de Jérusalem soit remplacé par un autre sanctuaire terrestre à caractère spécifiquement chrétien. L'idée qu'il devait y avoir un remplacement visible du culte lévitique juif, des sacrifices et du sacerdoce pouvait sembler particulièrement convaincante à Rome, où le culte païen visible, avec son Pontifex Maximus et le temple de Jupiter Capitolinus, semblait être le remplacement rival après la victoire romaine sur Jérusalem. Après tout, les Chrétiens avaient dans leur tradition une déclaration selon laquelle Jésus détruirait le temple de Jérusalem et en construirait un « autre ». La diversité des interprétations du Nouveau Testament concernant cet « autre » montre qu'il n'y avait pas d'unanimité quant à savoir si le remplacement serait visible ou d'un autre type, s'il s'agirait d'une continuation purifiée ou d'une rupture radicale.

iii. Le nouvel Israël

Il est tout à fait plausible qu'à Rome, chez les Chrétiens tant juifs que d'origine païenne, il y avait une pensée conservatrice qui nourrissait l'espoir de voir le temple détruit de Jérusalem remplacé par une continuité visible purifiée. Tout cela s'explique par la place qu'occupe dans l'imaginaire religieux l'exode d'Égypte, le don de la Loi et l'alliance du Sinaï ainsi que le culte sous la tente au désert. Israël est

devenu le peuple de l'alliance de Dieu lors de cette expérience centrée autour du Sinaï ; maintenant, Dieu renouvelait son alliance par le Christ. Sa manière d'agir avec Israël éclairait sa manière d'agir avec l'Église. La scène de la Pentecôte (une fête juive rappelant l'alliance du Sinaï, le don de ses dix paroles vues comme des paroles de feu) en Ac 2, 1-12 n'est pleinement compréhensible que lorsqu'elle est replacée dans ce contexte de l'alliance. Les biens communs de l'Église de Jérusalem et leur distribution aux nécessiteux reflètent l'idéal du désert de Dt 15, 4 selon lequel il n'y aurait pas de pauvres en Israël. Même le terme « Église » fait écho à la Septante de Dt 23, 3.8 qui utilise ce terme pour désigner « l'assemblée du Seigneur » dans le désert. Les parallèles entre la communauté chrétienne de Jérusalem et la communauté des manuscrits de la mer Morte (Qumrân) ont souvent été soulignés. Ils sont compréhensibles car les deux communautés se considéraient comme l'Israël renouvelé par l'alliance de Dieu, et toutes deux s'inspiraient de l'Israël originel au moment de l'alliance du Sinaï.

iv. Le désir d'une nouvelle demeure

Dans notre présentation de 1 Pierre, une lettre écrite de l'Église romaine, nous avons noté que son christianisme était fortement influencé par les antécédents de l'Ancien Testament concernant l'exode, l'errance dans le désert et la terre promise. Après la destruction du temple de Jérusalem, les Chrétiens d'une telle Église ne pouvaient-ils pas penser que le temple allait être remplacé par un retour au culte sacrificiel lévitique du désert, un culte qui n'était plus lié à un bâtiment fixe à Jérusalem et qui, pour cette raison, convenait à un Israël spirituel en diaspora, un culte lévitique qui n'était pas alourdi par la corruption de la richesse et de la splendeur et qui convenait donc mieux à un peuple pèlerin ? Rappelons que Ac 6, 7 nous dit qu'« un grand nombre de prêtres » à Jérusalem ont accepté la foi en Christ, et qu'il y avait peut-être dans la communauté chrétienne de Rome des éléments de cet héritage lévitique. Ces Chrétiens ne désiraient probablement pas un nouveau temple physique à Jérusalem, mais une « demeure » en tant qu'incarnation du culte du désert, une continuité chrétienne visible et purifiée du culte lévitique non localisé dans le temple de Jérusalem.

v. Attaque de cette nostalgie d'un passé révolu et obsolète

L'épître aux Hébreux aurait donc été écrite pour corriger ces espoirs s'ils avaient existé. Représentant la « gauche » radicale (helléniste) du spectre chrétien, la conclusion (He 13, 14), « Nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous recherchons celle qui est à venir », est presque identique à la promesse de Jn 4, 21 : « L'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. » À partir de sa connaissance livresque du culte israélite antique, l'auteur de l'épître aux Hébreux a façonné l'image de Jésus en tant que grand prêtre dont le sacrifice sur la croix et l'intercession au ciel sont plus efficaces que ne pourrait l'être le culte dans n'importe quel sanctuaire terrestre. La seule véritable demeure se trouve désormais dans les cieux (He 8, 1-2 ; 9, 24) ; il y a eu un changement tant dans le sacerdoce que dans la Loi (He 7, 12) ; la nouvelle alliance rend l'ancienne alliance obsolète et la fait disparaître (He 8, 13).

Dans le contexte de ce christianisme conservateur de Rome, la différence d'approche de Paul dans son épître aux Romains et l'auteur de l'épître aux Hébreux est remarquable. Paul a écrit à cette communauté à la fin des années 50 pour l'assurer qu'il n'était pas un radical (helléniste) et qu'il était favorable à certains des privilèges héréditaires dont jouissait Israël. L'épître aux Hébreux s'adressait à la même communauté environ 20 ans plus tard alors qu'elle était, en tout ou en partie, saisie par la nostalgie de l'héritage israélite, probablement parce que la destruction du temple de Jérusalem semblait ouvrir la voie au christianisme pour s'approprier cet héritage. L'épître est un traité helléniste sans complexe, considérablement plus radical envers l'héritage juif que ne l'était Paul.

Le danger perçu par l'auteur de l'épître aux Hébreux est l'attrait vers une forme plus conservatrice de christianisme juif où on situe Jésus dans un schéma ininterrompu de l'histoire du salut, après les anges et Moïse en tant que révélateurs de la volonté de Dieu. L'épître aux Hébreux soutient avec insistance, en s'appuyant sur les Écritures juives, qu'en tant que Fils de Dieu, Jésus rompt avec ce schéma, car il est au-dessus des anges qui ont donné la Loi et au-dessus de Moïse. Même s'il était pleinement humain, semblable à nous en tout sauf dans le péché (He 4, 15), Jésus a rendu inutiles tous les sacrifices, le sacerdoce lévitique et le Saint des Saints terrestre. « Par une seule offrande, il a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés » (He 10, 14). Il est un grand prêtre, saint, irréprochable, sans tache, exalté au-dessus des cieux, qui demeure éternellement (He 7, 24-26). En affirmant son point de vue, l'auteur de l'épître aux Hébreux ne s'oppose pas simplement à un mouvement de « retour » en faveur du statu quo ; il éloigne les destinataires d'une adhésion juive existante qu'il compare à une formation élémentaire (He 5, 11 - 6, 1). Le premier ordre, constitué du culte juif, a été aboli pour instaurer un nouvel ordre conforme à la volonté de Dieu (He 10, 9). L'épître aux Hébreux se termine par un appel retentissant : « Sortons du camp » [du désert de l'exode] (He 13, 13). Si la chute de Jérusalem a suscité la nostalgie, il déclare : « Nous n'avons pas ici-bas de cité permanente » (He 13, 14).

vi. L'approche diplomatique et l'habileté oratoire de l'épître aux Hébreux

L'auteur de l'épître aux Hébreux fait preuve d'une grande habileté oratoire et d'un sens aigu de la diplomatie.

- Il exhorte les « frères » auxquels il s'adresse à supporter la brève « parole d'exhortation » qu'il leur a écrite (He 13, 22)
- Son ton est doux : « Même si nous parlons ainsi, nous sommes convaincus, bien-aimés, que vous avez en vous de meilleures choses qui appartiennent au salut » (He 6, 9).
- Son raisonnement s'appuie sur un ministère plus excellent et une alliance fondée sur de meilleures promesses (He 8, 6). Le sang des animaux sacrifiés purifiait en effet temporairement, mais combien plus le sang du Christ purifie-t-il (He 9, 13-14) ?
- Il loue les « anciens » d'Israël, mais en tant que croyants dans la promesse qu'ils ne pouvaient encore voir, à savoir le « meilleur » que Dieu avait réservé aux Chrétiens (He 11, 2.39-40)
- Il reconnaît l'amour fraternel de l'Église à laquelle il s'adresse et demande que cet amour perdure (He 13, 1), et il loue le respect qu'elle témoigne aux « chefs » (13, 7.17)

vii. Un accueil mitigé de l'épître aux Hébreux

Malgré son ton sensible et poli, l'épître aux Hébreux n'a pas convaincu l'Église romaine, du moins son groupe le plus conservateur. Néanmoins, elle n'a pas été rejetée d'emblée. Son mérite est d'avoir forcé la communauté à apprivoiser le défi qui l'attendait, même si le résultat final a été un attachement plus grand à Rome au culte lévitique. La lettre a été conservée parce que la partie la plus équilibrée de l'Église romaine rejetait également une nostalgie ultraconservatrice du culte lévitique.

viii. Une lettre plus radicale que celle de 1 Pierre

Les deux lettres ont été écrites après la destruction du temple. Toutes deux s'accordent sur le fait que les Chrétiens offrent des sacrifices à Dieu par l'intermédiaire du Christ (« sacrifices spirituels » en 1P 2, 5 ; « sacrifice de louange » en He 13, 15). Mais alors que 1 Pierre parle d'une continuation spiritualisée des réalités lévitiques, Hébreux parle de remplacement par un autre monde : en 1 Pierre ce sont les Chrétiens qui sont maintenant revêtus du sacerdoce saint ou royal (1 P 2, 5.9) et qui constituent la nouvelle demeure, une demeure spirituelle, alors que dans la lettre aux Hébreux le sacerdoce a disparu, sauf celui du Christ, et le sanctuaire a disparu et remplacé par une demeure céleste. La réponse de la première épître de Pierre à ceux qui aspiraient à une continuation matérielle du culte aurait donc été moins radicalement antithétique, une réponse conforme à une tradition fortement attachée à l'héritage juif.

9. L'Église romaine au début de la troisième génération chrétienne (96 ap. JC – 1 Clément) p. 159-183

Nous abordons maintenant un ouvrage écrit à Rome dans les années 90 qui montre une bonne connaissance des idées fondamentales développées dans les trois ouvrages précédents et peut-être même des ouvrages eux-mêmes. Cependant, 1 Clément n'est pas simplement répétitif ; il reformule l'héritage cultuel juif et offre une vision typiquement romaine de l'ordre ecclésial, donnant une orientation aux modèles hiérarchiques chrétiens pour les siècles à venir.

A. Date, auteur, situation

a. La date

1 Clément 5-6 cite les procès de Pierre et Paul comme un exemple précoce de la manière dont la « jalousie zélée » parmi les chrétiens a conduit à la persécution et à la mort. Il est clair que l'auteur rappelle à ses lecteurs la carrière de ces deux « piliers » de l'Église, même s'il parle des apôtres comme d'une génération passée dans les chapitres 42 et 44. Il écrit donc quelque temps après la mort de Pierre et Paul au milieu des années 60. De même, l'auteur qualifie l'Église des Corinthiens (fondée vers l'an 50) d'« ancienne » (47, 6). Pourtant, l'auteur parle encore de Pierre et Paul comme ayant « combattu dans les jours qui nous sont les plus proches » (5, 1), et de la multitude de martyrs néroniens comme ayant souffert « parmi nous », de sorte qu'une date plusieurs générations plus tard (au 2e siècle) semble impossible. On suppose généralement que la référence initiale (1, 1) « aux malheurs et calamités soudains et répétés qui nous ont frappés » rappelle la persécution de certains chrétiens dans les dernières années de l'empereur Domitien (81-96), une persécution qui semble également être évoquée dans le livre de l'Apocalypse lorsqu'il qualifie Rome de prostituée « ivre du sang des saints et du sang des martyrs de Jésus » (Ap 17, 6). Pour ces raisons, on date la première épître de Clément vers 96 ap. JC, juste après la fin de la persécution.

b. L'auteur

Il s'agit d'un ouvrage de la troisième « génération » chrétienne, rédigé par un auteur qui n'est certainement pas un apôtre, ni apparemment un disciple d'un apôtre. Nous sommes passés de la période subapostolique (2e génération) qui a produit 1 Pierre et les épîtres pastorales pauliniennes à la période pleinement postapostolique de la troisième génération, où une communauté ou un auteur doit s'appuyer sur sa propre autorité, tout au plus revendiquant être dans la succession apostolique. 1 Clément est envoyé par « l'Église de Dieu qui séjourne à Rome », mais l'auteur ne s'identifie jamais par son nom. Le Pasteur d'Herma (Visions 2, 4, 3), écrit à Rome (en partie, vers 100-120), mentionne 1 Clément qui avait pour tâche d'envoyer à d'autres villes des écrits concernant l'Église. Denys, évêque de Corinthe (l'Église qui a reçu 1 Clément), écrit à Rome vers 170 au sujet de la lettre « qui nous a été envoyée précédemment par Clément »

(Eusèbe, Histoire ecclésiastique 4, 23, 11). Une décennie plus tard, Irénée (Contre les hérésies 3, 3, 3.) écrit : « À l'époque de Clément... l'Église de Rome envoya une lettre très puissante aux Corinthiens. » Ces preuves, provenant de diverses sources où l'on pouvait connaître l'auteur, ont convaincu pratiquement tout le monde que Clément était bien le véritable auteur, même s'il l'a fait « au nom de l'Église romaine » (Eusèbe, Ibid. 3, 16).

Qui était ce Clément ? Vers l'an 95, le noble Titus Flavius Clemens (consul, neveu de Vespasien et cousin de Domitien) fut mis à mort pour indolence et / ou athéisme, une accusation souvent portée contre les Juifs et les Chrétiens. Mais c'est à tort que certains biblistes ont attribué à ce Clément la lettre envoyée aux Corinthiens. Il est plus plausible de suggérer qu'il y avait du judaïsme et / ou du christianisme dans la maison du consul, et qu'un affranchi qui avait pris le nom de la maison où il avait été esclave était le Chrétien Clément qui a écrit la lettre. Certains biblistes ont suggéré que Clément était d'origine juive en raison de ses connaissances de l'AT. Mais on oublie que les Chrétiens d'origine païenne reflétaient souvent le christianisme des juifs qui les avaient convertis. Un païen issu d'un tel christianisme pouvait très bien utiliser les traditions juives tout au long de son œuvre et néanmoins écrire le grec de 1 Clément, qui est plus élégant que celui de 1 Pierre (peut-être écrit par un Juif), et montrer les schémas de pensée hellénistique et stoïcienne qu'on y trouve. Il est certain que les noms des messagers envoyés à Corinthe avec 1 Clément (65, 1 : Claudius Ephebus, Valerius Vito, Fortunatus) suggèrent que les Gentils étaient fortement présents parmi les chrétiens romains. Cela semblait être le cas depuis longtemps, puisque 63, 3 indique que ces hommes faisaient partie de la communauté chrétienne depuis leur jeunesse.

c. La situation de l'auteur

Si Clément n'était pas un noble consul de Rome, quelle fonction ecclésiastique lui a permis d'écrire à Corinthe au nom de l'Église de Rome ? Irénée, Contre les hérésies 3, 3, 3, mentionne que Clément se serait vu attribuer l'évêché de Rome. Le lien entre la fonction pétrinienne au premier siècle et la papauté romaine pleinement développée a nécessité plusieurs siècles d'évolution, de sorte qu'il est anachronique de considérer les premiers dirigeants de l'Église romaine comme des papes : l'ordre triple d'un seul évêque, avec des presbytres et des diacres subordonnés, n'était pas en place à Rome à la fin du premier siècle ; au contraire, l'ordre double des presbytres-évêques et des diacres, attesté une décennie auparavant en 1 P 5, 1-5, était toujours en vigueur. En effet, le fait qu'Ignace (vers 110) n'ait pas mentionné l'évêque unique dans sa lettre aux Romains (un thème très important dans ses autres lettres) et l'usage d'Hermas, qui parle de plusieurs presbytres (Visions 2.4.2) et évêques (Similitudes 9, 27, 2), rendent probable que la structure à évêque unique ne soit pas arrivée à Rome avant environ 140-150. Or, dans la double structure des presbytres-évêques et des diacres, 1 Tm 5, 17 indique que, si les presbytres (au pluriel) étaient les surveillants de l'Église d'une région donnée, tous les presbytres n'avaient pas nécessairement à exercer cette fonction. À un certain stade du développement de l'ordre ecclésiastique, un seul presbytre pouvait superviser une Église de maison, tandis que l'Église de la ville était supervisée par le groupe collectif de ces presbytres-évêques d'églises de maison.

Aussi, Clément de Rome, comme le suggère Hermas (Visions 2,4, 2-3), était peut-être l'un des presbytres-évêques qui avaient pour tâche spécifique d'écrire des lettres à d'autres Églises au nom des presbytres-évêques romains. Ainsi, 1 Clément a peut-être été envoyée par le presbytérat romain collectif des surveillants et rédigée par la main de son secrétaire, un prêtre-évêque.

Le fait que Rome ait écrit à d'autres Églises est confirmé non seulement par le passage d'Hermas, mais aussi par Ignace (Lettre aux Romains 3, 1 : « Vous avez enseigné aux autres ») et par l'évêque Denys de Corinthe (vers 170) qui, en citant tout le bien que Rome a fait pour « de nombreuses Églises dans chaque ville », mentionne une autre lettre de Rome à Corinthe (Eusèbe, Ibid. 4, 23, 10-11). Cela signifie-t-il une primauté pour l'Église romaine primitive, même si celle-ci n'est pas dirigée par un seul évêque ? Toute communauté chrétienne pouvait avoir le droit, en Christ, de corriger une autre communauté, mais en fait, Rome semble avoir exercé ce droit plus fréquemment que toute autre Église de l'époque et semble avoir estimé qu'un tel exercice était attendu. On ne peut jamais écarter la possibilité que l'Église de la capitale de l'empire se soit sentie responsable du christianisme dans tout l'empire ; mais la principale source de l'attention de Rome avait probablement des racines religieuses plutôt que politiques. Rappelons que Pierre, qui incarnait un christianisme modéré, et Paul, qui s'était réconcilié avec un christianisme modéré juif / d'origine païenne qui prospérait à Rome et reconnu comme apôtre, sont tous deux morts martyrs à Rome. Et Corinthe était une Église fondée par Paul. Aussi, la communauté romaine a peut-être assumé la responsabilité du christianisme juif / d'origine païenne des Églises pauliniennes également, d'où la lettre de Clément à Corinthe. Ainsi, Rome aurait écrit à d'autres Églises et les aurait enseignées parce qu'elle se considérait comme l'héritière de la charge pastorale de Pierre et Paul.

Quelle a été la réception de cette lettre à Corinthe ? Cette lettre, en abordant le problème des dissensions dans la communauté corinthienne, rappelle que c'est la 2^e fois que ce problème est abordé, puisque Paul l'avait fait dans une lettre [environ 40 ans auparavant]. Il semble que l'intervention de Clément a porté fruit, car 2 Clément, un discours prononcé à l'église de Corinthe par les presbytres et datant des années 98-100, mentionne qu'ils doivent leur réintégration dans leurs fonctions grâce à l'intervention de 1 Clément.

B. La continuation de la lettre aux Romains et de 1 Pierre

Il ne fait aucun doute que l'auteur de 1 Clément connaissait l'épître de Paul aux Corinthiens, mais on peut raisonnablement supposer qu'il connaissait également l'épître aux Romains. Les passages suivants sont souvent comparés :

<u>1 Clément</u>	Romains	
Ouverture	1, 7	Grâce et paix de la part de Dieu et de Jésus-Christ.
32, 2	9, 5	Le Christ selon la chair est issu d'Israël.
33, 1	6, 1	Que devons-nous faire/dire alors ? Pécher ?
35, 5	1, 29-32	Liste des vices.
35, 6	1, 32	Non seulement faire des choses, mais y prendre plaisir.
37, 5	12, 4-6	De nombreux membres dans un seul corps.
50, 6	4, 7-8	Ps 32, 1-2 sur le pardon.

De même, on peut raisonnablement affirmer que Clément connaissait la première épître de Pierre :

<u>1 Clément</u>	1 Pierre	
Ouverture	1, 2	Grâce et paix.
Ouverture	1, 17; 2, 11	Séjourner (<i>paroikein, paroikia, paroikos</i>).
7, 4	1, 19	Précieux sang du Christ.
8, 1	1, 11	L'Esprit a parlé par les prophètes.
16, 10,17	2, 21-22	Le Christ comme exemple tiré d'Isaïe 53, 9.
30, 2	5, 5	Prov 3, 34 : Dieu résiste aux orgueilleux (pas dans la LXX)
49, 5	4, 8	Prov 10, 12 : L'amour couvre une multitude de péchés (pas dans la LXX ni dans le MT)
57, 1	5, 5	« Soumettez-vous aux presbytres »
59, 2	2, 9	Appelés des ténèbres à la lumière

Au-delà de ce fait, ce qui importe est de comprendre la manière dont certains thèmes importants communs à l'épître aux Romains et à la première épître de Pierre apparaissent en 1 Clément. Examinons d'abord la raison principale pour laquelle Rome a écrit à Corinthe.

Il semble que les Chrétiens de Corinthe ont démis de leurs fonctions liturgiques certains presbytres dont le caractère était irréprochable (44, 6 ; 47, 6). Il est difficile d'en connaître la raison. Le problème était-il celui d'un mandat à durée déterminée ou d'une fonction à vie? Ou était-ce que les Corinthiens étaient habitués à une direction charismatique plutôt qu'à des fonctions fixes, ou même qu'il y avait une rébellion de jeunes impatients contre le règne des presbytres? La polémique contre le « zèle jaloux » en 1 Clément 4-6 indique qu'il y a peut-être eu une division plus grave (ou « schisme », comme l'appelle l'auteur) dans laquelle des chrétiens de différentes convictions tentaient de prendre le contrôle des fonctions ecclésiales. Peut-être un groupe plus radical à Corinthe prétendait être le véritable héritier de Paul, alors que pour Clément le christianisme romain modéré était l'héritier véritable de Paul, car il était un apôtre qui était mort « parmi nous » (6, 1). Quoi qu'il en soit, 1 Clément soutient que les presbytres ne doivent pas être destitués, car l'ordre de l'Église a un aspect divin et ne doit pas être altéré. De plus, ces conflits internes provoqués par un zèle jaloux sont connus des étrangers et leur offrent ainsi un outil dangereux pour persécuter les Chrétiens. L'expérience de l'Église romaine, qui a vu le zèle conduire à la mort de Pierre, de Paul et d'une grande multitude, rend cette Église très sensible à la nécessité d'un front uni contre ceux « qui s'écartent de nous » (47, 7). La division entre chrétiens est un grand ennemi ; c'est pourquoi, citant l'hymne paulinien sur l'amour tiré de 1 Co 13, 4-7, 1 Clément 49, 5 ajoute : « L'amour n'admet pas de schisme ; l'amour ne donne pas lieu à la dissidence. » En 51, 1, ceux qui ont mené la dissidence à Corinthe sont mis au défi de considérer « l'espoir commun ». Ces personnes doivent se dire : « Si la sédition, les querelles et les schismes ont surgi à cause de moi, je m'en irai... Que le troupeau du Christ soit en paix avec les presbytres qui le dirigent » (54, 1-2). « Vous donc, qui avez jeté les bases de la dissidence, soumettez-vous aux presbytres... Apprenez à être soumis » (57, 1-2).

Plus tôt, nous avons identifié trois thèmes communs à l'épître aux Romains et à celui de Pierre. Examinons comment ils sont repris par 1 Clément.

a. Premièrement, l'héritage juif, en particulier le culte.

On estime qu'environ un quart de la première épître de Clément est une citation directe de l'AT, presque toujours selon la version grecque (LXX). Ce qui est frappant pour notre propos, c'est l'application du langage cultuel aux fonctions des responsables de l'Église. Selon l'épître aux Romains et la première épître de Pierre, la mort sanglante du Christ avait des aspects sacrificiels ; mais pour les Chrétiens, ce sont des « sacrifices spirituels » qui étaient recommandés. Un Chrétien comme Paul rend un service sacerdotal en prêchant l'Évangile, et le peuple chrétien est « un sacerdoce royal », tout comme la communauté chrétienne est « une maison spirituelle » remplaçant le temple. Une telle spiritualisation du culte était moins radicale que le remplacement du sacerdoce, du sacrifice et du lieu de culte préconisé à Rome par l'épître aux

Hébreux. En 1 Clément, cependant, on assiste à une renaissance de la terminologie cultuelle sous une forme moins spiritualisée ; cela constitue un mouvement qui va au-delà de 1 Pierre, mais dans une direction tout à fait opposée à celle préconisée par les Hébreux. Comparons les deux perspectives différentes.

Hébreux 10, 10-12.18	1 Clément 40, 1-5 ; 41, 2
<p>Nous sommes sanctifiés par l'offrande du corps de Jésus-Christ, une fois pour toutes. D'une part, chaque prêtre se tient quotidiennement debout dans l'exercice de l'office liturgique [<i>leitourgein</i>], offrant sans cesse les mêmes sacrifices qui ne peuvent jamais ôter les péchés. Mais cet homme [Jésus-Christ] a offert pour toujours un seul sacrifice pour les péchés. [...] Il n'y a plus d'offrande pour les péchés.</p>	<p>Nous devons accomplir dans l'ordre [<i>taxis</i>] toutes les choses que le Maître nous a commandé d'accomplir à des moments fixes. Il a établi des offrandes et des offices liturgiques [<i>leitourgia</i>], afin qu'il n'y ait pas de modèle aléatoire et irrégulier, mais des moments et des heures fixes. De plus, il a établi par sa volonté souveraine où et par qui il désire que ces choses soient accomplies. Ceux qui font leurs offrandes aux moments fixes sont donc acceptables et bénis. [...] Au grand prêtre sont attribués ses propres offices liturgiques. Aux prêtres a été assigné leur lieu de culte propre. Les lévites se sont vu attribuer leurs services propres. Les laïcs sont liés par les règles établies pour les laïcs. [...] Les sacrifices (offrandes perpétuelles, offrandes volontaires, offrandes pour le péché ou offrandes pour la faute) ne sont pas offerts en tout lieu, mais uniquement à Jérusalem [...] devant le sanctuaire, à l'autel, après inspection par le grand prêtre.</p>

Pourquoi 1 Clément met-il autant l'accent sur l'ordre divinement établi dans le culte de Jérusalem et parmi son personnel ? Le chapitre 42 apporte une réponse claire : parce qu'il existe un ordre similaire divinement conçu dans le ministère chrétien. Dieu a envoyé le Christ qui a nommé des apôtres ; et ceux-ci, à leur tour, avec l'aide du Saint-Esprit, ont prêché l'Évangile et ont nommé des convertis éprouvés comme évêques et diacres. En effet, ce dernier développement avait été prédit dans la LXX (modifiée) de Is 60, 17 : « l'établirai leurs évêques dans la justice et leurs diacres dans la foi. » Ainsi, si le judaïsme avait reçu de Dieu un grand prêtre, des prêtres et des lévites, l'arrangement de Dieu pour son peuple chrétien est le Christ, les apôtres, les évêques et les diacres. 1 Clément (63, 1 ; 64) est d'accord avec la lettre aux Hébreux pour identifier Jésus-Christ comme le grand prêtre, mais avec pour effet de consolider l'équivalent chrétien d'une structure lévitique, et non de la remplacer. Les épîtres pastorales pauliniennes, en particulier 1 Timothée et Tite, parlent longuement des presbytres-évêques et des diacres sans faire aucune allusion à l'imagerie lévitique ou aux fonctions cultuelles. Pourtant, selon 1 Clément 44, 4, l'un des rôles de l'épiscopat est d'offrir des sacrifices. La principale faute des Corinthiens est d'avoir retiré les presbytres de leur office liturgique, bouleversant ainsi un modèle divin révélé lorsque les apôtres ont nommé des évêques (presbytres) et des diacres pour succéder au ministère liturgique (42, 4 ; 44, 2). À peu près à la même époque où Clément écrivait cette exhortation à Corinthe, la Didachè 14, 1-3 interprétait l'eucharistie comme l'accomplissement de la prophétie de Malachie 1, 11 concernant un sacrifice pur offert parmi les païens. Dans certaines Églises d'Asie Mineure, la présidence de l'eucharistie devenait une fonction de l'épiscopat-presbytérat (déjà un modèle établi aux yeux d'Ignace vers 110). Ainsi, bien que Clément n'identifie pas les presbytres comme ceux qui présidaient l'eucharistie et ne les appelle pas prêtres, son œuvre reflète une tendance au tournant du premier siècle qui va se consolider et se développer tout au long du deuxième siècle jusqu'à ce que l'évêque, les presbytres et les diacres soient représentés comme le grand prêtre, les prêtres et les lévites chrétiens, centrés sur leur rôle dans l'eucharistie en tant que sacrifice chrétien. Ainsi, ce christianisme romain, issu du christianisme de Jérusalem fidèle au temple, a triomphé par procuration dans la direction donnée par 1 Clément vers une survie plus que spirituelle des idéaux lévites.

b. Deuxièmement, l'obéissance à l'autorité civile

Dans le cadre de sa campagne visant à convaincre l'Église de Corinthe de réintégrer dans leur ministère liturgique les presbytres qui ont été destitués, 1 Clément va au-delà de l'ordre lévitique que Dieu a révélé à Israël et fait appel à un ordre divin au chapitre 20, souvent considéré comme reflétant l'influence stoïcienne, tout comme l'appel de 1 Clément à l'ordre moral. Mais pour notre propos, l'influence de l'épître aux Romains et celle de 1 Pierre est particulièrement visible dans l'appréciation par 1 Clément de l'ordre manifesté dans le système romain de gouvernement impérial. Si, en 41, 1, le « rang ordonné » dans le culte lévitique est présenté comme un modèle militant contre le schisme chrétien et la dissidence à Corinthe, un autre modèle se trouve au chapitre 37 dans le « rang ordonné » d'une armée avec ses généraux, ses préfets, ses tribuns, etc. « Servons donc comme des soldats, mes frères », exhorte 1 Clément, « car chacun, dans son rang ordonné, exécute l'ordre de l'empereur » (37, 1.3). Ni la folie de Caligula ni l'expulsion des chrétiens juifs de Rome par Claude n'ont découragé Paul de conseiller : « Que toute personne soit soumise aux autorités gouvernementales » (Rm 13, 1). La persécution de Néron n'a pas empêché Pierre (2, 13) d'exhorter : « Soyez soumis, pour l'amour du Seigneur, à toute institution humaine [...] à l'empereur comme à un souverain suprême. » De même, « les malheurs et les calamités répétés qui se sont abattus [sous

Domitien] » (1 Clément 1, 1) n'ont pas dissuadé Clément de prier Dieu en 60, 4 – 61, 1 : « Accorde-nous d'être obéissants à nos princes et à nos chefs sur terre, car toi, Maître, tu leur as donné le pouvoir du royaume. » La « visite du royaume du Christ » est peut-être encore à venir (50, 3), mais une partie de la puissance du royaume de Dieu se manifeste apparemment dans l'empire romain. Il n'y a pas en 1 Clément un sens aussi fort de l'eschatologie finale que chez Paul ou même en 1 Pierre. La vision de Clément d'une Église bien ordonnée, calquée dans une certaine mesure sur le système impérial, implique une Église qui aura une existence plus que passagère. Comme ce modèle d'ordre vient de Dieu, on peut y faire appel pour exhorter à la discipline. Dieu, qui place les hommes au-dessus des autres dans l'ordre civil et naturel (61, 2), a placé les presbytres au-dessus du troupeau du Christ (54, 2). Tout comme les Romains et 1 Pierre exhortent à la soumission aux autorités civiles, 1 Clément 57, 1 exhorte à « être soumis aux presbytres ».

En soi, l'obéissance aux dirigeants de l'Église n'est pas une nouveauté dans le monde chrétien. Déjà, plus de 40 ans auparavant, Paul écrivait aux Thessaloniciens : « Nous vous demandons, frères, de reconnaître [...] ceux qui vous dirigent dans le Seigneur et de les estimer hautement dans l'amour » (1 Th 5, 12-13) et aux Corinthiens (1 Co 16, 15-16), appelant à la soumission à ceux qui exerçaient un ministère auprès des saints. Ce qui est nouveau en 1 Clément, c'est le parallèle étroit établi entre la soumission aux presbytres et l'obéissance aux dirigeants civils ou militaires. Ce parallélisme renforce la thèse selon laquelle l'Église romaine a nécessairement dû s'accommoder rapidement de l'impressionnante organisation de l'empire en appréciant à sa juste valeur la force du système. La répulsion manifestée dans le droit romain pour la désobéissance civile et le schisme semble avoir constitué un argument a fortiori pour ne pas sympathiser avec le schisme dans l'Église.

c. Troisièmement, les aspects de la structure ecclésiale

1 Clément ne fait pas spécifiquement référence aux Églises domestiques, mais l'attention accordée à l'ordre domestique en 1, 3 et dans le chapitre 21 (passages qui traitent des dirigeants communautaires, des anciens et des jeunes) suggère que l'Église domestique était encore un élément important de la scène romaine. « L'Église de Dieu qui séjourne à Rome » (début de 1 Clément) était vraisemblablement un tout spirituel composé de nombreuses Églises domestiques individuelles. L'importance des « maisons » transparaît dans l'accent mis par 1 Clément 11, 1 ; 12, 1.3 sur « l'hospitalité » (*philoxenia*), un mot que l'on ne trouve dans le NT que dans la lettre aux Romains 12, 13 et celle aux Hébreux 13:2.

En ce qui concerne la structure des presbytres-évêques, il y a peu d'évolution dans 1 Clément par rapport à 1 Pierre. L'avertissement selon lequel il ne faut pas s'élever au-dessus du troupeau du Christ (16, 1) est proche, dans son thème, de l'avertissement donné aux presbytres-bergers en 1 P 5, 3 : « Ne dominez pas sur ceux qui vous ont été confiés, mais soyez des modèles pour le troupeau. » Le développement notable en 1 Clément ne concerne pas la structure presbytérale, mais l'insistance sur le fait que le presbytérat est issu de la succession des apôtres par nomination. 1 Clément 44, 1-2 rapporte que les apôtres craignaient que l'épiscopat ne soit source de conflits, et ils ont donc prévu qu'à leur mort, « d'autres hommes approuvés leur succéderaient dans leur ministère liturgique ». 1 Clément 42, 4 ; 44, 3 indiquent clairement que ces hommes ont été nommés par les apôtres. Didachè 15, 1, a pour sa part une perspective différente, car elle exhorte ainsi ses destinataires : « Nommez pour vous des évêques et des diacres dignes du Seigneur ». De même, en Tite 1, 5, ce délégué apostolique est chargé de nommer lui-même des presbytres dans chaque ville, comblant ainsi ce que Paul n'a pu faire. Aussi, on peut se demander : en parlant de nomination des presbytres-évêques par les apôtres, 1 Clément n'a-t-il pas trop simplifié les choses, ou même ne les a-t-il pas carrément inventées? Pourtant, Ac 14, 23 indique que Barnabas et Paul ont nommé des presbytres dans chaque Église, et il est peu probable que plusieurs affirmations indépendantes concernant la nomination apostolique aient été faites sans fondement réel. 1 Th 5, 12 décrit certaines personnes comme ayant autorité sur d'autres dans le Seigneur quelques mois après la fondation de la communauté par Paul — n'est-il pas probable que Paul lui-même ait été responsable d'un tel arrangement ? 1 Clément 42, 4, où les apôtres nomment leurs premiers convertis évêques, ne reflète-t-il pas le fait que le premier converti a offert sa maison comme lieu de rassemblement pour la congrégation et a finalement supervisé (*episkopein*) la congrégation qui s'y réunissait, comme dans le cas de Stéphane (1 Co 16, 15-16) ? Enfin, nous devons nous rappeler que Clément doit persuader les Corinthiens qui ont reçu sa lettre ; ceux-ci auraient certainement reconnu et rejeté une pure invention concernant les origines du presbytérat. La solution qui semble la plus plausible est que 1 Clément a généralisé une pratique apostolique qui était occasionnelle mais pas cohérente ni universelle.

En s'opposant à la destitution des presbytres par les Corinthiens, l'auteur a fait appel à deux modèles faisant autorité : le sacerdoce lévitique de Jérusalem et l'organisation politique et militaire impériale. La haute prêtrise juive était héréditaire et, au cours de ses deux périodes fastes, l'imperium romain était transmis par héritage (descendance familiale d'Auguste à Néron, et de Vespasien à Domitien). Le chaos s'était installé en l'an 69 avec la destitution de trois empereurs, et c'est précisément ce chaos que les Corinthiens étaient en train d'instaurer dans l'Église. Ainsi, d'un point de vue fonctionnel, la nomination apostolique a peut-être servi dans l'esprit de Clément comme l'équivalent chrétien de l'héritage lévitique et impérial, fournissant une garantie divine pour un système de gouvernance ordonné.

Cependant, la succession apostolique a probablement servi un objectif encore plus important pour l'Église romaine en justifiant le presbytérat romain dans ses réprimandes à Corinthe avec la force apostolique. Un

avertissement apparaît en 1 Clément 59, 1 : « Si certains ont désobéi à ce qui a été dit par Dieu à travers nous, qu'ils sachent qu'ils s'empêtreront dans la transgression et dans un danger non négligeable. » L'obéissance est exhortée en 1 Clément 63, 2 « à ce que nous avons écrit par le Saint-Esprit ». L'assurance de Clément que la communication divine passe par la parole ou l'écrit de l'Église romaine est probablement liée au style de la direction apostolique de Jérusalem. Ac 15, 28 contient un passage d'une lettre directive écrite par les apôtres et les presbytres de l'Église de Jérusalem aux régions sous leur influence : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous ». Clément adopte le même style plein d'autorité en donnant des directives aux Églises missionnaires comme celle de Corinthe. Même si Corinthe était une Église de la mission paulinienne et non de la mission de Jérusalem, pour Clément cela importe peu, car il associait Paul à Pierre comme « piliers » et « bons apôtres » (1 Clément 5, 2-5), tout comme Paul, en 1 Co 15, 5-11, s'associait à Céphas (Pierre), aux Douze, à Jacques et à tous les apôtres pour former un « nous » faisant autorité en s'adressant aux Corinthiens : « Que ce soit moi ou eux, nous avons proclamé et vous avez cru. » La conception de Clément selon laquelle les presbytres sont les successeurs désignés de ces apôtres permet au presbytérat en général (et certainement au presbytérat romain en particulier) d'exiger l'obéissance à ce que « nous » avons dit ou écrit, comme ayant une sanction divine.

C. Évaluation

a. La controverse autour de 1 Clément

1 Clément a été au centre d'une vive controverse dans les études récentes. D'une part, il y a ceux qui ont vu dans cet ouvrage le glas d'une conception véritablement chrétienne du leadership de l'Église, car la direction par des charismatiques remplis de l'Esprit qui dominait à l'époque du NT a cédé la place à une succession fixe et sclérosée des fonctions dans l'Église, présentée à tort (voire de manière trompeuse) comme provenant des apôtres et sanctionnée par Dieu. D'autre part, les admirateurs de 1 Clément ont considéré cette lettre comme une justification faisant autorité de l'approche « apostolique » de l'épiscopat, selon laquelle, dans l'esprit de Jésus et de ses apôtres, la gouvernance de l'Église par les évêques et les presbytres était divinement spécifiée. Dans les deux camps, de nombreux biblistes simplifient à l'excès la situation historique qui a provoqué cette lettre, s'accordant seulement à dire que, pour le meilleur ou pour le pire, 1 Clément a remarquablement réussi à façonner la pensée future de l'Église.

Le débat sur 1 Clément est biaisé par l'évaluation qu'on fait de l'organisation actuelle de l'Église, et devient alors un substitut à une bataille entre les descendants passionnés des réformateurs protestants et les catholiques du concile de Trente. De part et d'autre, on oublie les facteurs sociologiques humains derrière soit les fonctions charismatiques dans les Églises des années 50, soit le leadership ecclésial promu par Clément. Au nom de quoi peut-on déclarer qu'une structure ecclésiale est plus chrétienne que l'autre, puisque Jésus lui-même ne semble pas avoir abordé la question de la structure d'une communauté qui devrait poursuivre son œuvre ? En fait, on peut soupçonner qu'une grande partie de l'aversion pour 1 Clément ne provient pas de la réaction de cette lettre à la situation à laquelle elle était confrontée, mais des développements et des attitudes ultérieurs de l'Église qui s'est servie de cette lettre pour se justifier ; une meilleure attitude est de reconnaître que le problème ne réside pas dans l'orientation donnée par 1 Clément, mais dans la nécessité constante d'une vigilance réformatrice pour maintenir toute structure ecclésiale responsable de l'Évangile.

b. Les critères d'évaluation

Une évaluation juste de 1 Clément doit se faire dans le cadre historique où la lettre est née et en considérant sa contribution à la trajectoire du christianisme romain. Rappelons que des chrétiens avaient déjà été exécutés à Rome à l'époque de Néron et persécutés dans certaines parties de l'empire à l'époque de Domitien. Comment une telle « superstition étrangère », considérée comme antisociale et athée, pouvait-elle survivre ? Selon Clément, le plus grand ennemi était le désordre interne : la jalousie zélée des chrétiens envers leurs coreligionnaires. Il allait contrer ce danger en appelant à l'ordre, en s'appuyant sur deux thèmes importants du christianisme romain : un fort héritage juif et le respect de l'autorité impériale.

c. L'héritage juif

À partir de l'héritage juif, 1 Clément a puisé le symbolisme du sacerdoce lévitique et l'a adapté pour apporter un soutien important à la structure ecclésiale qui s'était développée dans de nombreuses Églises à la fin du premier siècle, c'est-à-dire une structure composée de presbytres-évêques et de diacres. Cette structure est considérée comme rendant non seulement un service social à la communauté, mais aussi un service sacré à Dieu, non seulement une *diakonia* (service), mais aussi une *leitourgia* (office liturgique). Cet office liturgique signifie pour Clément que les ministres chrétiens doivent être respectés en tant que membres d'un ordre approuvé par Dieu et ne peuvent être destitués à volonté. Une structure aussi clairement articulée a peut-être vu le jour par nécessité sociale, mais 1 Clément veille à ce que le ministère ne devienne pas victime d'une attitude de survie du plus apte envers la structure ; il demande aux chrétiens une allégeance inébranlable à leurs presbytres-évêques dans les moments difficiles et permettra ainsi à l'Église d'affronter deux cents ans de persécution romaine.

d. Le respect de l'autorité

L'admiration de Clément pour la discipline militaire trahit, bien que de manière embryonnaire, la compréhension que l'empire romain ne serait jamais christianisé à moins que le christianisme ne comprenne et ne tire parti de la force de son adversaire. Rome était raisonnablement tolérante envers les cultes privés, à condition qu'ils ne soient pas immoraux et qu'ils ne remettent pas en cause l'exigence d'une conformité extérieure à l'ordre religieux et social. Aussi, les premiers ouvrages chrétiens relatifs à l'Église romaine exigeaient l'obéissance au gouvernement romain ; 1 Clément va plus loin en inculquant une obéissance similaire aux autorités ecclésiastiques. Le christianisme allait réussir parce que ses communautés étaient bien structurées et que ses institutions retenaient efficacement les convertis. Il allait façonner une organisation aussi rigide (voire plus rigide) que celle de l'empire et offrir une meilleure motivation à l'adhésion. Ainsi, 1 Clément propose une formule non seulement pour survivre à la persécution, mais aussi pour vaincre le persécuteur, ce qui se produira plus tard quand le christianisme deviendrait la religion officielle de l'empire.

e. La poussée chrétienne vers Rome

Clément ne fait que poursuivre une trajectoire déjà existante. Les Actes des Apôtres simplifient l'histoire chrétienne en concentrant le déroulement des événements autour de Pierre et Paul et en faisant commencer l'histoire de l'Église à Jérusalem pour la terminer à Rome. Dans ce schéma, les Actes incarnent le jugement selon lequel la destinée chrétienne reposait sur Rome et sur le monde païen qu'elle gouvernait. C'était l'expression de la conviction que le christianisme était une bonne nouvelle pour tous, et donc devait se diriger vers Rome, centre du monde. Notons que Paul, qui n'aimait pas se rendre dans les Églises fondées par d'autres, désirait ardemment se rendre à Rome (Rm 1, 10.15 ; 15, 22). Pourquoi Rome ? Athènes était le musée de l'Antiquité classique, servant de grand dépôt du patrimoine culturel ; mais Paul ne montre aucun signe de désir d'aller à Athènes. Alexandrie était la bibliothèque du savoir classique, mais Paul ne semble jamais y être allé. L'attention portée à Rome plutôt qu'à Athènes ou à Alexandrie ne trahit-elle pas une compréhension précoce du fait que le pouvoir de changer le monde résidait dans la capitale politique, et non dans le musée ou la bibliothèque ? Les premiers Chrétiens ont peut-être été assez pragmatiques et peu romantiques en traduisant l'incarnation par le fait que l'Évangile devait utiliser les structures politiques comme vecteur. S'il y a eu une « poussée chrétienne vers Rome », c'est en partie parce que cette ville était le centre du mécanisme qui gouvernait le monde connu et grâce auquel ce monde pouvait être revendiqué pour le Christ.

f. Les dangers de copier l'empire romain

L'Église romaine ultérieure poursuivra le choix de Clément en faveur d'un ordre clair plutôt que d'une ambiguïté et d'une liberté permettant les divisions en son sein. Bien sûr, en empruntant le schéma de l'autorité impériale, elle s'est engagée consciemment ou inconsciemment sur la voie de la domination impériale et s'est exposée au risque que les valeurs du système romain ne dominent l'Église de l'intérieur. À cet égard, le christianisme johannique exerce une forme d'équilibre en rappelant qu'il n'y a qu'un seul vrai berger, le Christ, et que Pierre s'est vu attribuer un rôle pastoral seulement après avoir répondu au critère du bon berger par la manière dont il avait donné sa vie. Paradoxalement, cela signifie que Néron a rendu service à l'Église romaine lorsqu'il a martyrisé son grand apôtre dans le cirque près du mont Vatican. Tout aussi paradoxalement, Constantin n'a pas nécessairement rendu service à cette même Église lorsqu'il a ouvert la voie à son évêque pour qu'il devienne plus tard *pontifex maximus* de la religion romaine. Le César qui cherchait à tuer le christianisme était peut-être moins dangereux que le César qui cherchait à l'utiliser comme allié.

g. Deux critères pour aujourd'hui : la foi et l'amour

Nos ancêtres chrétiens ont peut-être fourni à l'Église romaine des normes utiles pour l'autocritique. À la fin des années 50, Paul a écrit la première louange de l'Église romaine : « Votre foi est proclamée dans le monde entier » (Rm 1, 8). Cinquante ans plus tard, dans l'introduction d'une autre lettre aux Romains, Ignace louait l'Église romaine comme « prééminente dans l'amour ». Louée pour sa foi et son amour depuis ses débuts, l'Église romaine est peut-être destinée à être évaluée sur ces deux points.

L'appréciation paulinienne de la foi de Rome s'est révélée remarquablement prémonitrice au regard du 2e siècle, lorsque ceux qui furent plus tard reconnus comme hérétiques, tels Valentin, Marcion et Tatien, entrèrent en conflit avec les presbytres romains. Cette sensibilité particulière au contenu de la foi chrétienne peut expliquer pourquoi, pour lutter contre l'hérésie, Irénée cita d'abord Rome : « C'est dans cet ordre et par cette succession [des évêques romains] que la tradition ecclésiastique des apôtres et la prédication de la vérité nous sont parvenues » (Contre les hérétiques 3, 3, 2-3). Dans les controverses christologiques et trinitaires des 3e et 4e siècles, divers évêques des grands centres chrétiens (Antioche, Alexandrie, Constantinople) ont été destitués pour hérésie ou excommuniés, mais Rome avait un bilan enviable en matière d'orthodoxie prudente. Même dans un christianisme occidental divisé, beaucoup de ceux qui sont en désaccord avec la théologie de Rome reconnaissent qu'elle a préservé un zèle pour la foi orthodoxe.

Mais qu'en est-il de la prééminence dans l'amour ? Pour certains, touchés par le zèle romain pour la foi orthodoxe, un manque d'amour est apparent ; d'autres parleraient d'un amour qui doit châtier. Quoi qu'il en

soit, au cours de notre siècle, grâce aux actions d'un évêque romain, Jean XXIII, beaucoup de personnes qui n'étaient pas fidèles à l'Église romaine ont ressenti pendant un instant une touche d'amour, ce qui a changé leur façon de voir Rome. Peut-être peut-on alors tirer une leçon de l'histoire des débuts de l'Église de Rome. Si « l'Église qui séjourne à Rome » doit prêcher aux autres Églises et les exhorter, cette exhortation sera plus efficace lorsque le zèle pour une « foi proclamée dans le monde entier » sera incarné dans une Église « prééminente dans l'amour ».

10. Compléments possibles à notre connaissance du christianisme romain primitif p. 184-210

Dans les chapitres précédents, nous avons utilisé quatre documents rédigés sur une période de quarante ans (58-96) afin de reconstituer le christianisme dominant à Rome à l'époque du Nouveau Testament. Il s'agissait d'un christianisme qui trouvait ses origines dans la mission de Jérusalem, qui était associé à la position des apôtres de Jérusalem (en particulier de Pierre) à l'égard du judaïsme, et qui restait fidèle aux origines, à l'héritage et aux traditions juives même lorsque la communauté chrétienne de Rome comptait de plus en plus de membres d'origine païenne. Or, outre les quatre ouvrages examinés, de nombreux autres écrits ont été associés par les chercheurs au christianisme romain primitif. Certains sont des écrits du Nouveau Testament considérés comme adressés à Rome ou envoyés depuis Rome ; d'autres sont des écrits extra-néotestamentaires de la période allant jusqu'à l'an 150. Considérons quelques-unes de ces oeuvres, excluant uniquement celles qui sont fantaisistes ou invraisemblables, afin de vérifier notre hypothèse du christianisme romain.

A. Paul aux Philippiens p. 185

a. Où fut écrite cette lettre?

Cet écrit a été envoyé à Philippiques par Paul depuis sa prison (1, 13.17.19). Les deux principaux lieux d'emprisonnement envisagés sont Éphèse (vers 56-57) et Rome (vers 61-63). Bien qu'aucun emprisonnement à Éphèse ne soit mentionné dans les Actes, une telle épreuve n'est pas improbable, compte tenu des références de Paul à la fin des années 50 à ce qu'il a souffert à Éphèse ou en Asie (1 Co 15, 32 ; 2 Co 1, 8-10). La plupart des spécialistes acceptent aujourd'hui l'hypothèse d'Éphèse, car la proximité de cette ville avec Philippiques rend possible les trois ou quatre allers-retours entre Philippiques et Paul en prison évoqués dans la lettre. De plus, ils trouvent que l'épître aux Philippiens est plus proche, par son thème, des épîtres de la fin des années 50 (Galates, 1-2 Corinthiens, Romains) que des épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, que l'on situe à Rome au début des années 60. Ces arguments perdent toutefois de leur force si l'on accepte l'hypothèse critique selon laquelle les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens sont post-paulines et postérieures à 70, de sorte que nous ne savons rien de ce que Paul a écrit depuis Rome au début des années 60 pour pouvoir faire une comparaison. De plus, le problème est compliqué par l'affirmation de nombreux spécialistes selon laquelle l'épître aux Philippiens elle-même est composite, consistant en plusieurs lettres qui n'ont pas toutes été rédigées à la même époque. L'hypothèse romaine, qui était presque universellement acceptée avant le 18e siècle et qui a encore des défenseurs respectables, a pour elle l'emprisonnement de Paul à Rome, dont le récit est fiable (Ac 28, 16.30), et la déclaration de Marcion vers 150 selon laquelle Paul a écrit l'épître aux Philippiens depuis sa prison à Rome.

b. Rapprochement entre les affirmations de Paul et le milieu romain

Voici un tableau des rapprochements

Lettre aux Philippiens	Milieu Romain
Référence en Ph 1, 13 à la garde prétorienne et en 4, 22 aux Chrétiens de la maison de l'empereur (César)	Ac 28, 16 mentionne que Paul était gardé à Rome, et Rm 16, 11 mentionne des Chrétiens appartenant à Narcisse, peut-être le personnage qui était un proche conseiller de l'empereur Claude.
En Ph 1, 1, Paul salue les évêques et les diacres de l'église de Philippiques	Cette double structure « évêques / diacres » est attestée à Rome dans les années 80 et 90 en 1 Pierre et <u>1 Clément</u> , et Paul se trouverait à confirmer qu'elle y existait au moment d'écrire sa lettre
En Ph 1, 12-13 Paul rapporte ce qui s'est réellement passé lorsqu'il est arrivé en tant que prisonnier : « Je veux que vous sachiez que ce qui m'est arrivé a vraiment contribué à faire avancer l'Évangile, de sorte que ma captivité en Christ est devenue connue dans tout le prétoire. »	Rm 1:15 : « Je suis impatient de vous annoncer l'Évangile, à vous aussi qui êtes à Rome »
Ph 1, 15-16 : « Certains, il est vrai, le font par envie et par rivalité, mais d'autres proclament le Christ dans une intention bonne. Ceux-ci agissent par amour. Ils savent que je suis ici pour la défense de l'Évangile »	Ce sont les chrétiens juifs / d'origine païenne de Rome insistant sur la circoncision qui étaient coupables de « zèle jaloux » à l'égard de Paul et qui ont contribué à son martyre par les Romains sous Néron.

En Ph 2, 17, Paul parle de lui-même en prison comme « étant versé en sacrifice [<i>thysia</i>] et en office liturgique [<i>leitourgia</i>] de votre foi ».	En Rm 12, 1, Paul avait exhorté les Romains à « offrir leurs corps comme un sacrifice vivant [<i>thysia</i>], saint et agréable à Dieu, ce qui est un culte spirituel », et en Rm 15:16, Paul parlait de lui-même comme d'un officiant (<i>leitourgos</i>) de Dieu dans le service sacerdotal de l'Évangile.
En Ph 3, 4-7 Paul présente son statut de Juif (« circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu fils d'Hébreux ; pour la loi, Pharisien... »)	Rm 11, 1 : « Car je suis moi-même Israélite, de la descendance d'Abraham, de la tribu de Benjamin... »
Ph 3, 18-19 : « Beaucoup, en effet, je vous le disais souvent et le redis maintenant en pleurant, se conduisent en ennemis de la croix du Christ. Leur fin sera la perdition ; leur dieu, c'est leur ventre, et leur gloire, ils la mettent dans leur honte, eux qui n'ont à cœur que les choses de la terre »	Rm 16, 18 : « Car ces gens-là ne servent pas le Christ, notre Seigneur, mais leur ventre, et, par leurs belles paroles et leurs discours flatteurs, séduisent les cœurs simples »

Dans l'ensemble, si l'épître aux Philippiens a été écrite à Rome au début des années 60, elle pourrait s'intégrer sans difficulté dans le tableau du christianisme romain et des expériences de Paul à Rome où il avait reçu un accueil favorable, mais a dû affronter les partisans de la circoncision qui ont contribué à son martyre par les Romains sous Néron.

B. L'épître aux Éphésiens p. 188

Les épîtres aux Colossiens (Col 4, 3.18) et aux Éphésiens (Ep 3, 1 ; 4, 1 ; 6, 20) se présentent également comme ayant été écrites par Paul en prison. Mais de nombreux biblistes pensent que l'épître aux Colossiens est post-paulinienne. Un nombre encore plus important de biblistes pensent que l'épître aux Éphésiens est post-paulinienne et a été écrite en s'inspirant de l'épître aux Colossiens, mais par une autre main. Pour notre analyse, nous travaillerons avec l'hypothèse post-paulinienne.

a. Où fut écrite cette lettre?

Quelle incarcération est considérée comme un cadre fictif dans les deux lettres ? Lorsque les lettres étaient considérées comme authentiques, on supposait généralement qu'il s'agissait de l'emprisonnement de Paul à Rome entre 61 et 63. Dans l'hypothèse d'un cadre fictif, l'argument en faveur de Rome (la ville où Paul est mort) est peut-être encore plus fort, car l'auteur aurait difficilement choisi un emprisonnement moins connu. Mais même si Rome était dans l'esprit de l'auteur, il faut être extrêmement prudent pour déterminer ce que cela nous apprend sur la situation réelle du christianisme romain dans les années 80. Connaissait-il la situation de l'Église romaine ou faisait-il appel à son imagination ?

b. Rapprochements avec des écrits associés à Rome

Certains biblistes jugent « très probable » que 1 Clément et 1 Pierre connaissent Éphésiens. Bien que l'auteur de l'épître aux Éphésiens s'inspire de plusieurs épîtres pauliniennes, de nombreux commentateurs ont souligné sa relation étroite avec l'épître aux Romains. Il existe donc des raisons externes de relier l'épître aux Éphésiens à Rome. De plus, si l'auteur de l'épître aux Éphésiens s'inspire largement de l'épître aux Colossiens, il semble éviter une partie cruciale de cette dernière, à savoir Col 2, 16-23, qui décrit l'hérésie gnostique juive qui a donné lieu à toute l'épître aux Colossiens. En d'autres termes, l'auteur de l'épître aux Éphésiens ne semble pas penser que les circonstances locales de l'épître aux Colossiens seront utiles à ses lecteurs, et aucune hérésie particulière ni aucun groupe d'adversaires ne semblent être envisagés par lui.

Comparons la lettre aux Éphésiens avec des écrits associés à Rome

Lettre aux Éphésiens	Écrits associés à Rome
Ep 2, 18-22 parle des chrétiens comme formant une maison de Dieu qui grandit pour devenir un temple saint dans le Seigneur	P 2, 5 parle de pierres vivantes qui sont édifiées en une maison spirituelle
Ep 2, 12-16 parle des païens comme d'un groupe qui était autrefois éloigné de la communauté d'Israël, mais qui est maintenant rapproché par le sang du Christ, de sorte que le mur de séparation est abattu et que les deux ne font plus qu'un.	Rm 11, 17-24, considérait les païens comme des rameaux d'olivier sauvage greffés sur l'arbre d'Israël et selon <u>1 Clément</u> 5 l'Église romaine avait réconcilié les images de Pierre et de Paul, de sorte que les deux, qui étaient autrefois divisés dans leur compréhension des implications du Christ pour les Juifs et les païens, étaient désormais les piliers de la même Église

Des biblistes ont soutenu que l'auteur de l'épître aux Éphésiens insistait sur la continuité essentielle entre l'Église originelle de Jérusalem, composée de Chrétiens juifs, et l'Église à prédominance païenne de la

mission de Paul. Rome correspondait parfaitement à cette vision. Paul, dans l'épître aux Éphésiens, tout en se désignant lui-même comme apôtre (Ep 1, 1), semble considérer « les apôtres » sur lesquels l'Église (universelle) est fondée comme un autre groupe (même s'il ne s'exclut pas lui-même) — une vision en harmonie avec celle de Rome où « les bons apôtres » étaient classés dans l'ordre Pierre et Paul. Ainsi, à certains égards, l'épître aux Éphésiens pourrait bien correspondre au christianisme romain des années 80. Cependant, il reste que l'argument en faveur d'un lien entre l'épître aux Éphésiens et Rome comme lieu d'origine reste très ténu.

Quant aux autres épîtres dites pauliniennes, telles 2 Thessaloniens, 1 et 2 Timothée ainsi que Tite, les analyses actuelles ne permettent pas de déterminer leur lieu d'origine probable.

C. L'Évangile selon Marc p. 191

a. Que sait-on sur Marc et le lieu de composition ?

I. Que dit le NT sur ce nom ?

i. Selon les Actes des Apôtres

- Ac 12, 12 : « Il se repéra et gagna la maison de Marie, la mère de Jean surnommé Marc : il y avait là une assez nombreuse assistance en prière »
- Ac 12, 25 : « Quant à Barnabas et Saul, ils repartirent, une fois assuré leur service en faveur de Jérusalem ; ils emmenaient avec eux Jean, surnommé Marc [à Antioche, puis à Chypre pour le premier voyage missionnaire] »
- Ac 13, 13 : « Paul et ses compagnons embarquèrent à Paphos et gagnèrent Pergé en Pamphylie. Et Jean se sépara d'eux pour retourner à Jérusalem »
- Ac 15, 36-41 : « Après un certain temps [vers l'an 49, à Antioche], Paul dit à Barnabas : "Retournons donc visiter les frères dans chacune des villes où nous avons annoncé la parole du Seigneur. Nous verrons où ils en sont." Barnabas voulait emmener aussi avec eux Jean appelé Marc. Mais Paul n'était pas d'avis de reprendre comme compagnon un homme qui les avait quittés en Pamphylie et n'avait donc pas partagé leur travail. Leur désaccord s'aggrava tellement qu'ils partirent chacun de leur côté. Barnabas prit Marc avec lui et s'embarqua pour Chypre, tandis que Paul s'adjoignait Silas et s'en allait, remis par les frères à la grâce du Seigneur ».

ii. Dans les lettres pauliniennes authentiques

- Phlm 1, 24 : [vers la fin des années 50 ou début des années 60, alors que Paul est en prison] « Epaphras, mon compagnon de captivité en Jésus Christ, te salue, ainsi que Marc, Aristarque, Démas et Luc, mes collaborateurs »
- Col 4, 10 : « Vous avez les salutations d'Aristarque qui est en prison avec moi, ainsi que de Marc, le cousin de Barnabas – vous avez reçu des instructions à son sujet : s'il vient chez vous, faites-lui bon accueil »
- 2 Tm 4, 11 : [Paul est en prison et prêt de la mort] « Luc seul est avec moi. Prends Marc et amène-le avec toi, car il m'est précieux pour le ministère »

iii. En 1 Pierre (vers 80)

- 1 P 5, 13 : « La communauté des élus qui est à Babylone vous salue, ainsi que Marc, mon fils »

Ces trois références renvoient-elles à la même personne ?

- Un premier problème : ii) et iii) renvoient-ils à la même personne ? L'emprisonnement dans 2 Timothée se passe vraisemblablement à Rome, tout comme l'emprisonnement dans Colossiens / Éphésiens. L'idée de deux Marc à Rome dans les années 60, l'un associé à Paul, l'autre à Pierre, semble beaucoup moins probable que celle selon laquelle il s'agirait du même homme.
- Un deuxième problème : est-ce le Marc romain (ii et iii) est également le Jean Marc à Jérusalem de i) qui, dans les années 40, était associé à Paul et à Pierre (par l'intermédiaire de la maison de la mère de Jean Marc) ? A priori, le fait que Marc et Jean Marc soient tous deux missionnaires milite pour la même personne. A posteriori, dans les années 80, les deux ont été implicitement identifiés par l'auteur de Colossiens qui a relié Marc à Barnabas, tout comme les Actes ont étroitement associé Jean Marc à Barnabas. On a l'impression que vers 50, Marc était peut-être plus proche théologiquement de Pierre que de Paul dans la dispute d'Antioche, tout comme Barnabas (Ga 2, 13), et que c'est pour cette raison qu'après cette dispute, Barnabas et Marc se sont séparés de Paul. Marc aurait pu changer d'attitude envers Paul par la suite.

II. Que dit la tradition sur ce nom et l'évangile associé à son nom ?

- i. Selon ce que Papias, évêque de Hiérapolis au début du 2e siècle, a entendu d'un disciple des disciples de Jésus (rapporté par Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, 3, 39, 15), un certain Marc, qui n'avait pas été disciple de Jésus et ne l'avait pas entendu, est devenu l'interprète de Pierre et a ainsi consigné par écrit ce qui avait été dit et fait par Jésus. Ce récit de Marc, bien qu'il ne soit pas dans l'ordre et qu'il représente un souvenir des adaptations orales de Pierre à ses auditeurs, n'était ni erroné ni faux. Notons que Papias connaissait 1 Pierre, et ainsi, lorsqu'il décrit Marc comme l'interprète de Pierre, il pensait presque certainement au Marc que Pierre, écrivant depuis Rome, appelait « mon fils ».
- ii. Origène (rapporté par Eusèbe, *Ibid.*, 6, 25, 5) identifie l'évangéliste au Marc de 1 Pierre.
- iii. Jérôme, dans son commentaire sur le verset 24 de Philémon exprime son opinion selon laquelle le Marc qui y est mentionné est l'auteur de l'évangile.

Bref, il semble probable qu'au début du 2e siècle, une tradition circulait selon laquelle Marc, vraisemblablement Jean Marc de Jérusalem, qui avait voyagé avec Paul dans les années 40 et qui avait été le compagnon de Pierre et Paul à Rome dans les années 60, avait écrit un évangile à Rome sous l'influence de Pierre juste avant ou peu après la mort de celui-ci (qui eut lieu au plus tard en 67).

Cette tradition est-elle fiable?

Trois facteurs doivent être considérés : Marc, Pierre et Rome.

- i. Premièrement, (Jean) Marc a-t-il réellement écrit l'évangile ? La modestie de cette affirmation joue en sa faveur ; car l'auteur présumé n'est pas un apôtre célèbre, ni un disciple ayant eu une carrière sans tache, ni un témoin oculaire de Jésus (malgré la résidence de Jean Marc à Jérusalem). Il est difficile d'expliquer une tradition incontestée d'auteur attachée à un sujet aussi improbable que Marc s'il n'y avait pas une part de vérité dans celle-ci. D'un autre côté, certains diront que l'évangéliste ne semble pas connaître la géographie de la Palestine et ne peut donc pas être le Jean Marc des Actes.
- ii. Deuxièmement, Marc a-t-il obtenu sa tradition de Pierre ? Si Marc n'était pas un témoin oculaire, d'où tenait-il ses connaissances sur Jésus ? Selon le NT, Pierre avait séjourné chez Jean Marc ; et à Rome, Marc était le compagnon de Pierre, voire son « fils ». Même sans informations solides, ne serait-on pas tenté de supposer que Marc tenait ses informations de Pierre ? Même les biblistes qui pensent que l'évangéliste a eu des contacts avec un témoin oculaire admettent qu'une grande partie de la tradition évangélique s'explique mieux comme dérivée de sources antérieures plutôt que d'une présentation orale des témoins oculaires. Quant aux scènes vivantes et colorées qui pourraient sembler provenir d'un témoin oculaire, Pierre est absent de la plupart d'entre elles ; il n'y a donc aucune raison interne de faire de lui l'agent de telles présentations. Et même dans les scènes où Pierre apparaît, par exemple la transfiguration, Gethsémani et les reniements, la plupart des biblistes considèrent ces scènes comme hautement théologiques. De plus, l'image que Marc donne de Pierre est la moins favorable de tous les évangiles, et il existe des scènes pétriniennes importantes dans Matthieu qui sont absentes de Marc. Il y aurait donc peu de raisons internes pour justifier l'image que Papias donne de Marc comme interprète de Pierre, ou pour soutenir la désignation de Marc par Justin comme les « mémoires » de Pierre.
- iii. Troisièmement, l'évangile de Marc a-t-il été écrit à Rome ? L'absence d'un concurrent traditionnel sérieux favorise l'historicité de la tradition du 2e siècle qui désigne Rome. Néanmoins, comme les épîtres de Paul et de Pierre associent Marc à Rome, il n'est pas impossible que, si Marc était considéré comme l'évangéliste, l'association de son évangile avec Rome représente une hypothèse ancienne. L'analyse de l'évangile permet-elle de confirmer cette hypothèse ? L'évangile explique des expressions araméennes (Mc 3, 17 ; 5, 41 ; 7, 11, etc.) et des coutumes juives élémentaires (Mc 7, 3-5), de sorte que la Palestine comme lieu de composition peut être exclue de manière plausible. Il y a plus de latinismes dans le grec de Marc que dans tout autre évangile, et cette statistique suggère un environnement où le latin était fréquemment parlé. En particulier, il a été avancé que la pièce de bronze *kodrantes* de Mc 12, 42, « deux lepta qui constituent un quadrans », n'était pas en circulation dans la partie orientale de l'empire, de sorte que Marc proposerait une équivalence monétaire pour les lecteurs occidentaux. Mc 15, 21 identifie Simon de Cyrène comme « le père d'Alexandre et de Rufus », vraisemblablement parce que ces deux fils sont connus de Marc et de ses lecteurs ; et l'attention a été attirée sur le seul autre Rufus du NT qui vit à Rome (Rm 16, 13), mais cette identification est hasardeuse. La plupart des spécialistes pensent que les auteurs de Matthieu et de Luc connaissaient et utilisaient Marc indépendamment l'un de l'autre dans les deux décennies qui ont suivi sa rédaction, et l'on peut donc supposer que le lieu de composition était un lieu qui avait des contacts avec d'autres communautés chrétiennes très éloignées les unes des autres. Dans l'ensemble, les données internes ne sont donc pas défavorables à la tradition selon laquelle Rome serait le lieu d'origine de Marc.

Bref, on ne peut rejeter la vraisemblance que l'auteur de l'évangile est Marc et que le lieu de composition est Rome. Mais on peut douter que Pierre soit la source de cet évangile.

b. Comment l'évangile de Marc est-il relié aux trois documents associés à Rome?

- I. Bien que 1 Clément montre qu'il connaît les informations sur Jésus contenues dans les évangiles synoptiques, il est très difficile d'être certain que l'auteur connaissait un évangile spécifique. De plus l'absence de toute référence à Marc dans les documents romains du début de la période post-NT pose un problème pour la thèse selon laquelle Marc aurait été composé à Rome et surtout pour celle selon laquelle Marc serait issu de Pierre, le grand apôtre de l'Église romaine.
- II. De même, si l'auteur de l'Épître de Pierre connaît les éléments relatifs à Jésus que l'on trouve dans les évangiles, on peut soupçonner qu'il a tiré ses connaissances d'une tradition antérieure à la rédaction des évangiles ; il n'y a donc aucune raison de penser qu'il ait utilisé Marc. Même certains thèmes abordés ne sont pas assez spécifiques, comme l'aspect rançon de la mort de Jésus (1 P 1, 18 || Mc 10, 45), ou la persécution associée à l'avènement de la parousie (1 P 4, 13 || Mc 13), pour être attribués à la théologie particulière de l'Église romaine.

III. Rapprochons enfin l'évangile selon Marc et la lettre aux Romains autour de certains thèmes.

Lettre aux Romains	Évangile selon Marc
11, 7-8 : « Ce qu'Israël recherche, il ne l'a pas atteint ; mais les élus l'ont atteint. Quant aux autres, ils ont été endurcis, selon qu'il est écrit : <i>Dieu leur a donné un esprit de torpeur, des yeux pour ne pas voir, des oreilles pour ne pas entendre, jusqu'à ce jour (Is 6, 9) »</i>	4, 11-12 : « A vous, le mystère du Règne de Dieu est donné, mais pour ceux du dehors tout devient énigme pour que, <i>tout en regardant, ils ne voient pas et que, tout en entendant, ils ne comprennent pas de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné. (Is 6, 9-10) »</i>
13, 9-10 : « En effet, les commandements : Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne convoiteras pas, ainsi que tous les autres, se résument dans cette parole : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. L'amour ne fait aucun tort au prochain ; l'amour est donc le plein accomplissement de la loi. »	10, 19 : « Tu connais les commandements : Tu ne commettras pas de meurtre, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage, tu ne feras de tort à personne, honore ton père et ta mère » et 12, 29-30 : « Jésus répondit : « Le premier, c'est : Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur ; tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée et de toute ta force »
14, 9 : « Car c'est pour être Seigneur des morts et des vivants que Christ est mort et qu'il a repris vie »	12, 27 : « Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. Vous êtes complètement dans l'erreur. »
1, 3-4 : « concerne son Fils, issu selon la chair de la lignée de David, établi, selon l'Esprit Saint, Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts, Jésus Christ notre Seigneur »	12, 35-37 : « Jésus disait : "Comment les scribes peuvent-ils dire que le Messie est fils de David ? David lui-même, inspiré par l'Esprit Saint, a dit : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Siège à ma droite jusqu'à ce que j'aie mis tes ennemis sous tes pieds. David lui-même l'appelle Seigneur ; alors, de quelle façon est-il son fils ?" »
14, 20 : « Pour une question de nourriture, ne détruis pas l'œuvre de Dieu. Tout est pur, certes, mais il est mal de manger quelque chose lorsqu'on est ainsi cause de chute »	7, 19 : « puisque cela ne pénètre pas dans son cœur, mais dans son ventre, puis s'en va dans la fosse ? » Il déclarait ainsi que tous les aliments sont purs »
11, 25-26 : « Car je ne veux pas, frères, que vous ignoriez ce mystère, de peur que vous ne vous preniez pour des sages : l'endurcissement (<i>pōrōsis</i>) d'une partie d'Israël durera jusqu'à ce que soit entré l'ensemble des païens. Et ainsi tout Israël sera sauvé »	3, 5 : « Promenant sur eux un regard de colère, navré de l'endurcissement (<i>pōrōsis</i>) de leur cœur, il dit à cet homme : "Étends la main" »

Que conclure? Certains thèmes comme la référence à Is 6, 9 ou l'énumération des commandements du décalogue et de leur synthèse dans le commandement de l'amour étaient des thèmes chrétiens courants (Ac 28, 27 ; Jn 12, 40). À certains moments, Marc semble plus sévère que Paul, comme sur la question des règles alimentaires, ou encore plus radical que Paul, comme son affirmation que les traditions des pharisiens sont celles des hommes et non celles de Dieu, et même sont parfois contraires à la volonté de Dieu (Mc 7, 7-9). Avec des expressions comme « pharisiens et de tous les Juifs », utilisant la 3^e personne, Marc donne l'impression que son auditoire n'est pas juif.

Bref, cette comparaison de Marc avec les trois documents associés à Rome n'est pas concluante, en partie parce qu'on ne sait pas si Marc a été écrit pour confirmer une communauté dans sa vision des choses ou

pour la corriger et l'aider à changer d'avis. Dans ce dernier cas, Marc pourrait bien être en conflit avec certains de ces documents romains.

c. Comment l'évangile de Marc pourrait-il être associé au christianisme romain?

Limitons notre analyse à énumérer les observations sur Marc qui, si l'évangile avait été écrit à Rome, pourraient soit remettre en cause, soit soutenir notre reconstruction du christianisme dominant à Rome, à savoir celui dérivé de Jérusalem, avec de fortes origines juives et une loyauté continue envers l'héritage culturel juif. La difficulté de cette analyse provient de notre incapacité à distinguer avec certitude entre la rédaction ou l'édition de Marc et la tradition qui lui a été transmise — une certitude qui, si elle était possible, permettrait d'isoler plus clairement la situation de l'évangéliste et de sa communauté.

I. Les données qui remettent en cause notre reconstruction

- i. Même si, au cours du dernier tiers du premier siècle, les Chrétiens d'origine païenne constituaient une majorité ethnique dans le christianisme romain, auraient-ils pu être aussi ignorants des coutumes juives fondamentales en matière de pureté que le suppose Marc 7, si leur christianisme continuait à avoir de forts liens avec le judaïsme ? On pourrait répondre que la loyauté de Rome envers l'héritage juif était sélective, se concentrant sur le culte et non sur les rituels de purification pharisiens ; mais il faut admettre que Marc semble envisager un public païen qui ne connaît pratiquement rien au judaïsme.
- ii. La figure de Pierre dans l'évangile peut poser des problèmes. Selon les interprétations plus modérées de Marc, pendant le ministère de Jésus, Pierre est dépeint comme quelqu'un qui a de bonnes intentions mais qui ne comprend pas le Fils de Dieu. Dans les interprétations plus radicales, Marc attaquerait Pierre et les Douze en tant que partisans d'une fausse christologie qui met l'accent sur Jésus en tant qu'homme divin confirmé par des miracles, ce qui a suscité de faux espoirs d'une parousie prochaine, espoirs liés à la révolte juive contre Rome. Cette dernière opinion (souvent réfutée) ne peut être conciliée avec une localisation de Marc à Rome que si l'Évangile est considéré comme une correction de l'idéalisation romaine de Pierre.

II. Les données qui soutiennent notre reconstruction

- i. Des biblistes ont détecté chez Marc une insistance sur la persécution comme inévitable et même comme une réalité présente ou imminente, ce qui serait une référence aux événements de la guerre juive contre Rome, à la fuite des chrétiens de Jérusalem vers Pella, à la persécution sous Néron et à la destruction du Temple — en bref, aux événements des années 65-70. Les éléments anti-juifs chez Marc et l'antipathie envers le grand prêtre seraient une apologie adressée aux concitoyens des chrétiens de Rome, leur disant que les mêmes forces juives impliquées dans la révolte contre Rome étaient hostiles à Jésus, de sorte que la colère des Romains devait être dirigée contre les Juifs, et non contre les chrétiens.
- ii. Plus couramment encore, les spécialistes ont détecté chez Marc une insistance sur la nécessité de la souffrance et de la crucifixion de Jésus, de sorte que Jésus ne peut être compris sans cette optique : ce n'est que par la souffrance que les chrétiens de l'époque de Marc peuvent atteindre une foi véritable en Jésus. Par un tour de force, Marc transforme la souffrance endurée à Rome en une catéchèse positive sur un mode de vie dans lequel la rédemption produit ses effets.
- iii. Pour certains, la mort de Pierre à Rome a pu sembler une défaite : le grand apôtre qui avait été délivré tant de fois de la mort aux mains de ses adversaires juifs était tombé devant l'empereur romain. Mais Marc enseigne que même le premier des Douze ne pouvait pas comprendre pleinement Jésus sans prendre sa croix.

Toutes ces données ne sont évidemment pas concluantes dans le sens où l'attribution de Marc à Rome, bien qu'elle présente certaines difficultés, pourrait probablement être conciliée avec la situation d'un christianisme provenant de Jérusalem à Rome. Cependant, une telle attribution n'ajouterait que peu d'informations supplémentaires à celles que l'on peut tirer d'autres documents.

D. Ignace aux Romains p. 202

Alors qu'il était conduit sous bonne garde d'Antioche, où il avait été évêque, à Rome, où il allait mourir comme martyr sous Trajan (98-117), Ignace écrit une série de lettres. L'une de ces lettres est celle aux Romains. La lettre n'apporte que peu d'éclaircissements sur Rome. Quelques faits peuvent être énumérés, dont la plupart ont déjà été cités dans les chapitres précédents comme s'inscrivant dans notre reconstruction du christianisme romain :

- La salutation d'Ignace « à l'Église qui préside dans la ville principale du pays des Romains » est plus élogieuse et plus flatteuse que celle adressée à toute autre Église. L'Église de Rome est « digne d'honneur, digne de félicitations, digne d'éloges, digne de succès, digne de sainteté ». Comme Ignace est

d'accord avec la salutation de Clément qui parle de « l'Église de Dieu qui séjourne à Rome », les deux ouvrages s'opposent à la thèse selon laquelle la communauté de Rome ne constituait pas une Église, parce que non fondée par les apôtres.

- En particulier, c'est une Église « éminente dans l'amour », une Église qui n'a jamais été jalouse, une Église qui a enseigné aux autres.
- C'est une Église qui a reçu des instructions des apôtres Pierre et Paul, ce qui peut expliquer le respect d'Ignace.
- Aucun évêque unique n'est mentionné à Rome, probablement parce que l'Église avait encore la double structure des presbytres-évêques et des diacres.

E. Le Pasteur d'Herma p. 203

Bien qu'aucun texte grec complet de cette œuvre longue et déroutante n'ait survécu, Irénée (*Contre les hérésies* 4, 20, 2) en parlait comme d'une Écriture ; Origène (*Commentaire sur l'épître aux Romains* 16, 14) la qualifiait d'« inspirée par Dieu » ; et Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* 3, 3, 6) rapportait qu'elle était lue publiquement dans les églises. Il ne fait aucun doute qu'elle a été écrite à Rome (*Visions* 1, 1, 1 ; 2, 1, 1 ; 4, 1, 2) ; et la suggestion selon laquelle Clément l'aurait envoyé à l'étranger (*Ibid.* 2, 4, 3) peut signifier que les révélations d'Herma avaient un statut ecclésiastique à Rome. L'œuvre se diviserait chronologiquement en deux parties : les visions 1 à 4 (où Clément est mentionné) ont peut-être été écrites au début du 2^e siècle, et le reste de l'œuvre, où le Pasteur fait son apparition a peut-être été écrit vers 135-145. Herma témoigne des traditions et des concepts hellénistiques, mais en même temps il a été profondément influencé par les traditions juives. C'est l'indication que Rome abritait un christianisme juif / d'origine païenne qui était fortement attaché à Jérusalem et à la tradition juive. Même si Herma est probablement d'origine païenne, il est représentatif de cette tendance persistante du christianisme romain. Par exemple, le fait de dépeindre l'Église comme une vieille femme créée avant toutes choses et pour laquelle le monde a été établi (*Visions* 2, 4, 1 ; voir *2 Clément* 14, 1) est probablement le reflet de Dame Sagesse, créée avant le commencement du monde (Si 1, 4) et venue habiter en Israël (Si 24, 8-12), de sorte que l'Église devient la continuation d'Israël. Quant à la structure ecclésiale, elle est encore composée de presbytres-évêques et de diacres, signe de son esprit conservateur.

Quoi qu'il en soit, il n'est pas vraiment difficile d'inscrire Herma dans la trajectoire du christianisme romain décrit plus tôt. Et comme *1 Clément* a pris le contrepied de l'épître aux Hébreux qui rejetait le sacerdoce et le culte lévitique, ainsi Herma prend le contrepied de He 6, 4-6 qui déclare impossible le pardon après « l'illumination ». Rome n'aimait pas les positions extrêmes.

F. Légendes de Pierre et Simon le Magicien à Rome p. 205

a. Les Actes des Apôtres

Ac 8, 9-24 raconte l'histoire d'un magicien nommé Simon, originaire d'une ville de Samarie, qui était acclamé comme « la puissance de Dieu appelée la Grande ». Croyant en Jésus, il fut baptisé par Philippe ; mais plus tard, il en vint à envier le don de l'Esprit que les apôtres Pierre et Jean pouvaient conférer. Son offre d'argent pour obtenir ce pouvoir sacré (d'où le terme « simonie ») fut rejetée avec colère par Pierre, qui jugea que Simon était lié par l'iniquité. L'histoire se termine par Simon, craignant le châtement divin, demandant à Pierre de prier pour lui. Simon n'était pas le seul « mage » rencontré par les prédicateurs de l'Évangile ; et il apparaît sous un jour plus sympathique qu'Élymas bar Jésus, le mage et faux prophète qui s'est opposé à Paul à Paphos, à Chypre (Ac 13, 6-11). Néanmoins, Simon est devenu le sujet d'une légende qui incarne symboliquement les conflits de l'Église au 2^e siècle.

b. Justin de Naplouse

Vers 155, Justin, originaire de Naplouse en Samarie, qui vint à Rome avant l'an 150 et y fut martyrisé vers 165, adressa sa *Première Apologie* à l'empereur Antonin le Pieux (138-161). Au chapitre 26, il rapporte que Simon, un mage originaire de Gitto en Samarie, pratiquait la magie diabolique à Rome sous le règne de Claude (41-54), de sorte qu'il était considéré comme un dieu. En effet, une statue lui fut érigée sur une île du Tibre entre les deux ponts, avec l'inscription latine : *Simoni deo sancto*, « À Simon, le dieu saint ». Une femme nommée Hélène, ancienne prostituée, l'accompagnait, saluée comme « la première idée générée par lui » en tant que dieu. Méandre, également samaritain, était le disciple de Simon. Il est assez clair que la statue dont parle Justin est liée à l'inscription en marbre trouvée sur l'île du Tibre en 1574 et dédiée au dieu sabin Semo Sancus : *Semoni Sanco Deo Fidio Sacrum*. Certains ont pensé que c'est une mauvaise lecture de l'inscription qui a conduit Justin à composer la légende de Simon. Il est beaucoup plus probable qu'il ait connu la légende de Simon soit en Samarie, soit à Rome, et qu'il ait associé à tort la statue à la légende.

c. Irénée de Lyon (122-202)

Une vingtaine d'années plus tard, Irénée, dans Contre les hérésies 1, 23, nous présente une version plus développée de la légende de Simon. Il est désormais très clair que c'est Simon le Magicien des Actes 8 qui a été honoré par une statue sous le règne de Claude César. Il s'est opposé aux apôtres ; sa foi en Jésus était une imposture ; et il a été glorifié comme un dieu. Il se présentait comme le père de tous ; et sa compagne esclave phénicienne, Hélène, qu'il a sauvée en descendant pour la délivrer de la contamination terrestre, était la première conception de son esprit. Sa pensée est présentée comme un gnosticisme à part entière ; et il devient le père de toutes les hérésies gnostiques, avec Ménandre comme successeur. Il est vrai qu'Irénée ne dit pas que Simon le Magicien est venu à Rome, mais la référence à la statue semble le suggérer.

d. Des écrits du début du 3^e siècle

Peu après, l'écrit apocryphe Les Actes de Pierre (180-225 ?), peut-être composé en Asie Mineure ou en Syrie, nous raconte que Pierre, convoqué par une vision divine, vint à Rome pour réfuter Simon le Magicien qui était acclamé comme un dieu. À peu près à la même époque (222), Hippolyte, écrivant à Rome (Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies 6, 1-15), accorda une grande attention à Simon le Magicien en tant que gnostique et ancêtre de Valentin. Pierre lui résista à Rome, et Simon le Magicien y périt lorsqu'il fut enterré vivant mais ne ressuscita pas le troisième jour (Ibid. 6, 20).

e. Au 4^e siècle

Au 4^e siècle, il existait déjà un vaste corpus littéraire attribué (à tort) à Clément de Rome. Le terme « pseudo-clémentines » est souvent utilisé pour désigner les Homélies et les Reconnaisances clémentines, ainsi que certaines lettres adressées à Jacques. Les chercheurs ont détecté des sources derrière les pseudo-clémentines remontant au 2^e siècle, certaines d'entre elles étant certainement d'origine judéo-chrétienne, c'est-à-dire composées par des croyants juifs en Christ qui considéraient la foi chrétienne comme la seule différence entre eux et les juifs non chrétiens (Reconnaisances clémentines 1, 43, 2 ; 1, 50, 5-6). L'une des figures marquantes des premières sources de cette littérature est Jacques, le frère de Jésus, que le Seigneur a ordonné évêque de Jérusalem (Ibid. 1, 43, 3). Dans une lettre supposée avoir été envoyée par Pierre à Jacques, ce dernier est appelé « seigneur et évêque » ; et une autre lettre de Clément à Jacques s'adresse à « l'évêque des évêques qui gouverne Jérusalem, la sainte Église des Hébreux et les Églises partout ». Dans l'histoire sous-jacente, Jacques connaît un grand succès à Jérusalem à ses débuts, convertissant les Juifs de Jérusalem à la foi, à tel point que même le grand prêtre est prêt à se faire baptiser (Ibid. 1, 69, 8). Mais Saul fait alors son apparition, attaquant physiquement Jacques et réduisant à néant le travail de conversion, ce qui a pour conséquence la fuite de 5 000 chrétiens persécutés de Jérusalem vers Jéricho (Ibid. 1, 70-71). Cette fuite reflète très certainement la tradition selon laquelle les chrétiens se sont enfuis à Pella après la mort de Jacques dans les années 60, plutôt que de se joindre à la révolte juive contre Rome. La superposition de cet événement à la persécution des chrétiens par Saul avant sa conversion dans les années 30 amène les chercheurs à soupçonner que la véritable cible des sources pseudo-clémentines du 2^e siècle est le chrétien Paul qui, selon le jugement des chrétiens juifs ultérieurs, a causé leur échec à convertir un grand nombre de Juifs par sa position radicale envers la Loi. Dans le chapitre suivant (Ibid. 1, 72), Pierre se rend à Césarée pour affronter Simon, un magicien samaritain, donnant ainsi le coup d'envoi d'une très longue série de disputes entre Simon et Pierre. Les disputes ont lieu à Césarée, bien que Clément de Rome en soit le narrateur, et dès le début, Pierre a l'intention de se rendre « jusqu'à la ville de Rome » (Ibid. 1, 12-13). Finalement, Simon fuit Césarée pour se rendre à Rome où il sera publiquement honoré comme un dieu ; et après trois mois, Pierre quitte Césarée pour le suivre (Ibid. 3, 63-74). Ainsi, même si Simon et Pierre ne se sont pas réellement affrontés à Rome, cette tradition est connue et a été déplacée en Palestine, probablement parce que les pseudo-clémentines ont été écrites dans la région Palestine-Syrie.

Ces données éparses montrent qu'au 2^e siècle, la légende selon laquelle, aux débuts du christianisme, un penseur diabolique et maléfique, Simon le Magicien, avait été vaincu par Pierre, d'abord en Palestine (Samarie), puis à Rome, était largement répandue. La nature de la doctrine maléfique de Simon dépend du point de vue du narrateur, par exemple le gnosticisme (Justin [à ses débuts], Irénée, Hippolyte) ou le christianisme hellénistique et anti-juif (reconstruit à partir des Pseudo-Clémentines). Dans ces légendes, on retrouve la trajectoire de l'image de Pierre au-delà de sa vie, à travers la réaction romaine aux mouvements jugés hérétiques au 2^e siècle, par exemple lorsque Rome a résisté à la fois à Valentin le gnostique et à Marcion l'archi-pauliniste dans les années 140.

G. 2 Pierre p. 208

Cet ouvrage a été écrit après la première épître de Pierre par un autre auteur, probablement à un intervalle de temps considérable. En effet, la plupart des biblistes le datent du 2^e siècle sur la base de son contenu et de sa pensée. De style et de pensée très grecs, la deuxième épître de Pierre présente les caractéristiques d'un discours d'adieu de Pierre, comparable au discours d'adieu pseudépigraphique de Paul en 2 Tim 3-4. Il n'y a aucune indication interne du lieu d'origine, mais la référence à une lettre précédente de Pierre (2 P 3, 1) soulève la possibilité que la deuxième épître de Pierre soit liée soit à l'Asie Mineure, qui a reçu la première épître de Pierre, soit à Rome, d'où la première épître de Pierre a été envoyée. L'indication selon laquelle cette lettre précédente de Pierre a été envoyée aux destinataires de la deuxième épître de Pierre (2 P 3, 1 : « Voici la deuxième lettre que je vous écris ») n'est pas précise, car 2 P 3, 15-16 parle de lettres de Paul connues des destinataires (« vous a écrit ») — il n'y a pas de région géographique commune à la première épître de Pierre et aux épîtres pauliniennes.

Mais on peut se demander ce que nous apprenons sur le contexte de l'auteur à partir des implications de la lettre. Pierre est l'autorité la plus importante pour l'auteur. Si l'autorité de Pierre doit être défendue, c'est parce que la tradition que lui et d'autres ont transmise, en particulier au sujet de la parousie, est opposée à de fausses prophéties et à de faux enseignants (2 P 1, 16 – 2, 3). Les épîtres de Paul sont connues de l'auteur et semblent être traitées comme des Écritures (2 P 3, 16-17). Elles sont déformées, mais c'est parce que les pensées difficiles de « notre bien-aimé frère Paul » sont mal comprises. Néanmoins, la majeure partie de 2 Pierre n'est pas basée sur 1 Pierre ou Paul, les autorités reconnues, mais sur l'épître non reconnue de Jude, « le frère de Jacques » (Jude 1, 1). Sur la base à la fois du contenu et de la référence à Jacques, Jude est considéré comme issu d'un christianisme profondément enraciné dans le judaïsme. Au 2^e siècle, l'Église romaine, issue du christianisme de Jérusalem, s'inspirait encore des traditions juives tout en exaltant Pierre et Paul dans cet ordre. Ainsi, l'étrange combinaison d'autorités derrière 2 Pierre aurait été tout à fait à sa place à Rome. En effet, on peut se demander si les faux enseignants et les méchants déformateurs de Paul attaqués dans 2 Pierre ne font pas écho à la lutte de Rome avec Valentin et ses disciples gnostiques et avec Marcion vers 140.

Quoi qu'il en soit, en tant que dernière contribution du NT à la trajectoire pétrinienne, 2 Pierre dépeint Pierre comme une figure qui embrasse Paul tout en s'appuyant implicitement sur le frère de Jacques comme autorité. La clé de l'utilité ecclésiale de Pierre de son vivant a peut-être été sa capacité à maintenir l'unité du centre chrétien, étant reconnu comme apôtre par Paul, sans pour autant s'aliéner les partisans plus conservateurs de Jacques.

Conclusion p. 211-216 (Brown & Meier)

1. Sommaire sur Antioche

Dans son analyse d'Antioche, Meier décrit une première génération marquée par des conflits entre différents types de Chrétiens d'origine juive et leurs convertis païens. Dans les années 40, à Antioche, des disputes éclatèrent entre les Hellénistes et Paul d'un côté, et Pierre et les disciples de Jacques de l'autre. La question en jeu était celle de la signification de l'Évangile par rapport à l'héritage juif. Jusqu'à la deuxième génération, les tensions chrétiennes issues de ces luttes initiales ont perduré à Antioche, de sorte qu'après 70, l'Église locale comptait des Chrétiens juifs conservateurs et libéraux, ainsi qu'une majorité croissante de Chrétiens d'origine païenne. En introduisant de nouvelles idées tout en combinant les « anciennes » traditions des différentes tendances, Matthieu, l'évangéliste d'Antioche, chercha à maintenir l'unité de ce christianisme hétérogène, en établissant une identité ecclésiale claire. Sa conception de l'histoire du salut et de la Loi était plus conservatrice que celle de Paul, mais son attitude envers les païens était plus libérale que celle associée à Jacques. La figure de Pierre servait de pont à Matthieu, incarnant l'enseignement de l'Église et lui permettant d'insister sur une position centrée. Apparemment, cette autorité était encore exercée par les prophètes et les enseignants, et Matthieu fait preuve d'une grande prudence afin qu'aucun courant particulier ne domine et exerce un monopole. Néanmoins, dans les deux décennies qui ont suivi Matthieu, et donc à l'époque de la génération suivante, une structure autoritaire solide composée d'un seul évêque, de presbytres et de diacres a fait son apparition à Antioche. Et Ignace, l'évêque d'Antioche, est devenu un propagandiste de cette structure en réponse aux luttes théologiques incessantes entre la « gauche » et la « droite » chrétiennes. Du fait de leur ouverture au monde païen, les Chrétiens les plus libéraux s'orientaient vers le gnosticisme, poussant une christologie élevée jusqu'à un docétisme qui effaçait l'humanité de Jésus. À l'opposé, à l'extrémité la plus conservatrice du spectre, subsistaient les judaïsants, même s'ils étaient relativement peu nombreux. Adoptant une position intermédiaire, Ignace semble n'avoir eu qu'une communion marginale avec les extrêmes, même si un schisme complet n'existait peut-être pas encore. La notion d'Église catholique proposée par Ignace avait des racines pauliniennes, mais un héritage plus large.

2. Sommaire sur Rome

Dans son analyse de Rome, Brown suggère que la tendance chrétienne la plus forte à Rome provenait de Jérusalem dans les années 40 et représentait une attitude similaire à celle de Jacques et Pierre envers le judaïsme. Les païens convertis par cette mission auraient donc été plus fidèles à l'héritage juif que les païens convertis par la mission paulinienne. Lorsque Paul écrivit à Rome à la fin des années 50 pour obtenir le soutien de sa collecte au profit de Jérusalem et dans l'espoir ultime de visiter Rome, sa position envers le judaïsme était plus modérée qu'elle ne l'avait été auparavant, un changement dû en partie à l'expérience et en partie au désir d'être bien accueilli. Ce Paul plus modéré fut accueilli à Rome, mais c'est surtout son martyre dans cette ville (après avoir été dénoncé par des zélotes judéo-chrétiens extrêmement conservateurs ?) qui lui valut une place d'honneur aux côtés de Pierre dans la liste romaine des héros (« piliers »). L'image de Pierre resta dominante ; et au nom de Pierre (1 Pierre) ou de Pierre et Paul (dans cet ordre : 1 Clément), l'Église romaine reprit l'ancienne mission de Jérusalem auprès des païens, tentant d'instruire les autres Églises. Ces instructions présupposaient la valeur et l'imagerie continues de l'héritage culturel juif ; car même la lettre aux Hébreux, soulignant avec éloquence le remplacement du culte par le Christ, ne put persuader Rome. À la fin du siècle, 1 Clément a associé l'héritage lévitique à un autre héritage caractéristique de la situation de Rome, à savoir l'appréciation de l'ordre et de l'autorité impériaux romains. Bien qu'Antioche ait déjà attribué l'autorité culturelle et doctrinale à un évêque unique (avec des presbytres et des diacres sous ses ordres), Rome a conservé plus longtemps la structure plurielle des presbytres-évêques (avec des diacres sous leurs ordres). Néanmoins, l'autorité de l'Église romaine n'en était pas moins grande, car l'idéologie de l'ordre lévitique et impérial était associée à la structure de l'Église. Par conséquent, si Ignace d'Antioche a influencé l'Église catholique dans son adoption définitive de l'ordre triple des évêques, des presbytres et des diacres, l'appréciation par Rome d'un ordre fixe basé sur la succession apostolique, comme on le voit dans 1 Clément, a donné à cette structure une grande partie de son importance sacrale et sociologique.

3. Cette étude pourrait être poursuivie dans deux directions.

- A. Premièrement, nous avons insisté sur le caractère provisoire d'une grande partie de ce que nous proposons. Nous sommes conscients des maillons faibles dans la chaîne des données probantes, en particulier dans la deuxième génération. Meier, en postulant qu'en l'espace de deux décennies, Antioche est passée des prophètes / enseignants de Matthieu aux évêques / presbytres / diacres d'Ignace, fait un bond énorme. Le diagnostic de Brown selon lequel l'épître aux Hébreux est une correction infructueuse adressée à Rome et son utilisation de cette attaque comme un miroir reflétant la situation romaine sont audacieux, mais constituent une hypothèse plausible par rapport à un ouvrage du NT sur lequel on ne peut que faire des suppositions. Si d'autres chercheurs sont disposés à étudier notre thèse, ils pourront peut-être nous aider à renforcer ces maillons faibles. Nous lançons alors une invitation à ceux qui sont tentés de porter un jugement complètement négatif : donnez-nous donc une meilleure reconstruction qui donne plus de sens aux éléments disparates discutés. Toute étude biblique implique une reconstruction ; et nous réitérons que, si nous ne parvenons pas à faire accepter notre propre solution, nous serons heureux d'avoir incité quelqu'un à proposer une meilleure solution.
- B. Deuxièmement, d'autres centres chrétiens et leurs mélanges de christianisme doivent être étudiés. Par exemple, à travers les Épîtres pastorales, les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, ainsi que les Actes, on peut retracer les courants du christianisme paulinien et leurs divergences après la mort de Paul. Des études sur le christianisme johannique ont déjà été réalisées. Si Éphèse (plutôt que la Syrie) était le centre de la communauté johannique, c'est peut-être là que deux héritages puissants, celui de Paul et celui de Jean (ainsi que d'autres courants du christianisme), coexistaient dans une relation tendue. L'Asie Mineure était beaucoup plus audacieuse que Rome dans le développement de nouveaux courants chrétiens au 2^e siècle. La vie des deux Églises au 2^e siècle reflète-t-elle leur vie différente au 1^{er} siècle, avec Éphèse comme une région où aucun christianisme ne dominait et Rome comme une région où un christianisme dominant (plus conservateur) prévalait ?

4. Pour une approche holistique du christianisme

Certains biblistes préfèrent étudier isolément les différents ouvrages du NT sans se préoccuper de dresser un tableau d'ensemble. C'est oublier que Pierre, Paul et Jacques ont entretenu des relations entre eux, en maintenant la *koinōnia* ou communion, même lorsqu'ils étaient en désaccord. Un ouvrage écrit par la suite au nom et dans la tradition de l'un mentionne parfois l'autre (2 Pierre mentionne Paul), ou fait implicitement référence à la pensée de l'autre (Jacques rejette un slogan paulinien sur la foi et les œuvres), ou traite des mêmes personnages (Ignace et Clément mentionnent tous deux Pierre et Paul ; les écrits pauliniens et 1 Pierre mentionnent tous deux Marc). En d'autres termes, le christianisme des ouvrages dont nous avons discuté était interdépendant, et une interprétation adéquate de ces ouvrages nécessite un effort pour découvrir cette interdépendance.

5. Des études toujours actuelles

Les études que nous menons ne sont pas purement académiques. Antioche a peut-être disparu en tant qu'Église, mais Rome continue d'exister ; et comme nous l'avons vu, les conseils de Paul et d'Ignace à la première Église de Rome restent de bons conseils pour l'Église de Rome actuelle. À un niveau plus large, les débats théologiques et les luttes politiques, les changements dans l'existence chrétienne et les réinterprétations de la vie chrétienne, les divisions internes et les persécutions externes qui ont marqué les Églises du Nouveau Testament pendant les trois premières générations, tout cela fournit d'abondantes leçons et des paradigmes pour les Églises chrétiennes et les croyants individuels de notre époque. Par exemple, la place d'un centre modéré entre les ailes gauche et droite qui menaçaient de diviser l'Église est l'une des images les plus durables laissée par l'Église primitive. Dans les années 80 et 90, l'Église d'Antioche (Matthieu) et celle de Rome (1 Clément) faisaient toutes deux appel à l'image de Pierre comme symbole du centre. Car Jacques et Paul ont laissé un héritage à des degrés divers dans les deux Églises, mais il semble qu'au cours de leur vie, ils aient été trop absolus pour servir à ces communautés d'image idéale de réconciliation. Au cours de sa carrière, Pierre a été réprimandé face à face par Paul, tout en étant tiré dans la direction opposée par les hommes de Jacques (Ga 2, 11-12). Par un revirement de l'histoire, sa position, qui l'a vu pris entre deux feux, a été utilisée après sa mort pour justifier une position médiane entre ceux qui utilisaient Jacques et Paul comme figures de proue d'un extrémisme de plus en plus dur.

André Gilbert, Gatineau, octobre 2025