



HAL
open science

Tensions et unité dans les communautés chrétiennes des Ier et IIe siècles : réflexions sur les aspects économiques de la vie communautaire

Jonathan Cornillon

► To cite this version:

Jonathan Cornillon. Tensions et unité dans les communautés chrétiennes des Ier et IIe siècles : réflexions sur les aspects économiques de la vie communautaire. Camenulae, 2018. hal-03598811

HAL Id: hal-03598811

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03598811v1>

Submitted on 6 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jonathan CORNILLON

TENSIONS ET UNITÉ DANS LES COMMUNAUTÉS
CHRÉTIENNES DES I^{er} ET II^e SIÈCLES :
RÉFLEXIONS SUR LES ASPECTS ÉCONOMIQUES
DE LA VIE COMMUNAUTAIRE

Entre l'époque apostolique et la fin du II^e siècle apr. J.-C., les chrétiens vivent une période de genèse mouvementée où se confrontent l'extrême diversité des communautés et une volonté de construire un sentiment d'appartenance communautaire qui se définit autour d'une doctrine morale, de formes de vie communautaire et de pratiques sociales étroitement liées à l'évidente vocation religieuse du christianisme naissant. Les aspects sociaux, économiques, voire politiques, de l'agitation communautaire qui accompagne l'ensemble de cette période sont essentiels pour mieux comprendre la vie des premiers chrétiens¹. En effet, les rivalités entre groupes socio-culturels différents, les rapports de

1. L'omniprésence des discours dirigés contre la division dès les sources néotestamentaires, ainsi que dans les sources postérieures, suffit à réfuter l'idée que dès la période postapostolique l'unification des communautés serait nettement avancée. Cette idée se trouve notamment dans Ch. Perrot, « Les temps apostoliques », J.-R. Armogathe, P. Montaubin, M.-Y. Perrin (dir.), *Histoire générale du christianisme des origines au XV^e siècle*, Paris, PUF, 2010, p. 61 : « Plus tard, la mémoire chrétienne oubliera vite toutes ces querelles. L'auteur de 2 P 3, 15, puis, la tradition post-apostolique (ainsi, Clément de Rome dans *1 Clément* 5, 2-7 et Ignace d'Antioche, *Romains* 4, 3) réunissent dans une même ferveur les protagonistes de ce premier combat d'évangélisation. ». Cette idée, trop schématique, vient probablement d'une focalisation sur la distinction entre Juifs et chrétiens pour comprendre les premières tensions dans les communautés chrétiennes, alors que celles-ci dépassent largement cet enjeu. Des écrits comme ceux d'Ignace ou de Clément interviennent dans un contexte assez tumultueux, qui montre bien que l'unité des communautés est loin d'être assurée. Les analyses de J.-P. Lotz, *Ignatius and Concord. The Background and Use of the Language of Concord in the Letters of Ignatius of Antioch*, New York, Peter Lang, 2007, notamment p. 3, puis p. 189 (pour la thèse d'ensemble du livre), ont montré l'extrême actualité des conflits internes aux communautés chrétiennes induite par la correspondance d'Ignace, et par la même occasion la complexité de leurs causes, dont la diffusion d'une forme de docétisme et la persistance d'un christianisme judaïsant ne peuvent pas à elles seules expliquer l'existence, malgré la centralité de ces enjeux dans l'analyse de Lotz. Par ailleurs, le succès attesté de ces textes durant les premiers siècles découle aussi de leur pertinence à l'époque où ils sont diffusés : cela montre le besoin qu'ont les chrétiens du II^e siècle de discours sur l'unité, non pas pour se réjouir ensemble de l'unité inaltérable de leurs communautés, mais bel et bien pour la construire, difficilement. Enfin, il est tout aussi problématique de voir une cohabitation apaisée entre une mosaïque de groupes chrétiens, comme l'imagine Peter Lampe à Rome au II^e siècle, P. Lampe *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, trad. M. Steinhauser, Minneapolis, Fortress Press, 2003, p. 385, « Before the end of the second century, specifically before the episcopacy of Victor (c. 189-99 C. E.), hardly any Roman Christian group excluded another group in the city from the communion of the faithful – apart from a few significant exceptions », tant ces tensions semblent fortes dès la littérature paulinienne, et sans interruption par la suite (chez Clément, pour Rome justement, Ignace, Polycarpe, puis finalement Irénée). Judith Lieu a montré comment la préoccupation de savoir qui fait partie ou ne fait pas partie des chrétiens est forte dès les débuts du christianisme : « The obsessive concern with determining who “is not of us”, which characterises Christianity throughout its history, is there from the start. » (J. Lieu, « From Us but Not of Us? Moving the Boundaries of the Community », M. Grundeken et J. Verheyden (éd.), *Early Christian Communities between Ideal and Reality*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, p. 175).

pouvoir au sein des communautés ou encore la gestion des biens matériels sont autant de causes de tensions que nous percevons dans ces sources anciennes. Nous chercherons donc à adopter un point de vue comparatif en étudiant trois documents différents : un ensemble d'extraits de la *Didachè*, qui sera le cœur de notre réflexion, puis des extraits de l'*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome et de l'*Épître aux Philippiens* de Polycarpe de Smyrne, qui viendront en appui de notre développement.

Il s'agira de montrer que la préoccupation essentielle de nos textes est d'assurer les bonnes conditions d'un mode de vie chrétien dans lequel l'attitude morale, notamment vis-à-vis de l'argent, est un enjeu central. Cette focalisation morale implique une confrontation avec de nombreux problèmes concrets liés à l'organisation des communautés chrétiennes. Toutefois, cet enjeu moral étant hautement lié à une sensibilité religieuse, comme nous le montrerons, il convient de mettre en évidence la grande complexité des causes d'instabilité dans les premières communautés chrétiennes, en ne cherchant pas à catégoriser les causes théologiques liées à d'éventuelles hérésies naissantes et des causes sociales purement matérielles. Face à la volonté d'identifier les opposants ou les écoles responsables de l'instabilité des communautés, laquelle semble trop systématique, il convient peut-être de remettre en valeur ce que la centralité de la vocation morale très exigeante du christianisme et les dysfonctionnements qu'implique nécessairement un tel idéal peuvent apporter de difficultés à la vie des premières communautés chrétiennes.

Avant l'autonomisation d'un discours théologique, au sens d'une réflexion théorique sur la nature du divin, notamment dans le cadre de la lutte contre les premiers discours théologiques hérétiques formalisés, avec Justin et Irénée notamment, à partir du milieu du II^e siècle, il est difficile de bien différencier causes théologiques et causes matérielles de conflit, car la distinction manque tout simplement de sens pour les auteurs eux-mêmes. Nous chercherons, en démontrant cela, à mieux déchiffrer les formes concrètes prises par les conflits internes aux communautés dans chacun de nos textes, pour en affiner la lecture déjà faite par les historiens précédents.

LA MORALE ÉCONOMIQUE DES PRÉDICATEURS ITINÉRANTS DANS LA *DIDACHÈ*, ARGUMENT PRINCIPAL DE DISTINCTION ?

Interpréter les recommandations faites par la *Didachè* dans les chapitres 11 à 15 n'est pas chose aisée, car le texte est concis et très difficile à contextualiser. Ces chapitres donnent pourtant à voir une communauté où se développent des tensions entre les ministres locaux, évoqués au chapitre 15, et divers types de prédicateurs itinérants évoqués dans les chapitres 11 à 13². On saisit au fil de ces recommandations la prédominance d'une morale économique formulée par la *Didachè*, dont il faut comprendre la visée polémique et l'unité textuelle, même s'il ne faut pas en donner une vision trop matérialiste, car

2. On trouve dans les analyses de K. Niederwimmer, *The Didache*, trad. L. M. Maloney, Minneapolis, Fortress Press, 1998, p. 200 et surtout de J. A. Draper, « Social ambiguity and the production of text: Prophets, teachers, bishops, and deacons and the development of the Jesus tradition in the community of the *Didache* », C. N. Jefford (dir.), *The Didache in Context. Essays on its Text, History and Transmission*, Leyde / New York / Cologne, Brill, 1995, p. 284-312 une reconstruction intéressante des conflits internes vécus par les communautés décrites par notre texte, mais nous nous écarterons de certaines de leurs lectures assez sensiblement pour donner une autre vision de cette instabilité.

leur enjeu moral est, même sans grande préoccupation théologique, au sens moderne du terme, hautement spirituel, c'est-à-dire lié à une sensibilité religieuse très affirmée.

Dans la *Didachè*, la construction de l'unité des chrétiens s'appuie non seulement sur l'organisation des structures concrètes de la communauté, mais aussi sur une prépondérance du discours moral dans les recommandations doctrinales. La *Didachè* cherche à promouvoir un *mode de vie* chrétien et les structures sociales que l'auteur considère comme favorables à celui-ci. Dans les chapitres 11 à 15, l'exposé moral est donc omniprésent. Il convient de remarquer la très faible représentation de recommandations doctrinales théoriques, alors même que les chapitres 11 et 13 sont consacrés aux méthodes pour identifier les prophètes, docteurs de la foi et apôtres qui seraient malhonnêtes, c'est-à-dire les imposteurs parmi ceux qui sont les premiers vecteurs de la *parole* chrétienne. Seule la phrase initiale donne un élément de contenu doctrinal, sans plus de précisions. Si leur enseignement est contraire à celui de notre texte, il doit être rejeté³ :

Ἐὰν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων στραφεῖς διδάσκη ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλῦσαι, μὴ αὐτοῦ ἀκούσῃτε· εἰς δὲ τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου, δέξασθε αὐτὸν ὡς κύριον⁴.

Toutefois, si celui qui enseigne, en se détournant de ces préceptes, enseigne quelque chose de différent qui les remet en question, ne l'écoutez pas ; mais s'il apporte la justice et la connaissance du Seigneur, accueillez-le comme le Seigneur.

Les pages qui suivent concentrent le propos sur les moyens de subsistance de ces divers personnages. Seuls les prophètes ou les apôtres⁵ qui ne demandent pas d'argent et ne profitent pas trop longtemps de l'hospitalité des autres chrétiens sont honnêtes⁶. La préoccupation de la *Didachè* est donc d'assurer la cohérence de la communauté en codifiant son organisation socio-économique, en présupposant que d'une attitude morale ne peut que découler un discours orthodoxe. Nul besoin de s'étendre sur un contenu doctrinal, car l'attitude des prédicateurs parle pour eux :

Ἀπὸ οὗν τῶν τρόπων γνωσθήσεται ὁ ψευδοπροφήτης καὶ ὁ προφήτης.

Ainsi, on reconnaît le faux prophète ou le vrai à sa conduite⁷.

3. J. A. Draper a lu dans cette recommandation une défense de la Torah, notamment à travers des parallèles matthéens. Cette thèse, essentiellement basée sur des réflexions intertextuelles, reste difficilement vérifiable, mais n'a que peu d'influence sur l'interprétation de la suite du texte, car rien ne fait référence à une rivalité doctrinale entre judéo-chrétiens et contempteurs de la Loi, voir J. A. Draper, « Torah and Troublesome Apostles in the *Didache* Community », J. A. Draper (dir.), *The Didache in Modern Research*, Leyde, Brill, 1996, p. 340-363.

4. *Didachè*, 11,2 : Traduction de l'auteur de cet article (pour l'ensemble des citations). Le texte grec est tiré de l'édition *The Apostolic Fathers. Volume 1*, édité par B. D. Ehrman, Cambridge-Londres, Harvard UP, 2003 (pour l'ensemble des citations de cet article).

5. Sur cette distinction très floue, voir J. A. Draper, « Apostles, Teachers, and Evangelists », H. van de Sandt, J. Zangenber (dir.), *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008, p. 156-157.

6. *Didachè*, 11, 4-8.

7. *Didachè*, 11, 8. L'expression ne souffre pas d'ambiguïté : le seul usage du mot *τρόπος* hors d'une expression exprimant la manière dans le Nouveau Testament, en Hb 13,5, a exactement le même sens qu'ici, celui de conduite morale, en plus liée à l'*ἀφιλαργυρία*, dans une troublante proximité thématique. Sur ce

De la même manière, l'accueil des simples chrétiens s'installant dans la communauté, traité dans le chapitre 12, n'évoque que le rôle concret que ces derniers doivent y jouer⁸, afin qu'ils ne profitent pas des structures communautaires de redistribution sans apporter leur propre pierre à l'édifice.

Or de tels abus, dont d'autres sources nous donnent des exemples⁹, ce qui est le signe d'une récurrence du phénomène, ne nous informent pas uniquement sur la question des moyens de subsistance des prédicateurs ou sur les formes que prennent les structures ecclésiastiques. Ils nous montrent aussi que la stabilité des communautés auxquelles s'adresse notre texte dépend largement de leur organisation sociale et économique. On a souvent centré l'analyse sur les prédicateurs eux-mêmes, sur leurs fonctions, et sur les formes que prend la hiérarchie ecclésiastique primitive, et non sur l'importance de l'organisation économique de la communauté dans la représentation qu'elle a d'elle-même. Il ne faut bien entendu pas oublier le rôle symbolique central que jouent les prédicateurs itinérants dans la construction d'un sentiment d'appartenance chrétien qui puisse dépasser la structure locale : la mobilité des prédicateurs, comme des chrétiens eux-mêmes, est l'un des liens sociaux fondateurs de l'universalité chrétienne. Ils font, comme les premiers apôtres, le lien humain entre des communautés, dont les racines sont aussi bien spirituelles que sociales. Déterminer qui parmi ces acteurs est ou n'est pas un chrétien fiable est une affaire décisive pour l'unité même des communautés (car les faux prophètes sont aisément une cause de schisme¹⁰). Toutefois, parce que la solidarité économique communautaire est l'un des piliers du mode de vie chrétien¹¹, la *Didachè* accorde une grande importance à celle-ci contre tous ceux qui pourraient chercher à en profiter. Les formes d'une redistribution communautaire semble-t-il réservée aux individus fiables n'interviennent pas ici comme un simple argument de distinction, seulement mis en avant pour sa commodité, mais comme un enjeu à part entière pour la stabilité des communautés. À aucun moment le

point l'analyse de J. A. Draper semble aller à l'encontre du texte, lorsqu'il considère que le mode de vie du prédicateur n'est finalement pas le principal test qui lui est imposé, mais que l'on détermine son honnêteté plutôt en évaluant la pertinence des paroles du Christ qu'il transmet. Son analyse, fondée sur l'idée que la rivalité entre itinérants et locaux est causée par un passage de l'oral à l'écrit à l'époque de la *Didachè* qui défavoriserait l'influence des prophètes, déjà peu fondée sur le texte, ne peut s'appuyer sur aucun passage des chapitres que nous étudions, qui disent explicitement l'inverse. Voir J. A. Draper, « Social Ambiguity », p. 306-307. Au mieux fait-il référence, p. 309, au fait que des prophètes peuvent recevoir de l'argent et de la nourriture, au chapitre 13, en remettant en question leur ascétisme : toutefois, comme nous le verrons plus tard, ce sont des prophètes déjà éprouvés qui obtiennent ce droit, qui n'est rien d'autre que celui de la subsistance, après l'épreuve de confiance initiale. Rien ne laisse penser dans le texte de la *Didachè* que le principe énoncé en 11,8 est contredit ailleurs.

8. Notamment *Didachè*, 12, 3-5.

9. Chez Polycarpe par exemple, dans le texte traité dans la suite de l'article, au sujet de Valens, Polycarpe de Smyrne, *Épître aux Philippiens*, 11.

10. À ce titre, la réflexion de J. A. Draper, voir J. A. Draper « Social Ambiguity », p. 284-285, démontre bien à quel point la *Didachè*, jusque dans son discours apocalyptique du chapitre 16, est préoccupée par la notion de faux prophètes et de division de la communauté : dans ce texte le mal final vient de l'intérieur, à savoir de ceux qui trahissent la foi chrétienne.

11. Sur ce point, la *Didachè* impose une communauté des biens assez radicale au chapitre 4, que l'on pourrait rapprocher des tableaux lucaniens de la communauté de Jérusalem en Ac 2, 44-45 et Ac 4, 34-35. L'insistance, à l'échelle de l'ensemble du texte, sur les recommandations en lien avec la morale économique montre bien à quel point cet aspect de la vie chrétienne est central dans la conception de la foi chrétienne de ce texte.

texte ne définit très clairement les fonctions de chacun de ces prédicateurs, ni des ministres locaux : ce qui intéresse l'auteur, ce sont leur comportement économique, le prestige dont ils disposent au sein des communautés, et l'intégrité du modèle de vie en commun des chrétiens. Les chapitres 11 à 13 forment une unité thématique très claire autour de la sauvegarde du modèle chrétien de redistribution économique, plus encore qu'autour de la question des caractéristiques attendues de ceux qui encadrent la communauté (qui est plus encore le thème central d'un ensemble plus vaste, allant du chapitre 11 au chapitre 15) ; en témoigne le chapitre 12, qui s'arrête sur les moyens de financement des simples chrétiens de passage : l'itinérance semble être une menace particulièrement grave pour le système de solidarité économique envisagé par la *Didachè*.

Bien entendu, ces recommandations revêtent un indéniable intérêt pratique : elles permettent à des chrétiens peu éduqués, susceptibles d'avoir de la peine à discerner la pertinence du discours du prédicateur, de s'appuyer sur un critère concret et très facile à maîtriser. Toutefois, on ne peut réduire ces quelques pages à cet évident avantage. C'est en effet en comparant ces recommandations avec la présentation des ministres locaux du chapitre 15 que l'on a des chances de comprendre le rapport de force qui se joue dans les communautés en question.

DÉFENDRE LA HIÉRARCHIE LOCALE PAR UN PLAIDOYER POUR LA SÉDENTARITÉ

Après un chapitre 14 consacré aux réunions dominicales, le chapitre 15 invite les chrétiens à choisir des diacres et des évêques :

1. Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. 2. Μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. 3. Ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ·

1. Élisez donc des évêques et des diacres qui sont dignes du Seigneur, des hommes doux et qui n'aiment pas l'argent, des hommes honnêtes et qui ont été approuvés. En effet, pour vous, ils accomplissent aussi le service des prophètes et des maîtres. 2. Donc ne les méprisez pas, car ils ont été honorés parmi vous avec les prophètes et les maîtres. 3. Ne vous réprimandez pas mutuellement dans la colère, mais dans la paix, comme vous l'avez appris dans l'évangile.

On devine à lire ce texte que la légitimité des évêques et des diacres est contestée par les fidèles : l'auteur insiste sur l'égalité de leur rôle religieux avec celui des itinérants, et enjoint les chrétiens à ne pas les mépriser. Si l'on met en rapport cet extrait avec le chapitre 11 sur la morale économique des itinérants, il est vraisemblable de supposer non seulement que l'activité itinérante et l'établissement de ministres locaux sont deux réalités concomitantes, mais qu'elles se trouvent en rivalité. En effet, la littérature néotestamentaire fait déjà référence à des diacres et à des évêques¹² de même qu'elle entérine, par l'activité de Paul lui-même, l'existence d'une prédication itinérante : nul besoin d'imposer à ces chapitres une lecture diachronique qui révélerait

12. Ph 1,1 ; 1 Tim 3,1 ; 1 Tim 3,8.

deux états successifs des premières communautés chrétiennes¹³. Le texte met en jeu une rivalité qui a donc toutes les chances de ne pas être neuve. Si cette rivalité et la situation conflictuelle qui en découle sont souvent évoquées par les historiens, leur cause profonde est parfois mal identifiée, et le plaidoyer pour la sédentarité que constitue le texte est trop peu analysé.

Pour justifier cette lecture diachronique de la *Didachè*, on a parfois voulu voir une incohérence entre le chapitre 11 et le chapitre 13 à propos du financement des prophètes¹⁴. On refuse toute rémunération ou don de nourriture aux prophètes au chapitre 11, et on les leur accorde au chapitre 13. Pour comprendre cette apparente contradiction, il faut envisager la position générale défendue par le texte : l'auteur de la *Didachè* semble engagé dans une polémique entre itinérants et locaux, et il prend le parti des structures sédentaires. Si donc il recommande de lutter contre toute forme d'abus de la part des prophètes itinérants, il invite à assurer leur subsistance à ceux qui souhaiteraient s'installer dans les communautés. La distinction dans le mode de subsistance ne dépend pas des titres des individus, mais de leur mode de vie, itinérant ou sédentaire. Cette valorisation de la sédentarité est claire pour plusieurs raisons.

D'une part, les mises en garde contre les abus des itinérants sont bien plus étendues que les possibles abus sous-entendus par l'énumération des qualités demandées aux évêques et aux diacres, qui sont par essence sédentaires : l'insistance polémique sur les abus perpétrés par certains prédicateurs itinérants est parfois même redondante au chapitre 11, alors que l'on trouve de simples sous-entendus au chapitre 15 pour les évêques et les diacres. Par ailleurs, imposer des séjours de deux jours pour les plus longs aux prophètes relève presque du sabotage de leur activité : comment enseigner en si peu de temps aux chrétiens ? L'effort fait pour valoriser les locaux face aux itinérants est ainsi clairement révélé. D'autre part, ces règles sont aussi imposées aux simples chrétiens de passage dans la communauté¹⁵, de sorte que ces recommandations dépassent la rivalité entre ministres itinérants et sédentaires : tout chrétien qui n'a pas de résidence fixe doit éviter de rester plus de deux jours dans la communauté. La méfiance à l'égard de l'itinérance est donc constante, et ne concerne pas seulement la prédication.

Enfin, le texte utilise un vocabulaire très précis pour signifier qu'un individu est digne de confiance : un prophète, comme un diacre ou un évêque, doit être ἀληθινός ou ἀληθής et δεδοκιμασμένος¹⁶. Or, selon la logique énoncée plus haut par la *Didachè* elle-même, qui fait de la conduite morale le signe distinctif des vrais ou des faux serviteurs du Christ, la véridicité du prédicateur ne peut qu'être un acquis de l'expérience de la vie en commun¹⁷.

13. Comme le fait pourtant S. Patterson, « *Didache* 11-13: The Legacy of Radical Itinerancy in Early Christianity », C. N. Jefford (dir.), *The Didache in Context*, Leyde, Brill, 1995, p. 326-327.

14. Ainsi notamment Stephen Patterson, dans S. Patterson, « *Didache* 11-13 », p. 317-318, ou encore J. A. Draper, « Apostles, Teachers », p. 161 « The contrast between chapters 11 and 13 seems to me to be so great that it indicates a redaction of an earlier tradition, at a time when prophets have obtained an increased importance in the community. »

15. *Didachè* 12,2.

16. Ainsi en *Didachè* 11, 11 pour les prophètes, et en *Didachè* 15, 1 pour les ministres locaux. On notera au passage l'extrême cohérence du vocabulaire utilisé dans ces deux passages, ce qui plaide pour une unité textuelle.

17. D'ailleurs, le début du chapitre 13 donne une confirmation de cela, en développant, pour les prophètes déjà éprouvés, d'autres instructions : ceux-ci sont ἀλητινοί. De même, la connaissance réelle des chrétiens de passage ou cherchant à s'installer dans la communauté au chapitre 12 vient après une mise à l'épreuve,

Cela est renforcé par le vocabulaire de la docimasie, examen des individus dans le monde grec, dont le but est de s'assurer de leur capacité à exercer sans abus une charge publique.

Ainsi déchiffré, le texte est remarquablement cohérent : la *Didachè* développe une morale envisagée comme le cœur de l'engagement chrétien et de l'organisation des communautés, avec, dans ces chapitres, une focalisation sur les enjeux économiques de cette morale et de cette organisation. La *Didachè* n'est effectivement pas une description générale des structures ecclésiastiques¹⁸, mais un exposé de morale, avant toute chose, et de ses conséquences pour l'organisation des communautés. Avec beaucoup de pragmatisme, sur ce point, elle valorise donc la vie sédentaire, plus apte à donner aux chrétiens la possibilité d'une expérience mutuelle de leur mode de vie, et à encadrer celui-ci avec la plus grande fermeté : les chrétiens sont fiables, lorsqu'ils sont en accord avec la morale chrétienne, et, pour s'en assurer, il faut du temps et une vie en commun. On ne peut donc conclure à une contradiction entre le chapitre 11 et le chapitre 13 : seuls les prophètes qui veulent s'installer longuement dans la communauté ont droit à un financement, car ils sont reconnus comme aptes à partager la parole chrétienne.

LES ÉLITES ET L'ARGENT : LE SENS DE L'ΑΦΙΑΡΓΥΡΙΑ DANS LA *DIDACHÈ*

On ne peut toutefois s'arrêter à ce point de l'analyse, car il subsiste une question d'une grande importance : pourquoi les ministres locaux semblent-ils être dévalorisés par les fidèles ? Il nous faut développer une réponse en deux temps, en examinant tout d'abord la thèse de Georg Schöllgen, avant de mettre à l'épreuve les conclusions que Jonathan Draper tire de ce constat.

En effet, G. Schöllgen a formulé l'idée que la cause de la dépréciation des ministres du culte, semble-t-il répandue, serait le fait qu'un nombre important d'hommes malhonnêtes, qu'ils soient instigateurs de conflits ou financièrement intéressés, ont occupé ces charges¹⁹. Cette situation est attestée ailleurs²⁰, et semble probable, mais l'explication reste insuffisante. N'oublions pas que la critique des faux docteurs, prophètes et apôtres met notamment l'accent sur l'identification des profiteurs : comment accepter l'idée que les ministres locaux aient pu être décrédibilisés par ce type de pratiques et pas les prédicateurs itinérants, alors même que des abus semblent exister dans les deux catégories ? On peut certes imaginer qu'un vol dans la caisse commune est plus facile à identifier qu'un charlatan de passage, mais cela semble maigre au vu de l'enjeu du texte. Plutôt que d'envisager une disgrâce particulière des ministres du

ἔπειτα δὲ δοκιμάσαντες αὐτὸν γνώσεσθε, « Ensuite, en le mettant à l'épreuve, vous le connaîtrez » : le texte traite ensuite les moyens de subsistance disponibles pour les chrétiens de passage. La connaissance d'un individu est, dans la *Didachè*, affaire d'expérience et dépend d'une certaine attitude morale au sein de la communauté. Cette expérience nécessite donc une temporalité spécifique, qui est celle de l'habitude. La docimasie, évoquée par un participe aoriste désignant le processus accompli, est grammaticalement étendue dans le temps.

18. Comme l'a bien démontré G. Schöllgen, « The *Didache* as a Church Order: an Examination of the Purpose for the Composition of the *Didache* and Its Consequences for Interpretation », J. A. Draper (dir.), *The Didache in Modern Research*, Leyde / New York / Cologne, Brill, 1996, p. 44, et p. 66 pour un soutien de l'unité du texte selon d'autres arguments.

19. G. Schöllgen, « The *Didache* as a Church Order », p. 43-71, notamment p. 61.

20. Ne serait-ce que chez Polycarpe, dans le texte que nous étudierons dans la suite de l'article.

culte, il semble préférable de lire dans le texte le constat d'un excès d'honneur accordé aux itinérants, dont découle une dévalorisation comparative des ministres locaux chez les fidèles.

Par conséquent, cette dévalorisation peut difficilement être simplement le résultat d'une malhonnêteté répandue dans la gestion des finances de la communauté (même si cette dernière a de bonnes chances d'être réelle au moins à l'occasion), car un prestige plus grand est accordé à des individus chez qui les abus semblent être tout aussi nombreux. Le motif de disgrâce des ministres locaux découle peut-être d'un prestige acquis de la prédication itinérante et hérité de l'époque apostolique, non que les ministres locaux soient particulièrement incompetents ou malhonnêtes, mais les membres de la communauté peuvent simplement accorder des honneurs tout particuliers aux figures qui représentent ce vénérable héritage. En effet, le texte insiste sur l'équivalence spirituelle des ministres du culte et des itinérants, preuve que c'est aussi une question de représentation de la compétence spirituelle de ces acteurs qui est en jeu²¹, et non seulement la question de leur moralité (même si, nous l'avons vu, la *Didachè* cherche à faire de la moralité des individus un miroir de leurs compétences spirituelles). Le propos de la *Didachè*, qui recentre toute la valeur spirituelle des prédicateurs sur leur attitude morale, pourrait bien au contraire être une tentative de désamorcer le prestige acquis des prédicateurs itinérants, que les locaux, par leur seule compétence spirituelle et cultuelle, ne semblent pouvoir égaler dans les représentations des chrétiens au moment de la rédaction du texte. Il est d'ailleurs notable que tous les chrétiens des communautés soient visés par les chapitres 11 à 13, dont le rôle principal est de défendre le modèle économique de la communauté contre ceux qui pourraient en abuser, et que les ministres locaux soient les seuls personnages épargnés par cette section, alors même que la mention de *ἡ ἀφιλαργυρία* et la connaissance que nous avons d'autres références à ce type d'abus rend très vraisemblable leur participation à ces pratiques, comme les autres : la *Didachè* prend clairement parti pour la hiérarchie locale, à travers une stratégie argumentative à la fois subtile et efficace. Peut-être est-ce parce qu'elle a conscience que ces abus sont plus répandus chez les itinérants, peut-être est-ce par pure stratégie rhétorique ; en tout cas il semble que le texte ne nous dise pas, au contraire, que les ministres locaux s'illustrent par leur malhonnêteté.

C'est donc face à un déséquilibre plus structurel que le propos polémique de la *Didachè* semble se poser. Si le texte visait juste à revaloriser positivement les ministres locaux, il emploierait une méthode plus directe, mettant en évidence leur grande qualité. La méthode rhétorique utilisée est inverse : le texte présente plutôt négativement les itinérants, en insistant sur les abus qui peuvent découler de leur pratique, et valorise indirectement les ministres locaux, tout en rappelant le caractère essentiel de la prédication des itinérants dans la communauté chrétienne (car il n'est pas question de les rejeter totalement). C'est plus le surcroît d'honneur dont semblent disposer les itinérants comparativement aux locaux qui pose problème, et qu'il s'agit de diminuer, plutôt qu'une disgrâce particulière des évêques et des diacres.

21. À ce titre, les analyses de J. A. Draper évoquées précédemment, voir J. A. Draper, « Social Ambiguity », p. 306-307, qui font de ces itinérants les porteurs privilégiés d'une tradition orale des paroles du Christ est pertinente, mais on ne peut en aucun cas faire de l'examen de l'authenticité de ces paroles une pratique de distinction entre vrais et faux prophètes attestée dans le texte de la *Didachè*. Les porteurs de cette tradition ont en tout cas de bonnes chances de disposer d'un prestige particulier.

LA DIDACHÈ ET LE MODÈLE DU PATRONAGE

Toutefois, le problème de l'ἀφιλαργυρία ne s'arrête pas à la question des causes du manque de reconnaissance vis-à-vis des évêques et des diacres. En effet, J. A. Draper a voulu voir dans cette ἀφιλαργυρία une exigence de générosité financière active de la part des ministres du culte. Selon lui, ce passage de la *Didachè* présente une structure de patronage : les évêques et diacres devraient disposer de moyens abondants et les mettre à la disposition de la communauté, comme de véritables patrons²². Ce sont d'ailleurs ces patrons fortunés qui verraient d'un mauvais œil le prestige de prédicateurs itinérants moins éduqués et pourtant plus honorés que ces personnages d'un plus haut rang social. Cette thèse, qui nous semble inexacte, touche au cœur du texte, et doit être décortiquée.

D'une part, elle se fonde sur une lecture du sens du mot ἀφιλαργυρία qui s'éloigne de son usage commun, car son sens le plus répandu n'est pas d'être libéral avec sa fortune mais, littéralement, de « ne pas être amoureux de l'argent ». En se fondant sur les travaux de H. Moxnes²³ sur le corpus lucanien, Draper élargit le sens du mot pour le rapprocher du vocabulaire lié au patronage dans le monde grec, qu'il retrouve aussi avec pertinence dans les termes λειτουργία et τιμή. Toutefois, il convient avant tout d'examiner l'usage de ce mot dans les sources néotestamentaires, qui sont plus proches encore de notre texte. On retrouve le terme en 1 Tim 3,3 dans un passage qui énumère là aussi les qualités morales de l'évêque, où, d'ailleurs, douceur et absence de cupidité fonctionnent presque ensemble, comme dans la *Didachè* : rien n'indique qu'il s'agit d'une invitation à la mise à disposition des biens de l'évêque. La qualité morale est invoquée pour éviter l'enrichissement par les fonctions ecclésiastiques, car, dans la cohérence de l'énumération, il s'agit plutôt d'inviter à une modération des désirs vis-à-vis de vices possibles (colère, cupidité, luxure) que de la promotion d'une attitude positive de générosité : en d'autres termes, le texte ne pousse pas à un excès de zèle, il cherche plutôt à prévenir les fautes.

L'autre occurrence du mot, en Hb 13,5, invite clairement à se contenter de ce que l'on a, donc à ne pas chercher à s'enrichir. De même, lorsque la φιλαργυρία est attaquée dans d'autres textes du Nouveau Testament, c'est bien pour condamner l'appât du gain²⁴, et non la rétention de sa fortune, ou bien pour condamner l'amour de l'argent de façon plus générale sans insistance sur l'idée d'une propension au don de sa richesse²⁵, ni intégration de la réflexion dans un propos spécifiquement destiné aux riches. Plus frappant encore est l'usage du mot dans la *Didachè* elle-même, où l'ἀφιλαργυρία est liée à la prévention du vol²⁶. Enfin, le contexte dans lequel s'inscrit le chapitre 15 est essentiel : les chapitres précédents ont largement insisté sur l'interdiction faite aux itinérants de s'enrichir par

22. On trouve cette thèse développée dans J. A. Draper, « The Moral Economy of the *Didache* », *HTS Theological Studies* 67, 2011, p. 7 ou encore dans J. A. Draper, « Apostles, Teachers and Evangelists », p. 166-167.

23. H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom : Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1988.

24. Ainsi 1 Tim 6,9-10.

25. Ainsi Lc 16,14 ; 2 Tim 3,2.

26. *Didachè*, 3,5.

leur ministère²⁷. Le thème dominant de ces textes, qui fait aussi leur cohérence, est une lutte contre la captation des biens de la communauté par des hommes cupides. Il faut ajouter à cela le propos même du chapitre 15, dans lequel aucun élément ne laisse penser ni que les diacres et les évêques sont des membres fortunés de la communauté, ni qu'ils mettent leurs biens à la disposition de leurs frères. L'analyse de J. A. Draper semble donc surinterpréter le texte, alors que le terme concerne simplement une gestion saine des biens de la communauté²⁸. Sur ce point encore, le texte est d'une grande cohérence thématique, souvent trop vite balayée par la persistance des habitudes d'une critique marquée par les tentatives d'en faire une mosaïque d'écrits superposés avec le temps.

Là encore, c'est le mode de vie chrétien, avec ses structures de redistribution dans lesquelles tous les chrétiens doivent être impliqués²⁹, qui est en jeu, et non pas seulement quelques riches prenant les fonctions de direction de la communauté. Ajoutons que le mode d'organisation économique concret défendu par la *Didachè* est finalement bien éloigné d'une structure de patronage ou d'évergétisme. L'interdiction du financement des itinérants pour leur travail spirituel empêche une forme de patronage tourné vers l'extérieur de la communauté, de la part de personnes aisées qui pourraient prendre sous leur aile un prophète de passage, dans la perspective d'un enseignement privé, qui donnerait par-là même un grand prestige au protecteur temporaire du prophète. Par ailleurs, l'insistance sur le travail dans la communauté pour tous les nouveaux arrivants au chapitre 12 est très éloignée des valeurs véhiculées par une vision du monde aristocratique, où le travail est justement dévalorisé. Bien que l'on puisse objecter que les chrétiens visés par ce chapitre ne sont pas des chrétiens fortunés, et qu'ils ne peuvent être concernés par ces valeurs aristocratiques, il ne faut pas oublier que le chapitre 13 invite tous les chrétiens, non pas seulement les riches, à donner à la fois pour entretenir les prophètes installés, mais aussi les pauvres : rien de plus éloigné de l'évergétisme du patron que l'appel à un financement collectif des structures de charité de la communauté. Il est certain qu'il faut se garder d'idéaliser les formes de solidarité économique mises en place par les premières

27. Comme le font déjà les évangiles lors de l'envoi en mission des Douze, où ce n'est pas la possession d'argent qui est condamnée en elle-même, mais l'enrichissement personnel par des activités spirituelles, voir Mt 10,8-10 ; Mc 6,8-9 ; Lc 9,3.

28. On manque d'ailleurs souvent de rappeler à ce propos les nombreux cas proches de celui-ci dans les sources apostoliques et postapostoliques : les responsables des communautés ou les prédicateurs itinérants sont bien plus souvent soupçonnés de s'enrichir, que de garder pour eux une fortune qu'ils n'ont par ailleurs pas, bien souvent. Paul lui-même doit se défendre de ne pas procéder à des détournements de fonds lorsqu'il organise sa collecte (2 Cor 12,15-18), de même que 2 P 2,2-3 ou Jude 11 fustigent les faux docteurs qui agissent pour le gain, ou que 1 Tim 3,3 rappelle que l'évêque ne doit pas être cupide, thème essentiel aussi de l'épître de Polycarpe de Smyrne aux Philippiens, notamment au sujet du presbytre Valens (*Épître aux Philippiens* 11-13) qui a probablement détourné des fonds, car il est de toute évidence coupable d'un forfait, et non simplement d'un désintérêt pour les structures communautaires de solidarité. N'oublions pas enfin que le traître premier, Judas, est présenté comme un voleur qui abuse des ressources communautaires, dans l'Évangile selon Jean (Jn 12, 6 et Jn 13, 29). Toutes ces sources, dont la rédaction s'étale sur la période que nous étudions, montrent une chose : les premiers chrétiens sont particulièrement inquiets de voir leurs structures de redistribution parasitées par des imposteurs. Bien entendu, la rétention de biens est aussi un thème présent, notamment à travers l'épisode de Saphira et Ananias en Ac 5, 1-11, mais lorsqu'il s'agit de responsables des communautés, comme ce n'est pas le cas dans cet épisode, c'est plutôt le vol qui préoccupe nos auteurs. Cela n'est guère étonnant, puisque ceux-ci doivent gérer l'ensemble des dons des fidèles.

29. Les premiers fruits en *Didachè*, 13,3 ne concernent pas les riches en particulier, mais tous les membres de la communauté.

communautés chrétiennes, mais on ne peut, pour cela, leur imposer des limites dont on ne trouve aucune trace dans les textes. Le don universel est bien l'une des distinctions majeures qu'impose dès ses débuts le christianisme par rapport à l'évergétisme antique³⁰. Il n'est pas question de dire que les communautés chrétiennes ne reconduisaient pas en d'autres occasions de telles structures, surtout à des périodes plus tardives, mais il semble tout aussi clair qu'une telle pratique ne transparait pas dans le texte de la *Didachè*.

REPENSER L'HONORABILITÉ DES MINISTRES DU CULTE ET DES ITINÉRANTS

Reste la question des honneurs accordés aux ministres locaux, car le concept d'honneur est aussi très lié à celui de patron. À ce titre, il nous semble qu'il faut dissocier, dans le texte, deux possibles influences que pourraient avoir les relations patron-clients sur l'organisation communautaire décrite dans la *Didachè* : d'une part, le mode de financement des activités communautaires issu de l'évergétisme, c'est-à-dire des dons de riches membres de la communauté, ce que nous ne retrouvons pas concrètement dans le texte ; d'autre part, la reconnaissance symbolique liée aux activités du patron, qui peut tout à fait s'affranchir du premier élément. On trouve en effet dans le texte des recommandations liées aux honneurs à rendre aux ministres locaux, et en fin de compte, la querelle entre itinérants et locaux semble surtout être une querelle de prestige. On peut tout à fait imaginer qu'une communauté chrétienne accorde des honneurs à ceux qui l'encadrent, pour d'autres raisons que ne le font les autres populations du monde romain à leurs riches patrons, et notamment autour de critères spirituels. De la relation patron-clients, la communauté de la *Didachè* peut n'avoir retenu que le prestige symbolique lié à ce qu'elle considère comme ses élites, et il est d'ailleurs frappant que ces honneurs soient plutôt accordés aux itinérants par les simples chrétiens, comme la *Didachè* semble en faire le constat, qui n'ont par essence qu'une activité spirituelle, et aucun moyen matériel, plutôt qu'aux locaux, susceptibles (seulement) de détenir une fortune. Ainsi, la lecture qui consiste à faire de l'honneur lié aux évêques et aux diacres le signe de la construction d'une structure de patronage, alors que ces mêmes supposés patrons semblent en réalité souffrir d'un déficit de prestige au profit de prédicateurs dont les activités sont uniquement religieuses, est plutôt contradictoire : la notion d'honneur est exclusivement décrite dans le texte comme le résultat d'une pratique religieuse³¹.

On ne peut rejeter tout à fait l'idée que des relations patron-clients existent dans la communauté à laquelle s'adresse la *Didachè*, même si nous avons montré que les structures économiques qui sont décrites nous semblent assez éloignées d'un tel système, mais il est tout à fait impossible de l'affirmer avec le texte dont nous disposons. De même, il est possible que certains des évêques soient plus fortunés, et veuillent

30. À cet égard, l'épisode évangélique du don de deux pièces par la veuve pauvre (en Lc 21,1-4 et Lc 12,41-44), et le déroulement de la collecte de Paul, qui valorise notamment les communautés de Macédoine pour leurs dons importants malgré leur pauvreté (2 Cor 8,2) montrent bien sur ce point la distinction culturelle que tentent de construire les pratiques caritatives chrétiennes par rapport à l'évergétisme gréco-romain.

31. Par ailleurs, si l'on voulait se risquer à trouver une implication matérielle dans la τιμή, il serait plus pertinent d'y voir une forme de rétribution matérielle pour services rendus, comme l'usage du mot dans la péricope ambiguë de 1 Tim 5,17 peut le laisser penser, ce qui irait plus encore à l'encontre d'une relation patrons-clients impliquant évêques et diacres. C'est toutefois un point qui nécessiterait une étude vaste qui n'est pas l'objet du présent article.

implicitement être reconnus pour leur libéralité économique vis-à-vis de la communauté, mais là encore le texte ne nous dit rien de cela. Que cette rivalité de prestige, et que la pratique consistant à accorder des honneurs soient culturellement ancrées dans le modèle évergétique, cela est fort probable, mais elles semblent déconnectées, du moins dans le cadre des enjeux traités par le texte, d'un modèle évergétique de financement de la communauté. Il est de toute façon impossible d'affirmer qu'évêques et diacres sont les riches de la communauté, car il s'agirait d'un raccourci consistant à présupposer que les élites d'une communauté religieuse naissante sont systématiquement ses éléments les plus riches. Du reste, si l'on est prêt à des hypothèses aussi incertaines, on pourrait tout aussi bien supposer que la valorisation des ministres locaux contre les itinérants, et l'interdiction de leur financement lorsqu'ils ne sont pas ancrés localement, correspondent à une lutte des ministres locaux, qui ne seraient justement pas les plus riches de la communauté, contre l'influence de certains des plus riches, sans fonction spirituelle dans la communauté, qui prennent sous leur aile les prophètes de passage et qui rivalisent en autorité avec les ministres officiels³². Bien entendu, une telle hypothèse est elle aussi invérifiable, mais elle montre à quel point ces lectures très peu fondées sur ce que le texte nous dit peuvent en fin de compte construire des modèles aussi contradictoires qu'également plausibles.

Ainsi, la *Didachè* se révèle être un texte riche en enseignements sur l'intensité des tensions que créent dans les communautés chrétiennes les enjeux socio-économiques. Il n'est pas question ici de rivalité de doctrine, mais de l'organisation concrète de la communauté, qui se trouve toutefois hautement imbriquée dans les enjeux spirituels, puisque le texte fait explicitement de l'action le révélateur de la valeur religieuse des acteurs des communautés. Dans la *Didachè*, le système chrétien de solidarité économique est un enjeu central, tout à la fois économique, social et religieux, et il n'y aurait pas de sens à vouloir donner à l'une de ces trois caractéristiques une place privilégiée et autonome.

RELIGION ET MORALE ÉCONOMIQUE CHEZ POLYCARPE DE SMYRNE

Un autre texte, sur lequel nous nous arrêterons plus brièvement, nous permet de réfléchir sur l'instabilité des communautés chrétiennes, à une période plus tardive : il s'agit de *L'Épître aux Philippiens* de Polycarpe de Smyrne, qui a probablement été écrite à la fin de la première moitié du II^e siècle. La comparaison de ce texte avec la *Didachè* est très intéressante. Certaines analyses sur la portée morale de l'épître de Polycarpe ont montré le désintérêt de ce dernier pour les questions théologiques, sauf

32. À ce titre, l'interprétation de J. Harrill, « Ignatius, Ad Polycarp 4.3 and the Corporate Manumission of Slaves », *Journal of Early Christian Studies* 1, 1993, p. 107-142, p. 136 de l'interdiction formulée par Ignace d'Antioche de libérer les esclaves de la communauté grâce à la caisse commune constitue un parallèle intéressant à cette idée, et suppose une rivalité entre évêques et membres aisés des communautés agissant comme des patrons et construisant autour d'eux, par ce type de pratique, un groupe de fidèles qui lui serait lié par ce type de relation. Dans le cadre de la défense de l'épiscopat monarchique si ardemment promue par Ignace, cette lecture est intéressante. On pourrait voir le même type de rivalité dans la *Didachè*, mais cela reviendrait à ajouter au texte ce que l'on n'y trouve pas.

en ce qui concerne le Jugement Dernier, au chapitre 7, mais Paul Hartog³³ a proposé l'idée que c'était probablement le relâchement moral induit par le rejet du Jugement et de la résurrection qui justifiait l'insistance de Polycarpe sur cet aspect des dissensions entre Philippiens.

Les spécialistes manquent pourtant souvent de mettre en relation des textes dont l'un des enjeux est pourtant si proche : chez Polycarpe, comme dans la *Didachè*, il est question de lutter contre les abus économiques de ministres du culte. Le mot φιλαργυρία³⁴ est d'ailleurs très présent dans le texte de Polycarpe, notamment en un passage qui fait clairement écho à 1 Tim 6,10, traitant lui-même de la moralité de ceux qui enseignent la parole du Christ, et donc des cadres de la communauté. Dans ce passage de la Première épître à Timothée, l'appât du gain est lié à l'enseignement de fausses doctrines, de même que, dans la *Didachè*, ce vice est attribué aux faux prophètes. L'ἀφιλαργυρία est aussi évoquée chez Polycarpe, comme dans la *Didachè*, comme une qualité nécessaire aux diacres³⁵. Dans le texte de Polycarpe, on a débattu pour savoir s'il y avait un rapport entre les fausses doctrines et les manquements de Valens, presbytre de la communauté des Philippiens, mais cela reste difficile à démontrer. On trouve certes de nombreux autres parallèles dans la littérature néotestamentaire d'une mise en rapport entre faux enseignements et cupidité³⁶. Toutefois, on cherche trop souvent à réduire les conflits internes aux communautés à des oppositions bien structurées entre écoles (ainsi cherche-t-on absolument à savoir si les faux enseignements dont parle Polycarpe sont une simple forme de docétisme, ou ceux de Marcion³⁷), ou entre doctrines, mais la morale très concrète développée par tous ces textes met en évidence un simple fait : les premières communautés chrétiennes devaient aussi connaître de très nombreux conflits internes simplement liés à l'intégrité de leur mode de vie, et à tous les manquements humains que leur idéal moral rencontrait. Ce qui apparaît donc de façon pertinente comme un désintéret spécifique de Polycarpe pour la théologie semble être plutôt une caractéristique assez répandue dans les premiers textes chrétiens, pour lesquels la dichotomie entre morale et théologie manque de sens.

Ce fait structurel, et conçu comme tel par les prédicateurs chrétiens, semble ainsi fonctionner comme l'un des plus puissants moteurs de l'enseignement de la parole du Christ dans les textes que nous commentons. Il existe dans les tentatives de démontrer ou de réfuter les liens entre les faux enseignements du chapitre 7 de l'épître de Polycarpe et les passages sur la cupidité une dichotomie trop brutale imposée aux représentations chrétiennes³⁸ : dans bien des cas, fausses doctrines et manquements moraux se superposent dans l'esprit des premiers chrétiens, car ils se représentent la doctrine et la morale concrète comme un ensemble cohérent. Cela ne signifie pas que des hommes porteurs d'options

33. P. Hartog, *Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp. Introduction, Text, and Commentary*, Oxford, Oxford UP, 2013, p. 78.

34. Polycarpe, *Phil.*, 2,2 dans une simple liste des péchés dont il faut s'abstenir, mais de façon plus appuyée en *Phil.*, 4,1 où l'avarice est désignée comme le début de tous les maux. Puis en *Phil.*, 4,3 et en *Phil.*, 6,1. Par la suite, dans la portion du texte conservée dans une traduction latine, c'est le terme *avaritia* qui prend le relais, avec un sens équivalent (*Phil.*, 11,1).

35. Polycarpe, *Phil.*, 5,2.

36. Ainsi par exemple en 2 P 2,3 ou Jude 12, mais aussi en Mt 7,15-18 où le faux prophète, comme dans la *Didachè*, est reconnaissable à « ses fruits », c'est-à-dire à son mode de vie.

37. Sur cet imposant débat, voir P. Hartog, *Polycarp*, p. 72-76.

38. Par ailleurs, cette évocation des faux enseignements est très rapide et marginale dans l'épître.

théologiques différentes sont nécessairement des êtres vicieux (selon un raccourci rhétorique qui abonde dans la littérature anti-hérétique à partir d'Irénée et de Tertullien), mais plutôt que, dans cette perspective, parce que la doctrine chrétienne fait de la moralité un enjeu central, une attitude immorale est par essence contraire au message chrétien.

Plus exactement, l'attitude morale, en tant que révélatrice de la pensée morale d'un individu, est une partie du mode de vie chrétien mise sur le même plan que la pratique cultuelle ou que la pensée théologique. La vie chrétienne est un ensemble complexe qui connaît par la suite une catégorisation intellectuelle qu'ont besoin de construire des prédicateurs postérieurs confrontés à des écoles structurées, contre lesquelles les attaques menées sur le terrain de la morale économique fonctionnent essentiellement comme un argument rhétorique³⁹, et non comme le cœur de la démonstration. Avant la relative autonomisation du discours doctrinal théologique qui se construit dans la seconde moitié du II^e siècle avec Justin ou Irénée, la focalisation morale du discours pastoral que l'on retrouve dans beaucoup de nos textes crée une porosité très grande entre les problèmes concrets liés à la vie en commun et la question de la doctrine.

Il ne faudrait pas pour autant ôter à cet état intellectuel et social du christianisme primitif son aspect très hautement spirituel. La δικαιοσύνη dont parle Polycarpe⁴⁰, dans les pas de Paul, est une conséquence de la foi et de l'amour de Dieu⁴¹, et elle a été donnée aux êtres humains par le Christ : la notion de Jugement donne à cette exigence morale une dimension eschatologique. Diminuer la préoccupation théologique de Polycarpe revient à ne pas voir que la distinction entre théologie et morale n'existe pas pour un chrétien des deux premiers siècles. La mise en perspective de la méthode employée par l'épître de Polycarpe avec celle de la *Didachè* et de nombreux textes néotestamentaires permet ainsi de mieux comprendre l'extrême importance des enjeux socio-économiques concrets dans la stabilité des communautés, et leur imbrication irréductible avec les enjeux théologiques défendus par les textes : la recherche systématique d'écoles ou d'hérésies, ou la séparation entre éthique et théologie, est souvent vaine en ces premiers temps de l'Église et elle manque les conséquences que peuvent déjà avoir pour la vie des communautés cette perspective morale et les difficultés concrètes de son application sociale.

Enfin, la situation traitée par la lettre met en jeu un problème très concret, dont un aspect est souvent passé au second plan dans l'analyse : l'appel des Philippiens à Polycarpe, un juge extérieur, découle aussi d'un embarras concret face à ce dysfonctionnement. Le problème n'est pas seulement la cupidité d'un presbytre, mais la façon dont la communauté doit agir face à ce comportement. Nous ne sommes plus confrontés à un discours préventif ou à l'établissement d'un discours moral abstrait, mais à une problématique d'ordre juridique. Que faire du fautif ?

11 1. *Nimis constrictatus sum pro Valente, qui presbyter factus est aliquando apud uos, quod sic ignoret is locum qui datus est ei. Moneo itaque, ut abstineatis uos ab auaritia et sitis casti ueraces. Abstinete uos ab omni malo. [...] 4. Valde ergo, fratres, constrictor pro illo et pro coniuge eius, quibus det dominus poenitentiam ueram. Sobrii ergo estote et uos*

39. En ce qui concerne la cupidité du moins, par exemple, chez Irénée, *Contre les hérésies*, I, 4, 3 ; I, 13, 3 ou chez Tertullien, *Contre Marcion*, IV, 4, 3 sur la richesse de Marcion.

40. En Polycarpe, *Phil.*, 3, 1 puis comme concept moral premier qui domine toute l'épître.

41. Polycarpe, *Phil.*, 3 3.

in hoc ; et non sicut inimicos tales existimetis, sed sicut passibilia membra et errantia eos reuocate, ut omnium uestrum corpus saluetis. Hoc enim agentes uos ipsos aedificatis.

11 1. J'ai été très triste pour Valens, qui un jour a été fait presbytre chez vous, en apprenant qu'il négligeait ainsi la position qui lui a été donnée. Je vous encourage donc à vous abstenir de l'avarice et à être purs et honnêtes. Abstenez-vous de tout mal. [...] 4. Je suis donc très triste, mes frères, pour lui et pour sa femme ; puisse le Seigneur leur accorder une véritable repentance. Soyez donc modérés vous aussi à ce propos ; et ne considérez pas de telles personnes comme des ennemis, mais rappelez-les plutôt comme des membres souffrants et perdus afin de guérir votre corps tout entier. En effet, en faisant cela, vous vous édifiez vous-mêmes.

L'appel à une figure d'autorité pour régler cette question, à laquelle Polycarpe propose une solution très modérée, axée sur la réintégration du pécheur à la communauté afin d'en guérir « tout le corps », montre bien que cette situation, bien qu'individuelle au départ, met en jeu la stabilité de l'ensemble de la communauté, car le recours à un arbitrage extérieur implique un désaccord interne sur le traitement qui doit être réservé à Valens. Tout le propos de Polycarpe, bien qu'il consiste à éviter que cela ne se reproduise, cherche à orienter la communauté des Philippiens vers une possible réintégration des coupables, et le discours sur la cupidité se double d'un discours contre la colère : nul doute que des tensions ont pu éclater après la mise en cause de Valens, et c'est principalement à cause d'elles que Polycarpe développe un discours sur l'unité du corps, image très paulinienne. Là encore, le parallèle avec le texte de la *Didachè* est frappant : juste après l'évocation des qualités morales nécessaires aux ministres locaux dans le cas de la *Didachè*, et juste après l'évocation claire des malversations de Valens chez Polycarpe, les deux textes formulent immédiatement des recommandations contre la colère et les réprimandes entre frères, pour enjoindre à la modération et à éviter les conflits. Les tensions liées aux dysfonctionnements économiques et plus largement moraux dans la communauté deviennent à ce titre une question presque politique au sein des communautés, et l'appel à Polycarpe pour juger de l'affaire de Valens en est une preuve concrète.

DES TENSIONS LOCALES DANS LA COMMUNAUTÉ DE CLÉMENT DE ROME ?

À la fin du 1^{er} siècle, l'*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome démontre aussi avec force l'importance des tensions dans les premières communautés chrétiennes. En nous appuyant sur toutes les analyses précédentes, nous pouvons envisager différemment le problème posé au début du texte de Clément. Les querelles corinthiennes sont probablement liées à un rapport de force entre deux groupes, que les analyses de John Kloppenborg⁴² décrivent comme une rivalité entre deux groupes issus des élites de la communauté, ce que le texte semble clairement corroborer. Ce conflit mène à l'éviction de presbytres dont Clément prend la défense. Le texte montre très bien que ce sont la forme d'organisation de la communauté, les rapports de force qui s'y jouent, et les relations entre groupes sociaux qui préoccupent avant tout Clément. Il apporte son soutien

42. J. S. Kloppenborg, « Pneumatic Democracy and the Conflict in 1 Clement », M. Grundeken et J. Verheyden (dir.), *Early Christian Communities between Ideal and Reality*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, p. 79-81.

à l'ensemble des presbytres déjà en place, considérés comme légitimes. Un point doit toutefois attirer notre attention, afin d'élargir la perspective de l'analyse de cette épître. On a souvent posé la question de savoir si les difficultés vécues par la communauté de Rome au tournant du II^e siècle, évoquées au début du texte, qui servent de justification au temps assez long que la communauté de Rome a mis pour réagir aux troubles de celle de Corinthe, étaient d'ordre interne ou si elles correspondaient à des mesures de répression sous le règne de Domitien.

1. Διὰ τὰς αἰφνιδίους καὶ ἐπαλλήλους γενομένας ἡμῖν συμφορὰς καὶ περιπτώσεις βράδιον νομίζομεν ἐπιστροφὴν πεποιῆσθαι περὶ τῶν ἐπιζητούμενων παρ' ὑμῖν πραγμάτων, ἀγαπητοὶ, τῆς τε ἀλλοτρίας καὶ ξένης τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ, μιᾶς καὶ ἀνοσίου στάσεως, ἣν ὀλίγα πρόσωπα προπετῆ καὶ αὐτάδη ὑπάρχοντα εἰς τοσοῦτον ἀπονοίας ἐξέκανσαν, ὥστε τὸ σεμνὸν καὶ περιβόητον καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἀξιαγάπητον ὄνομα ὑμῶν μεγάλως βλασφημηθῆναι.

1. Après les malheurs et les revers soudains et successifs que nous avons subis, nous reconnaissons que nous avons tardé à nous tourner vers les affaires qui vous agitent, mes très chers, cette sédition impure et sacrilège, contraire et étrangère aux élus de Dieu, que quelques personnes emportées et présomptueuses ont mené à un tel degré de folie que votre renommée vénérable, reconnue et digne de l'amour de tous les êtres humains a été largement discréditée.

Il me semble que le problème issu de ce vieux débat vient encore de la formulation d'une dichotomie trop abrupte⁴³. Non seulement la référence à ces difficultés est trop tenue pour que l'on puisse avec assurance déterminer le type d'agitation dont il s'agit, mais en plus on peut se demander si cette catégorie existe vraiment. Si le parallèle chronologique avec une possible répression rend plausible le rôle partiel de cette situation de tension avec les pouvoirs romains dans cette crise, bien que notre connaissance de ces événements soit très limitée, c'est la dichotomie entre conflit interne et conflit externe qui manque de pertinence, car elle présuppose une communauté stable et unie face à un pouvoir romain qui serait la seule cause de troubles dans la communauté. Dans le contexte de la fin du I^{er} siècle, les documents donnent de nombreux signes de tensions internes aux communautés, comme notre investigation l'a montré jusqu'à présent. De même, dans le cadre d'une possible répression des chrétiens, on sait que celle-ci est loin d'être sans conséquence pour l'organisation interne des communautés : dès les récits évangéliques, l'arrestation de Jésus est l'occasion pour Pierre d'un reniement temporaire⁴⁴ et les sources du III^e siècle montrent bien que l'enjeu le plus saillant pour les chrétiens lors des persécutions est de retrouver une cohésion interne une fois la tempête passée⁴⁵. Ainsi, il est peu probable que ces difficultés soient de l'une ou de l'autre catégorie : le débat devrait porter sur les rapports entre ces diverses instabilités, plutôt que sur la volonté de catégoriser de façon aussi tranchée les événements.

43. Pour un bilan, plutôt favorable à l'explication par des troubles externes, voir H. Lona, *Der erste Clemensbrief*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, p. 115-116.

44. Mt 26,69-75 ; Mc 14,66-72 ; Lc 22,56-62 ; Jn 18,25-27. Le récit est présent dans les quatre évangiles. Les chrétiens n'ont pas attendu les persécutions du III^e siècle pour se préoccuper d'un tel problème, qui ne peut pas manquer de susciter entre les fidèles de fortes tensions.

45. Le *De lapsis* de Cyprien de Carthage en est un bon exemple.

L'idée a d'ailleurs été formulée, notamment à propos de la condamnation d'Ignace d'Antioche, qu'une partie des premières répressions pouvait avoir lieu après que des conflits internes aux communautés eurent attiré l'attention des pouvoirs romains⁴⁶. La distinction entre conflit interne et cause externe de déstabilisation n'est donc pas aussi claire que l'on pourrait le croire, et la remarque initiale de Clément peut faire référence à une réalité plus complexe qu'une simple répression venant du pouvoir romain. Par ailleurs, au chapitre 7, même s'il fait cela dans une perspective rhétorique évidente, Clément inclut sa propre communauté dans son discours moral, et l'épître, bien qu'adressée aux Corinthiens, selon tradition des premières épîtres chrétiennes, a vocation à s'adresser à l'ensemble des communautés chrétiennes, sur un problème qui est visiblement assez important pour qu'une lettre de soixante-cinq chapitres lui soit entièrement consacrée, à savoir celui de la concorde.

Ainsi, notre parcours à travers les sources de la fin du 1^{er} siècle et de la première moitié du 2^e siècle nous permet d'établir deux conclusions principales. D'une part, il semble évident que les communautés de cette période connaissent une instabilité structurelle, et il n'est pas possible de dire que l'unité est largement assurée dès les sources de la fin du 1^{er} siècle. Toutefois, il ne faut pas tant chercher ces divisions dans des factions déterminées sur un plan théologique, mais plutôt dans la construction sociale et culturelle d'une religion qui cherche avant tout à appliquer un modèle de vie en commun en accord avec la morale qui la définit, et qui connaît toutes les formes de troubles internes qu'expérimentent les sociétés humaines (rivalités politiques, problèmes de gestion des finances, rapports de force sociaux). Ce sont plutôt des modèles de société qui s'affrontent, dans nos sources, c'est-à-dire un rapport à la structure, à l'argent, aux relations entre les différents groupes socio-culturels. Ainsi, chercher à déterminer à tout prix quel type d'hérésie (ébionite, docétiste) est en jeu dans ces textes peut nous amener à oublier la complexité de cette instabilité.

D'autre part, ce constat ne doit en rien minimiser l'enjeu religieux d'une telle situation, car, comme nous l'avons vu, la morale et la théologie chrétiennes ne peuvent être dissociées dans le contexte du christianisme primitif. Autrement dit, l'organisation sociale de la communauté et sa pratique quotidienne sont en elles-mêmes des enjeux doctrinaux de premier plan. Nul besoin d'hérésie, ou d'affrontement d'écoles doctrinales, pour mettre à mal l'unité de ces communautés, car les dysfonctionnements pratiques sont déjà une grande source de conflits. Si l'on donne souvent à Irénée de Lyon la paternité du concept d'hérésie moderne, on lui prête aussi l'idée de la construction d'une lutte fondamentale contre l'erreur, dont la généalogie remonte très loin, et donc une forme d'inscription des principes qui définissent pour lui l'unité chrétienne dans une logique historico-théologique d'une grande portée, alors que l'on voit souvent dans les conflits des époques précédentes un aspect plus local⁴⁷ : ces problèmes concrets sont souvent envisagés de façon trop pragmatique comme une simple régulation ponctuelle des structures sociales d'une communauté naissante. Il faut, face à cette vision, envisager l'idée, à la lumière de notre réflexion, que les divisions locales des débuts du christianisme obéissent aussi à des logiques structurelles, que nos sources nous montrent assez bien et

46. Pour un résumé de cette position, voir J.-P. Lotz, *Ignatius and Concord*, p. 179-180, et pour un lien textuel et intellectuel entre Clément et Ignace, p. 183-184.

47. C'est trop souvent ainsi que sont considérés les textes que nous avons étudiés, comme pragmatiquement révélateurs d'un conflit ponctuel.

surtout dont elles ont conscience, et s'inscrivent aussi dans une lutte morale qui se donne une vocation universelle⁴⁸.

S'il est intéressant d'identifier des problèmes locaux, il faut aussi valoriser, une fois un corpus plus large envisagé, l'omniprésence des enjeux liés à l'unité et leur lien systématique avec la doctrine morale, ainsi qu'avec les structures sociales concrètes qui en découlent, notamment, dans les cas que nous avons analysés, avec la morale économique. La cupidité, par exemple, est pour les premiers chrétiens un mal universel contre lequel luttent de nombreux textes, précisément lorsqu'ils traitent de la question de l'unité, et plus particulièrement de l'attitude des cadres de la communauté. Cette unité est portée dans un premier temps par une morale universelle (subordonnée à la foi en Jésus, bien entendu) qui se veut la clé du salut commun des chrétiens, et dans un second temps, avec Irénée et probablement Justin avant lui, par une théologie (au sens moderne du terme) plus clairement constituée comme argument de distinction, qui s'ajoute à la perspective précédente sans la remplacer.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

The Apostolic Fathers. Volume 1, édité par Ehrman, B. D., Cambridge / Londres, Harvard University Press, 2003.

Études critiques

DRAPER, J. A., « Social ambiguity and the production of text: Prophets, teachers, bishops, and deacons and the development of the Jesus tradition in the community of the *Didache* », C. N. Jefford (dir.), *The Didache in Context. Essays on Its Text, History and Transmission*, Leyde / New York / Cologne, Brill, 1995.

DRAPER, J. A., « Torah and Troublesome Apostles in the *Didache* Community », J. A. Draper (dir.), *The Didache in Modern Research*, Leyde, Brill, 1996.

DRAPER, J. A., « Apostles, Teachers, and Evangelists », H. van de Sandt, J. Zangenberg (dir.), *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008.

48. Voir A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque I^{er}-III^e siècles*, volume 1, Études Augustiniennes, Paris, 1985, p. 35. La sensibilité d'Alain Le Boulluec à la volonté d'auto-définition des chrétiens selon des critères sociaux et culturels avant l'émergence des doctrines hérétiques est d'ailleurs réelle, mais peut-être réduit-il trop la capacité de création de conflits que les exigences morales du christianisme contiennent. Les chrétiens ne rejettent pas simplement la division en tant que telle (en acceptant les divergences apaisées), mais bien plutôt un ensemble de comportements et de pratiques morales qu'ils considèrent comme incompatibles avec leur doctrine, par exemple, comme nous l'avons vu, sur le plan économique. La transformation de la différence en déviation n'est pas une spécificité des développements doctrinaux postérieurs. Du reste, cette lecture semble donner aux communautés chrétiennes, avant le milieu du I^{er} siècle, une organisation sociale plutôt frêle, alors même que c'est parce que le modèle d'organisation sociale lié à la doctrine morale du christianisme semble affirmé avec force que de nombreuses tensions apparaissent.

- DRAPER, J. A., « The Moral Economy of the *Didache* », *HTS Theological Studies* 67, 2011.
- HARTOG, P., *Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp. Introduction, Text, and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- KLOPPENBORG, J. S., « Pneumatic Democracy and the Conflict in 1 Clement », M. Grundeken et J. Verheyden (dir.), *Early Christian Communities between Ideal and Reality*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.
- LE BOULLUEC, A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, volume 1, Études Augustiniennes, Paris, 1985
- LONA, H., *Der erste Clemensbrief*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- NIEDERWIMMER, K., *The Didache*, trad. L. M. Maloney, Minneapolis, Fortress Press, 1998.
- PATTERSON, S., « *Didache* 11-13: The Legacy of Radical Itinerancy in Early Christianity », C. N. Jefford (dir.), *The Didache in Context*, Leyde, Brill, 1995.
- SCHÖLLGEN, G., « The *Didache* as a Church Order: an Examination of the Purpose for the Composition of the *Didache* and Its Consequences for Interpretation », J. A. Draper (dir.), *The Didache in Modern Research*, Leyde / New York / Cologne, Brill, 1996.