
Origines du christianisme

Origines du christianisme

L'histoire de la communauté chrétienne/nazoréenne de Jérusalem des
origines à 135 (VII)

Simon C. Mimouni



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1161>

DOI : 10.4000/asr.1161

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2013

Pagination : 103-114

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Simon C. Mimouni, « Origines du christianisme », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE),
Section des sciences religieuses* [En ligne], 120 | 2013, mis en ligne le 02 juillet 2013, consulté le 04
mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1161> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1161>

Tous droits réservés : EPHE

Origines du christianisme

M. Simon C. Mimouni

Directeur d'études

Cette année, a été poursuivi et achevé le programme de recherche sur « l'histoire de la communauté chrétienne/nazoréenne des origines à 135 » commencé en 2005-2006.

L'histoire de la communauté chrétienne/nazoréenne de Jérusalem des origines à 135 (VII)

En 2005-2006, une nouvelle recherche sur la communauté nazoréenne/chrétienne de Jérusalem aux I^{er}-II^e siècles a été entreprise dans le cadre de ce séminaire sur les Origines du christianisme ; en 2006-2007, il a été question de l'ensemble des divers prolégomènes et préliminaires, à l'exception du troisième de ces derniers ; en 2007-2008, il a été question de ce troisième préliminaire, de la partie I, sur les traditions relatives à l'entrée et au séjour de Jésus à Jérusalem, de la partie IV, sur la tradition de la succession de Jésus, et de la partie V, sur la tradition des évêques judéo-chrétiens de Jérusalem – cette dernière n'ayant pas été achevée ; en 2008-2009, il a été question de l'achèvement de cette partie V, puis on a abordé d'une part, la partie II, sur les traditions relatives à la mort de Jésus à Jérusalem et d'autre part, la partie III, sur les traditions relatives à la famille de Jésus ; en 2009-2010, il a été spécifiquement question de la partie X, sur les conflits internes à la communauté de Jérusalem avec d'une part, une étude sur la mission de Pierre en Palestine et les suites de la « conversion » de Corneille (Ac 10, 1-48 et 11, 1-18) et d'autre part, une étude sur le conflit d'Antioche et la réunion de Jérusalem (Ga 2, 11-21 et Ga 2, 1-10 / Ac 15, 1-35) ; en 2010-2011, on s'est penché sur la partie VIII, relative aux débuts de la communauté de Jérusalem, dans laquelle on a traité de nombreux points touchant autant ses institutions ou son organisation et sa composition que ses informations ou son développement ; on n'a pas pu achever cette recherche sur les débuts et il a fallu le faire cette année, en 2011-2012, avant d'aborder la partie VI, relative aux traditions sur Jacques, le frère de Jésus.

Il resterait pour l'année prochaine à traiter de la partie VII, relative aux traditions sur Jude et sur Siméon, le frère et le cousin de Jacques, de la partie IX, sur les conflits externes à la communauté de Jérusalem, de la partie XI, sur la tradition de la fuite de la communauté de Jérusalem à Pella, de la partie XII, sur les doctrines de la communauté de Jérusalem entre 60 et 135, et la partie XIII, sur les traditions de Jérusalem au IV^e siècle. En principe, finir de traiter de cette recherche pourrait nécessiter encore au moins une année. Il a été décidé de ne pas la poursuivre pour le moment, car il s'agit de ne pas lasser le public qui la reçoit ou la subit depuis près de sept ans.

Dans le cadre de l'introduction au séminaire de cette année, il est apparu nécessaire de revenir sur la notion de communauté, surtout à Jérusalem à l'époque où le sanctuaire existe encore, dans lequel ont lieu des sacrifices et à l'égard duquel

les chrétiens locaux ne manifestent aucune opposition. C'est pourquoi, on peut se demander s'il ne faudrait pas mieux parler d'école chrétienne à la tête de laquelle se trouverait Jacques le Juste, le frère de Jésus et du milieu culturel que cela sous-entend. Au même titre que l'on parle d'écoles pharisiennes ou rabbiniques qui se rattachent à des fondateurs célèbres comme Hillel ou Shamaï.

C'est une question de typologie, bien connue des sociologues, qui déploient plusieurs concepts pour définir un groupe religieux, celui d'église, celui de culte ou celui de secte. Aucun n'est toutefois adéquat quand il s'agit du mouvement chrétien aux I^{er}-III^e siècles et surtout aux I^{er}-II^e siècles.

Le problème s'est notamment posé quand il s'est agi de qualifier le milieu d'où pourrait être issus les textes gnostiques de Nag-Hammadi. C'est alors que l'on a proposé d'utiliser le concept – développé par le sociologue Colin Campbell¹ – d'un « cultic milieu » pour comprendre le milieu d'où sont issus ces textes².

Pour cette question, on dépend exclusivement de documents littéraires et il faut distinguer ceux qui les ont composés de ceux qui les ont transmis, sans compter ceux qui les ont ramassés ou collectionnés. Les motivations des compositeurs et des transmetteurs ne sont pas identiques, d'autant qu'il est difficile de discerner entre les uns et les autres.

Quand on observe la situation de ceux qui se réclament de la désignation chrétienne au II^e siècle, on a l'impression qu'il existe une multitude d'écoles avec à leurs têtes des chefs de file. La situation est beaucoup plus éclairante dans le gnosticisme que partout ailleurs : c'est là qu'on parle clairement d'écoles, celle de Basilide, celle de Valentin, celle de Carpocrate... Elle est aussi éclairante à Alexandrie avec l'école chrétienne fondée par Pantène, et continuée par Clément et Origène.

Pour Rome, à la même époque, on connaît d'autres écoles que celles des gnostiques : celle de Justin comme celle de Marcion – lesquelles d'ailleurs semblent s'ignorer totalement. Il existe aussi l'école de Tatien.

Pour Jérusalem, il faut l'imaginer également, du moins pour les I^{er}-II^e siècles. Mais comment penser que l'*Épître de Jacques*, la canonisée, puisse être attribuée au frère de Jésus sans supposer une école – la question se pose aussi de la même manière pour l'*Épître de Jude*. En tout cas, considérer que ces deux lettres sont de Jacques ou de Jude, tous les deux étant de la famille de Jésus, ou de leur entourage, implique que la communauté dispose d'un secrétariat (des scribes) et d'une bibliothèque (des rouleaux).

On sait que vers la fin du II^e siècle, la communauté chrétienne de Jérusalem dispose d'une bibliothèque qui conserve d'importants documents, lesquels ont servi à Hégésippe, vers le milieu de ce même siècle, à composer ses *Hypomnemata* dont des passages ont été conservés dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée³.

1. C. CAMPBELL, « The Cultic Milieu and Secularization », *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5 (1972), p. 119-136.

2. Voir M. KALER, « The Cultic Milieu, Nag Hammadi Collector and Gnosticism », *Studies in Religion/Sciences religieuses* 38 (2009), p. 427-444.

3. Voir R. M. GRANT, *Eusebius as Church Historian*, Oxford 1980, p. 67-68.

Les renseignements d'Hégésippe sur la communauté de Jérusalem antérieure à 135 proviennent certainement de documents qu'il a consultés dans sa bibliothèque – laquelle a survécu aux événements des 132-135. Toutefois, d'après Eusèbe de Césarée, la bibliothèque chrétienne de Jérusalem n'a été créée qu'au cours de la première moitié du III^e siècle par l'évêque Alexandre. C'est ce qu'il rapporte en *Histoire ecclésiastique* VI, 20, 1 :

En ce temps florissaient beaucoup d'hommes diserts et ecclésiastiques, dont les lettres qu'ils s'écrivaient les uns aux autres ont été conservées jusqu'à présent et sont faciles à trouver. Elles ont été gardées jusqu'à nous dans la bibliothèque d'Aelia, formée par Alexandre, qui alors gouvernait l'Église de ce pays : c'est d'elle que nous même avons pu rassembler en un seul corps la matière du présent exposé.

Les documents conservés dans la bibliothèque ont aidé Eusèbe de Césarée dans la composition de son histoire et sans doute d'autres œuvres de sa plume⁴.

Contrairement à ce témoignage, les chercheurs estiment généralement que la communauté de Jérusalem a disposé d'une bibliothèque très tôt, dès Jacques. La rédaction des lettres de Jacques et de Jude a nécessité vraisemblablement, comme on l'a déjà dit, l'existence d'un secrétariat et donc d'une bibliothèque. On sait aussi par exemple que Narcisse de Jérusalem a assisté Théophile de Césarée à composer une lettre synodale durant la controverse pascale vers 190 et que la communauté de Jérusalem en a conservé une copie, sans doute dans sa bibliothèque.

Il faut en tout cas accepter de supposer que la communauté de Jérusalem ait possédé une bibliothèque, d'autant que dans la littérature postérieure il en est souvent question⁵.

Le thème de la Bibliothèque de Jérusalem dans des écrits apocryphes chrétiens

Le thème de la Bibliothèque des Apôtres dans la Ville Sainte se retrouve souvent dans bon nombre d'écrits apocryphes, afin de les authentifier tant dans leur attribution que dans leur justification. Cette Bibliothèque est généralement située sur le Mont Sion, elle est censée dépendre de Jacques le Juste qui en aurait été le fondateur.

C'est ainsi que l'*Histoire de Joseph le Charpentier* viendrait, selon certaines versions, de la Bibliothèque de Jérusalem.

C'est aussi de Jérusalem que Théodose d'Alexandrie, via la Bibliothèque de Saint-Marc d'Alexandrie, tiendrait son récit sur le sort final de Marie (CANT 135). Dans cette homélie, bien localisée et bien datée, on peut lire en effet le passage suivant :

[...] nous l'avons trouvé d'après l'histoire, dans les recueils anciens, à Jérusalem, et qui sont venus en mes mains dans la bibliothèque de Saint-Marc à Alexandrie.

Enfin, c'est encore de Jérusalem que viendrait le récit de Cyrille de Jérusalem sur la Vierge à Bartos (CANT 281), le récit de Jean Chrysostome sur Jean le Baptiste⁶

4. Voir A. CARRIKER, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leyde-Boston 2003, p. 69-74.

5. Voir aussi J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Âge*, t. II, Bruxelles-Paris 1947, p. 259-261.

6. Voir E. A. W. BUDGE, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, Londres 1913, p. 137 (texte copte) et p. 343-344 (trad. anglaise).

et le récit de Timothée d'Alexandrie sur l'Ange Abbatôn⁷. Jean Chrysostome aurait découvert ce texte en fouillant dans les livres d'une bibliothèque d'église, alors qu'il participe aux fêtes de la Ville Sainte.

Le récit de la découverte par Timothée d'Alexandrie dans l'église de Sainte-Marie dans la Vallée de Josaphat est haut en couleur, illustrant le logion « qui cherche, trouve ».

Dans une homélie d'un Pseudo-Basile de Césarée, reprenant la *Lettre apocryphe de Luc*, le narrateur raconte comment il a découvert cet écrit parmi les livres de la Bibliothèque de Jérusalem qui se trouve dans la maison de Marie, mère de Jean-Marc, où il a vu aussi des ouvrages de Josippe (= Flavius Josèphe ?), de Gamaliel et de Nicodème⁸.

La plupart de ces textes présentent la particularité d'être originaires d'Égypte, mais ce thème existe aussi dans nombre de textes provenant de Syrie.

Le thème de la Bibliothèque de Jérusalem dans ces écrits apocryphes semble être d'ordre littéraire, mais il pourrait cependant avoir une résonance historique. Rien n'empêche, en effet, de croire certains auteurs lorsqu'ils affirment avoir trouvé leurs récits dans une bibliothèque de telle église ou telle église de la Ville Sainte, même si pour eux il s'agit d'une caractéristique leur permettant de légitimer leur découverte, de la rendre plus authentique.

Le problème de la mythologisation des origines du christianisme

On sait combien l'étude des origines du christianisme est un terrain difficile car piégé de diverses manières.

Les origines du christianisme, plus que n'importe quelle autre période de l'histoire de cette religion, sont menacées par le danger de mythologisation. Par ce terme, il convient de voir une attitude envers le passé qui n'est pas assez critique vis-à-vis d'elle-même, une attitude surtout qui ne tient pas suffisamment compte de la profondeur du temps, de la distance qui existe entre le présent et le passé, utilisant le passé pour justifier certains objectifs théologiques ou idéologiques. Ce phénomène de mythologisation du passé se rencontre plus ou moins chez tous les spécialistes des origines du christianisme, quelle que soit leurs convictions confessionnelles ou idéologiques. Il convient de prendre conscience de cette problématique et de mettre en question une certaine naïveté qu'on rencontre encore souvent parmi les théologiens et les historiens.

L'histoire de la liturgie donne d'excellents exemples sur cette question, notamment en ce qui concerne les ministères et l'eucharistie.

En se fondant sur une étude de Gerard Rouwhorst⁹, on ne donne ici que des remarques qui complètent d'une certaine manière ce qui a déjà été dit les années

7. Voir ID., *Coptic Martyrdoms... in the Dialect of Upper Egypt*, Londres 1914, p. 228-229 (texte copte) et p. 477-478 (trad. anglaise).

8. Voir M. CHAINE, « Catéchèse attribuée à saint Basile de Césarée. Une lettre apocryphe de saint Luc », *Revue de l'Orient chrétien* 23 (1922-1923), p. 156 (texte copte) et p. 158-159 (trad. française).

9. G. ROUWHORST, « À la recherche du christianisme primitif », *Bulletin ET 8* (1997), p. 181-195.

précédentes sur la tradition du dernier repas de Jésus avec ses disciples (Partie I) et sur l'étude des ministères au 1^{er} siècle (Partie VIII).

Les ministères

Les ministères et leur fonctionnement dans les premières communautés chrétiennes représentent un cas typique de la tendance à mythologiser le passé.

Selon James Burtchaell, dans la littérature secondaire sur le sujet, on peut distinguer deux types de consensus¹⁰ : (1) le premier insiste sur la continuité entre l'organisation des communautés au 1^{er} siècle et les structures et institutions du 11^e siècle, ainsi les ministères de l'évêque, du presbytre et du diacre remontent à la période des origines et les personnes qui remplissent ces offices ont été nommées par les apôtres eux-mêmes, jouissant ainsi d'une grande autorité et présidant aux célébrations liturgiques, notamment l'eucharistie ; (2) le second insiste sur la rupture entre les structures ecclésiastiques des III^e-IV^e siècles et celles des 1^{er}-II^e siècles, estimant qu'il n'a guère été question à époque ancienne d'organisation et de discipline, la direction des communautés se trouvant aux mains des personnes charismatiques, telles que les apôtres, les docteurs et les prophètes qui doivent leur charisme à l'intervention directe de l'Esprit Saint et que ce n'est que bien plus tard que les chefs locaux, les évêques, les presbytres et les diacres, entrent en scène pour prendre le relai des charismatiques.

On rencontre le premier consensus uniquement chez des auteurs catholiques, orthodoxes ou anglicans et le second consensus chez des auteurs protestants. L'existence de ces deux camps confessionnels n'est évidemment pas le fait du hasard, dénotant des préoccupations théologiques et idéologiques.

Par ailleurs, très typique est la façon dont sont souvent traitées dans la littérature secondaire les parallèles entre les structures et les ministères des communautés chrétiennes et celles des communautés synagogales, institutions avec lesquelles les premiers chrétiens, issus du judaïsme, doivent avoir été familiers. En la consultant, on constate que les analogies qui existent entre les deux groupes sont souvent ou bien passées sous silence, ou bien assignées à une judaïsation tardive, laquelle alors est attribuée à des causes différentes. Dans ce dernier cas, elle est mise au compte soit au compte de l'auteur des *Épîtres pastorales*, soit à celui des *épîtres de Clément de Rome* et d'Ignace d'Antioche. Cette judaïsation – souvent identifiée avec ce qui est appelé « catholicisation » – n'est jamais vue comme un phénomène positif.

On peut se demander avec Gerard Rouwhorst pourquoi la plupart des auteurs n'ont pas envisagé l'hypothèse que les structures et les ministères des premiers chrétiens proviennent des structures et des ministères des synagogues, bien sûr en les adaptant à la croyance chrétienne – une hypothèse qu'on rencontre chez James Burtchaell.

Sans doute est-ce parce qu'ils ont voulu à tout prix affirmer l'originalité du christianisme des origines et surtout parce qu'aux yeux de certains spécialistes, il existe une contradiction entre l'originalité du christianisme des origines et son

10. J. BURTCHAELL, *From Synagogue to Church. Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992.

éventuelle dépendance de traditions judaïques, d'autant plus qu'ils ont, toujours et encore, du judaïsme une idée fort négative.

L'eucharistie

Cette tendance à mythologiser le passé est fournie aussi par les recherches sur l'eucharistie.

Dans l'immense littérature secondaire consacrée à l'eucharistie, on peut distinguer deux types d'études : le premier est de caractère exégétique et s'occupe des témoignages issus du Nouveau Testament ; le second, pour sa part, est de caractère liturgique et porte sur le développement de la célébration eucharistique, en particulier de la prière eucharistique dite « anaphore » à une époque quelque peu tardive, notamment aux III^e-IV^e siècles. Il existe bien sûr des études couvrant les deux types, le meilleur exemple étant l'étude magistrale de Hans Lietzmann¹¹. Les auteurs du premier groupe sont protestants et ceux du second sont catholiques ou anglicans. La présence de préoccupations théologiques et confessionnelles devient plus manifeste quand on prend les différentes études séparément et qu'on examine de plus près les questions qu'elles posent et les méthodes dont elles se servent.

Comme l'a mis en lumière Rupert Feneberg, dans une étude consacrée en grande partie à la recherche sur les récits d'institution, un grand nombre d'études portant sur ce sujet sont dominées par la question de la double origine du dernier repas de Jésus¹².

À première vue, on pourrait dire qu'il s'agit d'un débat purement historique concernant l'origine de l'eucharistie, car on se sert d'arguments historiques et littéraires. Pourtant la plupart des auteurs ont presque toujours des préoccupations théologiques qui parfois sont explicites et parfois restent plus ou moins cachées. On essaie de minimiser le caractère multiforme des traditions sur l'eucharistie, même si les documents reflètent une grande variété de pratiques rituelles. Bon nombre d'études passent trop vite sur les différences entre les traditions ou, en tout cas, n'en tiennent pas suffisamment compte, voulant suggérer une uniformité qui n'a probablement jamais existé.

On ne veut tenir compte que des documents canoniques au détriment des documents apocryphes, chemin faisant on ignore les grandes différences entre ceux qui seront tenus pour orthodoxes et ceux qui seront tenus pour hétérodoxes, même si ces catégories n'interviennent pas réellement avant le IV^e siècle.

Un des aspects les plus controversés de l'histoire de la prière eucharistique est celui du récit d'institution qui est présent dans certains documents et absents dans d'autres. On a durant longtemps refusé de penser que les documents sans récit d'institution sont aussi des témoignages de la prière eucharistique, mais sont plutôt des témoignages sur de simples repas cultuels, des agapes (comme dans le cas de la *Didachè* ou des *Actes apocryphes des Apôtres*).

11. H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, Berlin 1926.

12. R. FENEBERG, *Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte*, Munich 1971.

Il est évident que les célébrations eucharistiques dans les premiers siècles ont été variées et diverses, au même titre que les communautés chrétiennes de cette époque l'ont été, même si cela déplaît aux liturgistes modernes, habitués à la messe catholique ou à la cène protestante où le récit d'institution tient une place capitale.

Nécessité d'une prise de conscience

Avec Gerard Rouwhorst, on peut se demander s'il ne vaut pas mieux fonder la théologie catholique ou protestante sur une analyse de la modernité ou sur l'expérience religieuse de l'homme d'aujourd'hui, que sur une analyse erronée des origines du christianisme. Il est vrai toutefois que la théologie chrétienne veut prendre au sérieux l'historicité de la révélation et le témoignage de la tradition, en particulier celui de l'Église ancienne. Or il s'avère de plus en plus qu'elle fait un mauvais usage de l'« histoire » qu'elle confond souvent avec la « mémoire » – une distinction qui est fondamentale aujourd'hui.

L'histoire est devenue « une science » et, comme toutes les sciences, elle n'est pas exacte, subissant les évolutions intellectuelles des historiens.

La mémoire ne repose pas nécessairement sur une construction de l'histoire, mais sur une construction du passé, triant entre ce qui est à conserver et ce qui est à éliminer.

On voit que les démarches de l'histoire et de la mémoire sont radicalement différentes, ou devraient l'être, car on demande souvent aux historiens d'être des mémorialistes alors qu'ils ne peuvent que faire l'histoire de la mémoire.

Il est très difficile de faire coïncider l'histoire des origines du christianisme avec la mémoire des origines du christianisme, c'est sur cette dernière que repose le christianisme à partir du IV^e siècle, ce n'est pas sur la première – même si les Anciens n'ont pas toujours distingué entre histoire et mémoire, considérant que toute mémoire est histoire et vice versa. Il s'avère difficile de donner une image des origines du christianisme qui corresponde plus ou moins aux réalités historiques et ne trahisse pas trop nettement des préoccupations confessionnelles ou autrement idéologiques.

Les historiens comme les théologiens doivent prendre conscience de cette difficulté qui ne peut être surmontée que s'ils acceptent les contraintes de leurs disciplines respectives et de leurs engagements historiques ou théologiques – lesquels ne sont nullement à confondre mais à distinguer fortement. Sans compter qu'ils doivent accepter, les uns et les autres, l'idée que le christianisme n'a été, durant plusieurs siècles, qu'une forme mineure de judaïsme synagogaal au même titre que le rabbinisme et autres mouvements interstitiels. Ce qui implique de leur part une meilleure connaissance du judaïsme et une autre interprétation des textes et des sources en général.

Les débuts de la communauté de Jérusalem

On a donc poursuivi cette partie commencée l'année dernière, en traitant d'une part, les informations sur la communauté et d'autre part, le développement de la communauté, en se fondant principalement sur les *Actes des Apôtres*.

Les informations sur la communauté de Jérusalem selon les Actes des Apôtres

Les informations sur la communauté de Jérusalem selon les *Actes des Apôtres* se rapportent à deux présentations qui sont très particulières de par leur signification et leur caractère symbolique : la première concerne l'origine de la communauté et la seconde l'évolution de la communauté. Il est évident que, dans un cas comme dans l'autre, ces présentations relèvent plutôt de la tradition que de l'histoire, même si elles remontent sans doute à une époque très ancienne – c'est-à-dire assez proche de la disparition de Jésus (les années 30-40). Ces présentations ont pour objectif premier, du moins dans l'esprit de Luc, d'établir une continuité entre Jésus et ses disciples, et de montrer ainsi qu'il n'y a pas eu de rupture dans la chaîne de la tradition entre le Maître et ses disciples.

On a procédé en deux moments principaux : (1) une présentation de l'origine de la communauté à partir des récits de l'ascension de Jésus (Ac 1, 6-11) et de la descente de l'Esprit (Ac 2, 1-13) ; (2) une présentation de l'évolution de la communauté à partir des récits que l'on désigne habituellement sous le nom de « sommaires » (Ac 2, 42-47 ; 4, 32-35 ; 5, 12-16).

Le développement de la communauté de Jérusalem selon les Actes des Apôtres

On n'est informé sur le développement de la communauté de Jérusalem jusqu'en 135 que par un seul texte très bref qui se trouve être rapporté dans les *Actes des Apôtres* à propos d'un conflit survenu dans la communauté sur la mise en commun des biens : il s'agit de Ac 5, 1-11, où il est question de l'affaire d'Ananias et Saphira. Un récit au caractère éthique qui a beaucoup intrigué les exégètes mais qui, d'un point de vue historique, ne pose pas tant de problèmes au regard des coutumes associatives du monde judéen « sectaire ».

Conclusion

Les débuts de la communauté de Jérusalem dont il a été question tout au long de cette étude sont difficiles à retracer, si ce n'est sous la forme d'un puzzle dont il manque la plupart des pièces. On s'est fondé essentiellement sur les *Actes des Apôtres*, toutes les autres sources, quand il en existe, n'étant que des réécritures interprétatives postérieures – comme par exemple dans les *Constitutions apostoliques* qui sont de la fin du IV^e siècle.

Dans cette étude, outre les institutions de la communauté au travers de ses ministères et d'aspects sémantiques et sociologiques, il a été question de son organisation, de sa composition, de son développement et de quelques informations dont certaines sont de l'ordre de l'histoire et d'autres de l'ordre de la tradition.

On peut caractériser cette communauté par le partage des biens de ses membres – une originalité qui est spécifique, mais qu'on retrouve ailleurs tant dans la société judéenne (dans certains groupes religieux, comme les esséniens) que dans la société grecque (dans certains groupes philosophiques, comme les pythagoriciens)¹³.

13. À ce sujet, voir J. TAYLOR, *Pythagoreans and Essenes. Structural Parallels*, Paris-Louvain 2004.

La mise en commun des biens n'est pas un phénomène qui paraît se retrouver en dehors de Jérusalem. Ce n'est pas une raison pour en faire une marque des mouvements interstitiels palestiniens, car on la retrouve aussi ailleurs dans le bassin méditerranéen, et même chez les Judéens d'Égypte avec les thérapeutes qui paraissent disposer de cette pratique.

Cette mise en commun des biens ne réapparaît ensuite, à partir du III^e siècle, que dans les mouvements monastiques chrétiens, en Égypte et en Syrie.

Cet aspect est de plus en plus mis en évidence par les chercheurs pour certains établissements du mouvement rabbinique, notamment en Babylonie au sens large – c'est-à-dire toute la Mésopotamie au-delà de l'Euphrate. Les membres des académies rabbiniques, des ascètes, semblent avoir aussi mis en commun leurs biens, afin de vivre en communauté avec leurs familles – le phénomène est attesté au IV^e siècle.

Les ascètes rabbiniques devrait pouvoir être mis en parallèle avec les ascètes chrétiens dont il est question dans les *Exposés*, le sixième, d'Aphraate le sage persan, sous le nom de « membres de l'ordre » ou « fils du pacte » dont la ressemblance avec les « fils de l'alliance », comme se nomment les esséniens, est étonnante et ne saurait être le fruit du hasard¹⁴. Dans les *Exposés*, il n'est pas avancé que les fils du pacte mettent en commun leurs biens, mais il est souligné qu'ils ne possèdent rien en propre.

Il est intéressant de relever qu'Aphraate considère les membres de l'ordre comme des *nazirs*, à l'image de Samson mais aussi de Jacques le Juste.

Pour en revenir à la communauté chrétienne de Jérusalem à ses débuts, une question essentielle se pose : peut-on reconstruire son histoire étant donné l'état parcellaire des sources la concernant ?

La réponse ne peut être que positive, car cette caractéristique fragmentaire des sources touche toutes les questions dès qu'on les aborde d'un point de vue historique : il est illusoire de penser le contraire.

De ce point de vue, la communauté chrétienne de Jérusalem à ses débuts n'est nullement une exception à la règle et il est nécessaire de l'avoir à l'esprit.

On peut même ajouter que le dossier documentaire de la communauté chrétienne de Jérusalem est loin d'être le moins abondant au regard des autres communautés chrétiennes à leurs débuts comme par exemple celles d'Alexandrie, sur laquelle on ne sait presque rien, ou d'Antioche, sur laquelle on sait peu...

Les traditions sur Jacques, le frère de Jésus

La figure de Jacques frère de Jésus – appelé aussi Jacques le Juste ou Jacques le Mineur – n'est pas facile à dégager si l'on essaie de prendre en considération toutes les traditions qui ont circulé autour de ce nom dans les écrits des premiers siècles du christianisme.

Il convient évidemment de ne point confondre Jacques le Mineur avec Jacques le Majeur, ni avec Jacques d'Alphée, même si certaines traditions linguistiques – la latine par exemple – ont parfois commis une telle confusion.

14. À ce sujet, voir M.-J. PIERRE, *Aphraate le Sage Persan. Les exposés*, t. I, Paris 1988, p. 98-107.

Les notices de dictionnaires sur Jacques le Juste sont nombreuses, mais il convient de se défier de certaines d'entre elles qui peuvent être erronées¹⁵. Il en est ainsi, par exemple, de la notice de Elio Peretto dans le *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, qui devient source de confusion à cause des nombreuses erreurs qui y ont été introduites : il est dit que la patristique grecque distingue Jacques le Mineur de Jacques le Frère du Seigneur, or dans Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* I, 12, 5, il est rapporté : « Il apparut à Jacques : celui-ci était un de ceux qu'on appelait les frères du Sauveur »¹⁶.

En tant que « frère » de Jésus, quelle que soit la manière exacte dont on conçoit cette parenté, le personnage de Jacques a, il est vrai, quelque chose d'intrigant. On voudrait mieux le connaître, et entrer ainsi quelque peu dans la famille et le milieu qui a vu grandir et mourir Jésus de Nazareth.

Comme frère de Jésus, Jacques, on le sait, a joué un rôle de premier plan dans les premières décennies du christianisme, notamment parmi les chrétiens d'origine judéenne dont il est devenu la figure emblématique. En triomphant, le pagano-christianisme a éliminé bien des documents et a presque barré l'accès à un tel groupe de chrétiens qui a revendiqué, autant que d'autres, la fidélité à la parole et à l'esprit de Jésus.

Pendant trois siècles au moins, une sorte de *damnatio memoriae* tacite a frappé, dans la plus grande partie du christianisme, celui dont l'auteur de l'*Évangile selon Thomas*, de son côté, a osé écrire que « le ciel et la terre ont été faits pour lui » (voir § 12). L'audace même d'une telle prétention, par contraste avec le peu que l'on sait de Jacques, montre combien la tradition chrétienne a éliminé le rameau judéo-chrétien et les documents qu'il a pu produire.

La vénération pour Jacques a évidemment fleuri quand le temps a fait oublier qu'il a été le chef du parti opposé à Paul, et notamment dans les traditions géorgienne et arménienne qui ont repris sa figure à partir des IV^e et V^e siècles, ignorant cet aspect anti-paulinien de son personnage.

Observons que Jacques le Juste est un des rares personnages des premières décennies du mouvement chrétien dont l'on connaisse exactement la date de sa mort : 62 de notre ère, alors que Hanan est grand prêtre et que la procuratèle est vacante, car Festus vient de mourir et Albinus, nommé, n'est pas encore arrivé en Judée.

Après un état des recherches et des sources, on a présenté, dans ses très grandes lignes, la vie de Jacques à partir des littératures canonisée et apocryphisée (judäisante et gnosticisante), et des littératures patristique et rabbinique. Ensuite, il a

15. Pour une première approche, voir V. ERMONI, « Jacques (Saint) le Mineur », *Dictionnaire de la Bible*, t. III, Paris 1903, col. 1084-1088 ; J. CANTINAT, « Jacques, le "Frère" du Seigneur », *Catholicisme* 6 (1967), col. 255-257 ; E. RUCKSTUHL, « Jakobus (Herrenbruder) », *Theologische Realenzyklopädie* 16 (1987), p. 485-488 ; E. PERETTO, « Jacques le Mineur », *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, t. II, Paris 1990, p. 1285-1286 ; F. MORGAN GILLMAN, « James, Brother of Jesus », dans *Anchor Bible Dictionary*, t. III, New York, Londres, Toronto 1992, p. 620-621.

Pour une présentation du dossier iconographique, voir B. BÖHM, « Jakobus Minor », *Lexikon der christlichen Ikonographie* 7 (1974), col. 49-51.

16. E. PERETTO, « Jacques le Mineur », *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, t. II, Paris 1990, p. 1285-1286.

été question tout particulièrement (1) du Martyre de Jacques le Juste à partir des principales traditions tant littéraires que topologiques et (2) du Tombeau de Jacques le Juste à partir d'une tradition originale quoique tardive. Il a été question de la figure de Jacques le Juste dans les traditions arménienne et géorgienne. Enfin, dans un excursus, on a examiné l'ossuaire d'un certain Jacques, le fils de Joseph et le frère de Jésus, découvert récemment.

De nombreuses questions n'ont été que signalées mais pas traitées, comme par exemple la thèse du « Kalifat des Jakobus » – selon l'expression de son inventeur Ethelbert Stauffer¹⁷.

17. E. STAUFFER, « Zum Kalifat des Jakobus », *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte* 4 (1952), p. 193-214.

