

La communauté primitive de Jérusalem

Partie III — L'Église primitive : de la communauté charismatique à l'institution

Introduction : ce qui reste quand le crucifié est déclaré vivant

Le chapitre précédent a montré comment l'exécution de Jésus s'explique d'abord comme un événement politique : un prophète galiléen, porteur d'une annonce du Royaume jugée séditeuse, livré au supplice romain de la croix avec la complicité d'une fraction de l'aristocratie sacerdotale. La mort de Jésus aurait dû clore l'affaire, comme se sont closes tant d'autres aventures messianiques du premier siècle. Or, quelques semaines plus tard, à Jérusalem même — la ville où il a été condamné —, un groupe de ses disciples affirme qu'il est vivant, qu'il a été relevé d'entre les morts, et se met à proclamer publiquement ce message au cœur du sanctuaire. C'est ce surgissement improbable que ce chapitre entreprend de comprendre.

La question est moins ici de trancher sur la nature de la résurrection que de saisir ce qu'elle a produit sociologiquement et institutionnellement : une **communauté**. Que fut, concrètement, ce premier groupe rassemblé à Jérusalem entre la crucifixion, vers l'an 30, et la destruction du Temple en 70 ? Comment vivait-il, priait-il, mangeait-il, s'organisait-il ? Quel rapport entretenait-il avec le judaïsme dont il était issu et dont il n'avait, dans un premier temps, aucune intention de sortir ? Et surtout : que nous apprend cette première forme d'Église sur ce qui, dans le christianisme ultérieur, relève de la fidélité au message de Jésus et de ce qui en constitue une construction seconde ?

Reconstruire ce visage est un exercice ardu, car les sources sont fragmentaires, tardives et partisans. Le récit majeur — les Actes des Apôtres — est une œuvre lucanienne composée bien après les faits, animée par un projet théologique précis. Il doit être confronté aux lettres de Paul,

plus anciennes et souvent plus crues, aux parallèles fournis par les manuscrits de la mer Morte, aux traditions liturgiques de la *Didachè*, et aux témoignages extérieurs de Flavius Josèphe. C'est de cette confrontation critique que peut émerger une image moins idéalisée, mais plus historique, de la communauté primitive de Jérusalem.

I. Le décor : une secte juive dans la cité du Temple

Pour comprendre la communauté de Jérusalem, il faut d'abord renoncer à l'anachronisme qui en ferait une « Église » au sens où nous l'entendons aujourd'hui — une institution distincte du judaïsme, dotée de ses propres rites, de son propre clergé et de sa propre théologie. Rien de tel dans les premières décennies. Les disciples de Jésus forment, dans le paysage religieux du judaïsme du Second Temple, ce que les sociologues des religions appellent un **mouvement intra-juif**, comparable à d'autres courants comme les pharisiens, les sadducéens, les esséniens ou les baptistes du désert. Ils se distinguent par une conviction — Jésus de Nazareth est le Messie ressuscité — mais ils continuent de fréquenter le Temple, d'observer la Torah, de respecter les fêtes et les prescriptions alimentaires.

Les Actes eux-mêmes en portent témoignage lorsqu'ils décrivent les disciples « montant au Temple à l'heure de la prière » ou « assidus chaque jour, d'un même cœur, dans le Temple ». Cette fidélité cultuelle n'est pas un vernis : elle exprime la conscience que les premiers croyants ont d'eux-mêmes comme le Reste fidèle d'Israël, le noyau d'un peuple convoqué pour les derniers temps. La résurrection de Jésus n'est pas comprise comme la fondation d'une religion nouvelle, mais comme l'accomplissement des promesses faites à Israël et l'inauguration de l'ère eschatologique. C'est dans cet horizon d'**eschatologie imminente** — l'attente du retour glorieux du Christ et de la consommation du Royaume — que se comprennent l'ensemble des pratiques de la communauté.

Les recherches des dernières décennies ont profondément renouvelé cette perception. Là où une tradition exégétique ancienne tendait à opposer rapidement « christianisme » et « judaïsme », des historiens comme James Dunn ont insisté sur l'enracinement profond du mouvement de Jésus dans le judaïsme de son temps, et sur le caractère graduel, conflictuel et non linéaire de ce que l'on a

appelé la « **séparation des chemins** » (*parting of the ways*) entre l'Église et la synagogue. Cette séparation, loin d'être un événement ponctuel, s'est étalée sur des générations, avec des rythmes différents selon les régions et les communautés ; à Jérusalem, dans les années 30 à 60, elle n'est pour ainsi dire pas encore engagée. Richard Bauckham a de son côté souligné la diversité interne du judéo-christianisme primitif, qui ne forme pas un bloc homogène mais un éventail de sensibilités, des plus rigoureusement observantes aux plus ouvertes.

La localisation même de la communauté à Jérusalem n'est pas indifférente. La ville sainte, siège du Temple et de la présence divine, demeure pour ces premiers croyants le centre du monde et l'épicentre de l'attente eschatologique. C'est là que le Christ doit revenir, là que doit se manifester la gloire. Cette centralité géographique et symbolique confèrera à l'Église de Jérusalem, et à ses dirigeants, une autorité de référence sur les communautés naissantes de la diaspora — autorité que Paul lui-même, on le verra, devra ménager tout en la contestant.

II. Les sommaires des Actes : entre mémoire et idéalisation

Notre principale fenêtre sur la vie quotidienne de la communauté primitive est constituée par les **sommaires** des Actes des Apôtres — ces tableaux récapitulatifs qui, à intervalles réguliers, brossent un portrait collectif du groupe. Le plus célèbre décrit des croyants « assidus à l'enseignement des apôtres, à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières », mettant « tout en commun », vendant leurs biens pour les partager « selon les besoins de chacun ». Un second sommaire renchérit : « la multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme », « nul ne disait sien ce qui lui appartenait », et « il n'y avait parmi eux aucun indigent ».

Ces textes ont une fonction littéraire et théologique évidente. Luc y projette un idéal de communauté parfaite, structuré par un quadruple pilier — la doctrine apostolique, la *koinōnia*, l'eucharistie naissante et la prière — qui sert de modèle normatif pour les générations chrétiennes ultérieures. Le vocabulaire de l'unanimité (« un seul cœur, une seule âme ») emprunte autant à

l'idéal grec de l'amitié, où « entre amis tout est commun », qu'à la promesse vétérotestamentaire de l'absence de pauvre au sein du peuple de l'Alliance. Le sommaire est donc autant une construction qu'un reportage.

L'historien doit ici exercer un discernement. Faut-il rejeter ces tableaux comme de pures fictions édifiantes ? Ce serait excessif. La critique récente reconnaît qu'au cœur de l'idéalisation lucanienne se trouve un noyau de pratiques réelles : une intense vie de prière, des repas communautaires, une forme de solidarité économique organisée. Mais elle invite à lire ces sommaires non comme une description statistique d'un état permanent, mais comme la cristallisation littéraire d'expériences ponctuelles, érigées en paradigme. La perfection décrite est moins un fait qu'un horizon.

C'est précisément cette tension qui rend les sommaires si précieux pour le projet d'une réforme ecclésiale fondée sur les sources. Car ils nous livrent, en creux, ce que la première génération chrétienne considérait comme l'expression authentique de sa foi : non d'abord une structure juridique ou un appareil sacerdotal, mais une communauté fraternelle où la foi se traduit en partage concret, en prière commune et en table partagée. Tout l'enjeu d'une lecture critique est de distinguer ce noyau vivant de la stylisation qui l'enveloppe.

III. La communauté des biens : un communisme eschatologique

Parmi les traits les plus frappants des sommaires figure la **communauté des biens**. Les croyants, nous dit Luc, vendaient propriétés et possessions pour en déposer le produit aux pieds des apôtres, qui le redistribuaient selon les besoins. L'exemple positif de Barnabé, qui vend un champ et apporte l'argent, est immédiatement contrebalancé par le récit terrible d'Ananie et Saphire, foudroyés pour avoir menti sur le montant de leur don. Ce contraste narratif révèle que la mise en commun n'était pas une obligation absolue mais un acte volontaire, dont la transgression résidait moins dans la rétention que dans le mensonge.

Comment interpréter cette pratique ? Plusieurs cadres se proposent. Le premier est eschatologique : si l'on attend pour bientôt le retour du Christ et la fin de l'ordre présent, l'accumulation de richesses perd tout sens, et le partage devient l'expression naturelle d'une communauté qui vit déjà, par

anticipation, dans le Royaume. Le communisme de Jérusalem serait ainsi moins une doctrine économique qu'une conséquence de l'attente imminente — ce qui explique peut-être aussi pourquoi la pratique n'a pas perduré ni essaimé sous cette forme radicale.

Un second éclairage vient des parallèles avec la communauté essénienne de **Qumrân**, dont la Règle prescrivait une mise en commun rigoureuse des biens entre les membres. La découverte des manuscrits de la mer Morte a permis de mesurer combien le partage des ressources était une figure connue du judaïsme sectaire du Second Temple. La communauté de Jérusalem s'inscrit dans cet horizon, tout en s'en distinguant : à Qumrân, la mise en commun est obligatoire, codifiée, condition de l'appartenance ; à Jérusalem, elle paraît plus souple, mouvante, fondée sur la générosité spontanée. La proximité est réelle, mais elle n'implique pas une dépendance directe.

Il faut enfin noter que ce partage eut des conséquences concrètes et durables. La mention récurrente de la pauvreté de l'Église de Jérusalem, et la grande **collecte** que Paul organise dans les communautés pauliniennes au profit des « saints de Jérusalem », laissent penser que la communauté mère connut des difficultés économiques persistantes. L'idéal du partage total a peut-être contribué à appauvrir durablement le groupe, le rendant dépendant de la solidarité des Églises de la diaspora. Ce paradoxe — une communauté qui se veut sans indigent mais devient elle-même indigente — dit quelque chose de la difficulté à institutionnaliser dans le temps long un idéal né de l'urgence eschatologique.

IV. La fraction du pain : aux sources de l'eucharistie

Le quatrième pilier des sommaires, la **fraction du pain**, ouvre une fenêtre sur la naissance du culte chrétien. L'expression, sobre et concrète, désigne d'abord le geste juif ordinaire de rompre le pain au début du repas. Mais sous la plume de Luc, et dans la pratique des premiers croyants, elle prend une densité particulière : le repas communautaire devient le lieu où se fait mémoire de Jésus, où se rejoue le dernier repas, où se vit la présence du Ressuscité. Le rite eucharistique ne naît pas d'un seul coup comme une institution achevée ; il émerge progressivement de la pratique des repas fraternels.

La documentation la plus précieuse sur ces premiers repas ne vient pas des Actes mais de la première lettre aux Corinthiens, où Paul, vers le milieu des années 50, transmet une tradition qu'il a lui-même reçue concernant le repas du Seigneur. Ce texte, l'un des plus anciens témoignages chrétiens que nous possédions, atteste que la mémoire eucharistique était déjà fixée en formule liturgique à peine vingt ans après la mort de Jésus. Mais Paul nous apprend aussi que ces repas n'étaient pas exempts de tensions : à Corinthe, les riches mangeaient et buvaient à satiété avant que les pauvres n'arrivent, vidant le repas de sa signification communautaire. Le repas du Seigneur révèle ainsi, dès l'origine, à la fois un idéal d'unité et la fragilité de sa réalisation.

La *Didachè*, document judéo-chrétien d'une grande ancienneté, conserve de son côté des prières eucharistiques d'une remarquable simplicité, articulées autour de l'action de grâce sur la coupe et sur le pain, et d'une supplication pour le rassemblement de l'Église dispersée « comme ce pain rompu était dispersé sur les montagnes ». Ce que ces sources révèlent, c'est un culte primitif encore très proche des formes de la prière synagogale et des bénédictions de table juives, dépourvu de tout appareil sacerdotal et de toute médiation cléricale. La fraction du pain se fait « de maison en maison », dans le cadre domestique, présidée non par un prêtre mais par les chefs de la communauté.

Ce point est capital pour le propos d'Fontes. Le culte primitif ne connaît pas la distinction tranchée entre un clergé sacrificateur et un peuple de laïcs. Il n'y a pas, à l'origine, de **sacerdoce ministériel** au sens où le développera le christianisme ultérieur ; il y a une communauté qui rend grâce, présidée par ceux que l'Esprit et la reconnaissance fraternelle ont mis en avant. La théologie du sacerdoce et du sacrifice eucharistique, qui structurera plus tard l'Église catholique, est une élaboration seconde, dont la légitimité doit être évaluée à l'aune de cette pratique originare — non pour la condamner d'emblée, mais pour mesurer la distance parcourue.

V. Jacques, frère du Seigneur : l'autorité d'un judéo-christianisme observant

Si l'on demande qui dirigeait la communauté de Jérusalem, la réponse spontanée — Pierre — n'est qu'à moitié exacte. Les sources convergent en effet vers une autre figure, longtemps minorée par la tradition : **Jacques, « frère du Seigneur »**. Mentionné par Paul dans la lettre aux Galates comme l'une des « colonnes » de l'Église aux côtés de Pierre et de Jean, il apparaît dans les Actes comme l'autorité suprême de Jérusalem, celui qui prononce la décision finale lors de l'assemblée sur les païens, et celui auprès de qui Paul se présente lors de sa dernière montée à Jérusalem.

Jacques incarne un judéo-christianisme rigoureusement observant. Selon le témoignage rapporté par les Pères, il était surnommé « le Juste » en raison de sa piété, fréquentait assidûment le Temple, et était respecté jusque dans les milieux juifs non chrétiens. Flavius Josèphe rapporte du reste sa mort, vers l'an 62 : lapidé sur l'initiative du grand prêtre Anân, dans un interrègne entre deux procureurs romains, ce qui provoqua l'indignation des Juifs les plus respectueux de la Loi. Ce témoignage extérieur, indépendant des sources chrétiennes, confirme à la fois l'existence historique de Jacques, son autorité, et son ancrage dans le monde juif jérusalémitte.

La figure de Jacques oblige à corriger une image trop pétrinienne, puis trop paulinienne, des origines. La communauté mère de Jérusalem ne fut pas dirigée par l'apôtre des nations ni par un Pierre déjà romain, mais par un frère de Jésus profondément attaché à la Torah, à la circoncision et au Temple. Markus Bockmuehl a souligné la cohérence et la légitimité propre de ce courant jacobite, longtemps caricaturé en simple « parti judaïsant » réactionnaire. Loin d'être un résidu archaïque voué à disparaître, le judéo-christianisme de Jacques représente une lecture pleinement plausible de l'héritage de Jésus : celle qui voit dans le Nazaréen non l'abolition de la Loi mais son accomplissement.

L'autorité de Jacques s'exerçait par ailleurs selon un modèle qui n'était pas étranger au judaïsme : certains historiens ont relevé une dimension quasi dynastique dans la direction de l'Église de Jérusalem, où la parenté avec Jésus conférait une légitimité particulière — la tradition rapporte que Siméon, un autre parent du Seigneur, succéda à Jacques. Ce modèle de transmission, fondé sur la

famille du Messie, dessine une forme d'organisation très différente de celle qui prévaudra plus tard. Il rappelle que les structures d'autorité de l'Église primitive n'avaient rien d'inéluctable : elles auraient pu se cristalliser tout autrement.

VI. Le conflit d'Antioche et l'assemblée de Jérusalem : deux christianismes

Le point de fracture le plus révélateur des tensions internes au christianisme naissant se joue autour d'une question : faut-il imposer aux païens qui rejoignent la foi en Christ l'observance de la Loi juive, et au premier chef la **circoncision** ? La communauté de Jérusalem, dans sa majorité observante, inclinait à répondre par l'affirmative : on n'entre dans le peuple de l'Alliance que par la porte de la Torah. Paul, missionnaire des nations, défendait au contraire une position radicale : les païens sont sauvés par la foi en Christ, sans avoir à devenir juifs.

Le récit lucanien de l'assemblée de Jérusalem présente une résolution harmonieuse du conflit : sous la présidence de Jacques, on décide de ne pas imposer la circoncision aux païens, mais de leur demander de s'abstenir de quelques pratiques — viandes sacrifiées aux idoles, sang, animaux étouffés, unions illégitimes —, prescriptions parfois rapprochées des lois dites « noachiques » que le judaïsme appliquait aux étrangers résidant en Israël. Ce compromis sauvegarde l'unité tout en ménageant les deux sensibilités.

Mais le propre récit de Paul, dans la lettre aux Galates, offre une version nettement moins pacifiée. Il y raconte l'**incident d'Antioche** : Pierre, venu à Antioche, prenait d'abord ses repas avec les chrétiens d'origine païenne ; puis, à l'arrivée d'émissaires « de chez Jacques », il se retira et cessa de manger avec eux, par crainte du parti de la circoncision. Paul l'affronta « en face », l'accusant publiquement d'hypocrisie. Cet épisode, raconté par l'un de ses protagonistes, révèle une Église primitive bien moins unanime que ne le suggère Luc : la question des repas communautaires entre juifs et païens — donc la question même de la table eucharistique — cristallisait un désaccord profond sur la nature de l'appartenance au peuple de Dieu.

La confrontation de ces deux récits est instructive sur le plan de la méthode. Luc, écrivant plus tard avec un souci d'unité, lisse les aspérités et présente une transition harmonieuse ; Paul, écrivant à chaud et en cause propre, laisse voir la violence du conflit. L'historien donne en général la priorité au témoignage paulinien, plus ancien et plus direct, sans pour autant disqualifier Luc, dont le compromis reflète vraisemblablement une solution réelle, négociée et fragile. Ce que cette double tradition met au jour, c'est l'existence, dès la première génération, de **deux configurations ecclésiales** : l'une centrée sur Jérusalem, la Torah et la continuité avec Israël ; l'autre orientée vers les nations, la justification par la foi et la liberté à l'égard de la Loi. Le christianisme n'est pas né uniforme : il est né pluriel et conflictuel, et son unité fut, dès l'origine, une construction laborieuse plutôt qu'un donné.

VII. La mémoire d'une communauté disparue : 70 et après

La communauté de Jérusalem n'a pas survécu, dans sa forme première, à la grande guerre juive. La **destruction du Temple en 70** par les armées de Titus emporta avec elle le centre symbolique du judéo-christianisme jérusalémitte. La tradition rapporte que les chrétiens de Jérusalem, avertis par une révélation, s'étaient retirés à Pella, en Transjordanie, avant le siège ; quoi qu'il en soit de l'historicité précise de cet épisode, il est certain que la catastrophe de 70 priva le mouvement de Jacques de son ancrage et de sa raison d'être géographique.

La disparition du Temple ne fut pas seulement la perte d'un édifice : elle ébranla toute une théologie. Une communauté qui avait fait du culte du Temple le cadre de sa propre piété, et de Jérusalem le centre de l'attente eschatologique, se trouvait privée de l'un et de l'autre. Le judéo-christianisme observant ne disparut pas immédiatement — il se prolongea dans divers groupes que l'hérésiologie ultérieure rangera sous des étiquettes comme les ébionites ou les nazaréens —, mais il perdit sa centralité et fut progressivement marginalisé par un christianisme de plus en plus gentil, héritier de Paul, dont le centre de gravité se déplaçait vers Antioche, l'Asie Mineure et bientôt Rome.

Il faut alors prendre la mesure d'un fait paradoxal et lourd de conséquences. Le christianisme qui triomphera et deviendra l'Église catholique n'est pas, par sa forme dominante, l'héritier direct de la communauté mère de Jérusalem, mais plutôt celui du courant paulinien et gentil qui s'en était distingué. La branche la plus proche de Jésus par la chair et par l'observance — celle de Jacques son frère — fut celle qui s'éteignit ou se trouva reléguée du côté de l'hérésie. La mémoire de Jérusalem devint dès lors un enjeu : chaque christianisme ultérieur chercha à se légitimer en revendiquant la continuité avec les apôtres et avec la communauté originelle, quitte à en réécrire l'histoire dans le sens de ses propres intérêts.

Conclusion : ce que la communauté de Jérusalem change pour lire l'Église

Que retenir de cette enquête sur la première communauté chrétienne ? D'abord qu'elle ne fut pas une « Église » au sens institutionnel : ni clergé sacerdotal distinct, ni dogmatique fixée, ni rupture avec le judaïsme. Elle fut un mouvement intra-juif, observant la Torah et fréquentant le Temple, vivant dans l'attente imminente du retour du Christ, organisé autour de la prière, du partage des biens et de la fraction du pain, et dirigé par Jacques le Juste selon un modèle proche de la parenté messianique. Ensuite que cette communauté ne fut pas unanime : dès la première génération, deux visions du salut et de l'appartenance s'y affrontèrent, dont l'incident d'Antioche révèle la vivacité. Enfin que la forme du christianisme qui devait l'emporter n'était nullement écrite d'avance : la branche la plus proche de Jésus fut celle qui disparut, et c'est un christianisme second, paulinien et gentil, qui devint l'Église que nous connaissons.

Ce constat est au cœur du projet d'Fontes. Si l'on veut fonder une réforme légitime de l'Église catholique sur ses propres sources historiques et théologiques, il faut accepter de regarder en face cette origine plurielle et contingente. Bien des éléments que la tradition catholique tient pour constitutifs et intangibles — le sacerdoce ministériel séparé, la médiation cléricale du culte, l'appareil juridique — n'appartiennent pas au noyau originel : ils sont des développements postérieurs, parfois nécessaires et féconds, mais qui ne sauraient revendiquer la même autorité que la pratique de la communauté mère. À l'inverse, ce que cette communauté vécut intensément — la

fraternité concrète, le partage des biens jusqu'à l'absence d'indigent, la table eucharistique comme lieu d'unité, l'autorité fondée sur la sainteté reconnue plutôt que sur le rang — constitue un patrimoine évangélique que toute réforme authentique devrait redécouvrir comme une norme et non comme une nostalgie.

Le chapitre suivant prolongera cette interrogation en se tournant vers la figure qui, plus que toute autre, a infléchi le destin du christianisme : Paul de Tarse. Car c'est lui qui, en proclamant la liberté du croyant à l'égard de la Loi et en esquissant l'idée d'un sacerdoce universel des baptisés, a ouvert la voie à un christianisme détaché de son ancrage jérusalémite — et qui, ce faisant, a posé, peut-être à son insu, les fondements d'une critique de toute cléricatisation future de l'Église.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : James D. G. Dunn, The Partings of the Ways (1991) ; Richard Bauckham, James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage (1999) ; Markus Bockmuehl, Jewish Law in Gentile Churches (2000) ; Gerd Theissen, The Social Setting of Pauline Christianity (1982) ; Flavius Josèphe, Antiquités juives, livre XX ; Didachè (IXe-Xe ; trad. moderne) ; Actes des Apôtres ; Épître aux Galates ; Première épître aux Corinthiens ; Documents de Qumrân (Règle de la communauté, IQS).