

La parousie différée comme moteur de l'institutionnalisation

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

Introduction : quand le Seigneur tarde

Le chapitre précédent nous a montré un Paul libérateur, héraut d'une grâce qui affranchit de la Loi et fonde un sacerdoce universel des croyants. Mais cette liberté charismatique des premières communautés pauliniennes ne s'est pas perpétuée intacte : moins d'un siècle après la prédication de l'Apôtre, l'Église qui se réclame de lui ressemble déjà à une institution dotée d'évêques, de presbytres, de diacres, d'un dépôt doctrinal à transmettre et de règles de succession. Comment expliquer ce basculement d'une communauté animée par l'Esprit à une structure hiérarchisée et juridiquement encadrée ? L'une des forces motrices de cette transformation, longtemps sous-estimée puis placée au centre du débat par l'exégèse allemande du XXe siècle, est un phénomène à la fois théologique et psychosocial : le report indéfini du retour glorieux du Christ, ce que l'on nomme la **parousie différée**.

L'attente de la *Parousie* — terme grec signifiant « présence » ou « venue », appliqué dès les plus anciens écrits chrétiens au retour eschatologique du Seigneur — n'était pas un détail périphérique de la foi primitive. Elle en constituait l'horizon structurant. Les premiers chrétiens vivaient dans la conviction, héritée de l'apocalyptique juive mais radicalement reconfigurée par la résurrection de Jésus, que la fin du monde présent était imminente, que le Christ exalté reviendrait bientôt juger les vivants et les morts, et que la génération qui l'avait connu n'aurait peut-être pas le temps de mourir avant cet événement. Toute la première Épître aux Thessaloniens respire cette attente brûlante du *maranatha*, « Notre Seigneur, viens ! ».

Or cette espérance s'est heurtée à l'épreuve la plus banale et la plus implacable qui soit : le temps qui passe. Les témoins oculaires sont morts les uns après les autres, les générations se sont succédé, le monde a continué de tourner, et le Seigneur n'est pas revenu. Ce décalage entre l'attente et l'expérience, que la recherche désigne sous le nom de « problème de la parousie différée » (en allemand *Parusieverzögerung*), allait obliger les communautés à repenser leur rapport au temps, à la transmission, à l'autorité — et, ce faisant, à se doter des structures durables d'une institution. Ce chapitre se propose de retracer ce processus en croisant l'exégèse de trois corpus-clés — la seconde Épître de Pierre, les Lettres pastorales et les lettres d'Ignace d'Antioche — avec les outils sociologiques forgés par Max Weber et les grandes lectures historico-théologiques de Harnack, Dunn et Käsemann.

I. L'attente imminente et le scandale du retard

Pour mesurer l'ampleur du problème, il faut d'abord restituer l'intensité de l'attente initiale. Les paroles de Jésus transmises par les évangiles synoptiques portent la marque d'une eschatologie de proximité : « En vérité, je vous le dis, cette génération ne passera pas que tout cela n'arrive » (Mc 13, 30), ou encore « il y en a parmi ceux qui sont ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu venir le Royaume de Dieu avec puissance » (Mc 9, 1). Que ces logia remontent au Jésus historique ou qu'ils reflètent la foi de la première communauté, ils témoignent d'un horizon où le délai entre la prédication et l'accomplissement se comptait en années, non en siècles.

Paul lui-même partageait cette attente. Dans la première aux Thessaloniens, l'une des plus anciennes pièces du Nouveau Testament, il se range spontanément parmi les vivants qui seront enlevés à la rencontre du Seigneur : « nous, les vivants, qui serons restés jusqu'à la venue du Seigneur » (1 Th 4, 15-17). La question qui agite la communauté de Thessalonique est précisément celle du sort des croyants qui meurent avant la *Parousie* : leur mort prématurée apparaît comme une anomalie, presque comme une menace pour l'espérance commune. Cette inquiétude, qui nous paraît étrange, ne se comprend que si l'on admet que le retard de quelques années suffisait déjà à ébranler les esprits.

Le scandale du retard prend toute sa dimension lorsque les décennies s'accumulent. La génération apostolique disparaît : Pierre et Paul meurent vers 64-67, Jacques de Jérusalem dès 62, et la chute du Temple en 70 — événement cosmique s'il en fût — ne déclenche pas la fin attendue. Les railleurs commencent à se faire entendre. La seconde Épître de Pierre, document tardif que la critique date communément du début ou du milieu du IIe siècle, en conserve l'écho saisissant : « Où est la promesse de son avènement ? Car depuis que les Pères sont morts, tout demeure dans le même état qu'au début de la création » (2 P 3, 4). C'est là, formulée par les contradicteurs eux-mêmes, l'objection frontale à laquelle l'Église naissante devait répondre sous peine de voir s'effondrer le fondement de sa prédication.

Il faut prendre la mesure de l'enjeu : une espérance dont l'échéance recule indéfiniment risque de se dissoudre soit dans le scepticisme, soit dans le fanatisme de réajustements calendaires sans cesse déçus. La survie du mouvement chrétien dépendait de sa capacité à transformer une attente de l'imminence en une espérance compatible avec la durée. C'est cette transmutation que les écrits du tournant du siècle vont opérer, et c'est elle qui, par ricochet, va appeler l'institution.

II. La réponse de 2 Pierre : la patience de Dieu et la dilatation du temps

La seconde Épître de Pierre offre la réponse théologique la plus explicite et la plus aboutie au scandale du retard. Plutôt que de réviser l'échéance ou de nier la promesse, l'auteur opère un déplacement décisif : il change l'échelle même du temps. « Il est une chose, bien-aimés, que vous ne devez pas oublier : c'est que devant le Seigneur un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour » (2 P 3, 8), citation libre du Psaume 90. Le retard, ainsi recadré, cesse d'être un délai humainement mesurable pour devenir l'expression de la **transcendance du temps divin** sur le temps des hommes.

À cette relativisation chronologique s'ajoute un argument proprement théologique : le retard n'est pas un échec mais une grâce. « Le Seigneur ne retarde pas l'accomplissement de sa promesse, comme certains l'accusent de lenteur ; mais il use de patience envers vous, voulant que personne ne

périsse, mais que tous arrivent à la conversion » (2 P 3, 9). Le délai devient alors le temps de la **patience de Dieu** (*makrothymia*), un espace de miséricorde offert pour la repentance. Loin d'invalider la *Parousie*, le retard la justifie comme manifestation de la longanimité divine. Ce renversement est d'une fécondité considérable : il fait du temps de l'Église non plus une parenthèse à supporter dans l'angoisse de l'imminence, mais un temps positivement chargé de sens salvifique.

Käsemann, dans son étude célèbre et provocatrice intitulée « Une apologie de l'eschatologie primitive », a vu dans 2 Pierre le document du « **catholicisme naissant** » (*Frühkatholizismus*) par excellence. Selon lui, l'auteur substitue à l'attente vivante du retour une religiosité de la doctrine garantie, de la tradition figée et de l'institution. La foi cesse d'être l'espérance tendue vers l'avenir pour devenir l'adhésion à un dépôt fixé que l'on transmet. Käsemann allait jusqu'à juger sévèrement cette mutation, y voyant un appauvrissement de l'élan eschatologique néotestamentaire, voire « la lettre la plus discutable du canon ». Son verdict, marqué par une option théologique luthérienne assumée, a néanmoins le mérite de désigner précisément ce qui se joue : avec 2 Pierre, l'Église accepte de durer, et pour durer, elle se dote des organes de la durée.

On observe d'ailleurs dans la même épître l'apparition d'un autre trait institutionnel majeur : la constitution d'un corpus d'autorité. L'auteur range les lettres de Paul parmi « les autres Écritures » (2 P 3, 16), signe que se forme déjà une conscience canonique et que la régulation de l'interprétation — contre ceux qui « tordent » les textes « pour leur propre perdition » — devient une fonction ecclésiale. Le passage de l'attente à l'institution s'accompagne ainsi de la transformation de la parole vivante en texte autorisé, et de l'inspiration libre en interprétation contrôlée.

III. Weber et la routinisation du charisme

Pour penser ce passage de la communauté inspirée à l'institution durable, la sociologie de Max Weber fournit un cadre d'une remarquable pertinence. Weber distingue trois fondements idéaux-typiques de la légitimité de l'autorité : l'autorité **traditionnelle**, qui s'appuie sur la sacralité des usages immémoriaux ; l'autorité **légale-rationnelle**, fondée sur des règles impersonnelles et des

compétences réglées ; et l'autorité **charismatique**, qui repose sur la qualité extraordinaire d'une personne, sur le don de grâce (*charisma*) que ses fidèles lui reconnaissent. Le mouvement de Jésus et les premières communautés pauliniennes relèvent éminemment de ce troisième type : l'autorité y découle de l'Esprit, des dons spirituels, de la parole prophétique, de l'expérience directe du ressuscité.

Or Weber a montré que le charisme pur est, par nature, instable et éphémère. Il est lié à une personne et à un moment exceptionnel ; il vit de l'enthousiasme et de la rupture avec le quotidien. Dès lors que la communauté charismatique doit durer dans le temps, gérer ses ressources, assurer la succession de ses fondateurs et se reproduire au fil des générations, elle est contrainte à ce que Weber nomme la **routinisation du charisme** (*Veralltäglichung des Charismas*, littéralement la « quotidiennisation » du charisme). Le don extraordinaire se transfère alors de la personne à la fonction, du prophète inspiré à l'office institué, de l'événement à la règle.

La question cruciale, dans cette dynamique, est celle de la succession. Comment transmettre une autorité qui, par définition, reposait sur une qualité personnelle inimitable ? Weber recense plusieurs solutions historiques : la désignation par le charismatique lui-même, la reconnaissance par l'entourage qualifié, l'hérédité, ou encore le transfert ritualisé du charisme par un acte sacramentel. Cette dernière voie — la transmission du don par un rite, indépendamment des qualités personnelles du récipiendaire — débouche sur ce que Weber appelle le « **charisme de fonction** » (*Amtscharisma*) : la grâce ne réside plus dans l'homme mais dans la charge qu'il occupe et qui lui a été conférée. On reconnaît là, par anticipation sociologique, la matrice de l'ordination épiscopale et de la succession apostolique.

L'intérêt de la grille wébérienne pour notre propos est qu'elle permet de comprendre la parousie différée non comme une simple difficulté doctrinale, mais comme le déclencheur sociologique de la routinisation. Tant que le retour était imminent, l'institution était inutile, voire contradictoire avec l'urgence eschatologique : à quoi bon organiser une succession si le Seigneur revient demain ? Mais

à mesure que l'horizon recule, la communauté doit s'organiser pour durer, et le charisme libre doit se muer en office stable. La parousie différée crée précisément le temps long dans lequel la routinisation devient nécessaire.

IV. Les Lettres pastorales : la naissance de l'office et du dépôt

Si 2 Pierre fournit la justification théologique du temps de l'Église, les Lettres pastorales — les deux Épîtres à Timothée et l'Épître à Tite, que la critique majoritaire considère comme **pseudépigraphes** et date des dernières décennies du Ier ou du début du IIe siècle — en offrent la traduction institutionnelle concrète. On y voit émerger, avec une netteté qui contraste avec le flou charismatique des lettres pauliniennes authentiques, les contours d'une organisation ministérielle stabilisée.

Le vocabulaire lui-même est révélateur. Les Pastorales fixent les conditions d'accès à l'épiscopat et au presbytérat : l'**épiscope** (*episkopos*, surveillant) doit être « irréprochable, mari d'une seule femme, sobre, pondéré, hospitalier, apte à enseigner » (1 Tm 3, 2) ; les **diacres** sont soumis à des critères analogues ; les **presbytres** (*presbyteroi*, anciens) sont institués dans chaque ville (Tt 1, 5). On est passé des charismes spontanés que Paul énumérait en 1 Co 12 — prophétie, glossolalie, discernement des esprits — à des fonctions définies par des qualités morales et administratives, accessibles par une procédure réglée. L'autorité ne descend plus directement de l'Esprit sur n'importe quel membre ; elle est canalisée par l'institution.

Le motif central de ces lettres est celui de la transmission du **dépôt** (*parathêkê*). « Ô Timothée, garde le dépôt » (1 Tm 6, 20) ; « garde le bon dépôt par l'Esprit Saint qui habite en nous » (2 Tm 1, 14). La foi n'est plus l'élan vers l'avenir mais le patrimoine reçu qu'il faut conserver intact et transmettre fidèlement, selon une chaîne explicitement formulée : « Ce que tu as entendu de moi en présence de nombreux témoins, confie-le à des hommes fidèles qui soient capables de l'enseigner à d'autres » (2 Tm 2, 2). Quatre maillons sont ici nommés — Paul, Timothée, les hommes fidèles, les autres — esquissant le principe de la succession comme garantie de continuité doctrinale.

Plus remarquable encore, les Pastorales connaissent déjà le rite de transmission de la grâce de fonction. Timothée a reçu un charisme « par l'imposition des mains du collège des presbytres » (1 Tm 4, 14), et il lui est demandé de « ranimer le don de Dieu qui est en lui par l'imposition des mains » (2 Tm 1, 6). On assiste ici, en termes wébériens, à la cristallisation parfaite de l'*Amtscharisma* : le charisme n'est plus une effusion imprévisible mais un don conféré rituellement, attaché à la fonction et transmissible par un geste. La parousie différée a accompli son œuvre : faute de pouvoir attendre le Seigneur dans l'urgence, l'Église se donne les moyens d'attendre dans la durée, et ces moyens sont l'office, le dépôt et la succession.

Dunn, dans son analyse de l'unité et de la diversité dans le christianisme primitif, a souligné avec justesse que les Pastorales représentent une étape distincte et tardive de cette évolution, qu'il ne faut pas confondre avec l'ecclésiologie charismatique de Paul lui-même. Là où le Paul authentique de 1 Corinthiens concevait la communauté comme un corps animé par la diversité des dons sans hiérarchie figée, les Pastorales institutionnalisent, ordonnent et verrouillent. Dunn y voit, comme Käsemann mais avec plus de nuance, l'émergence du catholicisme naissant — non pas une trahison, mais une adaptation rendue inévitable par les nécessités de la durée et par la lutte contre les déviances doctrinales naissantes.

V. Ignace d'Antioche : l'évêque monarchique comme garant de l'unité

Avec les sept lettres authentiques d'**Ignace d'Antioche**, rédigées vers 110-117 alors que leur auteur, conduit enchaîné à Rome pour y être martyrisé, écrivait aux Églises d'Asie Mineure, le processus d'institutionnalisation franchit un nouveau seuil. Ignace est le premier témoin clair de l'**épiscopat monarchique** : dans chaque communauté, un évêque unique préside, entouré du collège des presbytres et assisté des diacres. Cette structure tripartite, qui deviendra la norme de l'Église ancienne, apparaît chez lui comme une évidence à défendre avec une insistance presque obsessionnelle.

L'argumentaire d'Ignace est saisissant par son audace théologique. L'évêque est présenté comme l'image visible de Dieu, le presbytérium comme le conseil des Apôtres, les diacres comme chargés du service du Christ. « Faites tout dans la concorde de Dieu, sous la présidence de l'évêque qui tient la place de Dieu, des presbytres qui tiennent la place du collège des Apôtres » (Lettre aux Magnésiens 6, 1). Rien ne doit se faire sans l'évêque : « Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique » (Lettre aux Smyrniotes 8, 2) — première occurrence attestée de l'expression « Église catholique ». L'eucharistie elle-même n'est valide que célébrée par l'évêque ou son délégué.

Ce qui frappe, du point de vue de notre problématique, c'est l'inversion complète de la temporalité par rapport aux écrits pauliniens. Chez Ignace, l'horizon n'est plus le retour imminent du Christ mais la stabilité présente de la communauté, garantie par l'unité autour de l'évêque. L'eschatologie n'a pas disparu — Ignace aspire ardemment au martyre comme à une rencontre avec Dieu — mais elle s'est individualisée et déplacée : ce n'est plus la fin collective du monde qui est attendue, c'est le salut personnel de chaque croyant maintenu dans la communion ecclésiale. La cohésion institutionnelle a pris le relais de l'attente cosmique comme principe organisateur de l'existence chrétienne.

L'urgence ignacienne de l'unité s'explique largement par la menace des divisions, en particulier des courants que l'on regroupera sous le nom de gnosticisme et du docétisme niant la réalité de l'incarnation. Face à la prolifération des interprétations et à l'éclatement possible du mouvement, l'évêque monarchique apparaît comme le rempart de l'unité doctrinale et sacramentelle. Ici encore, la logique wébérienne s'éclaire : la routinisation du charisme produit une autorité centralisée capable de trancher, de définir la norme et d'exclure la déviance. Le charisme diffus des prophètes itinérants — dont la *Didachè*, document contemporain, montre qu'ils existaient encore mais devenaient suspects et soumis à des critères de discernement de plus en plus stricts — cède la place au charisme concentré de l'évêque résidentiel.

VI. Harnack, Käsemann, Dunn : trois lectures du « catholicisme naissant »

Le phénomène que nous venons de décrire a fait l'objet, depuis la fin du XIXe siècle, d'interprétations contrastées qui engagent chacune une vision de ce que doit être l'Église. Il importe de les confronter, car elles déterminent largement la manière dont on juge la légitimité de l'institutionnalisation primitive.

Adolf von **Harnack**, dans son monumental *Dogmengeschichte* et dans *L'Essence du christianisme*, a posé les jalons du débat. Pour ce libéral protestant, l'évangile de Jésus était essentiellement une religion intérieure et morale — la paternité de Dieu, la valeur infinie de l'âme, le commandement de l'amour — qui n'impliquait nullement le développement dogmatique et institutionnel ultérieur. La transformation de cette annonce simple en système doctrinal hellénisé et en hiérarchie sacerdotale représentait à ses yeux un voile progressivement jeté sur le « noyau » évangélique. L'institutionnalisation, y compris sous l'effet de la parousie différée, relevait d'une dégénérescence par rapport à la pureté des origines.

Käsemann, nous l'avons vu, radicalise ce diagnostic sur le terrain exégétique en forgeant l'usage critique du concept de *Frühkatholizismus*. Pour lui, le catholicisme naissant — repérable dans les Pastorales, dans 2 Pierre, dans les Actes de Luc — se caractérise par trois traits : l'estompement de l'attente imminente, la cristallisation de la foi en doctrine transmissible, et l'émergence du ministère ordonné comme garant de cette tradition. Käsemann y voyait une fidélité diminuée par rapport au cœur paulinien de la justification par la foi, et il faisait du discernement entre Paul et le catholicisme naissant un enjeu théologique majeur, voire un critère à l'intérieur même du canon.

James Dunn introduit dans ce débat une nuance décisive et féconde. Reconnaisant la réalité du phénomène, il refuse cependant d'y voir une pure décadence. L'institutionnalisation, montre-t-il, n'est pas un accident regrettable mais une réponse sociologiquement nécessaire aux défis de la durée, de l'expansion géographique et de la lutte contre les hérésies. Mais Dunn souligne aussi que cette évolution n'a jamais été univoque : le Nouveau Testament conserve, côte à côte, des modèles ecclésiaux divers — l'enthousiasme charismatique de Corinthe, le judéo-christianisme de

Jérusalem, l'institutionnalisme des Pastorales, le mysticisme johannique. Cette **diversité** canonique interdit de canoniser un seul modèle d'organisation et relativise toute prétention à faire d'une forme historique particulière l'unique forme légitime de l'Église.

Le débat n'est donc pas tranché, et c'est précisément cette ouverture qui en fait l'intérêt pour notre propos. Faut-il lire l'institutionnalisation comme une trahison de l'élan charismatique, ou comme son indispensable incarnation dans la durée ? La réponse engage la conception même de la réforme : si l'institution est une chute, la réforme consistera à retrouver une spontanéité perdue ; si elle est une adaptation légitime mais contingente, la réforme consistera plutôt à distinguer ce qui, dans les formes héritées, répond encore à sa fin et ce qui s'est sclérosé ou détourné de sa raison d'être.

VII. Ce qui demeure ouvert : contingence des formes et fidélité de la fin

Une lecture attentive de ce dossier impose une distinction que le débat classique tend à brouiller. Il faut séparer la *nécessité* du processus d'institutionnalisation de la *contingence* des formes particulières qu'il a revêtues. Que la communauté chrétienne ait dû, face au retard de la *Parousie*, se doter d'organes de transmission et de régulation, relève d'une quasi-nécessité sociologique que la grille wébérienne éclaire pleinement. Mais que ces organes aient pris la forme précise de l'épiscopat monarchique ignacien plutôt que celle, par exemple, du gouvernement collégial presbytéral attesté ailleurs, relève d'un choix historique parmi d'autres possibles.

Cette distinction est lourde de conséquences. Elle interdit de sacraliser comme strictement nécessaire, et donc immuable, telle configuration ministérielle qui fut en réalité l'une des réponses contingentes à une situation datée. L'épiscopat monarchique, que la tradition catholique tiendra ultérieurement pour de droit divin, apparaît dans les sources comme une institution qui se met en place progressivement, qui n'est pas uniforme dans toute la chrétienté primitive — Rome elle-même semble avoir connu une organisation presbytérale collégiale avant de basculer vers l'épiscopat monarchique — et qui se justifie par des fonctions précises : maintenir l'unité, garantir

la doctrine, présider l'eucharistie. La question légitime que la recherche historique adresse à l'Église n'est donc pas « faut-il une institution ? » mais « cette forme-ci d'institution sert-elle encore la fin pour laquelle elle fut adoptée ? ».

Une seconde question demeure ouverte, plus théologique. Le déplacement opéré par 2 Pierre et les Pastorales — de l'attente de l'avenir vers la conservation du dépôt — comportait un risque que Käsemann a justement pointé : celui de figer la foi en patrimoine clos et de neutraliser sa dimension prophétique et eschatologique. Or l'eschatologie n'est pas seulement la doctrine des fins dernières ; elle est aussi ce qui maintient l'Église dans une posture critique vis-à-vis d'elle-même, dans la conscience qu'elle n'est pas le Royaume mais seulement en marche vers lui, et donc toujours réformable. L'effacement de l'horizon eschatologique au profit de la stabilité institutionnelle risque de faire de l'Église une fin en soi, là où elle ne devrait être qu'un moyen au service de l'annonce du Royaume.

Ces deux questions ouvertes — la contingence des formes ministérielles et la nécessité de préserver la tension eschatologique — ne trouvent pas de réponse définitive dans les sources elles-mêmes. Mais le seul fait de pouvoir les poser, à partir d'une lecture historique rigoureuse des écrits primitifs, montre que l'institution chrétienne porte en elle, dès ses origines, les critères de sa propre évaluation. Elle s'est constituée pour servir une fin qui la dépasse, et c'est à l'aune de cette fin qu'elle peut être interrogée.

Conclusion : ce que la parousie différée change pour lire l'Église

Ce chapitre a montré que l'institutionnalisation de l'Église primitive n'est pas le fruit d'une volonté de pouvoir ni d'une trahison délibérée du message de Jésus, mais la réponse à une épreuve réelle et incontournable : le retard du retour glorieux du Christ. De la justification théologique du temps de l'Église dans 2 Pierre à la cristallisation des offices dans les Pastorales, jusqu'à l'épiscopat monarchique d'Ignace, nous avons suivi un même mouvement que la sociologie wébérienne nomme routinisation du charisme — le transfert de l'autorité de la personne inspirée vers la

fonction instituée, du don imprévisible vers la grâce conférée par un rite, de l'enthousiasme vers la règle. La parousie différée fut le moteur de cette transformation : faute de pouvoir vivre dans l'urgence de l'imminence, l'Église a dû apprendre à durer, et pour durer, elle s'est faite institution.

Cette analyse touche directement la thèse centrale d'Fontes, qui cherche à fonder une réforme légitime de l'Église catholique à partir d'un discernement de ses sources. Car elle fournit un critère décisif : l'institution ecclésiale est née pour servir une fin — la transmission fidèle de l'Évangile et le maintien de la communion dans l'attente du Royaume — et ses formes concrètes, si vénérables soient-elles, demeurent des moyens contingents au service de cette fin. Distinguer la nécessité du fait institutionnel de la contingence de ses formes historiques permet d'échapper à deux écueils symétriques : l'illusion d'une Église purement charismatique sans structure, que les sources démentent, et la sacralisation immobiliste de configurations datées, que les sources ne fondent pas davantage. La fidélité au message de Jésus ne se mesure pas à la conservation littérale des formes du IIe siècle, mais à la capacité de l'institution à rester transparente à sa fin et à maintenir vive la tension eschatologique qui l'empêche de se prendre pour le Royaume.

Reste une question que ce chapitre n'a fait qu'effleurer : l'Église qui s'institutionnalise est aussi une Église qui se sépare progressivement de sa matrice juive. La fixation du dépôt, la constitution d'un corps d'autorité distinct, l'affirmation d'une identité propre face au judaïsme et aux courants gnostiques participent du même mouvement de structuration. Comment et quand s'est opérée cette séparation entre le judaïsme et le christianisme ? Loin d'être un divorce précoce et net, elle fut, comme l'a montré Daniel Boyarin, un processus tardif, graduel et réciproque, dont l'examen fera l'objet du chapitre suivant.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Max Weber, Économie et société (1922) ; Adolf von Harnack, Histoire des dogmes (1886-1890) et L'Essence du christianisme (1900) ; Ernst Käsemann, « Une apologie de l'eschatologie primitive » (1952) et Essais exégétiques (1964) ;

James D. G. Dunn, Unity and Diversity in the New Testament (1977) ; Ignace d'Antioche, Lettres (vers 110-117) ; ainsi que les corpus de la seconde Épître de Pierre, des Lettres pastorales et de la Didachè.