

Les communautés pauliniennes : quand les chrétiens choisissent la cité

Par Marie-Françoise Baslez,
professeur d'histoire ancienne à l'université Paris XII-Val de Marne

On pourrait donner comme sous-titre - d'actualité ! - « des communautés sans communautarisme ».

L'étude des communautés pauliniennes intéresse en effet aujourd'hui de trois points de vue.

- Une sensibilité récente à la diversité du premier christianisme, alors qu'on pensait souvent qu'il était simple et sans tension.
- En liaison avec la conférence précédente, la question très actuelle de l'articulation entre le communautarisme et l'universel.
- Enfin, le rapport au monde, avec des modèles juifs de retrait du monde (Esséniens).

- 1. L'insertion dans la cité : la maisonnée, cellule-souche de la mission.**
- 2. Le fonctionnement en groupe et le danger de devenir une secte.**
- 3. Disparités et tensions: communautés pauliniennes et communautés johanniques en Asie.**

1. La « maisonnée » cellule-souche de la mission.

1. Pour comprendre comment a procédé Paul, il faut revenir sur le « communautarisme antique » : qu'est-ce qu'une cité antique, ?

Dans l'Antiquité grecque et romaine, l'identification au groupe se fait sur la base de la communauté et de la convivialité, non pas de la territorialité.

L'essentiel est de participer... et pas seulement aux JO !

Être citoyen selon la formule des actes de naturalisation, ce n'est pas d'abord acquérir des droits, « mais participer aux cultes et à toutes les autres activités auxquels les citoyens participent ». On ne peut donc pas être citoyen d'une cité grecque si on ne réside pas.

Participer, c'est participer à des activités collectives : les cérémonies cultuelles, le service militaire, la politique (élire et être élu) et une sociabilité fondée sur les banquets publics ou associatifs.

La cité antique est perçue comme la communauté suprême, dans laquelle toutes les autres sont imbriquées, de la plus petite à la plus grande (à la façon d'une poupée russe).

La plus petite, c'est la maisonnée (l'*oikos*), un peu plus étendue que la famille, avec les esclaves, les salariés, les clients (au sens romain du terme),

L'*oikos* s'articule sur la cité par toutes sortes de réseaux associatifs, qui se concrétisent et s'identifient par un culte et des banquets. L'homme grec ou romain fait partie d'une multitude d'associations qui permettent la démocratie directe et élargissent l'horizon.

C'est ainsi qu'Aristote avait décrit et défini la cité. Paul avait-il lu Aristote ? En tout cas, c'est dans ce cadre qu'il a installé ses groupes de convertis, comme une communauté parmi les autres dans la cité.

2. La cellule-souche de la mission paulinienne, c'est donc la maisonnée, l'*oikos*.

On trouve dans les épîtres, deux formules d'identification des groupes pauliniens :

- Soit par le nom du chef de famille au génitif = Église limitée à une maisonnée qui s'est convertie collectivement (souvent attesté dans d'autres religions), comme à Corinthe la « maisonnée de Stéphanas »
- Soit par une formule d'hébergement = l'Église de la maison de Philémon, celle qui s'y réunit, ce qui suggère déjà une ouverture au-delà de la « maisonnée ».

3. Ce choix est significatif d'une polarisation autour de personnalités-repères.

Plus que d'une implantation territoriale car Paul peut utiliser des maisonnées itinérantes comme celle d'Aquilas.

Ce sont des notables : grands propriétaires comme Philémon, chef de synagogue comme Crispus de Corinthe, magistrats municipaux comme Caius de Corinthe, entrepreneur comme Aquilas. Il peut s'agir de femmes, comme Chloé ou Phoibè à Corinthe.

Dans l'Antiquité recourir aux notables n'est pas synonyme de fracture sociale : le notable est considéré comme le dirigeant naturel et légitime du peuple, éternel mineur. On leur reconnaît les moyens d'inscrire le groupe dans des réseaux plus larges.

4. Pourquoi la famille grecque pouvait-elle devenir un pôle missionnaire ?

Très différente de la famille nucléaire moderne, très différente aussi d'une famille juive.

La famille juive pratique l'endogamie (on se marie entre soi) et peut donc fonctionner comme un bastion de la foi, un bastion de résistance aux influences extérieures (**Siracide**).

Au contraire, la famille grecque réunit des gens de statut différent - les citoyens et les sans droits (jeunes et femmes) ; les libres et les non libres - dont les situations peuvent être très variables, mais qui bénéficient au moins d'une intégration religieuse et même parfois sociale, quand ils vivent au foyer du maître.

C'est donc le premier cadre où peut se vivre la nouvelle anthropologie chrétienne, au-delà de toutes les discriminations statutaires. Elle peut donc introduire un nouveau modèle dans la cité en renouvelant les rapports qui s'y vivent : c'est le sens de l'**épître à Philémon**.

2. Le danger de devenir une secte.

5. Ce danger est inhérent à la structuration des convertis et à leur fonctionnement en groupes très personnalisés.

Paul en est conscient à Corinthe (**1 Co 1, 12 et 2 Co 10, 7**) : « Moi, je suis à Paul, moi à Apollos, moi à Céphas (Pierre), moi à Christ (peut-être un parent de Jésus).

Il ne faudrait donc pas s'imaginer la chrétienté de Corinthe comme une communauté unique et unie, rassemblée dans des réunions communes.

Or ces groupes personnalisés étaient l'objet de toutes les suspicions en Grèce et à Rome, parce qu'ils faisaient prévaloir des intérêts individuels sur l'intérêt collectif. Ils apparaissent aussi facilement subversifs.

À partir d'une grave affaire religieuse – celle des Bacchanales en 186 avant notre ère - constituer une secte ou appartenir à une secte a constitué un crime en droit romain.

À quoi les Romains identifiaient-ils une secte ? à la dépersonnalisation et à la désocialisation des membres, aveuglement soumis à leur chef, et en rupture avec leur famille, à l'appropriation des biens personnels par la secte, au caractère clandestin, nocturne des réunions et aux mélange des sexes, qui faisait soupçonner la débauche.

6. Comment fonctionnait la communauté de Corinthe ? Une communauté marginale, suspecte de sectarisme, ou une communauté ouverte ?

La possibilité de réunions liturgiques communes à tous les chrétiens de la cité et non seulement d'un fonctionnement par petits groupes, fait débat et paraît peu vraisemblable.

Paul parle de réunions de l' « Église tout entière » (**1 Co 14, 23**) pour des assemblées liturgiques et dans **Rm 16, 23**, on apprend que seule la maison de Gaius disposait, semble-t-il, de la capacité d'accueil suffisante. Mais Gaius est aussi présenté comme l'hôte de Paul à titre personnel, si bien que l' expression « Église tout entière » doit s'appliquer au seul groupe de Paul.

D'autre part, on a suggéré des réunions en dehors de la ville, discrètes sinon clandestines, dans des villas suburbaines, après la fouille en 1976 de celle d'Anaploga, contemporaine de Paul, qui pouvait accueillir une vingtaine de convives banquetant coucher et une trentaine de personnes en plus assis le long des murs ou dans la cour

Mais les premiers édifices chrétiens identifiés comme tels à partir du début du IIIe siècle ne confirment pas ce type d'implantation. Il s'agit toujours de maisons privées urbaines, insérées dans le tissu urbain, comme l'étaient aussi les synagogues

Le choix de maisons situées en pleine ville ouvraient ces Églises domestiques sur l'extérieur au propre et au figuré et balaye l'image de sectes clandestines, d'Église des catacombes .

Tout le monde savait où se tenaient les assemblées chrétiennes et elles étaient d'un accès facile (**14, 24**): Paul envisage comme naturelle l'intrusion des gens « de l'extérieur » (**5, 12**), des gens « ordinaires » et « non-croyants », (**14, 16 et 22-24**), qui ne sont pas membres de la communauté mais qui gravitent autour d'elle.

7. L'utilisation des réseaux ressort des problèmes de la convivialité, traités dans I Co

C'est un argument pour penser que la mission paulinienne a utilisé les réseaux existants de voisinage, de patronat ou d'amitiés de la cité pour pénétrer le tissu social urbain par capillarité. L'utilisation par Paul des réseaux associatifs de la cité apparaît aussi dans **1 Co** par l'importance donnée aux questions de convivialité.

En effet, comme je l'ai déjà dit, le banquet périodique, fréquent, était la manifestation visible de toute communauté et un moyen de propagande, puisqu'on pouvait toujours y amener un invité supplémentaire. Pour disposer de la place nécessaire, ils avaient lieu dans un sanctuaire, seuls endroits où existaient des restaurants. D'autre part, il n'existait pratiquement pas d'abattoir indépendant des lieux de sacrifices.

C'est tout cela qui faisait problème pour les convertis, puisque les banquets associatifs et la consommation de la viande étaient intimement liés aux cultes païens.

Les réponses de Paul dans **ICo** ne sont pas dépourvues de contradictions internes. C'est la présence du chrétien dans un lieu sacrificiel qui lui paraît surtout condamnable (**10, 23**), parce qu'elle est un signe extérieur d'engagement dans une autre communauté religieuse que l'Église. Sa position est plus floue quant à l'alimentation carnée en elle-même, puisqu'il semble penser que les viandes sont désacralisées à partir du moment où l'on ne croit plus aux dieux (**8, 4-6**), ou suivant leur lieu d'origine et de consommation. En cas d'invitation, il est tolérant quand l'origine sacrificielle de la viande n'est pas expressément établie (**10, 25-28**).

Ce pragmatisme est significatif du choix qu'a fait Paul d'insérer ses groupes de convertis dans la vie de la cité, en les réunissant dans des lieux accessibles, en utilisant des réseaux où il était naturellement introduit – ceux de sa famille et ceux de son milieu professionnel, comme les Actes des Apôtres le mettent très bien en scène.

8. Réseaux d'entraide et mutualisme

On voit poindre enfin dans **I Co 11, 20-22** l'ébauche de structures d'entraide, qui seront considérées comme caractéristiques des communautés chrétiennes, aux dires même de leurs adversaires, en contribuant à évacuer l'image de la secte .

En voulant remédier à l'inégalité qu'il constate lors de ces réunions de chrétiens où chacun prend son propre repas et où certains ont faim tandis que d'autres se goinfrent et en exigeant une nécessaire redistribution, Paul réactive les principes de solidarité et de redistribution des associations antiques, seules institutions d'assistance sociale.

Mais Paul ne reprend pas non plus le principe de mise en commun des biens, qui avaient été celui de la première communauté de Jérusalem, comme d'autres communautés juives (**Ac 2, 14-15**), et que certaines communautés d'Asie observeront jusqu'au IIe siècle. Pour le droit romain, en effet, c'était une pratique sectaire et criminelle.

3. Les communautés pauliniennes et les autres.

Il faut enfin situer les communautés pauliniennes parmi les autres groupes, d'autant que nous allons évidemment penser aux communautés johanniques en visitant Éphèse et Pergame.

La mission paulinienne s'est croisée avec celle de Pierre à Antioche et à Corinthe au moins, et avec la mission johannique en Asie Mineure, ce qui conduit à utiliser les épîtres de Jean et les lettres aux cités destinataires de l'Apocalypse pour décrire ces communautés.

9. Partout, en milieu grec, la structure en « maisonnée » et en groupes personnalisés semble avoir caractérisé les missions apostoliques, mais on voit déjà dans les épîtres postérieures à celles de Paul le risque d'éclatement.

L'utilisation de la maisonnée comme cellule-souche ressort de la place prise par les thèmes domestiques dans la première épître de Pierre, une lettre circulaire envoyée de Rome en Asie Mineure, sur les devoirs des serviteurs face à leur maître (**1 P 2, 18-20**).

Pour les communautés johanniques, la troisième épître de Jean, qui mentionne deux groupes locaux différents et antagonistes, celui de Caius et celui de Diotrèphès, témoigne du risque d'éclatement qu'entraîne la structure en petit groupe.

Le risque d'éclatement et la dénonciation de groupes déviants sont une des thématiques des lettres inaugurales de l'Apocalypse, avec des désignations cryptées : dénonciation du groupe des Nicolaïtes à Éphèse et à Pergame, du groupe constitué par une inspirée, qualifiée de « Jézabel », à Thyatire, d'une « synagogue de Satan » à Philadelphie.

10. L'insertion dans la cité est envisagées différemment selon les communautés.

Deux lettres inaugurales de l'Apocalypse johannique condamnent explicitement la participation à des banquets et donc à la convivialité ordinaire des cités grecques, en prenant le contre-pied des positions de Paul.

Dans la lettre à l'Église de Pergame, l'auteur s'en prend à un nouveau Balaam (un faux prophète du livre des **Nombres**), qui incite les chrétiens à consommer les viandes

sacrificielles, c'est-à-dire à participer aux fêtes ordinaires : familiales, associatives, publiques de leur milieu..

Dans la lettre à l'Église de Thyatire, il fait le même reproche à une nouvelle Jézabel. L'évocation, cette fois, est plus précise. C'est une femme d'autorité qui prophétise et qui enseigne publiquement, comme Paul l'acceptait dans **I Co** : on peut donc penser qu'elle appartient à une communauté paulinienne. Thyatire est d'ailleurs la cité d'origine de Lydie, cette figure paulinienne emblématique des Actes. C'était une ville d'artisans et de commerçants du textile (de l'industrie de la pourpre) où Paul doit avoir eu des contacts et des relations. Récemment, on a proposé que cette Jézabel de l'Apocalypse soit Lydie, retournée dans sa patrie d'origine et encore vivante à la fin du Ier siècle : cette chronologie est possible et cela expliquerait que Lydie n'apparaisse pas dans **l'épître aux Philippiens**.

Les divergences entre communautés pauliniennes et johanniques à la fin du siècle semblent donc porter sur le rôle public des femmes au sein des communautés et sur la participation à la vie sociale du monde grec.

Elles peuvent résulter d'un milieu socio-culturel différent. Les communautés destinataires de l'apocalypse sont implantées dans des cités où la présence juive est très forte – Éphèse, Philadelphie, surtout Smyrne et Laodicée. On peut donc penser que beaucoup de convertis sont d'origine juive, plus réticents à la mixité à table et plus préoccupés des interdits alimentaires rappelés par la décision de l'assemblée de Jérusalem vers 50, dont une phrase est citée dans la lettre à l'Église de Thyatire (**Ap 2, 24 = Ac 15, 28-29**).

Le point de vue de Paul avait été minoritaire à Antioche et il avait perdu la partie devant Pierre, sur la même question (**Ga 2, 11-13**). Paul est celui qui tente de dissocier culture et religion : un chrétien juif doit « vivre à la juive », un chrétien grec peut vivre à la grecque.

11. Qu'est-ce qu'une hérésie à l'origine ?

Ces tensions et ces conflits entre communautés et groupes chrétiens incitent à revenir sur la notion d'hérésie. Ce n'est pas d'abord une déviance doctrinale, la norme doctrinale n'existant pas encore et se constituant au contraire au IIe siècle en réponse à ces mouvements particularistes.

Il s'agit d'expression de sensibilités chrétiennes différentes, mais qui restent pleinement membres de la communauté chrétienne, comme cette femme de Thyatire.

Conclusion

En conclusion, la stratégie et les méthodes missionnaires de Paul ne firent donc pas l'unanimité en leur temps, mais ce sont elles qui s'imposèrent comme le prouvent les sources archéologiques et littéraires des IIe-IIIe siècle.

Paul a immergé le christianisme dans la cité, en comprenant l'importance des réseaux dans le fonctionnement d'une société civile ou religieuse antique ; où ils furent les vecteurs de la formation et de la dissémination des groupes. Ce que confirme aujourd'hui la recherche sociologique récente.