Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 13 (1880)

Artikel: L'Église de Rome au premier siècle : à propos d'un livre récent

Autor: Chapuis, Paul

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379256

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

L'ÉGLISE DE ROME AU PREMIER SIÈCLE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT [1]

L'apparition d'un commentaire sur l'épître aux Romains revêt presque toujours dans la théologie l'importance d'un événement. Mine féconde, fouillée avec ardeur depuis la Réformation, mais qui à mesure qu'on avance dans ses profondeurs semble dévoiler de plus riches filons, la grande épître de Paul demeure le centre des études exégétiques, comme elle est le centre de la dogmatique et de la vie de l'Eglise. A la manière dont chaque époque saisit, pénètre et apprécie ces pages sublimes, on peut mesurer l'énergie de sa foi et la pureté de sa vie religieuse. L'histoire, du reste, confirme cette assertion. Pour le moyen-âge et pour le catholicisme cette épître demeure lettre morte, parce qu'elle est la condamnation formidable du système romain dans sa dogmatique comme dans sa morale, et il a fallu toute la puissance de la rénovation religieuse du XVIe siècle pour la faire sortir de la poussière et de l'oubli. La réforme en a fait son étendard et les fortes études des Luther, des Mélanchton et des Calvin lui ont rendu cette place d'honneur, dont l'ignorance et l'étouffement des consciences l'avaient dépouillée.

En France, depuis Calvin et Théodore de Bèze, elle a été plusieurs fois reprise. Rappelons ici les *Animadversiones* de L. de Dieu (1642), celles de de Beausobre, les *Prœlectiones* du

[1] F. Godet, *Commentaire sur l'épître aux Romains*. Tome 1er. Paris, Genève et Neuchâtel, 1879. — 1 vol. in-8.

théologien genevois Alph. Turrettini. Dans notre siècle, on nous a donné la traduction de l'ouvrage de Hodge (1840) celle du livre de l'Anglais Haldane. (1819.) Ce dernier, qu'oublie de mentionner M. Godet, a pour nous un intérêt particulier, puisque son apparition se rattache intimement à l'histoire du Réveil dans nos pays de langue française. Les derniers dix ans ont vu paraître la paraphrase excellente de M. le pasteur Walter, les notes si riches et si fines de M. Bonnet et l'explication de M. Reuss.

Malgré ces richesses, il nous manquait une de ces études pleinement scientifiques et complètes que nous puissions mettre au rang des ouvrages devenus classiques d'un Tholuck ou d'un Philippi. Je me garderai, sans doute, de refuser à la Bible que publie actuellement le professeur de Strasbourg le caractère d'un travail de valeur, mais le plan suivi par l'auteur dans ce grand ouvrage, dont il aura bientôt doté le protestantisme français, ne comporte ni les développements, ni cette abondance de détails et de renseignements qu'on est en droit d'exiger d'un commentaire proprement dit. Il met le lecteur sur la voie, lui fait comprendre la liaison logique des idées, mais il touche, il fait pressentir plus qu'il ne résout les grands problèmes que soulève notre épître.

Il appartenait à l'auteur des commentaires sur saint Luc et sur saint Jean, au représentant le plus éminent de la science exégétique au sein du protestantisme français, de nous livrer cette œuvre désirée et attendue depuis longtemps avec une légitime impatience. M. Godet est trop connu au milieu de nous par ses qualités et la valeur de ses ouvrages pour que nous nous attardions à répéter ici ce que d'autres ont si bien dit avant nous. Dans ce commentaire comme dans les précédents, nous retrouvons toujours cette érudition philologique, cette connaissance de l'histoire et de la psychologie, ce coup d'œil profond, cette vive imagination qui pénètre et illumine le texte, cette conviction et cette chaleur qui ont fait la réputation méritée du professeur de Neuchâtel.

Si M. Godet paraît craindre dans le cas particulier le reproche de sécheresse, ce n'est pas nous qui le lui adresserons,

car d'un bout à l'autre de son volume nous avons ressenti cette sympathie profonde, cet amour puissant qui attache la pensée de l'écrivain à celle de son héros, et qui font oublier ce que les questions grammaticales ou les discussions de détail ont d'aridité nécessaire.

Or dans une étude pareille, deux questions nous paraissent centrales et c'est d'après elles qu'on peut juger de la valeur comme de la tendance de tout le livre. La première est la question critique. Qu'était cette Eglise de Rome à laquelle l'apôtre adresse sa lettre? La réponse qu'on donne à ce problème, si différemment résolu par les critiques, pèse de tout son poids sur la manière de comprendre la pensée du livre. La seconde question concerne les notions centrales de la lettre, celles de la *foi* et de la *justification*, dont l'intelligence et la pénétration constitue l'intérêt essentiel d'une étude sur l'épître aux Romains. Mais pour aborder cette dernière en connaissance de cause, nous devons attendre le second volume de l'ouvrage, qui nous permettra de présenter à M. Godet quelques-unes des objections exégétiques et dogmatiques que me paraît soulever sa conception. Pour la première, au contraire, nous possédons maintenant déjà tous les éléments d'une solution. C'est à exposer cette question, en suivant M. Godet et en ajoutant à ses idées nos réflexions et nos critiques que nous consacrons ces quelques pages. Ne sera-ce pas le meilleur hommage à rendre à ce beau volume et le plus sûr moyen de lui attirer des lecteurs de plus en plus nombreux?

I

L'Eglise de Rome, qui dès le second siècle commence à occuper dans la chrétienté cette place centrale qu'avaient eue avant elle Jérusalem, puis Antioche, puis Ephèse, nous apparaît pour la première fois dans l'histoire à la date de notre épître, c'est-à-dire vers l'année 59. Mais la lettre de Paul la présente comme une communauté déjà formée, qui a sa vie, ses intérêts et presque une histoire; elle la fait en tous cas pressentir comme

déjà sortie du berceau de son enfance. Tandis que le livre des Actes nous renseigne exactement sur la fondation des communautés de Corinthe, de Thessalonique et de tant d'autres moins importantes, il ne dit rien des premiers jours de celle de Rome, des hommes et des événements qui signalèrent sa naissance et ses premiers pas. Ces origines, l'histoire est vivement intéressée à les connaître et pour y parvenir elle ne peut procéder ici que par conjectures, par inductions plus ou moins certaines. De l'organisme définitivement constitué nous remontons à la cellule primitive, non point sans doute avec cette parfaite assurance d'un naturaliste reconstituant les corps disparus au moyen des débris que le temps a laissé échapper, mais avec ces hésitations, ces tâtonnements propres à l'histoire des êtres chez lesquels la liberté laisse tant d'inconnues et de questions obscures.

Trois solutions principales du problème ont été données : la solution catholique, que le théologien Thiersch est seul à défendre parmi les protestants, et deux solutions protestantes.

D'après la première, l'Eglise romaine aurait été fondée par l'apôtre Pierre, qui vint à Rome sous le règne de Claude (41-54). Mais il est aujourd'hui certain que cette légende, comme celle de l'épiscopat de vingt cinq ans, repose historiquement sur un grossier malentendu de Justin Martyr, répété par Eusèbe [1]. D'ailleurs le livre des Actes, qui semble aujourd'hui sortir du mépris que lui infligeait jadis l'école de Tubingue, est peu favorable à cette prétention. Sans doute que, d'après ce document, Pierre quitta Jérusalem en 44 environ, après le martyre de Jacques, frère de Jean, mais il y reparaît en 51 lors du synode apostolique, pour se trouver peu de temps après à Antioche en compagnie de Paul. (Act. XII ; Gal. II.) Si dans l'intervalle de ces huit années un voyage à Rome n'est point impossible, il demeure toujours peu probable, d'autant plus que l'Orient attirait davantage le chef des Douze que l'Occident lointain et inconnu. En tous cas il est faux de voir dans le εἰς

[1] Cf. Justin : Apol. I, 26. Eusèbe, H. E, II, 14. Le premier prend une statue du dieu sabin *Semo Sancus* pour une statue érigée à Simon le magicien. Il paraît que c'est là une des origines de la légende.

τόπον ἕτερον d'Actes XII, 17 l'indication mystérieuse de la cité des Césars. Pourquoi le mystère? Si Luc se contente de cette expression générale, c'est bien plutôt que des renseignements précis sur ce point lui ont fait défaut.

Cette probabilité, notre épître en fait une certitude; car si Pierre eût été le père spirituel de la communauté romaine, Paul aurait certainement touché, ne fût-ce que par une allusion, ce sujet. D'ailleurs, dans ce cas, la lettre aux Romains n'aurait probablement jamais vu le jour. Car il eût été contraire à la pratique de son auteur de bâtir sur le fondement d'autrui (Rom. XV, 20; 2 Cor. X, 16), et ce fait à lui seul semble déjà indiquer que la communauté romaine était par sa fondation et ses tendances en relation lointaine avec Paul et son évangile.

Toutefois, comme l'observe fort bien M. Godet, ces conclusions ne signifient pas que Pierre ne soit jamais venu à Rome. Il a pu s'y rendre à la fin de sa carrière, en 63 ou 64, comme l'attestent l'épître de Clément aux Corinthiens et divers autres témoignages [1]. En tous cas les arguments qui réduisent en légende ce séjour du prince des apôtres dans la ville impériale sont loin encore d'avoir réduit à néant l'ancienne tradition. L'admirable sagacité d'un Lipsius [2] n'a pas tranché le problème et, avec Hilgenfeld, nous prétendons qu'on peut être fort bon protestant et admettre cependant les assertions des anciens sur ce point.

Quoi qu'il en soit de cette question, qui ne doit pas être discutée ici, nous passons maintenant à l'examen des deux solutions protestantes. Selon la première, représentée sous des formes diverses par Olshausen, par Baur et, de nos jours, par le professeur Mangold de Bonn, l'Eglise de Rome procède de la synagogue, comme la plupart de ses sœurs. « Des Juifs de Rome, par exemple, venus à Jérusalem à l'époque des fêtes, auraient rapporté dans la cité les semences de la foi. » Il semblerait dès lors naturel que le judéo-christianisme ait été la

[1] Clément Rom. 1 Cor. V, 4 (édition Gebhardt, Harnack et Zahn).

[2] *Lipsius*, Die Quellen der römisch. Petrussage untersucht. Kiel, 1872. — Du même : Petrus nicht in Rom. (Jahrb. f. protest. Theol. 1876.)

tendance générale de cette Eglise, puisque, à tout prendre, elle est fille de la métropole palestinienne. C'est bien là ce qu'affirment Baur et Mangold ; mais comme l'épître elle-même contredit cette dernière conclusion, l'explication demeure sinon fausse du moins insuffisante. S'il est probable que l'Eglise de Rome soit sortie de la synagogue, la manière dont nos auteurs représentent les faits ne concorde pas avec les données de notre lettre, comme nous le montrerons tout à l'heure.

D'après la solution admise par M. Godet, les premiers évangélistes de la capitale se seraient adressés aux païens, chez lesquels ils auraient trouvé un terrain fécond à ensemencer. Aussi l'Eglise de Rome serait-elle née d'une façon indépendante de la synagogue. Ce fait, en somme exceptionnel dans les annales des premières missions chrétiennes, trouve son explication naturelle dans le caractère même et dans le rôle de la ville des Césars. « Rome était à l'univers ce que le cœur est au corps, le centre de la circulation vitale. Tacite affirme que toutes les choses odieuses ou honteuses ne manquaient pas de confluer à Rome de toutes les parties du monde. Cette loi devait s'appliquer aussi à des choses meilleures.... Les relations entre Rome et la Syrie, en particulier, étaient fréquentes et nombreuses. » — « Rome, dit encore M. Renan, cité par M. Godet, était le rendez-vous de tous les cultes orientaux, le point de la Méditerranée avec lequel les Syriens avaient le plus de rapport. Ils y arrivaient par bandes énormes. Avec eux débarquaient des troupes de Grecs, d'Asiates, tous parlant grec. »

Réduits aux probabilités et aux conjectures, comme nous le sommes, il est infiniment difficile de se prononcer sur cette question d'origine, qui plus que toutes les autres est entourée d'obscurité. Si l'explication de Mangold souffre quelques difficultés, celle non moins ingénieuse du savant théologien de Neuchâtel donne prise aussi à des objections multiples. M. Godet nous permettra-t-il de rendre hommage à sa belle étude en lui présentant nos hésitations à admettre son point de vue ?

J'ai remarqué tout à l'heure que la fondation de la commu-

nauté romaine, telle qu'on vient de nous la raconter, constitue une exception dans l'histoire des conquêtes de l'Eglise apostolique et cette exception ne me paraît pas motivée par des raisons suffisantes. D'après le livre des Actes, en effet, la plupart des églises du temps ont la synagogue pour berceau. Celle-ci fournissait aux missionnaires évangéliques une tribune et un public tout préparés. On sait, en effet, qu'autour de la lecture et de l'explication de l'Ancien Testament se groupaient non seulement les fils d'Israël, mais aussi tous ces hommes, toutes ces femmes que dégoûtaient ou repoussaient le scepticisme de la philosophie du jour et les abominables superstitions de l'idolâtrie. Auditeurs attentifs et sympathiques, quoique non ralliés au judaïsme, ces prosélytes de la porte avaient soif d'une religion pure et vraie, qui satisfasse les aspirations les plus profondes de leur conscience, et c'est au milieu d'eux que l'Eglise naissante trouva ses premiers et plus nombreux adhérents, qui bientôt chassés des asiles où s'abritait la religion juive, se constituèrent en communautés indépendantes.

Cet enfantement de l'Eglise par la synagogue, nous le constatons à propos de toutes les grandes fondations de l'apôtre Paul. Si diverses dans leur développement, dans leurs luttes et leurs caractères, elles se ressemblent toutes par les circonstances générales qui présidèrent à leur naissance. Il suffit de rappeler les noms de Thessalonique, de Corinthe, d'Ephèse, pour s'en convaincre. L'histoire ne signale qu'une seule exception importante: celle de la communauté d'Antioche de Syrie. C'est de cet exemple que s'autorise M. Godet. Ici, en effet, ce sont des Chypriotes et des hommes de Cyrène qui prêchent l'Evangile non pas aux Juifs hellénistes, comme le dit le Texte Reçu, mais aux Grecs [1]. Cette exception toutefois n'est qu'apparente; elle n'aurait de valeur que si les missionnaires cités avaient fondé la nouvelle communauté d'une manière absolument indépendante de la synagogue. Or, bien considéré, le texte des Actes dit le contraire : *ils parlèrent,* écrit saint Luc, *aussi aux Grecs*. Si ce ἐλάλουν καὶ a un sens, il si-

[1] Act. XI, 20. Ἕλληνας est appuyé par ℵ B. D. — Tisch., Tregelles, etc.

gnifie apparemment que, contrairement à la pratique suivie jusqu'à ce jour, les évangélistes ne se bornèrent pas à faire leur œuvre dans la synagogue, mais qu'ils s'adressèrent aussi aux païens qui ne se rattachaient pas à la colonie juive. En d'autres termes, ils élargirent leur champ d'action.

Si nous avons dit vrai, et je ne saurais quelle autre signification l'on pourrait accorder à ce καὶ trop négligé[1], l'Eglise d'Antioche, comme celle de Corinthe, se serait primitivement rattachée à la synagogue. Mais en vertu de circonstances spéciales, au nombre desquelles il faut ranger les tendances universalistes de ses fondateurs, l'action de ceux-ci s'est étendue à la population païenne de la cité. Les choses ne pourraient-elles pas s'être passées d'une façon toute analogue à Rome. Sorti de la synagogue, repoussé peut-être de son sein par la force, l'Evangile trouva la majorité de ses adhérents au sein des habitants païens de la capitale. Supposez d'ailleurs, comme rien ne l'empêche et comme divers indices semblent le prouver, supposez aux premiers missionnaires chrétiens débarqués dans la ville les mêmes aspirations universalistes que nous trouvons chez les évangélistes d'Antioche, et il n'y aura rien d'étonnant à ce que dans les deux cas les choses se soient passées d'une manière semblable.

Nous pouvons même aller plus loin. Il n'est point impossible de retrouver dans l'histoire les traces de ces relations primitives entre la synagogue et l'Eglise. Cette trace nous la saisissons au moment où les deux sociétés se séparent pour vivre chacune de leur propre vie. Mais où est-elle? Dans le passage bien connu de Suétone qui nous parle du décret de bannissement lancé par Claude contre les Juifs de la capitale. Si les volontés de l'empereur ne paraissent pas avoir été exécutées avec rigueur, elles reçurent du moins un commencement d'exécution, comme le prouve nettement un passage des Actes. (XVIII, 1 et suiv.) Voici du reste les paroles de Suétone, auxquelles nous faisons allusion : *Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma*

[1] Ce καὶ est omis, il est vrai, par le T. R; mais il est confirmé par A. B. ℵ et adopté par Tischendorf et par l'excellente édition de Tregelles.

expulit. Plusieurs auteurs font de Chrestus un agitateur juif. Mais il nous paraît plus naturel d'y voir avec un grand nombre d'historiens une corruption du nom de Christus. « Suétone, dit excellemment M. Godet, ayant vaguement entendu parler de l'attente du Messie (du *Christ*) chez les Juifs, aurait vu dans ce nom la désignation d'un personnage réel et actuel, auquel il aurait attribué la fermentation incessante et les instincts de soulèvement qu'entretenait chez les Juifs l'attente messianique. » A ces paroles, nous n'avons qu'à ajouter une légère correction. L'historien romain ne parle ni de « fermentation incessante » ni « d'instincts de soulèvement, » mais d'une agitation spéciale qu'il attribue à Chrestus et qui motiva l'arrêt d'expulsion des fils d'Israël. Or, s'il est vrai que Chrestus soit une corruption de Christus, comme nous l'admettons avec le théologien de Neuchâtel, la cause des troubles dans le sein de la synagogue a eu pour objet la question messianique. Il ne peut s'agir de discussions théoriques. A cette époque, la figure du Messie est décidément achevée et l'on ne conçoit un *tumultuari* que dans les cas où se posait la question concrète : Tel homme qui se donne pour le Messie, l'est-il réellement? Si la question a été soulevée, ce ne peut être vraisemblablement qu'à propos de Jésus de Nazareth, dont les disciples proclamaient la messianité. Si la discussion devient si violente qu'elle dégénère en combats de rue, n'est-ce pas la preuve que l'Evangile du crucifié avait retenti dans la synagogue de Rome? Deux partis se sont formés, les uns croient en lui, les autres le rejettent, et ces divisions vont jusqu'à provoquer des tumultes dans le quartier, ce que Suétone appelle précisément un *tumultuari*. S'étonnera-t-on de ces violences? Mais alors, qu'on se rappelle des scènes qui, à Corinthe, Thessalonique et ailleurs accompagnèrent la rupture de l'Eglise et de la synagogue et dans lesquelles l'apôtre Paul faillit plus d'une fois perdre la vie. L'analogie des deux faits est complète et l'expression de Suétone n'a rien d'exagéré. Dès lors, l'édit de Claude, qu'on place ordinairement en l'année 53 ou 54, marquerait simplement l'heure à laquelle les chrétiens de la capitale se constituèrent en Eglise

après avoir été, comme leurs frères d'Asie-Mineure et de Grèce, chassés de la synagogue par les Juifs incrédules, scandalisés par la prédication de la croix. En poussant plus loin encore l'analogie, en se rappellant que ces ruptures se sont en général produites peu de temps après les premières prédications chrétiennes dans la synagogue, on ne s'éloignera pas beaucoup de la vérité en fixant à l'année 51 ou 52 environ l'arrivée des premiers missionnaires évangéliques dans la capitale.

Toutefois, avant de conclure sur ce point, il nous faut examiner une autre objection présentée par M. Godet contre ces relations originelles entre l'Eglise et la synagogue. Elle est développée avec un grand talent au moyen des renseignements fournis par Actes XXVIII, qu'avec l'auteur du *Commentaire sur les Romains* nous admettons comme absolument historiques. Qu'on nous permette de transcrire en entier l'argumentation de M. Godet :

« Paul, trois jours après son arrivée à Rome, convoqua dans sa demeure, où il était retenu captif, les chefs de la synagogue romaine. Ceux-ci demandèrent des renseignements précis sur la doctrine dont il était le représentant. *Car*, disent-ils, *nous avons bien entendu parler de cette secte et nous savons qu'elle rencontre de l'opposition partout* (dans toutes les synagogues). Le récit n'exprime pas la conséquence tirée par eux de ces faits ; mais c'était évidemment celle-ci : « Ignorant le contenu de » cette croyance nouvelle, nous désirerions l'apprendre d'une » bouche aussi autorisée que la tienne. » Ce qui prouve que tel était bien le sens du discours des Juifs, c'est qu'ils fixèrent à Paul un jour où ils viendraient s'entretenir avec lui sur ce sujet. La conférence porta, est-il dit, dans la suite du récit, *sur le règne de Dieu et sur tout ce qui concerne Jésus*, en prenant pour point de départ *la loi de Moïse et les prophètes*. Or comment comprendre cette ignorance des chefs de la synagogue relativement au christianisme, si réellement cette religion y avait été prêchée et y avait excité des débats assez violents pour provoquer un édit de bannissement contre toute la colonie juive ? »

L'objection est certainement des plus sérieuses et si l'exégèse

de ce passage donnée par M. Godet était la seule vraie, la cause qu'il défend serait bien près d'être gagnée. Mais à côté de son explication, il en est d'autres fondées sur des arguments non moins excellents.

Dans ce nombre je rangerai tout d'abord celle de M. Reuss, qui rapporte la question des chefs de la synagogue non pas au christianisme en général, mais à la doctrine personnelle de Paul et à l'opposition que lui suscitait le parti judéo-chrétien. Toutefois cette interprétation ne ressort pas clairement des textes, non pas qu'elle eût exigé, comme le dit M. Godet, ἅ συ φρονεῖς, au lieu de ἅ φρονεῖς, car la personnalité de l'apôtre est déjà suffisamment mise en évidence par le παρὰ σου qui précède et qui rend oiseuse la répétition du pronom, mais parce que les paroles des chefs de la synagogue font allusion à la doctrine évangélique dans son ensemble. Ils parlent de la secte au sens général, sans que rien ne permette de supposer qu'ils aient mieux connu ou plus favorablement jugé les judéo-chrétiens que les universalistes.

Mais l'interprétation de M. Godet se heurte à des considérations générales. Il demeure pour le moins singulier que les principaux de la colonie juive de Rome, où existait une église chrétienne et une église importante, aient vécu dans une ignorance aussi complète et aussi profonde de l'Evangile. Ce fait reste inexplicable. On a invoqué l'édit de Claude, à la suite duquel les relations entre les deux sociétés religieuses auraient été absolument brisées ; on a relevé la grandeur de la capitale, au sein de laquelle le groupe des disciples de Jésus pouvait demeurer perdu et ignoré des riches commerçants des quartiers juifs. Ces raisons sont insuffisantes et improbables, car les relations entre l'église et la synagogue, interrompues depuis l'édit de bannissement, auraient laissé pour le moins un souvenir de la situation antérieure et, si populeuse qu'ait été la ville des Césars, deux sociétés religieuses qui, malgré de graves divergences, ont tant de points communs pouvaient difficilement s'ignorer l'une l'autre.

Nous avons du reste des faits positifs qui prouvent notre dire ; ces faits se trouvent dans l'épître elle-même, qui dénote

en plusieurs de ses pages la présence de quelques judéo-chrétiens dans le sein de la communauté. Comment comprendre sans cela la large part qu'accorde l'apôtre aux objections du judaïsme, ce magnifique chapitre deuxième, qui arrache un à un les privilèges illusoires dont se vantaient les descendants d'Abraham, ces considérations développées sur le rétablissement d'Israël, ces chrétiens faibles qui accordent plus de sainteté à un jour qu'à un autre? Si ces derniers ne sont pas d'origine judaïque, ils ont du moins passé par l'école de la synagogue. Enfin, dans les personnages salués au chapitre seizième, dont M. Godet admet l'authenticité, nous trouvons quelques noms sémitiques d'origine. Citons seulement Aquilas et Priscille qui, de Corinthe où les avait chassés l'édit de Claude, sont revenus à Rome, convertis à l'Evangile. (Act. XVIII.) Peut-on croire qu'anciens membres de la synagogue ils n'aient plus eu aucune relation avec leurs coreligionnaires d'autrefois et que, malgré leur présence dans la capitale, quatre ou cinq ans après leur retour, ils aient laissé ignorer aux Juifs de Rome jusqu'aux premiers éléments de la foi chrétienne?

Comment dès lors expliquer le récit des Actes qui présente les chefs de la colonie juive sinon comme absolument ignorants des faits chrétiens, du moins comme n'en ayant qu'une connaissance des plus rudimentaires? Baur aurait-il eu raison de déclarer inexacts les renseignements de Luc? Nullement; mais peut-être que Meyer a dit vrai en expliquant cette ignorance des interlocuteurs de l'apôtre comme une prudente réserve de leur part, et cette conduite est facilement compréhensible. Paul est pour eux un inconnu. Prisonnier de César, entre les mains duquel est le sort de la colonie romaine, accusé par les Juifs de Palestine, ils se dit innocent; il affirme n'avoir rien fait de contraire aux lois et aux traditions d'Israël, il va même jusqu'à prétendre que l'espérance messianique si chère aux descendants d'Abraham est la cause de son arrestation. En face de pareilles allégations, on comprend la réponse des chefs; gens avisés, ils ne veulent pas se prononcer sur l'heure et, bien que remplis de soupçons à l'égard du captif, ils ne refusent pas de

l'entendre. Qui sait s'il n'a pas dit vrai? De là l'entretien suivant, dans lequel l'apôtre développe le message évangélique, qui réussit à persuader les uns, à repousser les autres. La réserve des premiers a disparu devant les arguments convaincants du grand missionnaire, chez les seconds, elle s'est transformée en une hostilité décidée. Ainsi comprise, cette scène est en parfait accord avec nos observations précédentes et nous échappons à cette conséquence, pour le moins étrange, qui laisse vivre dans la capitale de l'empire une nombreuse synagogue à côté d'une importante communauté chrétienne, sans qu'un seul écho de la foi nouvelle soit parvenu jusqu'à la première.

Cela dit, nous pouvons conclure : comme les principales églises de l'Asie-Mineure et de la Grèce, celle de Rome paraît avoir eu la synagogue pour berceau. Mais repoussée, comme ses sœurs, par le fanatisme juif, elle se développa et se recruta essentiellement au sein de la population païenne. S'il fallait préciser davantage, nous ne dirions pas avec Meyer que le premier missionnaire évangélique de la capitale fut peut-être Aquilas, dont le retour à Rome est d'après nous postérieur à la fondation de la communauté, puisque celle-ci existait déjà lors de son départ pour Corinthe. D'ailleurs, il est à supposer que Paul n'aurait pas manqué dans ce cas de faire allusion à cette œuvre importante, alors que dans son épître il salue son ancien compagnon de travail. Peut-être, dans ce domaine de l'hypothèse, nous approcherions-nous du probable en rattachant d'une manière plus ou moins immédiate les premiers messagers du salut au sein de la ville de Rome à l'église d'Antioche, à cette église au zèle missionnaire si puissant, parce que, mieux que Jérusalem la métropole, elle savait s'inspirer de l'universalisme évangélique. Ce qu'il y a de certain, c'est que ces premiers pionniers de la foi au sein de la ville éternelle appartenaient sinon au groupe des disciples immédiats de Paul, du moins à la fraction paulinienne de l'Eglise. C'est là ce qu'indique clairement la tendance de la communauté romaine, dont il nous reste à dire quelques mots. Ici nous ne ferons que suivre M. Godet avec lequel nous nous sentons en parfait

accord, en ajoutant toutefois aux pages qu'il consacre à ce sujet quelques renseignements tirés de nos propres observations et surtout de la récente et substantielle étude que nous devons à M. Weizsäcker, le savant théologien de Tubingue [1].

II.

Il y a peu d'années encore, il eût été téméraire d'affirmer que l'Eglise romaine était en majeure partie composée de pagano-chrétiens. Cette opinion, qu'on peut appeler l'ancienne opinion protestante, avait été comme balayée par les coups de la critique sagace et pénétrante de Baur. Conformément au principe générateur de son système, le chef de l'école de Tubingue devait trouver dans notre lettre les traces de l'opposition fondamentale et absolument antithétique entre le christianisme palestinien et le paulinisme. Rome ne pouvait échapper à la règle générale. Les judaïsants y étaient les maîtres du terrain, et l'apôtre, désireux de conquérir les sympathies ou du moins d'anéantir les préjugés que soulevaient ses doctrines, aurait écrit sa grande lettre pour défendre la cause de son évangile.

Mais si l'inspiration de cet écrit est avant tout polémique, il faut abandonner le point de vue traditionnel, celui de Luther, de Mélanchton, de Calvin, qui considèrent les chap. I-VIII comme la partie fondamentale de la lettre. Selon Baur, son centre se trouve dans les chap. IX-XI, où Paul traite de la position des Juifs en face de l'Evangile, de leur incrédulité présente et de leur obéissance future. Si l'apôtre s'est hasardé à écrire à une communauté qui n'était point sa fille, sa démarche n'a d'autre but que de combattre les préjugés juifs et judéo-chrétiens. Or le principal de ces préjugés, qui devient en même temps une des fortes objections opposées aux conceptions pauliniennes, est celui-ci : Tant que le peuple d'Israël, comme tel, n'aura pas participé au salut, disent les adversaires

[1] Ueber die älteste Römische Christengemeinde. (Jahrb. f. deutsche Theologie, 1876.) Cf. dans la même Revue *Schultz H:* die Adresse der letzten Capitel des Briefes an die Römer, qui défend la même opinion.

de Paul, l'admission en masse des gentils dans l'Eglise constitue une violation des droits et des privilèges accordés au peuple élu. C'est une injustice, formellement condamnée par les données de la révélation mosaïque.

Pour résoudre cette objection spécieuse qui, pour l'amour d'Israël, aurait voulu enlever aux gentils la grâce évangélique, l'apôtre remonte (chap. I-VIII) aux questions de principe et se demande si le salut comme tel a une destination particulière ou universelle, s'il repose sur un privilège national ou sur les besoin généraux de l'âme humaine. C'est la préparation à la question centrale, et les résultats auxquels aboutit cette première partie amènent le sujet principal, la réponse à l'objection citée (chap. IX-XI), qui constitue le centre et la raison d'être du document.

Sans entrer dans la discussion de cette manière de voir, il suffit de dire qu'elle repose sur des faits très douteux. Il n'est pas conforme à l'histoire d'affirmer, par exemple, que les judéo-chrétiens aient refusé aux gentils l'entrée dans l'Eglise avant la conversion d'Israël. Nulle part nous ne voyons formuler une telle prétention; l'histoire dit simplement que les disciples issus du judaïsme désiraient soumettre leurs frères sortis du paganisme à certaines conditions, comme la circoncision et l'observation des préceptes mosaïques, tandis que Paul se refusait catégoriquement à entrer dans ce point de vue.

D'ailleurs l'hypothèse de Baur n'a pas même été soutenue par ses disciples, et Hilgenfeld [1], aussi bien que Mangold, s'il considère la communauté romaine comme judéo-chrétienne dans sa majorité a pourtant considérablement modifié la pensée du chef de l'école. Nous ne voulons pas entrer dans une discussion détaillée de ce point de vue. Le meilleur moyen de le réfuter consiste, nous semble-t-il, à exposer les arguments qui nous conduisent à considérer l'Eglise de Rome comme essentiellement pagano-chrétienne. Ces arguments, nous les trouvons dans l'épître d'abord, dans l'histoire de la communauté ensuite.

Prenons le premier point. Dans la salutation déjà, Paul se

[1] Hilgenfeld, *Einleitung in das Neue Testament.* — Leipzig 1875.

donne comme l'apôtre des gentils (I, 6) au nombre desquels il range sans hésiter les chrétiens de la ville impériale, ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς. Il faut vraiment, comme l'observe M. Godet, une audace peu commune pour tenter de faire ressortir de ce texte l'idée opposée en le paraphrasant ainsi avec Volkmar : « Je vous parais, sans doute, n'être que l'apôtre des Hellènes; mais je suis cependant appelé par Jésus-Christ à prêcher l'Evangile à toutes les nations, même aux non-Hellènes, tels que vous, croyants d'origine juive ! »

Un peu plus loin (I, 13) l'écrivain s'excuse auprès des lecteurs de ce qu'il n'a pu encore se rendre chez eux, comme il l'eût désiré, afin de cueillir à Rome quelques fruits, *comme chez les autres gentils*, καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν. Pour échapper à nos conclusions, on est obligé de prendre le terme ἔθνη avec Volkmar et Holsten[1] dans le sens général de *nations*, en comprenant sous ce nom le peuple d'Israël aussi bien que tous les autres. Mais cette signification est rendue impossible, entre autres par notre lettre elle-même. Ici les nations sont ceux qui n'ont pas la loi (II, 14) ; elles sont opposées aux Juifs en maints passages (III, 29 ; IX, 24 ; XI, 11-25) ; les Juifs, par conséquent, sont exclus de cette catégorie.

Ces observations pourraient suffire à prouver la vérité de notre thèse : mais pour la mettre hors de doute, pénétrons dans le corps même de la lettre et notons quelques-uns des textes qui confirment ceux que nous venons de citer.

Dans les chap. IX-XI, l'écrivain se demande pourquoi le christianisme a été accepté par un si petit nombre de ses compatriotes, tandis que les gentils le reçoivent avec avidité et actions de grâce ; il commence son exposé en attestant l'ardente affection qu'il a pour son peuple, et toute la tristesse que lui inspire cette persistante incrédulité. Vite on a conclu de ces paroles que l'apôtre parle à des Juifs. La conclusion est pour le moins précipitée, comme le montre la suite des développements de l'apôtre. Si, comme on le suppose, les judéo-chré-

[1] Holsten, en particulier, a développé ce point de vue dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, année 1875 : « Der Brief an die Philipper. »

tiens de Rome sont irrités contre Paul à cause de sa conduite en face des privilèges d'Israël, il est étonnant qu'il parle des Juifs non pas comme du peuple auquel appartiennent les lecteurs, mais auquel lui seul appartient. Il dit, en effet, en parlant des descendants d'Abraham (IX, 4) non pas « nos frères, » non pas « nos parents selon la chair, » comme on pourrait l'attendre dans l'opinion que nous combattons, mais, « *mes* frères, *mes* parents selon la chair. » Toutefois, je l'accorde, cette observation à elle seule n'est pas absolument probante, car on pourra toujours dire que, soupçonné de trahison comme il l'était, Paul avait un intérêt particulier à mettre en saillie ses rapports personnels avec le peuple élu, afin de montrer à ses défiants lecteurs tout le prix qu'il attachait à son origine israélite.

Voici par contre un texte qui me paraît inattaquable : au chap. XI, 13, il s'adresse positivement aux chrétiens de Rome comme à des gentils. « Je vous le dis *à vous gentils* (ὑμῖν γαρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν), » écrit-il. Quel plus fort argument pourrait-on demander? Ce passage serait seul qu'il prouverait presque la vérité de notre thèse !

Toutefois il sera bon de prévenir deux objections en apparence assez fortes et qu'on a tirées de IV, 1 et de VII, 1.

Dans le premier texte, Abraham est appelé « notre père, » et l'on s'est hâté d'en conclure que les lecteurs de l'épître étaient des chrétiens issus du judaïsme. Si les passages cités plus haut ne contredisaient pas absolument ce point de vue, cette conclusion serait peut-être légitime. Mais à y regarder de près, la difficulté est facile à résoudre ; nous affirmons même que Paul n'a pas pu s'exprimer autrement. En effet, s'il eût dit « le père des Juifs, » il semblait s'exclure lui-même de la famille élue, ce qu'il ne veut pas, puisqu'il tient à bien montrer qu'il prend son lot des privilèges accordés à Israël. Si d'autre part il avait écrit « mon père, » la pensée prenait une tournure trop personnelle, contraire au but qu'il poursuit et qui est de montrer qu'Abraham, justifié lui-même par la foi (chap. IV), est le père de tous les croyants. Dès lors l'expression « notre père » reste la seule juste, la seule parfaitement adéquate à l'idée. Du reste, et ceci

est péremptoire, 1 Cor. X, 1 offre un exemple parfaitement semblable. Parlant des Israélites dans le désert, Paul les appelle « *nos* pères. » Aucun exégète n'a jamais conclu de ces paroles que l'Eglise de Corinthe ait été judéo-chrétienne dans sa majorité. Nous savons même positivement le contraire. Ainsi l'objection signalée n'a aucune valeur.

Au chap. VII, 1, l'écrivain dit à ses lecteurs : « Ignorez-vous, mes frères, car je parle *à des gens qui connaissent la loi*, que la loi domine l'homme aussi longtemps qu'il vit. » Il s'agit ici de la loi concernant l'adultère et le mariage, et par conséquent du code mosaïque et non de la loi naturelle. Or si Paul peut attribuer aux Romains la connaissance de la législation du Sinaï, n'en résulte-t-il pas que ses lecteurs sont des judéo-chrétiens? Ce raisonnement n'est solide qu'en apparence ; car l'histoire lui est contraire. Nous savons, en effet, par les épîtres de Paul, que *tous* les chrétiens possédaient une connaissance générale de l'Ancien Testament, puisque l'apôtre le cite, le commente et s'appuie sur les affirmations du saint livre, même lorsqu'il écrit à des églises pagano-chrétiennes, comme celles de Corinthe ou de Galatie. Ce phénomène n'aura rien d'étonnant si l'on se rappelle les faits suivants : les prosélytes paraissent avoir presque partout formé le premier noyau des communautés ; il est ensuite fort probable que dès l'origine l'Ancien Testament a occupé une place importante dans les assemblées du culte, ce qui se comprend aisément lorsqu'on sait que l'Eglise s'est moulée au point de vue formel sur le modèle de la synagogue. D'ailleurs l'étude et la connaissance des oracles sacrés d'Israël s'imposaient aux fidèles comme une impérieuse nécessité. Le christianisme procède du judaïsme ; pour comprendre le premier, il faut ne pas ignorer le second, cela surtout dans une époque où les questions débattues étaient en premier lieu celles de la messianité de Jésus et des rapports entre la loi et l'Evangile. Paul est donc en droit de supposer les chrétiens de Rome familiarisés avec la loi mosaïque. Et même, comme l'observe M. Weizsäcker, la question posée par l'apôtre dans le passage que nous venons de signaler se comprend mieux si elle est faite à des lecteurs d'origine païenne qu'à des chrétiens sortis

du judaïsme. A ces derniers, on pouvait demander s'ils ne songeaient pas aux faits mentionnés dans leur loi et que nécessairement ils devaient connaître ; aux premiers il est plus naturel de dire qu'ils *n'ignorent pas* les commandements de l'ancienne alliance.

Cela dit, nous pouvons affirmer avec une entière certitude que d'après notre épître la communauté romaine se composait en majeure partie de chrétiens sortis du paganisme. C'était là la tendance dominante dans son sein, ce qui n'exclut pas la présence de l'élément judéo-chrétien.

A priori déjà, on peut dire qu'une minorité appartenant à ce dernier groupe devait y avoir sa place. Car il est peu probable que nulle part, pas plus à Rome qu'en Asie ou en Grèce, une des deux tendances ait jamais été seule. Nous voyons du moins par le livre des Actes que partout quelques Juifs se détachèrent de la synagogue pour faire partie de la société nouvelle. Dans le cas particulier nous n'en sommes pas réduits à cette probabilité toute générale. La lettre aux Romains montre clairement l'existence de cette minorité judéo-chrétienne dans le sein de l'Eglise. Nous en trouvons les traces au chap. XIV, qui parle des chrétiens faibles. Ce sont des gens qui s'abstiennent de certains aliments, entre autres de viande et de vin (v. 2 et 21), qui distinguent entre le pur et l'impur (v. 14 et 15), qui enfin estiment tel jour de la semaine plus saint que tel autre. (Vers. 5.)

Cette piété anxieuse, à l'égard de laquelle l'apôtre est rempli de respect bien qu'elle ne soit point la sienne, pourrait avoir sa source dans des principes dualistes, dans cette opposition établie entre l'impure matière et l'esprit qui seul est bon. Et comme de telles doctrines étaient répandues à cette époque dans l'empire romain sous des formes diverses, cet ascétisme chrétien s'explique peut-être par des influences autres que le judaïsme. L'abstinence de viande et de vin est favorable à cette thèse, que nous sommes loin de nier. Toutefois il ressort de la description de ces chrétiens faibles que la religion mosaïque est pour une part tout au moins dans ces conceptions ascétiques. Je citerai comme preuve la distinction entre le κοινός et le

καθαρός (XIV, 14, 20), qui rappelle les préceptes de pureté lévitique et surtout ce cachet spécial de sainteté accordé à certains jours, ce qui est évidemment une allusion au sabbat juif. Nous concluons de ces faits que les judéo-chrétiens avaient eux aussi une place dans l'Eglise de Rome.

D'ailleurs, comme nous l'avons dit plus haut, la large part accordée dans l'épître aux objections du judaïsme conduit au même résultat. Sans doute que les considérations sur la foi d'Abraham (IV) et la conversion finale d'Israël (IX-XI) trouveraient leur place dans l'exposé de l'apôtre, même s'il écrivait à une communauté uniquement composée de païens convertis. Elles font partie du système et ne pouvaient être omises. Mais si la communauté de Rome n'avait pas connu les influences judéo-chrétiennes et ses tendances à rabaisser l'Evangile en le soumettant au joug de la loi, Paul se serait-il attardé, comme il le fait, à réfuter une à une toutes les prétentions par lesquelles le fils d'Abraham prétendait sauver sa supériorité native et défendre son aristocratie religieuse? Nous ne le pensons pas.

D'autre part, le chap. XIV montre que cette tendance était celle d'une petite minorité. L'exhortation à respecter les faibles, qui en fait le sujet, est adressée aux forts. Les premiers sont attaqués, peut-être écrasés; Paul éprouve le besoin de prendre leur défense au nom de la charité. Si le judéo-christianisme avait eu à Rome la haute main, l'exhortation revêtirait un autre caractère; l'écrivain n'aurait pas eu besoin de montrer le respect dû à ces âmes faibles et craintives, que d'honorables scrupules rattachaient encore à la loi. Elles étaient en majorité, leur influence dominait et il eût bien plutôt fallu leur dire de respecter les forts, c'est-à-dire les universalistes. Cette observation faite par M. Weizsäcker me paraît parfaitement juste. Nous pourrions en indiquer d'autres encore, mais ce que nous avons dit suffit pour nous permettre de formuler la conclusion suivante : de l'épître aux Romains il résulte que l'Eglise de la ville impériale était en grande partie composée de païens convertis, bien que les judéo-chrétiens y aient aussi, comme à Corinthe, à Ephèse et ailleurs, occupé une place.

Ces résultats sont confirmés par l'histoire de la communauté,

postérieure à l'an 59, date de la lettre que lui écrivit saint Paul. Relevons, d'après MM. Weizsäcker et Godet, les traits les plus saillants, qui confirment notre point de vue.

En 63 ou 64, peu de temps avant la persécution de Néron, l'apôtre des gentils, prisonnier de César, écrit cette admirable épître aux Philippiens, que, malgré les doutes d'un Holsten[1], la plupart des critiques s'accordent à regarder comme authentique. Dans ses premières pages, dit ici M. Godet à la suite de M. Weizsäcker, « il raconte comment le zèle un peu endormi des chrétiens de la capitale s'est réveillé par le fait de sa présence. Et à cette occasion il mentionne *quelques* chrétiens (τινές) qui se sont remis avec ardeur à la prédication, mais par envie. (I, 15.) Qui sont-ils? On répond ordinairement : les judaïsants de l'Eglise romaine. A la bonne heure. Mais dans ce cas là, comme ils font exception à la majorité des fidèles que saint Paul vient de mentionner (τοὺς πλείονας, la plupart, vers. 14), et que la confiance en ses liens a saintement stimulés, les judaïsants ne peuvent avoir été qu'une minorité. »

Quelques mois plus tard éclata la terrible persécution de Néron qui fit couler tant de sang et révéla l'atroce cruauté du tyran. Dans ses *Annales* (liv. XV, 44), Tacite nous en donne un récit dont voici la teneur : « Néron pour étouffer ces rumeurs (qui l'accusaient non sans raison d'être l'auteur du terrible incendie qui venait de désoler la capitale), fournit des coupables et leur infligea les châtiments les plus raffinés. C'étaient ces gens que leurs crimes rendaient odieux et qu'on appelait les chrétiens. Celui dont ils tenaient leur nom, Christus, avait été condamné au supplice sous le règne de Tibère par le gouverneur Ponce Pilate. Cette exécrable superstition, étouffée un moment[2],

[1] *Jahrb. für protest. Theol.*, article cité. — Tout récemment, à propos du jubilé de de Wette, célébré à Bâle, M. le prof. P.-W. Schmidt a publié un excellent opuscule dans lequel, prenant à partie l'hypercritique de Holsten, il recherche les erreurs de cette méthode : *Neutestamentliche Hyperkritik an dem jüngsten Angriff gegen die Aechtheit des Philipperbriefes auf ihre Methode untersucht, nebst einer Erklärung des Briefes.* — Berlin 1880.

[2] Ces derniers mots ne seraient-ils point une allusion à l'édit de bannissement de Claude, qui força l'église comme la synagogue à user de la plus grande prudence ?

faisait de nouveau irruption, non seulement en Judée, lieu d'origine de ce mal, mais aussi dans la ville, où confluent et se répandent toutes les choses atroces et honteuses. Aussi après avoir saisi un certain nombre de ceux qui faisaient profession de christianisme, on condamna sur leurs indications une grande multitude, non tant pour le crime d'incendie que pour la haine de ces gens contre le genre humain. »

De ce récit, on a tiré, il est vrai, des conclusions contraires à celles que nous allons indiquer. Hausrath[1], par exemple, prétend que la persécution atteignit les Juifs, mais comme on ne pouvait songer à anéantir la colonie israélite, qui comptait de 20 à 30 000 âmes, on se rabattit sur la fraction chrétienne qui vivait dans son sein, et ainsi se forma l'histoire racontée par Tacite. Cette manière de voir se fonde essentiellement sur l'accusation portée contre la secte de haïr le genre humain. Mais le récit de l'historien, bien étudié, est contraire à cette opinion. Il connaît les Juifs et en parle à plusieurs reprises dans ses ouvrages et s'il les regarde comme les ennemis du monde, il sait aussi relever leurs qualités, tandis qu'il ne peut que flétrir les *Christiani*. Qu'on relise les *Histoires*, en particulier le livre V, 5, et l'on verra que Tacite connaît cette *misericordia in promptu* qui distingue Israël. Du reste l'*odium generis humani* appliqué aux chrétiens se comprend fort bien. Avec leur attente impatiente de la fin du monde, leur vie à part, ils pouvaient passer aux yeux d'un fier Romain comme les ennemis de l'empire et de la race humaine, ce qui, sans doute, pour Tacite est la même chose[2]. D'ailleurs, chez un historien aussi sérieux, qui vivait à une époque où le christianisme commençait à devenir une force avec laquelle il fallait compter, une méprise pareille est bien improbable. Le texte même la contredit, parce qu'il fait lui-même la distinction entre les Juifs et les *Christiani*. Les origines de ceux-ci doivent, sans doute, être cherchées en

[1] Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, III, pag. 408 et suiv. 2e édit.

[2] Minucius Felix rapportant l'opinion du paganisme au sujet des chrétiens dit aussi : *Quid ? quod toto orbi et ipsi mundo cum sideribus suis minantur incendium, ruinam moliuntur !* Et il appelle cela une *furiosa opinio*.

Judée, mais leur *superstitio exsecrabilis* est quelque chose de spécial, une doctrine qui se rattache à un nom particulier, celui de Christus, une de ces choses mauvaises et honteuses dont la grande Rome était devenue le réceptacle. Enfin, au moment où nous reporte cette histoire, des violences à l'égard de la colonie juive sont contraires à tout ce que nous savons. Néron les traitait avec douceur, d'autant plus qu'en la personne de l'impératrice Poppée, une prosélyte, ils avaient dans le palais même un défenseur, qui, peut-être, sut employer la haine d'Israël contre l'Evangile pour exciter l'empereur à frapper les disciples du Christ.

Si nous avons raison, et le récit de Tacite confirme notre opinion, la persécution atteignit les chrétiens en respectant les Juifs. C'est dire qu'à ce moment, six ans après la lettre aux Romains, la communauté chrétienne était absolument distincte du judaïsme ; elle avait fait assez de progrès pour être connue par son nom et partout répandue. Et si les judéo-chrétiens eussent constitué son principal noyau, il n'eût pas été nécessaire de se saisir d'abord de quelques membres de l'Eglise pour connaître les autres ; on se serait attaqué simplement aux quartiers de Rome réservés à la population israélite. Ce fait nous montre donc l'Evangile répandu dans la population de la capitale et confirme le caractère pagano-chrétien de l'Eglise de Rome. Paul, d'ailleurs, ne dit-il pas dans les Philippiens (I, 13) que Christ à trouvé des adhérents jusque dans la garde impériale ?

Quelques années plus tard, en 67 ou 68, Marc écrit son Evangile et on s'accorde en général à dire que cet ouvrage, écho des prédications de Pierre, a été composé en premier lieu en vue des Romains. Or les explications détaillées que renferme ce livre sur les usages juifs suppose que son auteur avait en vue des lecteurs peu familiarisés avec les coutumes d'Israël ; c'étaient donc des païens convertis et non pas des Juifs amenés à la foi, car, pour ces derniers, les explications de Marc eussent été sans utilité. (Voy. entre autres Marc VII, 3 et suiv.)

Entre 93 et 97, Clément de Rome écrivait au nom de son

Eglise[1] sa lettre aux Corinthiens divisés, comme jadis, par les querelles des partis. Or, ce document, remarque Weizsäcker, respire l'esprit du monde pagano-chrétien. Hilgenfeld[2], Harnack[3] et même jusqu'à un certain point M. Reuss[4], reconnaissent le bien fondé de cette assertion dans les études qu'ils ont faites de cette lettre. Sans doute ce n'est plus le spiritualisme si large et si élevé de l'apôtre ; la théologie de Clément paye son tribut à l'époque qui la vit naître et qui avait émoussé les angles des divers types doctrinaux pour marcher de plus en plus vers leur harmonisation. Malgré cela, la foi justifiante opposée à la justice des œuvres, cette thèse fondamentale du système paulinien, y occupe sa place et marque la lettre de son cachet. (Chap. XXXII.) On peut dire par conséquent qu'au lieu de représenter les conceptions judaïsantes, l'Eglise de Rome est demeurée fidèle à l'esprit de ses origines. Trente ans d'intervalle, il est vrai, séparent l'ouvrage de Clément du chef-d'œuvre de Paul ; bien des transformations sont possibles dans un pareil espace de temps. De judaïsante qu'elle était, la communauté pourrait s'être élevée jusqu'à l'universalisme. Mais cette évolution est des plus improbables, parce qu'elle est contraire aux analogies que nous connaissons. Ce serait la marche inverse, l'abandon du paulinisme au profit de tendances plus étroites, qu'on devrait attendre. On sait en effet qu'après la mort de Paul, les judaïsants eurent un moment une grande influence au sein des Eglises d'Asie-Mineure qui étaient pourtant les conquêtes les plus incontestables du grand missionnaire. C'est ce que montre l'Apocalypse et tout spécialement les sept lettres qui ouvrent ce document et qui sont tout imprégnées de l'esprit du judéo-christianisme. Ce recul ou cet affaiblissement sont du reste des plus naturels. Paul, le champion le plus autorisé et le plus infatigable de l'universalisme, avait dis-

[1] La lettre est officielle et non personnelle ; elle montre la haute position et l'influence que possédait déjà à cette époque l'église de Rome.

[2] Hilgenfeld, *Clementis Romani epistolæ.* Proleg. III, 4. — Leipzig, 1876.

[3] Gebhardt, Harnack et Zahn, *Patrum apostolicorum opera.* Fascicule I 2e édition. Prolegomena. — Lipzig 1876.

[4] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique.* 2e édit.

paru ; il n'était point encore remplacé, et ses doctrines si élevées, qu'avait longtemps portées et défendues son grand génie, s'abaissèrent au niveau de la moyenne des esprits. Si dans de telles circonstances Rome n'a subi qu'une faible atteinte de cet affaissement, si mieux que d'autres elle a su maintenir le type universaliste, ne faut-il pas en conclure que son passé et son histoire avaient solidement planté au milieu d'elle l'étendard de la foi justifiante sans les œuvres de la loi?

Cette affirmation reçoit une nouvelle confirmation dans le rôle que joua l'Eglise romaine dans la controverse pascale du second siècle. Les communautés d'Asie-Mineure, on le sait, célébraient la sainte cène de Pâques le soir du 14 nisan, au moment même où les Juifs immolaient l'agneau pascal. Elles avaient donc conservé ou accepté plus tard la coutume juive. A cette coutume, Rome s'oppose avec vigueur, au nom de la tradition évangélique d'abord, et ensuite au nom de la signification nouvelle qu'avaient prise les fêtes de Pâques pour les chrétiens. Elle célèbre et demande qu'on célèbre la cène, non point au jour fixé par les Israélites, mais au jour où fut immolé Jésus-Christ, le véritable agneau pascal. Si l'Eglise de Rome eût été judaïsante, aurait-elle combattu une coutume si conforme à l'esprit de cette tendance ? Et si elle l'a fait, n'est-ce pas une preuve nouvelle que l'esprit de ses fondateurs universalistes vivait encore au milieu d'elle ?

Enfin, une dernière indication nous est fournie par le moyen des catacombes, qui n'ont pas cessé d'être le cimetière essentiellement chrétien. « Les adhérents de la religion proscrite, dit M. de Pressensé[1], désiraient reposer dans la mort auprès des martyrs qui avaient soutenu l'honneur de leur cause. L'Eglise aimait à se ranger jusque dans le sépulcre autour de ses confesseurs, comme une armée se range autour de ses vaillants capitaines. » Or les inscriptions funéraires nous montrent que dès les premiers temps le christianisme avait trouvé accès jusque dans les classes les plus élevées de la société, qui assurément, dit M. Godet, n'appartenaient pas au judaïsme, ou qui

[1] *Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne.* — Quatrième série, pag. 546.

si elles s'y sont rattachées parfois comme prosélytes, dirons-nous à notre tour, ce que prouve l'inspection des cimetières juifs de la capitale[1], ont dû accepter avec ardeur, comme à Corinthe, cette religion de Jésus-Christ, plus conforme à leurs besoins et à leur caractère. Et, en effet, parmi les noms des habitants silencieux de ces souterrains, nous trouvons ceux de familles illustres, les Cæcilii, les Æmilii, les Octavii et même les maisons impériales des Flaviens et des Domitiens.

Tous ces faits, tirés de l'épître de Paul et de l'histoire de la communauté au premier siècle, ne prouvent-ils pas avec évidence que celle-ci était essentiellement composée de païens convertis à l'Evangile ? Le doute, je l'avoue, ne me paraît plus possible. Toutefois il nous reste à examiner avant de finir deux dernières objections. La première est tirée d'un document du IIIe ou du IVe siècle ; la seconde du séjour de Pierre dans la ville des Césars.

A l'appui de sa thèse, Baur citait le passage suivant d'Hilaire : *constat temporibus apostolorum Judæos... Romæ habitasse ex quibus hi qui crediderunt, tradiderunt Romanis ut Christum profitentes legem servarent.* De ces paroles, le savant critique de Tubingue tire les conclusions que voici : ce furen des Juifs convertis qui prêchèrent les premiers l'Evangile à Rome et, conformément à leur point de vue, ils firent de l'observation de la loi une des parties intégrantes de la foi nouvelle, d'où résulte la tendance judaïsante de la communauté. Mais, répondrons-nous, Hilaire lui-même affirme que le gros de l'Eglise était formé par des Romains convertis, ce qui concorde avec l'opinion par nous défendue. Si malgré cela, il fait de ces chrétiens des judaïsants, c'est sûrement de sa part une erreur, une conclusion fausse, « qu'il tirait de la polémique antijudaïque dont il croyait trouver des traces dans notre épître. » D'ailleurs l'affirmation isolée d'un écrivain du IIIe ou du IVe siècle et d'un écrivain de second ordre ne saurait prévaloir contre l'ensemble des preuves indiquées plus haut. On sait du

[1] Hausrath, *Der Apostel Paulus.* 2e édition. — Dans les inscriptions des cimetières juifs, on trouve les noms de la *gens Fulvia, Flavia, Valeria, Veturia*, etc.

reste toutes les erreurs historiques que renferment les auteurs de cette époque et la circonspection avec laquelle il faut user de leurs renseignements incertains.

La seconde objection est plus solide : Comment se fait-il, nous dit-on, que Pierre soit venu à Rome et y ait exercé son activité, si l'Eglise était en majorité composée de païens convertis? Il s'était donné lui-même comme apôtre de la circoncision (Gal. II, 7-10); aurait-il violé la règle que, de concert avec Paul, il s'était imposée ?

Cette manière de voir n'aurait de valeur que si l'on nous représente Pierre et Paul comme deux adversaires irréconciliables, ce que ne confirment pas les données du Nouveau Testament, et surtout si l'on se refuse à admettre chez le premier le développement qu'indique l'histoire. Je me permets à ce sujet d'attirer l'attention des lecteurs sur le chapitre que M. Schenkel, dans un livre récent[1], a consacré au prince des apôtres. Le professeur de Heidelberg, s'il a mal compris, croyons-nous, la théologie de l'apôtre, a saisi sous son vrai jour sa personnalité comme celle d'un homme qui, parti du christianisme palestinien, s'est élevé peu à peu à des vues plus larges et a subi puissamment l'influence des doctrines universalistes. Il n'est pas impossible du reste de signaler quelques-unes des étapes de la marche de sa pensée.

Lors du synode apostolique (51), il occupe une position intermédiaire entre Paul et Jacques, mais déjà plus rapprochée du premier que du second. Peu de temps après, nous le trouvons à Antioche, où il vit en compagnie de Paul, en frayant sans scrupule avec les frères pagano-chrétiens. (Gal. II, 11-16.) S'il recule en face des émissaires venus de Judée, cette chute n'est nullement un abandon formel des principes que sa conduite venait de proclamer, mais une de ces faiblesses momentanées, si conformes au caractère de Pierre.

A Corinthe, un parti de l'Eglise s'autorise de son nom (1 Cor. I, 13), mais ici encore, comme le dit M. Weizsäcker, il ne représente pas une opposition radicale aux principes de Paul, dont

[1] Schenkel, *Das Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit.* — Leipzig 1879.

le langage à son égard ne trahit aucun espèce d'aigreur. Enfin, et c'est là la preuve la plus décisive, qu'on relise l'épître que Pierre nous a laissée[2]. Elle montre dans son auteur un homme qui accepte pleinement les thèses fondamentales de l'universalisme, j'allais dire un disciple de Paul, un homme pratique avant tout, au génie dialectique moins puissant que celui de son maître, mais un partisan décidé des principes proclamés par le grand missionnaire des gentils. C'est dire que son arrivée à Rome, au sein d'une communauté pagano-chrétienne, n'a rien que de très naturel; c'est dire que la pensée de Pierre avait marché, que son horizon s'était élargi depuis les jours de la première Pentecôte. Aussi a-t-il pu abandonner le champ restreint que lui avait assigné le contrat survenu au synode de Jérusalem et qui limitait son activité au judaïsme seulement, cela d'autant plus que cette division du travail reposait moins sur des questions de principe que sur des raisons de l'ordre pratique. A l'origine de sa carrière, des scrupules respectables, héritage de son éducation première, l'avaient retenu loin des gentils; aujourd'hui, le temps et l'expérience ont augmenté ses aptitudes et brisé les barrières d'autrefois. Comme Paul, son émule, il peut se présenter dans la ville impériale et lui consacrer les derniers jours de sa vie.

Cette objection demeure donc sans valeur et nous en restons définitivement aux conclusions que ces quelques pages ont essayé de mettre en lumière. Ces résultats ne sont pas nouveaux, c'est, je l'ai dit en commençant, l'ancienne opinion protestante. Si les critiques de Baur et de son école viennent se heurter contre les faits, l'ébranlement qu'elles ont causé aura du moins servi à éclairer le problème d'un nouveau jour et à élever l'intuition des Réformateurs à la hauteur d'un fait scientifique, que nous osons désormais appeler incontestable.

PAUL CHAPUIS.

[2] Cf. 1 Pier. V, 1 et Rom. VIII, 18; I. 7 et II, 7, 10; III, 4 et II, 16, 29, etc