Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 42 (1992)
Heft: 1

Artikel: Pax romana et pax christi : le christianisme primitif et l'idée de paix
Autor: Theissen, Gerd
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381474

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: 13.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 124 (1992), P. 61-84

PAX ROMANA ET PAX CHRISTI
LE CHRISTIANISME PRIMITIF ET L'IDÉE DE PAIX[1]

GERD THEISSEN

Résumé

La paix constitue aujourd'hui un enjeu décisif pour la société. Partant de là, l'auteur s'interroge sur la conception de la paix telle qu'elle se développe dans le christianisme primitif, en dialogue critique avec le monde ambiant. Deux aspects sont accentués: a) il est possible de mettre en évidence un parallélisme socio-mythique entre les guerres et paix des hommes sur terre et celles des dieux dans les cieux; b) le christianisme développe une notion non militaire de la paix, conçue comme paix sociale, vécue dans la communauté, mais qui n'est pas sans impact politique.

La paix est une valeur centrale pour le genre humain. A l'ombre des armes nucléaires, elle revêt une importance primordiale pour la survie de la culture humaine. Les valeurs anciennes du militarisme ethnocentrique célébrées dans les épopées de nos ancêtres sont subitement discréditées et nous paraissent suspectes. La possibilité d'un suicide nucléaire transforme aujourd'hui en vices les vertus d'autrefois. J'espère que ce revirement aura une portée toujours plus universelle. Je pose dès lors les questions suivantes:

Cette peur d'un suicide nucléaire est-elle une base suffisamment solide pour surmonter un militarisme ethnocentrique? La peur a-t-elle suffisamment d'influence pour changer des modes de comportement qui ont dominé toute l'histoire? Après tout, les êtres humains ont-ils vraiment la capacité de changer ces attitudes si profondément enracinées? Toutes ces questions sont autant de bonnes raisons de chercher à comprendre en profondeur les groupes et les sociétés qui ont développé des attitudes non militaristes,

[1] Texte remanié d'une conférence donnée à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel le 3 novembre 1989, à l'occasion de la remise d'un doctorat honoris causa. Je remercie Petra von Gemünden, Jean-Pierre Sternberger, Pierre-Yves Brandt et Pierre Bühler de leur aide pour la traduction.

même s'ils n'étaient pas encore concernés par une menace nucléaire. Or ces groupes et sociétés n'ont pas fondé leur concept de paix sur des sentiments négatifs comme la peur, mais ils ont considéré qu'un comportement pacifique était une option positive pour l'humanité. C'est pourquoi l'étude du christianisme primitif prend à cet égard une importance vitale pour tout ce qui concerne la paix.

La question centrale est la suivante: le christianisme primitif a-t-il vécu un changement de valeurs comparable à celui que nous vivons actuellement, un changement crucial, décisif pour la survie aujourd'hui?

J'esquisserai d'abord le développement du concept de paix tel qu'un certain consensus de la science moderne peut le dégager des textes bibliques. Depuis les origines d'Israël — au temps des Juges — jusqu'à la période du Nouveau Testament, on peut observer une prise de distance de plus en plus grande de Dieu à l'égard de la guerre[2]. Des prophètes comme Esaïe et Zacharie expriment l'idée que Dieu crée la paix sans avoir recours à la violence (Es 2,2-4; Za 9,9-10). Cette démilitarisation progressive de Dieu culmine dans l'attitude significative, à la fois pacifique et non violente, de Jésus de Nazareth. Or ce développement va de pair, à cette époque, avec l'indépendance grandissante de la politique vis-à-vis de la religion. Quelques chercheurs parlent de la dépolitisation du concept de paix dans le christianisme primitif: la «paix» y serait décrite comme une paix intérieure entre Dieu et l'homme[3]. Cette paix n'est pas de ce monde, elle est sans impact politique direct et elle est souvent opposée à certaines tendances juives du temps du Nouveau Testament qui prônent la révolte armée[4].

Je ne pense pas que cette image soit tout à fait fausse, mais il faut, au moins, la corriger sur deux points que je décris brièvement:

Mon premier point consiste à esquisser un parallélisme socio-mythique évident entre les guerres humaines et les guerres entre les dieux. Aussi longtemps que la guerre est couronnée de succès ou que les hommes espè-

[2] R. ALBERTZ, «Schalom und Versöhnung. Alttestamentliche Kriegs- und Friedenstraditionen», *Theologia Practica*, 18, 1983, pp. 16-29: «Eine Ausweitung und Brutalisierung des Krieges im Laufe der israelitischen Geschichte, zuerst durch die eigenen Könige, dann durch die assyrischen und babylonischen Invasoren, entspricht einer immer stärkeren Distanzierung Gottes vom Krieg und einer zunehmenden Theologisierung des Friedens.»

[3] E. DINKLER, *Eirene. Der urchristliche Friedensgedanke* (SHAW.PH 1973), Heidelberg, 1973, p. 8: la conception de la paix qui est associée à Jésus est «befremdlich a-politisch». «Der Titel 'König', 'Messias' = Christus, ebenso wie das 'Reich' und der 'Friede' wurden *entpolitisiert* und durch den Bezug auf den Gekreuzigten und Auferstandenen verchristlicht. Von selbst erhielt damit der urchristliche Friedensgedanke einen kräftigen *eschatologischen* Akzent.» (p. 39)

[4] Cette manière de voir les choses est particulièrement sensible chez H. WINDISCH, *Der messianische Krieg und das Urchristentum*, Tübingen, 1909.

rent qu'elle le soit, Dieu et ses agents sont représentés comme des guerriers victorieux. Mais dès que la guerre est subie comme une stratégie conduisant à l'échec, Dieu et ses agents ont tendance à devenir plus pacifiques. C'est pouquoi il n'est pas correct de caractériser la dissociation entre Dieu et la guerre comme un développement continu depuis les origines d'Israël jusqu'au christianisme primitif. Il est plus juste de constater que l'emploi de la métaphore militaire se modifie en corrélation avec la situation politique. C'est pourquoi la tradition biblique, comme ensemble de textes issus de temps très différents, contient toujours – d'un point de vue synchronique – des images belliqueuses et des images pacifiques. Toutes deux se trouvent dans l'Ancien Testament, et toutes deux apparaissent comme des possibles de l'imaginaire religieux du temps de Jésus.

Le deuxième point concerne le christianisme primitif: le concept de paix propre au christianisme primitif n'est pas non politique, mais il est non militaire. Autrement dit: la paix n'est pas fondée sur la violence ou la puissance militaire – nous sommes en présence de gens sans pouvoir –, bien qu'elle ne soit pas non plus restreinte au seul domaine de l'âme humaine. C'est plutôt un idéal de paix sociale: paix de la communauté, non seulement dans ses relations sociales internes, mais aussi dans ses relations avec son environnement.

Je voudrais reprendre maintenant ces deux points pour les discuter en détail. Et en premier lieu, je voudrais illustrer ce que j'appelle le parallélisme socio-mystique entre guerre et paix dans le ciel, d'une part, et guerre et paix sur la terre, d'autre part.

I. Le parallélisme socio-mythique entre guerre et paix dans le ciel et sur la terre

Il est indubitable que le Dieu de l'Ancien Testament est à l'origine un Dieu très belliqueux[5]. Au temps des Juges, c'est Yahvé lui-même qui fait la guerre aux ennemis de son peuple (Jg 5; Ex 15,3). Après la fondation du royaume d'Israël, les guerres sont considérées comme les guerres du roi, lequel accomplit le commandement de Yahvé (cf. Ps 2,8s). Ce sont là deux formes typiques de «la guerre sacrale», dont l'institution n'est pas spéci-

[5] Cette brève présentation s'appuie sur R. ALBERTZ, «Schalom und Versöhnung» (cf. note 2). *Cf.* aussi W. HUBER/H. R. REUTER, *Friedensethik*, Stuttgart, 1990. pp. 35-40; H. H. SCHMID: Art. «Frieden», II. Altes Testament, *TRE*, 11, 1983, pp. 605-610. Le caractère belliqueux de Yahvé est au contraire accentué par L. PERLITT, «Israel und die Völker», dans: G. LIEDKE (éd.), *Frieden – Bibel – Kirche. Studien zur Friedensforschung 9*, Stuttgart, 1972, pp. 17-64. Chez lui, aucune trace de cette indépendance grandissante de Dieu vis-à-vis de la guerre dont parlait R. Albertz.

fique à Israël, mais répandue dans toute l'Antiquité orientale. Tous les peuples de l'Antiquité croient que les dieux se battent quand les armées se font la guerre sur la terre[6]. Or c'est en Israël que ce parallélisme socio-mythique va être rompu. Pendant la royauté tardive et l'exil, la prise de distance de Dieu par rapport à la guerre s'exprime en deux étapes. Tout d'abord, les prophètes annoncent que Yahvé ne fait pas la guerre aux côtés d'Israël, mais que c'est lui qui envoie des ennemis contre son peuple (Es 5,26). Puis l'étape décisive est franchie par Esaïe: pour lui, Dieu est par principe opposé à la politique militariste (Es 7,1-16; 30,15; 31,1-3). Ces idées trouveront un développement ultérieur dans les traditions attribuées à Esaïe et à Zacharie, au travers de l'utopie d'une paix internationale, Dieu et son Messie réalisant cette paix sans violence (Es 2,2-4; Mi 4,1-5; Za 9,9-10). Cependant, à la même période, les traditions guerrières restent vivantes. C'est ainsi que s'expriment côte à côte l'utopie selon laquelle les épées deviennent des charrues (Es 2,4) et l'appel à transformer les charrues en épées (Jl 4,10).

1. La remilitarisation de l'imaginaire religieux au temps des Maccabées

Ainsi la tradition fournit deux types d'images antagonistes, l'actualisation de l'un ou de l'autre dépendant à chaque fois de la situation politique. Et lorsque les guerres furent à nouveau victorieuses, c'est les traditions guerrières qui eurent à nouveau la préférence. C'est pourquoi on peut dire qu'il n'y a pas de développement continu du concept de paix qui irait depuis les origines d'Israël jusqu'au christianisme primitif: Dieu et la guerre ne sont pas constamment dissociés. Prenons l'intervalle entre l'Ancien et le Nouveau Testament, où les Juifs gagnent un certain nombre de guerres. Une foi juive fondamentaliste y inspire le soulèvement des Maccabées pendant le IIe siècle av. J.-C., qui aura pour résultat un Etat juif indépendant. Le modèle d'un Dieu guerrier redevient attractif à cette époque[7].

[6] M. WEIPPERT, «'Heiliger Krieg' in Israel und Assyrien», *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*, 84, 1972, pp. 460-493, sans faire usage de la notion «parallélisme socio-mythique», décrit ce phénomène comme une conviction commune dans les civilisation antiques. – Il va sans dire qu'il faut distinguer «la guerre sacrale» du temps des Juges, qui est une guerre de défense et de libération, et «la guerre sacrale» du temps des rois, qui est une guerre de conquête (*cf.* R. ALBERTZ., «Schalom und Versöhnung», pp. 19ss.)

[7] M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen, 2e éd., 1973, p. 32, juge à juste titre: «Wahrscheinlich besteht ein innerer Zusammenhang zwischen dem Kriegsdienst jüdischer Söldner in hellenistischen Heeren, jenen apokalyptischen Kriegstraditionen und den militärischen Erfolgen der Juden in der makkabäischen Erhebung.»

On peut observer alors une remilitarisation de la foi religieuse illustrée par quelques textes concernant le Royaume de Dieu et le Messie.

Ainsi le troisième livre des oracles sibyllins (abrégé OrSib dans la suite), qui a pris naissance dans la Diaspora, en Egypte, au temps des Maccabées, contient une vision de la paix universelle sur la terre: un âge de félicité et de fécondité. Tous les rois seront amis et même le règne animal connaîtra la fin des conflits. Ce sera le Royaume de Dieu (OrSib III,767). Mais avant que ce stade ne soit atteint, une guerre cruelle éclatera:

«Dans les hautes montagnes, des gorges seront pleines de cadavres, les rocs seront couverts de sang... Et Dieu jugera tous les hommes par la guerre et par l'épée et par le feu» (OrSib III, 682-684.689).

D'où la conclusion: une guerre terrible doit précéder le Royaume de Dieu. L'imagination religieuse s'inspire de l'idée que la paix résulte d'une victoire militaire![8]

La même connexion étroite entre l'attente d'un temps de salut et une victoire sur les ennemis de Dieu et d'Israël se retrouve aussi en Palestine, dans l'apocalypse des 10 semaines (Hénoch 93. 91, 12-17) et dans l'apocalypse des pasteurs (Hénoch 85-90)[9], datant toutes deux du temps des Maccabées. Toutes deux parlent d'une guerre messianique (Hénoch 91,12; 90,19) avant la rédemption.

On trouve une conception très proche dans le rouleau de la guerre à Qumran, qui contient des traditions de la même époque, mais dont la rédaction finale date de la deuxième moitié du Ier siècle av. J.-C. L'auteur y parle d'une guerre finale et cruelle où, à l'aide d'une technique militaire qui fait penser à la technique hellénistique, Dieu et ses alliés – la communauté de Qumran – anéantiront leurs ennemis et réaliseront ainsi le «royaume de Dieu» (IQM VI,6)[10].

[8] U. BEJICK, *Basileia. Vorstellungen vom Königtum Gottes im Umfeld des Neuen Testaments*, Diss. Heidelberg, 1990, pp. 306-345, donne une interprétation convaincante du livre III des oracles sibyllins. Ce livre commence l'histoire du monde au temps des Kronides, qui selon les mythes païens fut l'âge d'or de la paix. Mais dans cet écrit juif, ce temps est décrit comme celui où les guerres trouvent leur origine (OrSib III,154). Par opposition, le règne de Dieu à la fin des temps est décrit comme marquant le début d'une paix éternelle (OrSib III,702-795). Cette paix est dépeinte à l'aide de motifs qui prennent leur source au temps mythique des Kronides et au temps historique de Simon, prince maccabéen, dont le règne paisible est exalté en 1 M 14,4-15. – Je voudrais aussi souligner que l'attente d'une guerre finale avant cette paix (OrSib III,660-697) est un reflet indirect des guerres maccabéennes. *Cf.* aussi O. CAMPONOVO, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (OBO 58), Freiburg/Göttingen, 1984, pp. 332-356.

[9] *Cf.* O. CAMPONOVO, *Königtum*, pp. 237-258.

[10] *Cf.* O. CAMPONOVO, *Königtum*, pp. 292-306. En ce qui concerne la technique militaire en IQM, *cf.* M. HENGEL *Judentum und Hellenismus*, p. 32, note 98.

Dans ces textes, la victoire sur les ennemis de Dieu est provoquée par Dieu lui-même ou par ses agents, hommes, anges ou Messie. Je voudrais rappeler ici le fait que le Messie, roi libérateur futur, alors qu'il est dans quelques textes anciens de l'Ancien Testament un roi non violent[11], redevient après les guerres des Maccabées plus belliqueux, bien qu'il maintienne aussi quelques traits pacifiques.

Le dix-septième Psaume de Salomon[12], qui date du milieu du Ier siècle av. J.-C., décrit en ces mots la puissance triomphante du Messie:

«Regarde, Seigneur, et suscite-leur leur roi, fils de David (...) Qu'il écrase l'orgueil du pécheur comme un vase de potier! Qu'il brise avec un sceptre de fer toute leur assurance! Qu'il extermine les nations impies d'une parole de sa bouche» (PsSal 17,21.23s).

Au début du psaume, le Messie est un guerrier qui lutte avec un sceptre de fer contre les ennemis du peuple. Mais ce sceptre se transforme en une parole de sa bouche (PsSal 17,25 et 17,35). Vers la fin du psaume, le Messie devient de plus en plus un roi de paix (PsSal 17,33ss). Mais c'est une paix fondée sur une victoire militaire antérieure.

Ainsi, à la suite de victoires militaires qui ont eu lieu lors du soulèvement des Maccabées, on assiste à une remilitarisation de l'attente et de l'imaginaire religieux. Les victoires obtenues par des guerres cruelles sont liées aux idées que l'on a du royaume de Dieu et du Messie.

Cela dit, je souhaiterais maintenant démontrer la proposition inverse, à savoir: la démilitarisation de l'imaginaire religieux est une adaptation à la Pax Romana. Nous envisagerons ici les choses sous un angle quelque peu différent.

2. *La démilitarisation de l'imaginaire religieux au temps romain*

A partir de 64 av. J.-C., la société juive s'est lentement intégrée à l'Empire romain et à la Pax Romana. C'est une période de grande stabilité au cours de laquelle il est possible d'observer aussi bien dans la diaspora chez Philon d'Alexandrie qu'en Palestine dans l'*Assomption de Moïse* et dans la prédication de Jésus de Nazareth une tendance à la démilitarisation des conceptions religieuses jusqu'alors belliqueuses. Pendant que Philon remodèle l'attente d'un Messie armé, l'*Assomption de Moïse* et la tradition concernant Jésus transforment la conception du Royaume de Dieu.

Commençons par Philon. Dans le traité *De Praemiis et Poenis* 91-97 et 165-172, seul texte où il s'exprime au sujet de l'attente messianique de son

[11] W. H. SCHMIDT, «Die Ohnmacht des Messias», *Kerygma und Dogma*, 15, 1969, pp. 18-34.

[12] *Cf.* O. CAMPONOVO, *Königtum*, pp. 200-228; U. BEJICK, *Basileia*, pp. 202-215.

peuple[13], il commence par décrire l'idéal messianique traditionnel en citant Nb 24,7:

«'Car un homme paraîtra', dit l'oracle, qui conduira des armées et fera la guerre et soumettra des nations grandes et populeuses...» (Praem 95)

Mais par la suite, Philon tente de réinterpréter cet idéal d'une manière pacifique. Il considère délibérément qu'une guerre messianique est inutile: soit parce que les ennemis d'Israël s'apercevront du soutien de Dieu envers son peuple, à cause des vertus de ce dernier, soit parce que ces mêmes ennemis seront pris de panique et fuiront sans combat. Dans le premier cas, il n'y aura pas de guerre du tout; dans le second, les ennemis seront tués (Praem 93ss). Seul le premier scénario est pacifique et recueille (très certainement) la sympathie de Philon[14] qui commence son paragraphe par la promesse que toute guerre prendra fin: l'ancienne guerre entre les animaux tout d'abord, puis la guerre plus récente entre les humains.

Philon accepte la paix romaine. Il appelle César εἰρηνοφύλαξ, littéralement: «gardien de la paix» (LegGai 147) et décrit avec emphase les conséquences positives de la Pax Romana[15]. Un Messie guerrier ne convient pas à cette Pax Romana. C'est pourquoi Philon essaie de transformer l'idéal d'un Messie guerrier en une attente plus pacifique. Il corrige très vraisemblablement les traditions belliqueuses qui apparaissaient en Egypte dans les oracles sibyllins deux siècles auparavant[16].

Au temps de Philon, on trouve en Palestine d'autres écrits qui manifestent cette même tendance à une démilitarisation de l'imaginaire religieux. Nous avons vu que, dans les textes juifs antérieurs à notre ère, l'attente du royaume de Dieu (ou du temps du salut) est souvent associée à la guerre. En revanche, l'*Assomption de Moïse*, dont la rédaction finale peut être datée entre 7 et 30 après J.-C., attend le royaume de Dieu sans guerre (AssMos X,1)[17]. S'y expriment, il est vrai, des réminiscences de la guerre

[13] Sur le messianisme chez Philon, *cf.* M.-J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, pp. 571-575; F. DEXINGER, «Ein 'messianisches Szenarium' als Gemeingut des Judentums in nachherodianischer Zeit?», *Kairos*, 17, 1975, pp. 249-278, *cf.* p. 250-255; R. HECHT, «Philo and Messiah», dans: J. NEUSNER *et al.*, *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, 1987, pp. 139-168.

[14] *Cf.* aussi *Abr.* 261, où Philon parle de la royauté du sage, qui est envoyé de Dieu. Il promet à ses sujets «la paix et un bon gouvernement».

[15] G. DELLING, «Philons Enkomion auf Augustus», *Klio*, 54, 1972, pp. 171-192.

[16] Le thème d'une paix entre les animaux sauvages est accentué aussi bien en OrSib III, 788-795 qu'en *De praemiis et poenis* 85-90. Ces deux écrits de la Diaspora égyptienne expriment l'attente d'une conversion vers Dieu (*cf.* OrSib III, 710-723; *Praem.* 152.163ss).

[17] Les problèmes de datation sont discutés par O. CAMPONOVO, *Königtum*, pp. 192ss, qui suppose que l'écrit tire son origine du temps maccabéen. En revanche, il situe la rédaction finale au Ier siècle après J.-C. U. BEJICK, *Basileia*,

eschatologique. Un ange tire vengeance des ennemis d'Israël (X,2), par exemple. Mais les fidèles en Israël ont une attitude absolument pacifique. Il s'enfuient devant un grand persécuteur pour se réfugier dans une caverne et y mourir. Ils ne manifestent aucune résistance (IX,1ss.). Or l'*Assomption de Moïse* est née dans un temps relativement paisible: après la révolte de Judas Galilaeus (en l'an 6 de notre ère) et avant la montée de la violence qui prend forme dès le milieu du siècle. C'est pourquoi les attentes sont aussi formulées de façon relativement pacifique[18].

Quant à Jésus, qui est presque contemporain de l'auteur de l'*Assomption de Moïse*, il exprime la même démilitarisation de l'espoir eschatologique[19] – avec les mêmes réminiscences de guerre eschatologique –, lorsqu'il parle de la guerre entre le Royaume de Dieu et le royaume de Satan et ses démons[20]: «... Tout royaume divisé contre lui-même court à la ruine, aucune ville, aucune famille, divisée contre elle-même, ne se maintiendra. Si donc Satan expulse Satan, il est divisé contre lui-même: comment alors son royaume se maintiendra-t-il?» (Mt 12,25s.)

En d'autres termes: si Jésus était un Satan qui exorcise des démons, il provoquerait une guerre au sein même du royaume de Satan: «Mais si c'est par l'Esprit de Dieu qu je chasse les démons, alors le règne de Dieu vient de vous atteindre. Ou encore, comment quelqu'un pourrait-il entrer dans la maison d'un homme fort et s'emparer de ses biens, s'il n'a d'abord ligoté l'homme fort? Alors il pillera sa maison.» (Mt 12,28s.)

Cette parole se réfère au conflit que mentionne aussi le rouleau de la guerre de Qumran entre la puissance de Satan et le Royaume de Dieu. Mais tandis que le rouleau de la guerre établit un parallélisme socio-mythique entre conflits terrestres et bataille mythique, les paroles de Jésus font référence non à la guerre meurtrière, mais à la pratique de l'exorcisme, c'est-à-dire à la guérison, qui est exactement le contraire de la guerre. Les guérisons prennent donc la place de la guerre terrestre dans le parallélisme socio-mythique.

p. 359, préfère dater la totalité de l'écrit entre 7 et 30 après J.-C.

[18] *Cf.* D. M. RHOADS, «The Assumption of Moses and Jewish History: 4 B.C. - A.D. 48», dans: G. W. E. NICKELSBURG (éd.), *Studies in the Testament of Moses*, Cambridge, 1973, pp. 53-58.

[19] J. RICHES, *Jesus and the Transformation of Judaism*, London, 1980, pp. 87-111, est la base de la section suivante sur Jésus. Sa thèse est à mon avis convaincante, «that Jesus changed the conventional associations of the Kingdom term ... by the context in which he chose to utter it. In this he succeeded in deleting its militaristic and ritual associations with notions of forgiveness and healing, of joy and service» (p. 100).

[20] *Cf.* O. BETZ, «Jesu Heiliger Krieg», *Novum Testamentum*, 2, 1958, pp. 116-137.

Un autre texte met en évidence cette démilitarisation des espérances eschatologiques. Il s'agit pourtant d'une parole très dure de Jésus qui semble explicitement dénoncer l'attente d'une paix que Jésus apporterait[21]: «N'allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur la terre, je ne suis pas venu apporter la paix, mais bien le glaive.» (Mt 10,34)

Souvenons-nous que d'habitude, la paix est considérée comme le résultat d'une victoire militaire. Ce lien traditionnel entre guerre et paix est donc certainement valable également dans le cadre de cette parole de Jésus. Quoi qu'il en soit, il parle de la guerre. Et la guerre implique une solidarité de groupe dans l'intention de vaincre l'ennemi extérieur. Or ce que dit Jésus chez Matthieu bouleverse tout. La guerre annoncée est une guerre au sein même de la famille: «Oui, je suis venu séparer l'homme de son père, la fille de sa mère, la belle-fille de sa belle-mère: on aura pour ennemis les gens de sa maison.» (Mt 10,35)

La solidarité qui caractérise le lien le plus intime, la relation familiale, devient ici hostilité, alors que, dans le même temps, Jésus demande que l'animosité traditionnellement acceptée devienne l'amour. Il dit: aimez vos ennemis.

Ainsi, contrairement aux textes juifs antérieurs qui associent le Royaume de Dieu à une victoire militaire sur les ennemis, la tradition de Jésus dissocie guerre et Royaume, bien qu'elle conserve encore la trace de ces associations antérieures. Mais Jésus ne parle jamais d'une défaite des Romains. Au contraire, il dit que le Royaume commence déjà à l'heure actuelle – sans guerre – et qu'il coexiste aussi bien avec les ennemis de la nation qu'avec les pécheurs, les ennemis de Dieu.

Puisque Philon, l'*Assomption de Moïse* et Jésus sont contemporains, le fait que tous reformulent d'une manière pacifique des attentes auparavant guerrières ne devrait pas être considéré comme une pure coïncidence. A cette époque, c'est-à-dire pendant la première moitié du Ier siècle av. J.-C., il était réaliste de penser que le judaïsme pouvait s'intégrer dans l'Empire romain. «Sub Tiberio quies», écrit Tacite (Hist. V,9,2) concernant cette région troublée qu'était la Palestine. Que Philon et Jésus acceptent l'un et l'autre le pouvoir romain n'est donc pas une pure coïncidence. Philon célèbre la Pax Romana, Jésus recommande de payer l'impôt. Mais cela ne veut pas dire qu'ils tolèrent tout: vers 40 av. J.-C., Philon a protesté contre la tentative romaine de profaner le temple, et Jésus est accusé de rébellion par un magistrat romain.

[21] L'interprétation de cette parole de Jésus est très controversée. *Cf.* M. BLACK, «The Violent Word», *Expository Times*, 81, 1969/70, pp. 115-118; E. ARENS, *The* ΗΛΘΟΝ-Sayings in the Synoptic Tradition (OBO 10), Freiburg/Göttingen, 1976, pp. 63-90.

Ma première thèse défendait l'idée d'une corrélation entre l'existence de guerres et la militarisation de l'imaginaire religieux, parallèlement celle d'une démilitarisation des attentes religieuses en temps de paix. J'ai essayé de démontrer la première corrélation dans la tradition judéo-biblique pendant la période des Maccabées et la deuxième pour la période du début du principat romain.

On peut d'ailleurs aisément poursuivre cette réflexion. Les trois guerres entre les Romains et les Juifs (66-74, 115-117, 132-135 après J.-C.) ont suscité aussi bien un renouvellement de l'imaginerie militaire qu'une condamnation de la guerre.

L'Apocalypse de Jean contient la vision d'un écroulement de la paix romaine. Elle annonce la venue d'un homme sur un cheval roux, qui reçoit le pouvoir de ravir la paix de la terre (Apc 6,4). La peur de la guerre se trouve aussi dans le quatrième Esdras (13,31). Ces deux écrits apocalyptiques sont nés dans des groupes opposés à l'Empire romain. La tendance y est antiromaine et les images sont belliqueuses.

Mais on observe aussi d'autres réactions. On peut vraisemblablement penser que certains auteurs gnostiques font allusion aux guerres juives, lorsqu'ils décrivent le dieu juif comme un démiurge et une menace pour la paix. Basilides, qui a vécu à Alexandrie pendant la guerre de Bar Kochba (132-135 après J.-C.), écrit que le monde est la création des anges inférieurs, dont le chef est le dieu juif. Les anges représentent les nations. Lorsque le dieu juif tente de soumettre les autres nations à la nation juive, les autres anges s'opposent à lui (Irénée, *Adv. haer.* I,24,4). Quant à Marcion, il considère le dieu de l'Ancien Testament comme la cause des guerres (Irénée, *Adv. haer.* I,27,2). Contrairement aux textes apocalyptiques, la tendance est donc ici antijuive. Mais le parallélisme socio-mythique entre conflits sur terre et conflits dans le ciel est évident dans tous les cas.

II. Le développement d'une nouvelle conception de la paix dans le christianisme primitif

La constatation d'une corrélation étroite entre événements politiques et attentes religieuses pourrait dès lors produire une certaine désillusion: faut-il en conclure que les convictions religieuses dépendent de facteurs socio-politiques? Je pense que oui. Mais ce n'est qu'un côté de la médaille. Notre deuxième thèse démontre le revers de la médaille, à savoir: la puissance créatrice de la religion. En tant que réponse au défi de la Pax Romana (et à la crise qui y est associée), le christianisme primitif développe une conception tout à fait nouvelle de la paix, que j'ai appelée l'idée d'une paix sociale, d'une paix qui ne dépend pas de la puissance militaire.

C'est là que prend place la démilitarisation et non la dépolitisation de la paix.

A mon avis, cette idée de la paix sociale est née en réaction à la Pax Romana. N'oublions pas que le christianisme primitif s'est formé pendant une période de grande stabilité. La Pax Romana ne fut pas uniquement une invention de la propagande romaine, mais une réalité[22].

Aucune guerre n'affecta la vie civile aux frontières de ce grand Empire. Au contraire, l'organisation très efficace de l'armée romaine a rendu possible un mode de vie qui n'était pas déterminé par des nécessités ou des attitudes militaires. En d'autres mots, ce que nous attribuons à un pacifisme du christianisme primitif s'est développé à l'abri de l'armée romaine. La Pax Romana fut la condition de l'idée de la paix sociale. Mais en même temps, nous devons affirmer un autre point: le christianisme primitif est né dans une partie de la société romaine affectée par de dures tensions politiques entre Juifs et païens. Ces tensions donneront plus tard naissance à trois guerres, trois guerres qui ont marquée l'Empire plus qu'aucune autre guerre se déroulant à ses frontières [23]. C'est ainsi que le pacifisme du christianisme primitif a pris naissance au sein de tensions et de guerres particulièrement violentes. La crise et les échecs de la Pax Romana constituent donc une deuxième condition de l'apparition de l'idée de la paix sociale. Pour rendre cette thèse compréhensible, il faut souligner que la Pax Romana est fondée sur deux piliers institutionnels, le «Principat» et l'aristocratie dans les cités-Etats[24].

[22] K. WENGST, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München, 1986, a montré que l'expérience de la paix romaine par les peuples qui étaient sous le joug de Rome ne correspond pas à l'idéologie de la Pax Romana. Personne ne peut contester cela. Son livre est un correctif nécessaire aux euphémismes transmis par l'idéologie romaine, et qui continuent d'ailleurs encore d'être véhiculés par certains historiens modernes. Cependant personne ne peut contester non plus que les deux siècles qui vont de la fin des guerres civiles (31 av. J.-C.) jusqu'à la dynastie des Sévères (à partir de 193 après J.-C.) furent une époque marquée par une stabilité politique très étonnante – interrompue seulement par une guerre entre des légions romaines et leurs commandants, après la mort de Néron.

[23] A. HEUSS, *Römische Geschichte*, Braunschweig, 1971, 3e éd., p. 387: «Der Frieden des römischen Kaiserreiches, nach innen in geradezu 'idealer' Vollständigkeit verwirklicht, schlug bei den Beziehungen des römischen Staates zu den Juden in den blutigsten Kampf um.»

[24] G. ALFÖLDY, *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden, 1984, 3e éd., a montré que la structure sociale de la société romaine, au temps du «Principat», ne subit pas des innovations fondamentales. Seuls deux facteurs sont vraiment nouveaux: «Der eine Faktor lag in der Etablierung der kaiserlichen Monarchie als eines für die römische Gesellschaft höchst adäquaten politischen Rahmens (...) Der andere neue Faktor ergab sich aus der Integration der Provinzen und der Provinzialen im römischen Staats- und Gesellschaftssystem (...), was die Herausbildung einer

Le «Principat» est une monarchie militaire qui exclut et supprime l'antagonisme interne de l'aristocratie romaine (c'est ce même antagonisme qui est d'ailleurs devenu dangereux à la fin de la période républicaine). Le «Principat» met fin à cet antagonisme en combinant la légitimité républicaine (des formes légales correspondant à des institutions républicaines) avec un contrôle efficace de l'armée. C'était une forme de pouvoir militaire contrôlé par les institutions juridiques de Rome et légitimé par des pratiques religieuses dans les provinces, c'est-à-dire par le culte de l'empereur.

Le deuxième pilier de la Pax Romana était constitué par les «civitates» ou «πόλεις»: les cités-Etats soumises à une constitution républicaine et disposant d'une autonomie limitée étaient répandues dans tout l'Empire et développaient une culture commune, des institutions communes et, petit à petit, une conscience supra-régionale de l'Empire. Le succès de l'Empire romain fut obtenu grâce à l'intégration des aristocraties locales, et cela en s'assurant de leur loyauté à la cause de l'empereur et de l'Empire.

Dès lors, il est facile de comprendre pourquoi la Pax Romana a failli dans sa confrontation avec le judaïsme[25]: pour le judaïsme, ces deux piliers de la Pax Romana étaient sous certains aspects inacceptables. Les Juifs ont toujours refusé le culte de l'empereur. C'est pourquoi, comme ils ne pouvaient pas devenir officiers romains, ils n'étaient pas redevables de leur carrière à l'empereur. Le seul officier romain juif que l'on connaisse fut Tiberius Alexandre, le neveu de Philon d'Alexandrie, mais c'était un apostat qui s'était détourné de la foi juive. De ce fait, les membres de l'aristocratie juive n'ont-ils probablement pas eu les mêmes chances d'être intégrés au sein de l'Empire que les membres d'autres aristocraties locales. De plus, la tentative de César Gaius Caligula d'établir un culte de l'empereur dans le temple de Jérusalem eut pour effet d'établir une distance encore plus grande entre les Juifs et l'empereur, de telle sorte que le «Principat» apparut comme une force satanique.

Autre fait important: la réserve du judaïsme vis-à-vis du deuxième pilier de la Pax Romana, l'institution de villes païennes. Il ne faut pas oublier que celles-ci étaient liées au polythéisme. Ainsi, par exemple, c'est à la suite de la tentative de quelques Juifs d'établir une cité hellénistique à Jérusalem que la révolte des Maccabées éclata (en 167 av. J.-C.). De

weitgehend homogenen Reichsaristokratie und die starke Vereinheitlichung der lokalen Eliten, doch auch die Assimilation breiterer Bevölkerungsschichten bedeutete.» (p. 83) Or, ces deux nouveaux facteurs constituent justement, à mon avis, la base de la paix romaine.

[25] Je n'évoquerai ici que deux exposés concernant l'histoire et la situation des Juifs dans l'Empire romain: E. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule*, Leiden, 1976, E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, revised and edited by G. Vermas, F. Millar, P. Vermes, M. Black, Edinburgh, 1973.

même, la dernière grande révolte juive (132-135 après J.-C.) fut dirigée contre la tentative d'Hadrien de transformer Jérusalem en une cité païenne. Enfin, dans la diaspora, on n'a pas accordé aux citoyens des communautés juives les mêmes droits qu'aux autres citoyens: ces communautés formaient des «politeumata» semi-autonomes, d'où les fréquents conflits qui nous sont rapportés entre Juifs et autres citoyens.

Tout cela eut pour effet de limiter les chances d'intégrer l'aristocratie locale juive dans l'Empire romain. Car au moment où ces aristocraties locales venaient d'être divisées en partis et subissaient, au Ier siècle av. J.-C., une crise[26], la guerre juive éclata, réduisant d'autant plus les possibilités d'intégration pour les communautés juives. Et effectivement, tous les Juifs furent déclassés après cette guerre par des impôts spéciaux levés pour le «fiscus iudaicus».

Quel effet cela eut-il sur le développement de l'idée de la paix sociale dans le christianisme primitif? Nous ne devons pas oublier qu'une des tâches les plus importantes auxquelles le christianisme primitif fut confronté consistait à réduire les tensions entre Juifs et païens. Certaines normes juives séparant les Juifs des autres furent abolies, rendant du même coup la foi biblique accessible aux païens. Ce développement peut être compris comme un essai d'acculturer le judaïsme dans le contexte nouveau de la société romaine hellénistique.

Cependant, cette acculturation ne signifie pas l'assimilation des Juifs et des chrétiens à la société païenne. En effet, les uns comme les autres s'opposent au culte de l'empereur et refusent de prendre part à la vie socio-religieuse des cités hellénistiques. Les communautés chrétiennes ne placent pas leur confiance dans la Pax Romana. Au contraire, elles attendent la fin du monde, qu'elles considèrent comme très proche de l'écroulement de l'Imperium Romanum et de la Pax Romana. Lorsque le monde dit «pax et securitas», les chrétiens sont convaincus que cette «paix» et cette «sécurité» sont illusoires (1 Thess 5,2s.)[27]: le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit, et ce sera la fin du monde.

Le nouveau concept de paix élaboré par les communautés chrétiennes se présente, de prime abord, comme un concept de paix spirituelle entre Dieu et des hommes: «Ainsi donc, justifiés par la foi, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ» (Rom. 5,1). L'hostilité entre l'homme et Dieu (Rom 5,10,i8,6s.) a pris fin. Les conséquences éthiques qui découlent de cette paix nouvelle avec Dieu, c'est-à-dire une attitude de

[26] B. RAEBEL, *Die Krise der jüdischen Führungselite in Palästina und der Ausbruch des jüdischen Krieges. Eine Untersuchung zur sozialen und religiösen Unruhe in der Umwelt des frühen Christentums*, Diss. Heidelberg, 1989.

[27] *Cf.* K. WENGST, *Pax Romana*, pp. 97-100: il est probable que Paul se refère ici à une formule «pax et securitas».

paix entre les hommes, n'ont souvent de répercussions que sur le comportement individuel[28]. Cependant, la plupart des textes parlent également de paix en rapport avec la communauté. Nous pouvons distinguer trois aspects:

1. La paix en tant que qualité des relations internes à la communauté.
2. La paix en tant que qualité des relations externes entre la communauté et son environnement.
3. La relation entre la paix sociale de la communauté et la notion de paix dans le domaine politique.

Abordons successivement ces trois aspects du concept de paix au sein du christianisme primitif.

1. La paix dans le cadre de la communauté

La description classique de cette idée nouvelle de paix communautaire est Eph 2. L'auteur parle à des païens qui autrefois étaient privés de la «politeia», du droit de cité en Israël (Eph 2,12), mais qui maintenant, en Jésus-Christ, sont intégrés à la communauté:

«(14) C'est lui, en effet, qui est notre *paix*: de ce qui était divisé, il a fait une unité. Dans sa chair, il a détruit le mur de séparation: la haine. (15) Il a aboli la loi et ses commandements avec leurs observances. Il a voulu ainsi, à partir du Juif et du païen, créer en lui un seul homme nouveau, en établissant la paix, (16) et les réconcilier avec Dieu tous les deux en un seul corps, au moyen de la croix; là, il a tué la haine. (17) Il est venu *annoncer la paix à vous qui étiez loin, et la paix à ceux qui étaient proches*. (18) Et c'est grâce à lui que les uns et les autres, dans un seul Esprit, nous avons l'accès auprès du Père. (19) Ainsi, vous n'êtes plus des étrangers, ni des émigrés, vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la famille de Dieu.» (Eph 2, 14-19.)

Il faut relever que ce texte du christianisme primitif décrit la réalisation d'une paix qui n'existe pas dans le cadre de la réalité romaine. On peut dire de cette paix qu'elle a surmonté les tensions sociales qui amenèrent les trois guerres qui ont troublé la Pax Romana (mis à part les guerres civiles après la mort de Néron): je veux parler de l'inimitié entre Juifs et païens. On peut situer la rédaction de l'épître aux Ephésiens après la première guerre juive (66-70 après J.-C.)[29], à moins qu'elle ne se réfère à des

[28] *Cf.* Act 7,26; Rm 3,17; 1 Cor 7,15; Gal 5,22; 2 Tim 2,22; Jac 3,18.

[29] La vraisemblance d'une datation postérieure à la guerre juive dépend des présupposés suivants:

1. Le modèle de la lettre aux Ephésiens est la lettre aux Colossiens.
2. La lettre aux Ephésiens n'est pas une lettre authentique de Paul.
3. La lettre aux Colossiens est une lettre tardive de Paul ou même un écrit postérieur à sa mort (env. 64 après J.-C.).

tensions qui aboutissent à cette guerre, juste avant qu'elle n'éclate. Cette épître opposerait alors de manière intentionelle la paix dans la communauté et la guerre dans l'Empire, ou, plus précisément, les tensions qui ont abouti à cette guerre et qui sont une des causes de l'antisémitisme antique[30].

Cela est souligné par le fait que le texte fait allusion de manière indirecte aux deux piliers de la Pax Romana mentionnés plus haut, Jésus étant lui-même nommé créateur de paix (ποιῶν εἰρήνην, Eph 2,15). Sa paix est le contenu de sa prédication, son εὐαγγελίσασθαι. On trouve une figure parallèle chez un autre créateur de paix, le *princeps*, qui, d'après la célèbre inscription de Priène, «arrête la guerre» et «fait la paix» (τὸν παύσαντα τὸν πόλεμον, κοσμήσοντα [δὲ εἰρήνην]). Son anniversaire est de ce fait un sujet d'εὐαγγέλια, une bonne nouvelle. Cette inscription, bien connue en Asie Mineure, a été retrouvée à différents endroits[31].

Mais le texte d'Eph 2 se réfère aussi au deuxième pilier de la Pax Romana: l'institution de la citoyenneté républicaine dans le cadre des cités-Etats. Notre texte y fait référence par le biais de l'emploi métaphorique du mot «citoyen»: les païens deviennent «citoyens» de la communauté d'Israël, dans la cité-Etat de Dieu. Nous avons là de nouveau un parallélisme assez clair avec la réalité politique, en l'occurrence la difficile accession des Juifs à la citoyenneté dans les villes païennes, c'est-à-dire à l'égalité des droits pour leur communauté en tant que totalité.

De plus la lettre fut sans doute écrite avant 110 après J.-C., parce qu'Ignace d'Antioche la connaît (Eph 3,4). W. G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg, 1980, p. 323, propose une date entre 80 et 100. E. DINKLER, *Eirene*, p. 24, date Eph entre 60 et 70 après J.-C. Cette hypothèse suppose que l'auteur ne se refère pas à la guerre juive (à partir de 66 après J.-C.) mais plutôt à des tensions qui aboutissent à cette guerre juste avant qu'elle n'éclate.

[30] Les commentaires et articles exégétiques passent le plus souvent sous silence les tensions sociales entre Juifs et gentils, qui constituent l'arrière-plan d'Eph 2,11-19. Une exception très remarquable est P. STUHLMACHER: «'Er ist unser Friede' (Eph 2,14). Zur Exegese und Bedeutung von Eph 2,14-18», dans: *Neues Testament und Kirche*, Festschrift R. Schnackenburg, Freiburg/Basel/Wien, 1974, pp. 337-358, particulièrement p. 356: «Weit entfernt davon, nur eine lebensferne theologische Lehre vorzutragen, zielt unser Ephesertext vielmehr hinein in die Welt des antiken Antisemitismus und der jüdischen Heidenverachtung und verkündet *hier* die Überwindung der Juden und Heiden bislang trennenden Feindschaft durch Christus den Versöhner.» Ainsi la communauté chrétienne a eu la tâche, «in ihrer Zeit ein die alten ethnischen und religiösen Antagonismen überwindendes Modell von Realversöhnung zu bieten» (p. 356). Ces idées sont reprises et développées dans la thèse d'E. FAUST, *Christus und der Kaiser stiften Frieden*, soutenue à Heidelberg en 1991, qui sera publiée dans la série NTOA et qui est à la base de cette section de mon article.

[31] *Cf.* G. POHL, *Griechische Inschriften als Zeugnisse des privaten und öffentlichen Lebens*, München, 1965, N° 118, p. 134s. (=OGIS N° 458). Le mot «paix» est restitué.

Or Jésus-Christ, pour ce qui est de sa fonction dans ce texte, joue ici le rôle de l'empereur[32]. Quand l'empereur met un terme aux attitudes hostiles de l'aristocratie romaine et garantit, par là même, l'intégration des provinces en prenant simplement le parti des aristocraties locales, l'empereur rival, Jésus-Christ, abolit l'inimitié entre nations, octroyant à tous l'égalité des droits ainsi que la citoyenneté dans sa communauté. Mais, alors que la Pax Romana est soutenue par la classe sociale supérieure, la Pax Christi prend naissance dans des groupes éloignés du pouvoir politique. De plus, «last, but not least», alors que la Pax Romana concerne la société tout entière, la Pax Christi se réalise au sein de petits groupes ne formant qu'une petite partie de la société. Toutefois, ces petits groupes se considèrent eux-mêmes comme les représentants de toute l'humanité.

Un bref tour d'horizon sur les autres textes de la littérature du christianisme primitif où l'on trouve le mot «paix» confirme la supposition que ce terme se refère le plus souvent à la paix de la communauté. D'après leurs formes, on peut les diviser en textes parénétiques, prédications, salutations et textes cosmologiques[33].

Le message central des textes parénétiques est l'appel à une paix sociale dans la communauté (Mc 9,50; 1 Thess 5,13; 2 Cor 13,11; Eph 4,3; Col 3,15). La prédication du «Dieu de paix» en 1 Cor 14,33, par exemple, se refère évidemment aux problèmes internes à la communauté, mais on la trouve aussi dans d'autres textes (*cf.* Rm 15,33; 2 Cor 13,11; Phil 4,9; 1 Thess 5,23; Act 10,36; He 13,20). Les salutations stéréotypées du début des épîtres, «que la grâce et la paix vous soient données de la part de Dieu notre père et du Seigneur Jésus-Christ» (1 Cor 1,3, etc.) s'adressent à la communauté en tant que totalité. Enfin, la paix cosmologique (Col 1,20) est interprétée dans son sens social sur la base du parallélisme socio-mythique d'Eph 2,14.

Parfois le texte s'adresse à des groupes en conflit. Il s'agit alors de conflits entre Juifs et gentils au sein de la communauté (Eph 2,11ss; Act 10,36), ou de conflits entre les chrétiens charismatiques et les autres membres de la communauté (1 Cor 14,33), ou de conflits entre les autorités établies et des forces nouvelles qui naissent dans la communauté (1 Clément 54,2). L'ajout fréquent du mot «concorde» à la paix (ὁμόνοια καὶ εἰρήνη) dans la première lettre de Clément indique que l'auteur veut

[32] K. BERGER, Art. «Kirche», II, *TRE*, 18, 1989 pp. 201-218, mentionne en passant cette relation entre l'ecclésiologie et l'Empire romain dans Eph: «Dabei ist die ekklesiologische Metaphorik implizite Kritik am Anspruch des römischen Kaisertums.» (p. 206)

[33] Cette classification se trouve chez H. HEGERMANN, «Die Bedeutung des eschatologischen Friedens in Christus für den Weltfrieden heute nach dem Zeugnis des Neuen Testaments», dans: W. DANIELSMEYER (éd.), *Der Friedensdienst der Christen*, Gütersloh, 1970, pp. 17-39.

transmettre un idéal politique (*concordia et pax*) à la communauté chrétienne (1 Clément 20,10; 20,11; 60,4; 63,2; 65,1)[34]. C'est là une raison forte pour supposer que la «paix», dans le christianisme primitif, est avant tout une réalité sociale et non seulement une réalité spirituelle à l'intérieur de l'homme.

2. *La paix dans un environnement non chrétien*

Mais l'idée de la paix développée au sein des communautés chrétiennes concerne également leurs relations extérieures avec des non-chrétiens. C'est à ce type de relations que pense Paul lorsqu'il écrit aux Romains: «S'il est possible, pour autant que cela dépend de vous, vivez en paix avec tous les hommes» (Rm 12,18; *cf.* He 12,14).

Rares sont les cas où le mot «paix» est utilisé pour décrire l'absence de la persécution ou de l'oppression violente envers des groupes chrétiens. C'est cependant le cas en Act 9,31, récit de la conversion de Paul, où l'auteur des Actes écrit: «L'Eglise, sur toute l'étendue de la Judée, de la Galilée et de la Samarie, vivait donc en paix (εἰρήνην) (...).»

On trouve des emplois similaires dans les lettres d'Ignace d'Antioche qui, à trois reprises, écrit que l'«Eglise d'Antioche est maintenant en paix» (Philad 10,1; Smyrn 11,2; Pol 7,1)[35]. Il veut probablement dire par là que la persécution qui a causé son arrestation a pris fin.

Dans tous ces cas, le terme de paix signifie «relation pacifique avec un environnement non chrétien». Cela implique que l'absence de cette paix pourrait être qualifiée de «guerre», ce qu'Ignace exprime en effet par ailleurs. Dans sa lettre aux Ephésiens, il parle de son attente du martyre, rend hommage à la concorde qui règne au sein de la communauté des Ephésiens et poursuit: «La paix est une chose précieuse, elle met fin à toute guerre engagée par des ennemis du ciel ou de la terre» (Eph 13,12). Car, pour Ignace, le plus important des ennemis mythiques est le diable (13,1), qui selon Rom 5,3 agit par les tortures du martyre.

[34] K. WENGST, *Pax Romana*, pp. 131-146, traite de la conception de la «paix» dans la première lettre de Clément. L'ordre à l'intérieur de l'Eglise est un miroir de l'ordre politique: «Gemeinde aus der Sicht des Clemens hat weithin die Dimension verloren, ein Stück Gegenwelt zu sein, die in zeichenhafter Vorwegnahme das erwartete Gottesreich schon Ereignis werden läßt.» (p. 146). *Cf.* W. C. v. UNNIK, «'Tiefer Friede' (1. Klemens 2,2)», *Vigiliae Christianae*, 24, 1970, pp. 261-279.

[35] L'interprétation selon laquelle Ignace d'Antioche penserait ici à l'harmonie à l'intérieur de la communauté n'est pas vraisemblable. *Cf.* W. BAUER/H. PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien und der Polykarpbrief* (HNT 18), Tübingen, 1985, p. 87.

Il est clair ici que la guerre au ciel et sur terre a quelque chose à voir avec le conflit opposant l'Empire romain à Ignace et avec le martyre de ce dernier. Et, dans ce contexte, le martyre est une guerre avec le diable[36]. Or, cette guerre contraste avec la paix et l'harmonie intérieure telles qu'on peut les ressentir.

Cette interprétation des persécutions comme guerre trouve un parallèle dans l'évangile de Jean. A la fin des discours d'adieux, Jésus promet sa paix: «Je vous ai dit ces choses, afin que vous ayez la paix en moi. Vous aurez des tribulations dans le monde: mais prenez courage, j'ai vaincu le monde» (Jn 16,33).

Ces tribulations sont évoquées précédemment par l'évangéliste en 16,2[37]. «Quiconque vous fera mourir croira rendre un culte à Dieu.» La promesse d'une paix au milieu de telles persécutions présuppose l'idée que ces persécutions sont une guerre entre le monde et les chrétiens. Or, s'il y a guerre, il y aura aussi victoire. Cette victoire sera l'écrasement du diable, le «prince de ce monde» (Jn 16,11; 12,31), qui combat les chrétiens à l'aide des persécutions[38]. Cependant, à la différence des autres textes, l'évangile de Jean parle d'une paix qui ne correspond pas à l'arrêt des persécutions et des tribulations. C'est la paix de Jésus qui a déjà vaincu le monde et son prince.

Revenons-en maintenant à l'épître de Paul aux Ephésiens, la lettre centrale du Nouveau Testament en ce qui concerne le thème de la paix. Nous n'y trouvons pas seulement l'idée d'une paix sociale interne à la communauté chrétienne, mais aussi l'idée correspondante d'une guerre contre un environnement hostile, une guerre que l'épître aux Ephésiens interprète comme une guerre «pour l'évangile de paix», où l'on fait usage de la «Parole de Dieu» comme d'une arme.

«Revêtez l'armure de Dieu pour être en état de tenir face aux manœuvres du diable. Ce n'est pas à l'homme que nous sommes affrontés mais aux autorités, aux pouvoirs, aux dominateurs de ce monde de ténè-

[36] Sur le martyre en tant que guerre avec le diable, *cf.* F. J. DÖLGER, «Der Kampf mit dem Ägypter in der Perpetua-Vision»: *Antike und Christentum*, 3, 1932, pp. 177-188.

[37] R. E. BROWN, *The Gospel according to John (XIII-XXI)* (Anchor Bible 29A), Garden City, 1970, p. 737: «The suffering (thlipsis) is the persecution predicted in XV,18-XVI,4a».

[38] L'Apocalypse de Jean parle aussi du martyre en tant que guerre du diable contre les chrétiens: «Voici, le diable jettera quelques-uns de vous en prison, pour que vous ayez une tribulation de dix jours. Sois fidèle jusqu'à la mort, et je te donnerai la couronne de vie» (Apc 2,10). Le martyre est une victoire paradoxale: «Celui qui vaincra n'aura pas à souffrir la seconde mort» (Apc 2,11). Des autres «Überwindersprüche» (Apc 2,7.17.26; 3,5.12.21) se réfèrent aussi à la possibilité du martyre. *Cf.* U. B. MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK 19), Gütersloh, 1984, p. 94s.

bres, aux esprits du mal qui sont dans les Cieux. Saisissez donc l'armure de Dieu, afin qu'au jour mauvais, vous puissiez résister et demeurer debout, ayant tout mis en œuvre. Debout donc! A la taille, la vérité pour ceinturon, avec la justice pour cuirasse, et, comme chaussures aux pieds, l'élan pour annoncer l'évangile de paix. Prenez surtout le bouclier de la foi, il vous permettra d'éteindre les projectiles enflammés du Malin. Recevez enfin le casque du salut et le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la Parole de Dieu» (Eph 6,11-17).

Le combat est mené au nom de l'Evangile de paix. A la suite immédiate du passage cité, l'auteur demande que l'on prie pour lui afin qu'il puisse «annoncer hardiment le mystère de l'Evangile dont je suis l'ambassadeur dans les chaînes... que je trouve dans cet évangile la hardiesse nécessaire pour en parler comme je dois» (Eph 6,19-20).

Cela éclaire quelque peu l'arrière-plan du thème de la *militia Christi* dans notre épître. Paul représente tous les chrétiens qui souffrent l'emprisonnement et le martyre[39]. Ils combattent les «empereurs de ce monde». Même si le texte parle seulement de pouvoirs mythiques, ces pouvoirs sont rendus responsables de l'arrestation de Paul et de l'emprisonnement de chrétiens. Il est dès lors très probable que les métaphores de la *militia Christi* dérivent des situations des martyrs. Le soldat du Christ décide de mourir pour son chef. Et quand l'auteur du texte demande que l'on prie pour qu'il puisse dire ce qu'il a à dire, il pense certainement à la confession de sa foi en tant que martyr[40].

3. Pax Romana et Pax Christi

Résumons: le christianisme primitif développe un concept de paix qui n'affecte pas la société tout entière mais se limite aux petites communautés et se fonde sur des convictions religieuses. Cette paix ne présente pas de connotations militaires. La paix sociale dans le cadre de ces petites communautés peut être sauvegardée sans recours à la violence: aucun évêque n'a

[39] La connexion étroite entre le thème de la *militia Christi* et celui du martyre est encore plus évidente quand on prend en considération la connexion grammaticale entre Eph 6,10-17 et 6,18-20. Eph 6,18-20 n'est pas une phrase indépendante, comme les traductions le suggèrent, mais une construction participiale dépendante de la phrase précédente, ce qui veut dire que la guerre spirituelle s'accomplit en ce que les chrétiens prient pour le prisonnier Paul. *Cf.* R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser* (EKK X), Zürich/Neukirchen, 1982, pp. 273, 275 et 287: «Durch die enge Verbindung 'mit lauter Gebet und Fürbitte'... gehört die folgende Aufforderung zum Beten und Wachen noch zur Kampfbereitschaft der Christen (...)» (p. 287).

[40] R. SCHNACKENBURG, *Epheser*, pp. 349-355, montre que l'Eglise antique considère le martyre comme une possibilité de la *militia Christi*.

alors de soldat. Cette démilitarisation de la paix ne signifie pas une perte de pertinence sur le plan politique. Nos textes comportent quelques renvois intentionnels et délibérés à la Pax Romana, si bien qu'apparaissent deux types de rapport, l'un oppositionnel et l'autre fonctionnel, entre la Pax Christi et la Pax Romana.

L'opposition entre Pax Christi et Pax Romana apparaît de manière évidente à la fin du premier discours d'adieu de l'évangile de Jean: «Je vous laisse la paix, je vous la donne. Que votre cœur cesse de se troubler et de craindre.» (Jn 14,27.)

La paix «offerte par le monde» est très probablement la Pax Romana. Je dois cependant concéder que cela n'est pas unanimement reconnu. Ainsi R. Schnackenburg, au demeurant un excellent commentateur de Jean, estime qu'il n'y a pas ici la moindre indication permettant au lecteur de penser à la Pax Romana[41]. Sur ce point précis, je ne suis pourtant pas d'accord avec Schnackenburg et j'aimerais faire ici quelques suggestions de lecture. Mais je ne fais que suggérer.

Jésus commence lui-même par établir un contraste entre la paix qu'il a à offrir et la paix du monde. Puis, immédiatement à la suite du passage cité, il déclare à ses disciples que «le prince de ce monde» va venir, mais qu'il n'aura aucun pouvoir sur eux. «Le prince de ce monde», c'est Satan, actif en Judas (Jn 13,2). Or, effectivement, lorsque Judas apparaît sur la scène, il est accompagné par une cohorte de soldats romains qu'il a à sa disposition et de soldats au service de l'aristocratie locale (Jn 18,3). Le lien étroit entre «la paix que le monde donne» et «le prince de ce monde» est évident, et le lien entre «la paix de ce monde» et les Romains est donc tout aussi étroit.

Mon deuxième argument est tiré de la scène de Jésus devant Pilate (Jn 18,36-38). Jésus établit un contraste entre son Royaume et le royaume de ce monde. Il dit: «Ma royauté n'est pas de ce monde; si ma royauté était de ce monde, les miens auraient combattu (...)» (Jn 18,36).

Pilate représente, sans aucun doute, le royaume de ce monde. Il dispose de soldats, à la différence de Jésus. Si Jésus compare son Royaume avec le royaume de ce monde en pensant à l'Empire romain, il est facile de supposer que, lorsqu'il compare sa paix avec la paix du monde, il parle aussi de la paix de l'Empire romain, la Pax Romana.

J'ajoute une dernière observation. Jean ne parle pas littéralement de «paix de ce monde», mais de la «paix que le monde donne». Le verbe δίδωμι apparaît à trois reprises. Mais qui donne alors la paix? Ce fut pour moi une grande surprise de ne pas pouvoir trouver beaucoup de parallèles

[41] R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HThK IV, 3), Freiburg, 3e éd., 1979, p. 97: «Nichts deutet darauf hin, daß Joh an die Pax Romana oder an sonstigen Frieden dächte, den die Welt geben könnte.»

grecs à cette expression «donner la paix»[42]. Le parallèle le plus proche semble être l'expression latine «dare pacem» (Tite-Live 3,2,2; 3,24,10; 5,27,15; Ovide, Met. 15,831). «Dare pacem» était très certainement un terme latin appartenant au langage technique, juridique et politique de la législation romaine[43].

La communauté johannique interprète ainsi sa relation au monde de manière dualiste. Cela vaut également pour son concept de paix: la Pax Christi et la Pax Romana s'opposent l'une à l'autre. La communauté chrétienne est une contre-société.

L'évangile de Luc établit, quant à lui, un lien tout différent entre Pax Christi et Pax Romana, en introduisant l'idée selon laquelle la Pax Christi peut contribuer à la Pax Romana, et cela dans une relation fonctionnelle[44].

Trois remarques à ce sujet:

Premièrement, l'évangile de l'enfance présente Jésus comme le roi davidique attendu, celui qui sauvera la nation de ses ennemis (Lc 1,71). Les anges font la promesse qu'il établira «la paix sur la terre» parmi ceux

[42] C'est Dieu qui «donne» la paix (Ag 2,9; Testament de Daniel 5,9.11), et on attend de Jésus qu'il «donne» la paix (Lc 12,51; *cf.* Mt 10,34).

[43] Les textes pertinents à ce propos sont: «Fabio extra ordinem, quia is victor pacem Aequis dederat» (Tite-Live 3,2,2); «Eodem anno Aequis pax est petentibus data» (3,24,10); «Pace data exercitus Romam reductus» (5,27,15); «Pace data terris animum ad civilia vertet» (Ovid Met 15,831). Il faut aussi comparer la phrase «leges pacis dare» (Tite-Live 31,11,17; 31,19,6, etc.). E. DINKLER, Art. «Friede», *RAC*, 8, 1972, pp. 434-505, interprète ces textes: «Der Sieger setzt eben den F., verfügt und stiftet ihn, indem er *conditiones* u. *leges pacis* auferlegt. Die besonders bei Caesar häufige Verbform *pacare* wird also in der Redeform *pacem dare* interpretiert. Wir haben eine feststehende politisch-rechtliche Wendung darin zu erblicken (...)» (p. 442).

[44] Beaucoup d'exégètes ont souligné qu'il y a dans l'Evangile de Luc et les Actes des Apôtres une relation entre la Pax Romana et la paix de Jésus-Christ. J. COMBLIN, «La paix dans la théologie de Saint Luc», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 32, 1956, pp. 439-460, suppose que la Pax Romana a fourni le schéma de base de la conception d'une Pax Israelitica, accomplie par Jésus, et qui consiste en une réconciliation entre le peuple d'Israël et les nations (p. 459); mais il admet que «dans la théologie de saint Luc il n'y a qu'une influence inconsciente de la théologie impériale» (p. 460). A. STROBEL, «Die Friedenshaltung Jesu im Zeugnis der Evangelien – christliches Ideal oder christliches Kriterium?», *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 17, 1973, pp. 97-106, montre que la paix chez Luc est l'accomplissement d'un désir ardent de paix au Ier siècle après J.-C., après les désillusions vécues sous Néron et Domitien. H. FRANKEMÖLLE, «Kaiserlicher und/oder christlicher Friede nach Lukas. Zur Struktur der lukanischen Geburtsgeschichte (2,1-10)», dans: H. FRANKEMÖLLE, *Friede und Schwert*, Mainz, 1983, pp. 85-97, met l'accent sur l'antithèse entre la Pax Romana et la notion lucanienne de la paix: les récits d'enfance sont à son avis une provocation politique contre l'idéologie de la paix véhiculée dans l'Empire romain. K. WENGST, *Pax Romana*, pp. 112-131, considère au contraire Luc comme un apologète de l'ordre romain.

que Dieu aime (Lc 2,14). Mais ce nouveau roi davidique naît sous la loi d'Auguste. Le récit présente une certaine tension: comment cette paix se réalisera-t-elle? Et chez qui? Que peut-on dire de la relation entre ce nouveau roi et César?

Deuxième remarque: c'est la guerre juive que Luc a en vue (*cf.* Lc 21,20-24). Anticipant le sort de Jérusalem, Jésus pleure des larmes amères. Il voit les femmes de Jérusalem pleurant sur elles-mêmes et sur les enfants. La guerre juive n'est-elle pas un démenti direct de la promesse de «paix sur la terre»? La réponse de Luc à cette question pourrait être énoncée de la manière suivante: si les contemporains de Jésus avaient accepté son enseignement, on aurait pu éviter la guerre juive. C'est ce qu'exprime Luc 19,41-44:

«Quand il approcha de la ville et qu'il l'aperçut, il pleura sur elle. Il disait: 'Si toi aussi tu avais su, en ce jour, comment trouver la paix...! Mais hélas, cela a été caché à tes yeux. Oui, pour toi, des jours vont venir où tes ennemis établiront contre toi des ouvrages de siège, ils t'encercleront et t'enserreront de toutes parts, ils t'écraseront, toi et tes enfants au milieu de toi, et ils ne laisseront pas en toi pierre sur pierre, parce que tu n'as pas reconnu le temps où tu as été visitée.'»

Or, juste avant ce passage, les disciples reprennent le message des anges mais en restreignant la paix au domaine du ciel: «Paix dans le ciel et gloire au plus haut des cieux» (Lc 19,38).

Troisième remarque: si la paix n'a pas pu être réalisée en ces jours-là – bien qu'il y ait une réelle possibilité –, quand le sera-t-elle? Qui sont ceux à qui la promesse de paix a été faite, ceux que Dieu aime? Luc fait ici la suggestion suivante: c'est dans la communauté chrétienne que la paix devient une réalité. Lorsque Corneille, le premier païen mais aussi le représentant du pouvoir militaire, devient un chrétien, Pierre déclare:

«Je me rends compte en vérité que Dieu est impartial, et qu'en toute nation quiconque le craint et pratique la justice trouve accueil auprès de lui (...). Son message, il l'a envoyé aux Israélites: la bonne nouvelle de la paix par Jésus-Christ, lui qui est le Seigneur de tous les hommes.» (Act 10,34-36)

C'est la même idée que dans l'épître aux Ephésiens: l'unité entre les Juifs et les païens dans la communauté chrétienne, c'est la paix, une paix sociale. Mais Luc est le seul auteur du Nouveau Testament qui dit explicitement que cette paix peut avoir un réel impact sur la politique: la prédication de Jésus contient une promesse de paix sur la terre – à la seule condition que son message soit accepté.

Nous sommes parvenu au terme de nos considérations. Concluons par une brève interprétation de nos résultats.

Juifs et Romains constituaient deux nations qui toutes deux ont cru avoir pour mission de réaliser la paix, les Romains par l'expansion et le

gouvernement de leur immense empire, les Juifs par l'espérance d'une paix messianique pour le futur. Les trois guerres juives si meurtrières ont pu être l'une des conséquences de ce conflit entre deux conceptions de la paix. En tout cas, confrontée au judaïsme, la Pax Romana a échoué.

Dans une atmosphère de tension croissante entre Juifs et gentils, un groupe juif et ses adhérents païens – les premiers chrétiens – développent alors une nouvelle conception de la paix: une paix sociale, une paix de la communauté, indépendante de tout pouvoir politique ou militaire. Elle est aussi tout à fait indépendante du parallélisme socio-mythique entre guerres humaines et guerres divines. Cette paix est basée sur des convictions religieuses: en Christ se trouve la paix entre Dieu et l'homme, qui s'accomplit, en tant que paix sociale, dans de petites communautés. Cette paix sociale coexiste avec les guerres politiques dans le monde, tout en conservant son autonomie vis-à-vis de celui-ci. Elle est en même temps un modèle positif pour un monde qui cherche la paix entre les nations, et un contre-modèle pour un monde qui n'est pas capable de trouver cette paix. Et c'est à cause de cette «autonomie oppositionnelle» qu'elle peut avoir des répercussions possibles sur la paix politique. C'est pour cette raison qu'on peut parler d'une démilitarisation mais non pas d'une dépolitisation de la conception de la paix.

Ce processus, qui connaît quelques parallèles dans le judaïsme rabbinique dont je ne peux parler ici[45], a été rendu possible grâce à trois facteurs:

1. Au sein du monde romain hellénistique, les premiers chrétiens, comme les Juifs, constituent des sous-structures sans pouvoir politique ou militaire réel. Les deux groupes présentent des traditions se référant à une nation indépendante et à la société dans son ensemble. Ils ont à réinterpréter ces traditions en les adaptant à leur situation caractérisée par une dépendance politique. L'idée de paix sociale témoigne d'un processus d'acculturation à la société romaine et à sa Pax Romana.

2. Le mot biblique pour «paix», «shalom», revêt une signification plus large que «pax» ou «εἰρήνη». «Shalom» inclut tous les aspects positifs de la vie, et pas seulement l'absence de guerre[46]. La valeur sémantique très

[45] Cf. J. GENOT-BISMUTH, «Pacifisme pharisien et sublimation de l'idée de guerre aux origines du rabbinisme», *Etudes théologiques et religieuses*, 56, 1981, pp. 73-89.

[46] On peut distinguer quatre conceptions de la «paix» dans l'Antiquité. Dans l'Ancien Testament, «shalom» signifie le salut terrestre dans son ensemble. Les Grecs nomment «εἰρήνη» un état sans guerre. Les Romains désignent par «pax» le traité qu'on signe après une victoire. Quant à la conception chrétienne, E. DINKLER, «Frieden», *RAC*, 8, 1972, p. 493, la compare ainsi aux conceptions grecque et romaine: «Man sieht von allem die Überwindung des griech. Zustandsbegriffs u. der röm. Konzeption einer Vertragshandlung. Akzentuiert darf man sagen, daß dem

large de «shalom» permet le développement d'une conception de la paix susceptible d'intéresser des gens n'appartenant pas aux classes dirigeantes.

3. La troisième remarque que je voudrais faire concerne un fait qui n'a probablement pas de parallèle en dehors du christianisme primitif. Les petites communautés chrétiennes ont fait l'expérience d'un pouvoir d'intégration dans leur vie communautaire, réunissant des groupes jusque là hostiles entre eux dans la société. La lettre aux Ephésiens décrit cette expérience tout en développant une «théologie de la paix». Cependant, cette dernière n'a pas connu beaucoup de succès au cours de l'histoire de l'Eglise: le christianisme n'a pas réuni Juifs et gentils, mais il a maintenu et même accru l'ancienne hostilité envers les Juifs, ce qui est extrêmement tragique.

J'hésite un peu à appliquer ces résultats à la situation actuelle. Toutefois, je pense qu'il est important de s'apercevoir que l'idée de paix ne concerne pas seulement les gouvernements des nations mais tout aussi bien la société. Ce n'est pas seulement l'affaire de la classe dirigeante mais cela concerne également les gens sans aucun pouvoir, ni politique ni militaire. Et bien que je sois certain que, plus que jamais, la menace nucléaire constitue pour l'humanité un défi – le défi de la paix avec tous –, je ne pense pas que la peur, à elle seule, puisse être une base suffisante pour relever ce défi. Notre réponse devra être plus profondément enracinée dans notre vie morale, sociale et religieuse.

griech. F. als habituellem Sein des Zustands u. dem röm. F. als aktuellem Handeln der F. als eschatologische Gabe (...) gegenübertritt.» Je voudrais ajouter que le don eschatologique de la paix s'incarne dans la paix sociale des communautés chrétiennes, qui est une paix démilitarisée, mais non pas dépolitisée.