

Chaire : *Origines du christianisme*

Conférences de M. Régis Burnet

Chargé de conférences

Figures des apôtres dans le premier christianisme

L'objectif de ces conférences, qui ont débuté en novembre 2007, est de comprendre comment les figures apostoliques – c'est-à-dire la représentation idéologique des Douze telle qu'elle se dévoile dans les sources –, ont été utilisées dans les premiers siècles du christianisme par les différentes Églises. Au cours de l'année 2010-2011, nous avons envisagé les figures de Barthélemy et de Judas puis conclu le cycle. Il m'est agréable de remercier tous les auditeurs de ces conférences qui n'ont cessé de stimuler cette recherche et qui l'ont accompagnée pendant toutes ces années.

I. Barthélemy, l'apôtre oriental

Apôtre essentiellement oriental, Barthélemy recueille de nombreuses traditions au gré de confusions successives. Au gré d'actes et de passions, il vogue vers les Indes en faisant quelques crochets du côté de la Lycaonie et la Parthie. Il finit par être récupéré par l'Arménie, dont les prétentions sont validées jusqu'en Occident puisqu'elles paraissent dans les listes latines. Les textes dont il est l'objet ne lui fournissent aucun trait distinctif : avec une grande monotonie, il prêche, convertit, détruit des temples d'idoles et leurs statues, combat les païens. N'ayant pas eu la chance d'être adopté par la famille des communautés extatiques ou gnostiques, il n'a même pas la grâce de leur emprunter des caractéristiques un peu originales. Même lorsqu'on le décrit, c'est de Paul qu'on tire sa description, et de l'image qu'on se fait d'un bon évêque.

II. Judas l'apôtre qui s'est perdu

S'il est un traître, c'est certainement Judas. Sa trahison est tellement fondatrice de la culture chrétienne, celui qu'il livre tellement considérable, que son nom propre est devenu un nom commun. Dès 1175, un « judas » désigne un délateur comme Ganelon. À la veille de la Révolution, le substantif sert à nommer sous la plume de Restif de la Bretonne la petite ouverture dont on use pour voir sans être vu. « Judas ! » se fit aussi insulte pour stigmatiser les personnages dont on se défie et devint une invective très en vogue au cours du ^{xx}e siècle : les communistes, quand bien même ils sacrifiaient au matérialisme athée, ne dédaignaient point de se traiter mutuellement de Judas, comme Lénine le fit de Trotsky ou de Kautsky¹,

1. LÉNINE, Article du 2 (15) janv. 1911 republié dans la *Pravda* du 21 janv. 1932 ; *id.*, « La Révolution prolétarienne et le renégat Kautsky », *Pravda* 213, 26 (13) (déc. 1917).

Rosa Luxemburg de Scheidemann ou d'Ebert². Pour autant, peut-on affirmer que la messe est dite ? On assiste en effet aujourd'hui à une sorte d'« opération de réhabilitation » de la figure de Judas. On connaît le fameux livre de Kazantzákis, *La Dernière Tentation du Christ* de 1954, qui considère favorablement sa trahison, et l'on peut aussi citer le *Ponce Pilate* de Roger Caillois de 1961 ou l'*Évangile selon Pilate* d'Éric-Emmanuel Schmitt (2005). Le succès rencontré par la publication d'un texte apocryphe gnostique jusqu'ici inconnu, l'*Évangile de Judas*, a rencontré une faveur qui laisse perplexe. Le traître ne serait-il plus le traître ?

Pour étudier convenablement la figure de Judas, il importe de se départir des idées toutes faites et de convenir que les évangiles le présentent de manière particulièrement ambiguë. La première de ces ambiguïtés est certainement son nom. Si « Judas » ne fait pas difficulté puisque c'est un nom fort courant à l'époque (on connaît au moins 179 personnages qui portent ce patronyme³) qui reprend celui du patriarche biblique, « Iscariote » est beaucoup plus complexe. Certains y virent l'allusion aux « sicaires », ces guérilleros avant la lettre s'en prenant à ceux qui collaboraient avec l'autorité romaine ; il semble qu'il faille abandonner cette interprétation. D'autres y virent une désignation d'origine : Judas est l'homme de Carioth, un bourg de Judée. Mais cette solution crée autant de difficultés qu'elle en résout : comment expliquer la présence d'un Judéen au sein d'un groupe uniquement composé de Galiléens ?

Les quatre évangiles, en outre, ne s'accordent absolument pas sur la présentation des événements. Marc demeure très silencieux sur les réels motifs de la livraison de Judas. Il se borne à la traiter en trois phrases qui mettent en cause un disciple que l'on ne connaissait jusqu'à présent que par son nom :

Judas Iscariote, l'un des Douze, s'en alla chez les grands prêtres pour leur livrer Jésus. À cette nouvelle, ils se réjouirent et promirent de lui donner de l'argent. Et Judas cherchait comment il le livrerait au bon moment (Marc 14, 10-11).

Pourquoi va-t-il chez les grands prêtres ? Accepte-t-il l'argent que ces derniers lui offrent ? Quel contentieux entretient-il avec Jésus ? Marc ne le dit pas, et reste également fort discret sur les détails de la livraison. C'est à peine si le lecteur sait que Jésus va être trahi grâce à une phrase de ce dernier qui plonge les disciples dans la consternation car aucun nom n'est prononcé (Marc 14, 18-21). La part active de Judas se borne à accompagner la troupe venue arrêter le Maître et à le désigner par un baiser :

Au même instant, comme il parlait encore, survient Judas, l'un des Douze, avec une troupe armée d'épées et de bâtons, qui venait de la part des grands prêtres,

2. R. LUXEMBURG, « Que veut la Ligue spartakiste ? Programme du Parti communiste allemand », *Die rote Fahne* (14 déc. 1918) ; *id.*, « Notre programme et la situation allemande », Discours au congrès de fondation du PC allemand (*Spartakus-Ligue*), 31 déc. 1918-1^{er} janv. 1919.

3. T. ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2002 (*Text and Studies in Ancient Judaism* 91), p. 112-125. Le nom est passé en grec sous la forme 'Ιούδας ou 'Ιούδης et on la trouve dans les textes littéraires, dans la Mishna, la Tosefta, les deux Talmud, dans des ossuaires (mont des Oliviers, mont Scopus, Vallée du Cédron, à Jérusalem et Talpiot), dans les papyrus en Égypte (archives de Zénon et de Babatha) ou en Palestine (Muraba'at) et sur des jarres à Massada.

des scribes et des anciens. Celui qui le livrait avait convenu avec eux d'un signal : « Celui à qui je donnerai un baiser, avait-il dit, c'est lui ! Arrêtez-le et emmenez-le sous bonne garde ». Sitôt arrivé, il s'avance vers lui et lui dit : « Rabbi ». Et il lui donna un baiser. Les autres mirent la main sur lui et l'arrêtèrent (Marc 14, 43-46).

Que n'a-t-on pas écrit sur ce signe convenu (en grec σύσσημον) ! Il est certain que ce baiser traîtreusement donné a fait plus pour le décri de Judas que tous ses autres actes car il dissimule la noirceur du geste sous les apparences du respect et de l'amour. Cette attitude a influencé certainement durablement notre représentation du traître au point de devenir un poncif littéraire : rien n'est pire en effet qu'un traître qui feint la sympathie, puisqu'à la trahison, il ajoute le cynisme et le mépris de la noble valeur de l'amour.

Matthieu, quant à lui, rajoute d'autres détails, comme celui des trente deniers qui n'a probablement rien d'historique puisqu'il faut y voir une allusion à un passage de livre de Zacharie (Zacharie 11, 4-16) et surtout le fait que Jésus sache pertinemment qui est le traître :

Judas, qui le livrait, prit la parole et dit : « Serait-ce moi, rabbi ? » Il lui répondit : « Tu l'as dit ! » (Matthieu 26, 25).

Ce qui pouvait, chez Marc, passer comme la simple intuition du bon chef de troupe qui pressent de la dissension dans les rangs pourrait ici passer pour de la faiblesse : pourquoi Jésus, qui connaît le traître, ne fait rien pour l'arrêter ? Paradoxalement, Matthieu semble plus favorable à Judas, puisqu'il le dédouane en partie de son acte : Judas, se rendant compte de ce qu'il a fait, en a remords et vient rendre l'argent aux prêtres. Ces derniers se rient de lui, ce qui accroît d'autant son désespoir : il finit par se pendre et les grands prêtres par acheter un champ avec le prix du sang (Matthieu 27, 3-10).

Luc, au contraire, charge Judas. Lors de la livraison, Jésus, qui se tait dans les autres évangiles, lui fait un reproche amer :

Judas, c'est par un baiser que tu livres le Fils de l'Homme ! (Luc 22, 48).

Dans la continuation de l'évangile, les Actes des Apôtres, Luc va même plus loin en présentant une autre version de la mort de Judas. Non seulement Judas ne se repent pas, mais il meurt de manière atroce :

[...] cet homme, avec le salaire de son iniquité, avait acheté une terre ; il est tombé en avant, s'est ouvert par le milieu, et ses entrailles se sont toutes répandues (Actes 1, 18).

Le lecteur familier des écrivains antique sait que l'horreur de la fin signe l'atrocité des crimes : Judas meurt de la répugnante mort des tyrans et des persécuteurs comme Antiochus IV Épiphane⁴ qui avait profané le Temple ou Hérode le Grand ; il n'est donc pas pardonné par Dieu. En même temps, une troublante hésitation s'installe : comment peut-on mourir à la fois pendu et fendu par le milieu ? N'est-ce pas la preuve qu'on ne connaissait pas la véritable fin du traître ?

4. La mort terrible d'Antiochus IV est conservée par Diodore de Sicile (*Histoires* 29, 15), Polybe (*Histoires* 31, 9), Flavius Josèphe (*Antiquités judaïques* 12, 9, 1) et les livres des Maccabées (*1Maccabées* 6, 1-13 ; *2Maccabées* 9, 1-28). Il semble qu'Antiochus soit mort, frappé par les dieux (comme le dit Diodore), après avoir tenté de piller le sanctuaire d'Élymaïs.

Jean, enfin, dresse un portrait particulièrement à charge de l'Isariote. En effet, face à un Jésus omniscient qui annonce dès le début qu'il va être trahi se dresse un Judas diabolique. « L'un de vous est un diable ! », prophétise le Nazaréen à l'orée de son ministère public (Jean 6, 71). Et de fait, lors de la Cène c'est bien Satan lui-même qui entre dans Judas quand Jésus lui donne la bouchée (Jean 13, 23-31). Le motif de la trahison est nettement établi par l'évangéliste : si Judas murmure au cours de l'onction à Béthanie, c'est « parce qu'il était voleur et que, tenant la bourse, il dérobait ce qu'on y mettait » (Jean 12, 1-7). Pour Jean, les choses sont claires : l'opposition entre Jésus et Judas reprend l'éternel combat entre le Bien et le Mal.

Pour lever ces ambiguïtés, deux interprétations successives ont été apportées. La compréhension ancienne a tendance à charger Judas et à en faire ce fameux « traître par excellence » qui fit de son patronyme le nom commun de tous les traîtres. Cette « légende noire » commença en réalité assez tardivement : Judas ne paraît pas passionner les premiers chrétiens. À l'exception des réflexions d'Origène (185-254), il fallut attendre le ^v^e siècle de Jean Chrysostome et Augustin pour que l'on se préoccupe de l'Isariote. D'emblée, les deux Pères de l'Église sont d'accord : ceux qui prétendent que l'on doit excuser Judas sous le prétexte que son geste a permis la crucifixion et donc la Résurrection ainsi que le Salut des hommes se trompent car on ne juge pas une conduite à ses conséquences mais à ses intentions. En opposition avec la morale antique, qui évaluait les actions à l'aune de leurs conséquences, le christianisme opte définitivement pour une éthique des fins, qui juge les intentions. Pour Judas, la conséquence est désastreuse : le voici devenu un traître d'autant plus parfait qu'il trahit celui qui n'a qu'innocence en lui.

Les deux Pères insistent sur des aspects différents de la figure de Judas. Augustin est manifestement plus sensible à sa damnation, puisqu'il accentue, dans la Cité de Dieu (I, 17), l'horreur de son suicide. Alors que jusqu'à présent, le fait de se tuer soi-même – plutôt blâmé, contrairement à ce que l'on a beaucoup dit – n'était pas considéré comme une faute, Augustin pense le suicide comme le meurtre de soi et ouvre la voie à des siècles de réprobation. Dans le cas de Judas, le cas est aggravé : « en désespérant de la miséricorde de Dieu, il s'est fermé la voie à un repentir salutaire ». Judas qui a tenté d'échapper par la mort à son propre jugement, désespère de la miséricorde de Dieu et clôt toute perspective de contrition. Il se ferme définitivement au Salut. Aussi, dans la foulée de l'évêque d'Hippone, voit-on fleurir les représentations de l'Isariote en damné des damnés. Juvencus et Sedulius, deux poètes chrétiens quasiment contemporains, ouvrent les hostilités en multipliant les cris de haines contre celui qui a livré Jésus. Ils sont suivis par un apocryphe, le *Livre de la Résurrection* de Barthélemy, qui exerça une influence décisive sur nos représentations de l'Enfer et qui décrit les tourments de Judas, dévoré par les trente dragons des péchés dont l'Envie, l'Arrogance, la Calomnie, l'Hypocrisie, la Colère, l'Égarement... Le cycle de légendes autour de saint Brandan, remontant au ^{vii}^e siècle, s'ente directement sur ces représentations et montre un Judas isolé sur un rocher au milieu des flots qui narre ses supplices au pieux abbé Brandan. Le texte en anglo-normand de Benedeit, datant du ^{xiii}^e siècle se complait à décrire avec un certain sadisme les tourments du pauvre apôtre : le lundi, c'est la roue, mardi, l'embrochement, mercredi, la poix bouillante, jeudi, le froid mordant, vendredi,

l'écorchement et samedi un lieu qui sent si mauvais qu'on ne pense qu'à vomir⁵. Dante, dans la *Divine Comédie* (ch. XXXIV), se souviendra certainement de ces représentations d'horreur et situe Judas dans le dernier cercle de l'Enfer, celui des traîtres, transi par le froid dans lequel Satan, le pire des traîtres car un ange déchu, mastique éternellement Brutus et Cassius, les assassins de César, ainsi que Judas, qui livra le Christ. Les mystères du Moyen Âge puis l'art bâtiront de grandioses fresques dans lesquelles Judas se trouve toujours dans cette position de damné. Une légende médiévale, calquée sur celle d'Œdipe et reprise dans Jacques de Voragine, accentue l'épouvantable noirceur du personnage dont les forfaits commencent dès l'enfance, puisqu'il tue ses frères adoptifs, assassine son père, se marie avec sa mère, se roule dans le stupre et l'avarice et finit par mourir piteusement⁶.

Si Augustin s'intéressait au destin de Judas, Jean Chrysostome insiste davantage sur sa vie. Et il lui trouve deux vices à ses yeux terrifiants : être avare et être juif. Le patriarche de Constantinople lance en effet la longue histoire de l'antijudaïsme puis de l'antisémitisme chrétien en réalisant une synthèse jusque-là inédite : associer les juifs et le goût de l'argent. Jean Chrysostome se répand en invectives contre l'Isariote à de nombreuses reprises et en particulier dans deux sermons consacrés à la trahison de Judas et dans son Discours contre les juifs. Il dresse le portrait d'un être cupide et veule, qui trahit son maître pour de l'argent et symbolise tous les juifs qui ont condamné Jésus. Son jugement, accablant au regard de l'histoire, est sans appel :

Si vous ne pouvez considérer sans une extrême indignation la trahison de Judas qui vendit son maître, et l'ingratitude des juifs qui crucifièrent leur roi, prenez garde de vous rendre aussi vous-même coupable de la profanation de son corps et de son sang⁷.

À partir de Jean Chrysostome, une tradition s'ouvre, qui associe trahison et judéité. On la retrouve dans les Passions, mais aussi dans l'art qui dépeint Judas sous des traits hideux et lui associe quatre caractéristiques : la laideur et le « type juif⁸ » (nez crochu, maigreur, traits accusés), le « costume juif » (robe longue, chapeau pointu), la couleur jaune et les cheveux roux⁹ signe de fausseté (le jaune est du faux or) et de danger, le goût pour l'argent (souvent symbolisé par la bourse). En Allemagne, jusqu'aux années 1950, on représentait à Oberammergau une Passion qui reprenait à la lettre ces stéréotypes que l'on retrouve également dans le Shylock de Shakespeare, le Fagin de Dickens, dans l'antisémitisme d'un Hawthorne ou d'un Henry Ford, ainsi que dans les caricatures de l'époque de l'affaire Dreyfus ou dans

5. I. SHORT, B. MERRILEES (éd. et trad.), *Le Voyage de saint Brandan par Benedeit*, Champion, Paris 2006 (Classiques du Moyen Âge), v. 1353-1428.

6. P. F. BAUM, « The Mediæval Legend of Judas Iscariot », *Publication of Modern Language Association* 31 (1916), p. 481-632.

7. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie 82 sur Matthieu*, § 5.

8. I. SHACHAR, « The Emergence of the Modern Pictorial Stereotype of "the Jew" in England », *Studies in Cultural Life of the Jews in England* 5 (1975). B. BLUMENKRANTZ, *Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris 1966 (Études augustinienes), p. 88 sqq.

9. R. MELLINKOFF, « Judas' Red Hair and the Jews », *Journal of Jewish Art* 9 (1982), p. 31-46.

les insultes nazies. Faut-il rappeler que le jeune Goebbels écrivit en 1918 une pièce en vers (non publiée mais conservée à Coblenz) de cinq tableaux sur Judas¹⁰ ?

III. Éléments de conclusion

Face à la diversité des traditions apostoliques, grande est la tentation de renoncer à toute quête d'historicité et de ne voir dans le partage des champs de mission qu'une sorte de forme littéraire contrainte sans rapport, aucun avec la réalité. C'est la conclusion que l'on peut tirer de l'ouvrage de Martin Blumenthal notant dès 1933 que le Wanderungsmotiv était un topos littéraire extrêmement fréquent dans la littérature gréco-romaine¹¹ ; il renvoyait à l'ouvrage de 1876 d'Erwin Rohde¹² retraçant son origine dans les mythes archaïques comme ceux d'Isis. C'est également l'option que prend l'article de Jean-Daniel Kaestli¹³ de 1981. Il fait en effet remarquer que ce passage obligé de tout récit de mission apostolique se développe selon une construction impérative de sept parties : a) description de la situation de l'apôtre au moment de son envoi ; b) initiative provoquant la mise en œuvre de l'ordre missionnaire ; c) répartition des régions entre tous les apôtres et tirage au sort ; d) indication du pays dévolu ; e) réticence ; f) encouragements ; g) événements providentiels. Et il conclut :

L'existence d'une tradition ancienne et cohérente sur la répartition des champs de mission ne trouve en tout cas aucun appui dans les Actes Apocryphes. L'élément central des scènes de départ que nous avons citées n'est pas l'idée du partage de la mission universelle, mais bien l'attribution d'un lieu d'activité déterminé au protagoniste du récit¹⁴.

Notre étude nous permet d'être un peu moins catégoriques que les tenants d'une démarche purement littéraire. Si nous nous accordons bien avec J.-D. Kaestli pour dire que les Actes apocryphes des apôtres ne permettent pas, en tant que tels, d'établir un consensus historique, nous remarquons qu'ils peuvent s'intégrer dans un faisceau de preuves relativement consistantes qui montrent que l'existence et la mission des apôtres comportent une certaine historicité.

1. *Il est plus prudent de parler de « champs de tradition »
que de « champs d'évangélisation »*

Pour respecter absolument les règles de la prudence historique, il convient de renoncer à la notion de « champ d'évangélisation », pour privilégier celle de « champ

10. J. GOEBBELS, *Judas Iscariot. Eine biblische Tragödie in fünf Akten*, juillet/août 1918, bibliothèque de Koblenz, NL 118/127. J. OPPERMAN, « Das Drama „Der Wanderer“ von Joseph Goebbels – Frühformen nationalsozialistischer Literatur », Dr. Phil., Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität Karlsruhe, 8 mars 2005.

11. M. BLUMENTHAL, *Formen und Motive in den apocryphen Apostelgeschichten*, Hinrich, Leipzig 1933 (*Texte und Untersuchungen* 48.1), p. 153.

12. E. ROHDE, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Breitkopf & Hartel, Leipzig 1876, p. 167-170.

13. J.-D. KAESTLI, « Les scènes d'attribution des champs de mission et de départ de l'apôtre dans les Actes apocryphes », dans F. BOVON *et al.* (éd.), *Les Actes apocryphes des apôtres*, Labor et Fides, Genève 1981, p. 249-264.

14. J.-D. KAESTLI, « Les scènes d'attribution », p. 264.

de tradition ». En effet, le « champ d'évangélisation » laisse penser qu'un unique personnage vient convertir des villes entières. Or l'étude de l'évangélisation paulinienne montre bien que ce processus était collectif, qu'il passait par des relations familiales, amicales, commerciales, bref qu'il faut penser le champ d'évangélisation plutôt en termes de réseau¹⁵. Plus qu'un individu, c'est une équipe se référant à une autorité qui réalise la propagation du message chrétien. Dès lors, comment être sûr que l'apôtre se soit déplacé en personne ? Et de même, comment être sûr que la présence d'un culte aux reliques garantit un champ d'évangélisation ? Même si Pierre et Paul reposent assez probablement à Rome, ils n'en sont certainement pas les évangélisateurs, alors que l'un des Jean, vénéré avec certitude à Éphèse, a pu être décrit comme l'évangélisateur de toute la région, sans que le nom de Paul ne soit mentionné.

2. Il faut distinguer entre « grands » et « petits » apôtres

À l'instar des prophètes de l'Ancien Testament, il est commode de distinguer entre les « grands apôtres », dont on peut établir avec un peu d'assurance les champs de traditions, et les « petits apôtres », dont on ne sait quasiment rien. Il semble ainsi assez vraisemblable que Pierre ait eu une influence à Antioche, André en Parthie et en Achaïe, Jean en Asie Mineure, Philippe en Phrygie, Barthélemy et Thomas en Inde (quelle que cette Inde puisse être), Matthieu en Syrie. Quant à Jacques le Majeur, il semble être resté à Jérusalem. En revanche, rien d'avéré ne saurait être avancé concernant Jacques d'Alphée, Jude-Thaddée, Simon et Matthias.

3. L'historicité de ces traditions est renforcée par l'existence de communautés juives et de voies commerciales

Lorsque l'on observe les champs de tradition apostolique, on s'aperçoit qu'ils suivent la plupart du temps les voies commerciales où s'étaient installées des communautés juives de Diaspora. Cela est évident des apôtres d'Occident et d'Asie Mineure (on connaît bien les synagogues de Grèce, de Rome et d'Asie Mineure), mais également des apôtres orientaux puisque les communautés de Syrie sont bien documentées, et que l'existence de communautés le long de la route vers les Indes, décrite par le Périple de la mer d'Érythrée, est elle aussi avérée. Les inscriptions juives de Panticapée, Phanagoria et Gorgippia¹⁶ ne rendent pas non plus totalement absurdes les souvenirs apostoliques sur la mer Noire.

15. R. BURNET, « Les apôtres : une propagation en réseau », dans R. DEBRAY (éd.), *Les Cahiers de Médiologie. Une Anthologie*, CNRS éditions, Paris 2009, p. 511-515.

16. Il s'agit d'inscription de manumission. À Panticapée : *CIRB* 71 (= *CIJ* 1.683a) du 1^{er} s. apr. J.-C. et *CIRB* 70 (= *CIJ* 1.683) de 81 apr. J.-C. ; à Phanagoria : *CIRB* 985 (= *CIJ* 1.691) de 16 apr. J.-C. ; à Gorgippia : *CIRB* 1123 (= *CIJ* 1.690) de 41 apr. J.-C. et peut-être *CIRB* 1124 (= *CIJ* 1.690b). E. L. GIBSON, *The Jewish manumission inscriptions of the Bosporus Kingdom*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1999 (*Texte und Studien zum antiken Judentum* 75).

4. *L'historicité de ces traditions est renforcée
par l'absence d'une réflexion sur la géographie symbolique*

On peut citer un argument *in absentia* en faveur de l'historicité des traditions apostoliques. Si elles avaient été inventées de toutes pièces, il est certain que les lieux attribués aux apôtres auraient été symboliques. Or, on s'aperçoit que certains lieux de très haute importance sont absents des premières localisations, à l'instar de lieux bien connus pour avoir eu des communautés juives très actives. En effet, comment expliquer qu'aucun apôtre ne dirige résolument ses pas vers la Babylonie ? Il y a quelques liens avec Édesse, mais on ne va guère plus loin avant le ^v^e siècle et l'apostolat de Simon et Jude. Comment expliquer, de même, qu'il faut également attendre le ^v^e siècle avant de parler d'un improbable apostolat des mêmes Simon et Jude en Cyrénaïque alors qu'on connaît la région pour être le lieu de communautés très actives ? Et surtout, comment a-t-il échappé aux apôtres qu'ils pourraient aller en Égypte ? On connaît l'extraordinaire vitalité de la communauté juive d'Alexandrie et l'on sait que la ville est également devenue un centre intellectuel prépondérant pour le christianisme du ⁱⁱⁱ^e siècle. Or aucun souvenir assuré n'est conservé de son évangélisation. Le seul évêque réellement connu est Démétrios (189-231) et la tradition d'une fondation par l'évangéliste Marc ne remonte vraiment qu'au ⁱⁱⁱ^e siècle¹⁷. Eusèbe de Césarée la rapporte du bout des lèvres : φασιν, dit-il, « on raconte ». Il ne trouve d'ailleurs pas grand-chose à en dire, à part que ce disciple de Pierre s'est établi à Alexandrie¹⁸. Si les traditions apostoliques avaient été inventées de toutes pièces, comment aurait-on pu oublier Alexandrie ?

5. *Les listes apostoliques conservent un souvenir géographique*

Jusqu'à présent, nous n'avons pas dit un mot de la question cruciale de l'ordre des listes apostoliques présentes dans les évangiles¹⁹. On savait que les listes « classent » les disciples par ordre d'importance. Cela explique l'ordre de la liste de Mc 3 qui veut, comme on l'a vu, constituer un « groupe des trois » et rejette André à la fin du premier quaternaire, et celle d'Ac 1, 13 voulant regrouper Pierre et Jean qui vont jouer un rôle central dans la suite du texte. Mais on s'aperçoit que pour le reste des disciples, c'est un classement géographique qui semble expliquer l'ordre des noms. Viennent d'abord les apôtres de l'Occident (Pierre et André), puis Jacques, mort à Jérusalem, puis les apôtres de l'Asie mineure (Jean et Philippe). Ensuite, on trouve les apôtres de l'Orient (Barthélemy, Thomas et Matthieu) dont les places semblent interchangeables puisque Mc 3 et Lc 6 prennent l'ordre Barthélemy-Matthieu-Thomas et qu'Ac 1 cite Thomas-Barthélemy-Matthieu tandis que Mt 10 cite

17. A. JAKAB, *Ecclesia Alexandrina : évolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin*, Peter Lang, Berne 2004 (Christianismes anciens 1), p. 45-49. C. W. GRIGGS, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451*, Brill, Leyde 2000 (*Brill's Scholars List* 3), p. 19-25.

18. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. Eccl.* II, 16, 1.

19. La bibliographie à ce sujet est très abondante et on la trouve résumée dans R. A. GUELICH, *Mark 1-8:26*, Word, Dallas (TX) 1989 (*Word Biblical Commentary* 34A), p. 153-166 ou R. PESCH, *Das Markusevangelium I*, Herder, Fribourg-Basel-Vienne 1976 (*Herders theologischer Kommentar zum NT* 2.1), p. 202-209.

Barthélemy-Thomas-Matthieu. Enfin viennent les « petits apôtres », avec Jacques d'Alphée toujours en tête.

D'avantage donc que dans ses qualités, qui seront forcément héroïques, c'est dans ses appropriations que l'apôtre est intéressant, et dans le rôle qu'on lui fait jouer. Ces rôles diffèrent en fonction des époques. Suivant notre étude, on peut se risquer à une chronologie.

- Le I^{er} siècle : les apôtres comme représentants des lecteurs et des communautés.

La première fonction qu'occupèrent apôtres est de jouer le rôle de représentants des lecteurs, mais aussi des communautés. Comme l'ont montré les travaux de l'analyse narrative²⁰, les personnages fonctionnent souvent comme les relais des questions ou des attitudes des destinataires de l'œuvre, tout en leur renvoyant une représentation idéalisée de leur communauté. C'est particulièrement le cas pour Pierre, qui se fait souvent le porte-parole mais aussi le « porte-émotion » des hommes face à Jésus. Nous pourrions aussi argumenter que c'est également le cas de Judas, dont la trahison représente l'une des solutions possibles face à la question que pose le message de Jésus à l'humanité. Il convient de remarquer que si les synoptiques se contentaient de ces deux apôtres, Jn multiplia les relais en faisant une place à Philippe, Thomas ou Jean. Les Actes des apôtres, quant à eux, construisent déjà les apôtres comme les relais de la communauté, ce qui amorce leur processus d'héroïsation : Pierre et Jean que nous avons étudiés, mais surtout Paul et Barnabé, qui mériteraient une étude à eux seuls.

- Les II^e et III^e siècles : les apôtres représentants des communautés. Les deux siècles qui suivent marquent l'âge d'or de l'appropriation des apôtres par les communautés. Alors qu'autrefois, on pensait à travers le prisme de « l'orthodoxie » et de « l'hétérodoxie », et qu'on décrivait le mouvement comme une razzia des hétérodoxes sur les apôtres, il convient désormais de voir que toutes les communautés opèrent le même mouvement : faire des apôtres leurs représentants. Il ne s'agit pas toujours d'un enjeu de pouvoir, quoique la question du pouvoir ne soit pas totalement exclue. L'utilisation des apôtres se fait plutôt pour fournir une incarnation à une théologie. Pour avoir une effectivité, la réflexion théorique doit pouvoir être transmise. Et quel meilleur moyen d'y parvenir que d'utiliser un personnage à qui l'on fait pratiquer les vertus que l'on souhaite promouvoir et à qui l'on fait prononcer les discours auxquels on tient ?

Les communautés antiochiennes s'emparèrent donc de Pierre pour en faire un visionnaire prêchant une pratique équilibrée de la Loi. André devient le héros de communautés fortement hellénisées et cultivées qui en font le prédicateur d'un message syncrétique. Au contraire, les Syriens adoptent Thomas et insistent sur sa gémellité dans laquelle ils voient un modèle d'accès mystique à Dieu. Les Égyptiens favorisent plutôt Jean, qu'ils voient comme un modèle de virginité, de refus du monde et d'union à Dieu. Philippe convient bien aux extatiques de Phrygie, qui recueillent sans doute de nombreuses traditions exogènes : c'est un apôtre protéiforme, qui prêche la virilité spirituelle et la réconciliation de ce qui a été

20. Pour une première approche, on citera D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour Lire les récits bibliques*, Éditions du Cerf, Paris 2009⁴.

divisé par le péché. Barthélemy, nettement plus mystérieux, a paru passionner des communautés avides de connaître la destinée de l'homme après la mort. L'ascétisme qu'ils paraissent tous partager joue en réalité une fonction différente dans ces diverses communautés. Pour Thomas, il est la marque d'un refus du monde permettant de garder les yeux fixés sur Jésus dans l'*imitatio Christi*, alors que pour Philippe il ressemble à l'espoir d'un retour à l'état adamique. Chez André, il reprend le retrait du monde propre aux sages grecs, alors que pour Pierre, il a une fonction nettement plus messianique.

Un cas particulier doit être fait ici à certaines franges du christianisme asiatique qui comptèrent dans leurs rangs un Ignace d'Antioche ou un Irénée de Lyon. Ces communautés paraissent constituer les embryons de la « Grande Église » qui deviendra officielle. Sans qu'il soit possible de savoir ce qu'elles représentent exactement, ni quelles furent leurs motivations, on les sent animées par le souci de la légitimité. Ignace d'Antioche est un bon représentant de la volonté d'établir ce que l'on a parfois nommé l'« épiscopat monarchique ». Il est aussi l'un des premiers à faire de Pierre et de Paul des témoins d'une parole autorisée. De même, on constate qu'Irénée de Lyon, mais aussi Papias de Hiérapolis, cherchèrent à recourir aux apôtres en tant que figures d'autorité. Ils manifestent le désir de se rapprocher de la « mémoire » des apôtres et de couvrir de leur prestige les textes en usage. En sus de Paul (dont le porte-parole est Luc), trois apôtres sont sollicités chez eux : Pierre, par le truchement de Marc, Matthieu, et Jean le Disciple.

Face à ces prétentions, et encore une fois sans qu'il soit possible de savoir exactement ni à quelle époque, ni dans quelles conditions concrètes tout cela se déroula, on s'aperçoit que les communautés qui s'étaient précédemment emparées des apôtres, se mirent à les utiliser comme figure d'autorité. Ils prirent souvent pour cible Pierre, et exaltèrent d'autres figures comme Thomas, Philippe, Marie-Madeleine.

- *Les IV^e, V^e et VI^e siècles et les réécritures « orthodoxes »*. Ce processus d'utilisation des apôtres non plus comme relais mais comme figures d'autorité se prolonge dans les trois siècles qui suivirent ; ils sont ceux où s'inventent l'orthodoxie et l'orthopraxie. Désormais, les apôtres sont les nouveaux héros d'un christianisme officiel qui entend réduire la diversité au sein des disciples de Jésus. Ils font intégralement partie du processus de mise en ordre.

On connaît deux recueils qui s'écrivent à cette période-là : celui placé sous le nom du Pseudo-Abdias et celui appelé habituellement *Combat des apôtres*. Une étude exhaustive de ces deux recueils pour eux-mêmes reste encore à faire pour renouveler *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* de Lipsius ainsi que les travaux d'E. A. Wallis Budge. Tout porte à croire qu'ils provenaient à l'origine de milieux et de communautés différentes et qu'ils ne furent compilés et peut-être expurgés qu'à une période tardive (VI^e siècle). On connaît également les ouvrages de Jérôme de Stridon et de Grégoire de Tours. La visée de ces recueils est double. D'une part, ceux-ci entendaient rendre les aventures des grands apôtres conformes à l'orthodoxie. Pour certains – Pierre, Thomas, Jean ou André –, on se borna à expurger les récits en conservant les trames narratives. Pour d'autres, on inventa carrément *ab novo* une nouvelle biographie. D'autre part, il fallut donner

aux apôtres une vocation universelle. Aussi s'obligea-t-on à embaucher les « petits » apôtres pour « couvrir » des zones laissées vacantes. Jude parcourut le sud du bassin méditerranéen tandis que son compère Simon alla vers l'Est, afin d'évangéliser l'Ibérie, l'Égypte, la Maurétanie ; l'un et l'autre finirent leur carrière en Perse, car il ne fallait pas laisser la Babylonie en déréliction. Aussi se permit-on d'« élargir » la terre de mission des « grands » apôtres. Barthélemy reçut la polysémique Éthiopie, ce qui permettait de faire d'une pierre deux coups (la Colchide et la Nubie), Thomas retrouva la Parthie en compagnie de Matthieu. Pour faire bonne mesure, on prévint des missions chez les « Anthropophages » dans lesquels il ne convient pas de voir de simples localisations fantaisistes : par cette mission s'exprime l'espoir d'une christianisation de ce que le monde compte de plus étranger, une domestication de ce qui est le plus sauvage. Ces extensions ne se firent pas sans quelques hésitations et l'on vit plus d'un apôtre empiéter sur le territoire de l'autre, comme Thomas, Barthélemy, Matthieu, Matthias.

La même prétention à l'exhaustivité se lit dans les textes liturgiques qui tentèrent, tant bien que mal, à faire une synthèse acceptable dans le maquis des localisations et des narrations.

- *Les VII^e et VIII^e siècles et les appropriations politiques.* Les deux derniers siècles opérant des modifications significatives dans la figure des apôtres furent les VII^e et VIII^e siècles. Avec l'effondrement de l'Empire romain d'Occident et la montée en puissance du patriarcat romain, le terrain de la légitimité se déplaça. Il ne s'agissait plus vraiment (ou pas encore) de savoir ce qu'était la véritable « orthodoxie », il s'agissait d'asseoir la légitimité politique d'un territoire pour résister à Rome et à ses deux « super-apôtres », Pierre et Paul.

L'occident de l'Occident n'avait pas son apôtre. Il l'inventa (dans les deux sens que ce terme prend à propos des reliques) en ressuscitant la figure de Jacques le Majeur, que personne n'avait osé utiliser car il avait eu le mauvais goût de mourir prématurément en martyr. Cette « bonne opération » qui fut tout d'abord le fait d'une Église espagnole, tentant de résister à la fois à l'emprise musulmane et au schisme priscillianiste, fut promptement amplifiée par le Royaume de France et certains territoires allemands grâce au soutien de Cluny. Désormais la partie occidentale de l'Europe avait aussi son saint patron, dont la dévotion s'exprimait par un pèlerinage.

Pour résister à l'omnipotence de la figure pétrinienne, Byzance lui opposa son propre frère, André. Ainsi qu'on a pu le constater, ses tournées apostoliques furent un peu prolongées vers le nord afin de lui faire visiter Byzance et d'en faire le fondateur du patriarcat d'Orient.

Avec les Bagratouni, l'Arménie échappait petit à petit à l'orbe de Byzance en se repliant sur son Église nationale qui se sépara du patriarcat byzantin en définissant sa propre identité. Barthélemy et Jude furent alors réquisitionnés pour servir d'apôtres fondateurs. On modifia donc quelque peu leurs itinéraires et on déplaça leurs tombeaux, afin de les « inventer » en Arménie.

