
CONTRIBUTIONS

Une identité en construction

Alexandre Faivre

Professeur à l'université Marc-Bloch–Strasbourg II
 directeur scientifique à la Bibliographic Information Bank in Patristics
 de l'Université Laval (Canada)

Les fidèles du Christ : acteurs et structures du champ religieux chrétien

Vouloir jouer un rôle dans l'Église, désirer y exercer une fonction, espérer bénéficier d'un statut, c'est être appelé – en forgeant sa propre identité – à s'inscrire dans une histoire toujours en construction. Mais on n'interroge jamais autant l'histoire que lorsque l'avenir immédiat paraît bloqué. Les pages qui suivent – extraites d'une importante contribution parue dans l'*Atlante del Cristianesimo (Atlas of Christianity)*, UTET, Turin, t. 2 (2006), p. 627-646 (sous la direction de G. Alberigo, G. Ruggieri, R. Rusconi) – constituent un essai de synthèse des nombreuses recherches sur l'histoire des institutions chrétiennes et des ministères.

Pour se préparer aujourd'hui à « exercer un ministère », c'est-à-dire à être acteur du champ religieux chrétien, il faut à la fois comprendre comment ce champ, ses structures et ses frontières se sont mises en place et prendre conscience que l'acteur, tout en étant inséré dans ces structures millénaires, contribue toujours – par son engagement, sa passivité ou sa réactivité – à l'histoire qu'il construit en se construisant lui-même.

Les pages qui suivent voudraient permettre de prendre conscience des principales mutations des commencements de cette histoire.

Lorsque je présente ce dossier à mes étudiants théologiens, j'aime à leur citer, en exergue, une remarque de Nicolas Afanassieff : « *L'histoire millénaire de l'Église* – écrivait-il en 1975 dans *L'Église du Saint-Esprit* (Paris, 1975, p. 347) – a fortement modifié la vie ecclésiastique, en y créant des formes radicalement différentes des formes primitives, en y implantant des notions que ne contenait pas sa doctrine primitive. Actuellement, il nous est difficile de comprendre les premières pages de notre histoire. Nous devons faire un effort pour nous abstraire des formes de vie dont nous avons l'habitude, au point que d'autres formes nous paraissent impossibles. » Puisse la lecture de ces premières pages faire jaillir ces nouvelles formes qui nous paraissent impossible...

Comment se structure l'identité sociale du christianisme ? Comment s'organisent, à l'intérieur des communautés chrétiennes les rôles, les fonctions, les statuts ? Quels sont les sujets et les acteurs du champ religieux chrétien ? De quelle manière perçoivent-ils leurs relations mutuelles et de quelle manière sont-ils perçus ?

Les chrétiens à la télévision

La représentation la plus populaire des communautés chrétiennes est sans doute celle qu'elles donnent au travers de leurs cultes. À l'heure des média et du zapping, celui qui possède une antenne parabolique peut, le dimanche matin, passer très facilement d'une liturgie orthodoxe à la cathédrale d'Athènes (avec ses nombreux clercs derrière l'iconostase où « le ciel tombe sur la terre », avec ses or, ses diacres et tous ses chantres), à la sobriété d'un office luthérien ou réformé sur une chaîne allemande (où tout le peuple chante un choral, où le président insiste sur la parole, mais aussi rompt le pain et partage le vin). Il pourra également suivre une messe catholique, où de plus en plus souvent apparaissent des diacres, reconnaissables à leur étole en bandoulière, où parfois des femmes lisent et trouvent place dans le chœur. Il pourra, enfin, se retrouver dans une Église anglicane, et même, avec un peu de chance, tomber sur un office présidé par une évêque en habit liturgique. Cette vision synchronique et œcuménique lui laissera certainement une image relativement

brouillée des structures et de l'organisation de chacune des grandes Églises chrétiennes. Pour y voir plus clair, sachant que la vie connaît toujours un certain décalage par rapport à la loi, il pourra consulter les différents codes de droit canonique ou ecclésiastique qui régissent chacune de ces Églises. Il pourra aussi consulter les accords multiples et croisés conclus lors de discussions œcuméniques récentes, ou lire l'immense littérature qui a été suscitée depuis une quarantaine d'années par la difficile adaptation des structures sociales chrétiennes... Toutes ces approches laisseront peut-être notre observateur perplexe : toutes ces manières différentes de faire et de dire la loi, d'affirmer son identité, sont sensées provenir des origines indivises de la Tradition séculaire de l'Église.

Les origines et leurs relectures

Par quel mystère des origines communes pourraient-elles autoriser aussi bien le clergé exclusivement masculin et célibataire de l'Église catholique romaine, que la discipline particulière des orthodoxes, les femmes pasteurs ou même les femmes évêques de l'Église anglicane ? Certes, chaque séparation fixe un nouveau départ, une nouvelle origine à une communauté, même si, par-delà l'instant du divorce, le fondateur prétend se référer à l'*Origine* du christianisme. Mais surtout, une fois la séparation consommée, le groupe se recompose, se situe par rapport à des identités sociales ou nationales particulières, s'organise et dit sa propre identité, bref, s'inscrit dans une histoire personnelle qui peu à peu fixe des doctrines et l'installe dans des pratiques témoignant d'un modelage particulier des sensibilités religieuses. Le détour par l'évolution socio-historique explique et bien souvent parvient à relativiser les divergences institutionnelles entre les différentes confessions. Mais il ne suffit pas à lever tous les obstacles théologiques. Tout autant que la compréhension de l'organisation fonctionnelle d'une communauté, c'est le désir de légitimation qui se joue au travers d'une démarche de retour aux sources. L'interprétation des origines, le choix d'un récit historique privilégiant comme fondateur tel moment ou tel aspect, sont en eux-mêmes sources de dissensions et de blocages.

Les structures des principales dénominations, catholique, orthodoxe, protestante, anglicane, congrégationaliste, s'expliquent

essentiellement par les relectures que chacune de ces Églises ont faites de ce qu'elles considèrent comme les « origines » (les fondements et les commencements) du christianisme, ou de ce qu'elles attribuent à la volonté de leur fondateur, et à la manière dont elles conçoivent l'histoire des mutations (adaptations, innovations, trahisons, ruptures...) qui se sont produites dans l'histoire. Pour comprendre l'aujourd'hui, il faut donc suivre l'histoire en cherchant à repérer les différents tournants, leurs justifications et leurs conséquences sur les institutions chrétiennes.

La notion d'origine peut, suivant les discours qui l'utilisent, recouvrir une période plus ou moins longue. La lecture « protestante » aura tendance à considérer le Nouveau Testament comme normatif (même si l'on peut, à l'intérieur de ce corpus discuter d'un canon dans le canon et poser la question d'un *Frühkatholicismus* : Sabourin, 1989). L'interprétation catholique, surtout aujourd'hui préférera considérer la période des trois premiers siècles comme particulièrement normative et la lira en bloc, en valorisant, surtout depuis Vatican II, ce qui, pour l'historien ne s'est mis en place qu'au tournant des II^e et III^e siècles (monoépiscopat, « clergé » distingué de « laïcs », exclusion des femmes de cette structure ministérielle, modèle lévitique...). L'interprétation orthodoxe ira encore plus loin dans la lecture monolithique des origines en considérant l'Église des sept premiers conciles œcuméniques, comme une et indivisible...

Ces femmes et ces hommes qui firent l'Église

Les notions d'*agent* et de *champ religieux*, élaborées par une approche sociologique (M. Weber, Troeltsch, Bourdieu, Theissen...) permettent de réaliser un travail historique qui ne confond pas les temps et les moments, qui se distingue des mémoires collectives, toujours promptes à renvoyer aux origines idéalisées ou réécrites (confondues avec les commencements) pour justifier leurs structures sociales ou leur manière de les adapter aux mutations des sociétés dans lesquelles elles vivent. La notion de champ, en sociologie, renvoie à un ensemble de forces, mais aussi de luttes pour conserver ou transformer le champ. Les agents créent l'espace (qui n'existe que par les agents, ce qu'ils sont et ce qu'ils croient). Mais en créant le champ et ses structures, les agents s'y trouvent insérés. Identification

de l'Église par la société et par ses fidèles, fonctionnement interne, rapports intra-cléricaux, et rapports clerc/laïcs sont étroitement liés... Les Églises n'existent pas sans les chrétiens qui les ont créées, agrandies, organisées, structurées. De même que les agents sociaux créent l'espace qui n'existerait pas sans eux, mais s'y trouvent insérés, de même les premiers « agents » du christianisme, ont créé, déformé, structuré l'espace religieux chrétien.

Pour comprendre : articuler les temps et les moments

À toutes les époques, ce jeu d'influences et d'interactions s'est exercé. Mais, parce que la période paléochrétienne est le lieu où toutes les confessions projettent leur modèle idéal, nous accorderons une attention toute particulière à ces six premiers siècles. À partir du concile In-Trullo (691), nous dégagerons les caractéristiques des Églises d'Orient (où le clergé trouvera naturellement sa place dans une société byzantine héritière d'une conception où puissance temporelle et hiérarchie religieuse, loin de s'opposer, vivent volontiers en symbiose) et de l'Église d'Occident (affrontée à une recomposition profonde du champ social et où, au travers de la liturgie, va se fixer définitivement une certaine conception de la hiérarchie cléricale, tandis que, dans la pratique, temporel et spirituel s'opposeront). Ces conflits entre idéal et pratique nous mèneront jusqu'au temps des Réformes, où le protestantisme, opérant un retour aux sources scripturaires, remet en cause la bipartition du champ religieux en vigueur depuis le III^e siècle, alors que le catholicisme, par réaction, la sacralise en se focalisant sur une certaine image du sacerdoce. Avec la Révolution française viendra, sous la pression des circonstances externes, le temps des pratiques exceptionnelles et, bientôt, celui de remises en cause des temps modernes et de la sécularisation. Nous clôturerons ce panorama par l'évocation des questions qui, sous la pression non pas tant de la déchristianisation que de la remise en cause de toutes les institutions, appelle aujourd'hui à repenser en profondeur la place de chacun des acteurs dans les champs religieux, en même temps que la place du champ religieux dans le champ social.

La période paléochrétienne

Les données du Nouveau Testament

Poser la question des relations intra-communautaires dont témoigne le Nouveau Testament, en termes de « structures » ou même de « ministères », c'est déjà infléchir la problématique, même si l'on prend soin d'évacuer du questionnement la notion de « hiérarchie » ainsi que les expressions techniques et anachroniques de « clercs » et de « laïcs ».

Les membres de la communauté

Dans un premier temps, on identifie la communauté en identifiant les membres qui la composent : juifs et grecs, hommes et femmes, maîtres et esclaves, parents et enfants, jeunes et vieux. Les relations entre ces différentes catégories sont régies par des règles inscrites dans la parénèse du Nouveau Testament. D'une manière générale ces discours parénétiqes s'inspirent très largement des parénèses païennes et s'en différencient peu sur le plan moral et social. Toutefois l'identité chrétienne – ou identité commune en Christ – de tous les membres est fortement affirmée, et cette identité idéale se démarque nettement des convenances du monde environnant (cf. Ga 3, 26-28 et 1 Co 12, 13). On assiste également à une inversion sociale symbolique serviteur/maître (dans les Évangiles et la 1 Pierre) et parallèlement femme/homme (1 Pierre).

Les fondateurs

On identifie aussi la communauté par ses origines. Quels sont ceux qui ont transmis la *Bonne Nouvelle* ? Ceux qui, d'après les Évangiles, ont été envoyés par Jésus de son vivant (les Douze, les apôtres, les disciples) et ceux qui ont été chargés d'annoncer la résurrection, parmi lesquels, en premier lieu, les femmes, dont la présence historique ne fait aucun doute, même si le premier récit de la résurrection (1 Co 15, 5-8) omet de les mentionner et si leur témoignage est minoré et mis en concurrence avec celui des hommes (Mt 28, 10-17 ; cf. aussi Mc 16, 10-14 ; Lc 24, 9-11 ; Jn 20, 18).

Les relations communautaires se construisent suivant les deux axes diachronique et synchronique. Il serait insuffisant de définir l'identité communautaire à partir de ses débuts. Même si certains apôtres ont été fondateurs, ils sont peut-être fondateurs mais non point fondement. Le fondement c'est le Christ : « *Qu'est-ce donc qu'Apollos et qu'est-ce que Paul ? Des serviteurs par qui vous avez embrassé la foi et chacun d'eux pour la part que le Seigneur lui a donnée. Moi j'ai planté, Apollos a arrosé ; mais c'est Dieu qui donnait la croissance...* » (1 Co 3, 5-7). « *De fondement, en effet, nul ne peut en poser d'autre que celui qui s'y trouve, à savoir Jésus-Christ* » (1 Co 3, 11). Sur l'axe de l'espérance, de la grâce et du salut, le fondement est commencement et fin. C'est pourquoi également, il ne saurait être question d'autre médiateur entre Dieu et les hommes (1 Tm 2, 5) et le Christ est à jamais l'unique médiateur de la nouvelle alliance, l'unique grand-prêtre des biens à venir (Hb 9). Au travers de ces axes (l'espace social, la diaconie, le rapport à la grâce) se définissent, se construisent et s'entrelacent les relations communautaires de personne à personne, de groupe à groupe, ou de personne à groupe.

« Tous/quelques-uns » ou « les uns les autres »

Si tous ne font qu'un, tous ne font pas la même chose : il y a diversité des dons, diversité d'action, et diversité de rôles : « *Tous sont-ils apôtres ? Tous prophètes ? Tous docteurs ? Tous font-ils des miracles ? Tous ont-ils le don de guérir ? Tous parlent-ils en langue ? Tous interprètent-ils ?* » (1 Co 12, 29-30). De ce texte de Paul vient peut-être l'idée d'utiliser le couple tous/quelques-uns pour éviter l'anachronisme que représenterait l'usage, pour le premier siècle, du couple « prêtre/laïc » et pour renouveler les données de la problématique. Cette idée, développée par B. Sesboué, est souvent reprise par ceux qui estiment nécessaire de faire évoluer les relations ecclésiales.

Personnellement, nous préférons utiliser l'expression « les uns les autres » qui distingue des individualités différentes à l'intérieur d'une unité. Plus que le couple « tous/quelques-uns » qui distingue un groupe déjà constitué au sein d'un autre groupe, elle nous paraît rendre compte de la richesse, de la créativité et de la diversité, en même temps que de la nécessaire complémentarité des membres du groupe (les uns n'existent pas sans les autres) : « *Car de même que notre corps en son unité possède plus d'un membre et que ses mem-*

bres n'ont pas tous la même fonction [praxin], ainsi, nous, à plusieurs, nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, étant chacun pour sa part membre les uns des autres. Mais pourvus de dons différents selon la grâce qui nous a été donnée... » (Rm 12, 4 ss). Ce passage de l'épître aux Romains semble éclairant et complémentaire par rapport à 1 Co 12. On remarquera notamment que la liste des diversités ne comprend pas spécifiquement des « ministères », mais concerne plus largement des « dons » (charismes) et des « praxis » particulières : « que l'amour fraternel vous lie d'affection entre vous, chacun regardant les autres comme plus méritant » (Rm 12, 10). Cette injonction peut prémunir contre une mauvaise interprétation ou un mauvais usage de 1 Co 12, 31, « aspirez aux dons supérieurs ».

Les titres

Sur cette toile de fond apparaissent un certain nombre de titres. La multiplicité de ces titres à l'époque néo-testamentaire est même ce qui frappe le plus : les Douze, les Sept, les apôtres, les prophètes, les docteurs, les évangélistes, les « *diaconoi* », les veuves, les presbytres, les *épiskopoi*, les pasteurs, les chefs... Ces titres sont des qualificatifs attachés à un individu. À chaque titre ne correspond pas nécessairement une fonction précise. Les fonctions remplies par ceux qui sont ainsi « titrés » (et sans qu'il faille nécessairement parler de « titulaire ») peuvent se recouvrir, varier suivant les lieux et les temps. Il ne faut pas perdre de vue que l'on peut parfaitement exercer une fonction et rendre un service à la communauté sans avoir de titre. Nous verrons que c'est le cas notamment pour la plupart des fonctions exercées par les femmes (qui ne sont pas nécessairement des fonctions « féminines »). Certains titres d'ailleurs sont plus caractérisés par le processus de légitimation qu'ils induisent que par la spécificité des activités qu'ils développent.

Fondateurs et missionnaires

Les Douze, les apôtres, les *diaconoi* : ces trois titres sont des titres de fondateurs et de missionnaires. Les Douze constituent sans doute le titre le plus ancien. Les Douze, pris collectivement, symbolisent la présence de l'Israël futur, les douze tribus à rassembler. Jésus leur « *alloue en plus un rôle fondamental, celui de juge eschatologique* » (cf. Mt 19, 28) (Perrot, 2000, 64). Les apôtres se définissent comme

envoyés pour annoncer la Parole et témoigner de la Bonne Nouvelle de la résurrection. Ils peuvent se confondre avec les Douze, ou avec les disciples ; être choisi parmi ceux qui ont accompagné le Seigneur tout au long de sa vie publique (comme Matthias, cf. Ac 1, 21), représenter ceux qui l'on vu ressuscité dans la chair (les 500, les 72 ; cf. 1 Co 15, 3ss), ou ceux qui, comme Paul, se réclament d'une vision sans lien avec le Christ selon la chair (cf. 1 Co 5, 10) ou même simplement ceux qui sont missionnés par certaines communautés (ainsi les « *apôtres et prophètes* » d'Antioche). Ils ont tous en commun le même souci de justifier de leur origine, de leur accréditation.

Les *diakonoi* ne se définissent pas par leur origine historique, mais par les œuvres accomplies au service de la révélation d'un mystère caché depuis l'éternité. Autre caractéristique concrète du titre « *diakonos* », il est – nous y reviendrons – le seul des trois titres à avoir explicitement été attribué à une femme. Les Douze disparaîtront lorsque la première génération disparaîtra sans voir arriver l'*eschaton*. Leur fonction deviendra symbolique et les synoptiques les mettent en quelque sorte hors jeu et hors histoire en soulignant le caractère particulier de leur ministère, différent de celui des chefs des nations (Mt 20, 23 ; Mc 10, 42 ; Lc 22, 24 ss). La notion d'apôtre se prolongera dans l'histoire à travers la notion de succession apostolique. La notion de « diacre » se transformera rapidement. Dans l'instant primitif, les diacres apparaissent comme « révélateurs » et hérauts d'un mystère caché, gestionnaires d'une alliance nouvelle. Ils tempèrent cette référence directe au transcendant et à l'Esprit par l'affirmation de leur dépendance et de leur soumission (Villey, 1990). Leur critère de discernement n'est pas externe comme celui des apôtres, c'est la croissance des communautés qu'ils ont initiées. Ceci qui induit peut-être un rapport différent avec le reste du groupe. Lorsque la « nouveauté » de leur service sera perçue comme moins radicale, on mettra l'accent plus exclusivement sur leur qualité de serviteur.

Romains, 1 Corinthiens, Éphésiens affirment fortement la diversité des dons mis au service de l'édification *des uns et des autres*, ainsi que leur complémentarité : « *C'est lui encore qui a donné aux uns d'être apôtres, aux autres d'être prophètes ou évangélistes ou bien pasteurs et docteurs, organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère [diakonia] en vue de l'édification du corps du Christ* » (Ep 4, 11). Sur les cinq titres cités par Ep 4, 11, quatre sont relatifs à la parole,

ils se trouvent tout naturellement au centre de la mission d'édification. Ac 13, 1-3 témoigne de l'existence des prophètes et des docteurs et nous montre comment se passait à Antioche l'envoi en mission d'apôtres comme Paul et Barnabé. Hormis le fait que l'apôtre est plus itinérant que les deux autres, il est difficile de circonscrire avec exactitude les caractéristiques de chacune de ces fonctions. Le docteur est probablement une sorte de *rabbi* tandis que le prophète édifie l'assemblée en actualisant les Écritures et en proclamant la prière d'action de grâce (cf. 1 Co 4, 3-4 et 4, 15-17 ; *Did.* 10, 7). On ne trouve jamais les titres d'apôtre ou de docteur appliqués à une femme, par contre Ac 21, 9 nous apprend que les quatre filles vierges de Philippe prophétisaient, et l'on sait par 1 Co 11, 4 que des femmes prophétisaient. On ignore si le titre de prophète était toujours permanent ou s'il pouvait être occasionnel, lors d'une révélation publique. Notons aussi l'existence du don des langues qui ne semble générer aucun titre.

Philippe l'évangéliste, qui regroupe chez lui le collège des jeunes vierges prophétesses, est un des Sept qui avait été chargé par les Douze du soin des veuves et de la « diaconie des tables » afin que les apôtres puissent rester assidus à la prière et à l'enseignement (Ac 6, 1-6). Le récit d'Actes 6 ne doit pas faire illusion : les Sept ne se consacrent pas uniquement à la gestion des biens matériels. Ils se consacrent également au service de la parole et à l'évangélisation. Quoique l'on aie pu en dire plus tard, il ne faut pas en faire les ancêtres des diacres. Ils remplissent en fait auprès des hellénistes des fonctions analogues à celles des Douze. La structure générale de leur entrée en fonction rappelle la façon dont Matthias est agrégé au collège des Douze en remplacement de Judas : choix et présentation de plusieurs « candidats » (Ac 1, 21-23 et 6, 2-5), prière et agrégation au collège des Douze pour Matthias ou imposition des mains pour les Sept (Ac 1, 24 et 6, 6). Les « Sept » représentent avec les « Douze », les « apôtres », les « *diakonoï* » de la première génération, des titres de fondateurs missionnaires.

Hommes et femmes

Nous avons vu que la plupart des titres retenus ne sont jamais appliqués explicitement aux femmes par les textes néotestamentaires, ce qui ne veut pas dire que les femmes sont absentes des fonctions et des missions généralement remplies par les titulaires de ces appellations.

Disciples au sens plein du terme, les femmes peuvent-elles également être apôtre ? Si l'on identifie purement et simplement les apôtres aux « Douze », on ne découvrira bien sûr que des apôtres masculins, mais il s'agirait là d'une vue restreignante, éliminant de son champ l'apôtre par excellence qu'est Paul, ainsi que Barnabé, Silas, Appolos, pour ne citer que quelques figures illustres... Apôtre, *apostolos* signifie « envoyé » : l'apôtre est le messager itinérant, porteur de la Bonne Nouvelle. Il n'y a pas pour les femmes en général de récit d'envoi solennel du vivant de Jésus, comme pour les Douze (Mt 10, 1-15 ; Mc 6, 7-13 ; Lc 9, 1-6). Pourtant la Samaritaine court annoncer la nouvelle à tous ceux de son village. Ce sont des femmes venues remplir ce qui, selon la société où elles vivaient, était leur rôle religieux spécifique – à savoir pleurer et embaumer le corps – qui sont les premiers témoins de la résurrection. Elles sont explicitement envoyées annoncer la résurrection aux disciples. Selon Lc 24, 11, elles se heurtent à l'incrédulité des disciples qui, fidèles en cela à la mentalité d'un peuple qui refusait de recevoir en justice le témoignage d'une femme, qualifient leur propos de « radotage ». Parmi ces femmes « myrophores », une place particulière est faite à Marie-Madeleine. A la fin du II^e siècle, des textes gnostiques comme l'Évangile de Marie feront de cette dernière l'apôtre par excellence, en même temps que s'exprime clairement sa rivalité avec Pierre.

Mais point n'est besoin de chercher dans les textes hétérodoxes pour trouver, dès la première génération de chrétiens, des femmes qui participent tout naturellement à l'apostolat. Les épîtres de Paul d'abord, puis les Actes portent témoignage de cette participation des femmes de la première génération chrétienne à l'apostolat. Ce sont des femmes-sœurs qui, à l'instar des femmes suivant Jésus en Galilée, accompagnent les apôtres dans leurs itinérances (cf. 1 Co 9, 5) ; surtout, c'est Priscille, reconnue avec son mari Aquila comme collaboratrice de Paul (*sunergos*, Rm 16, 3-5), qui a accueilli et aidé Paul à Corinthe durant la première année de son ministère, qui l'a suivi à Ephèse où elle a organisé chez elle une assemblée chrétienne. Priscille agit, mais aussi enseigne et explique au plus haut niveau, « exposant » plus exactement la voie à Apollos, juif éloquent et versé dans les Écritures, qui sera ensuite envoyé à Corinthe (Ac 18, 24-28).

En dehors de Priscille, dont le rôle dans l'apostolat et l'enseignement est certain, Paul nomme également nombre de femmes qui ont

travaillé (peiné : *kopian*) de diverses façons dans les premières communautés chrétiennes de Rome. Il cité aussi Andronic et Junia « *qui sont les apôtres marquants* » et qui ont été en Christ avant lui (Rm 16, 7).

Tout ceci démontre que – si les hommes furent certainement les plus nombreux à pratiquer la mission itinérante, ou du moins si les textes ont retenu plus de noms masculins que féminin – les femmes n'étaient absentes de l'apostolat à aucun niveau. Il en allait probablement des femmes comme des esclaves dans la proclamation de Galates 3, 27-28 : on sait que le fait d'affirmer : « *il n'y a ni esclave, ni homme libre* » ne conduisit pas les chrétiens à mener une campagne systématique de libération, mais que Paul pouvait, à l'occasion, rappeler à un maître chrétien qu'un esclave devenu chrétien devait être considéré comme un frère « *et selon le monde et selon le Seigneur* » (Philémon 16). Sans déclencher une guerre féministe systématique, les femmes surent, à chaque fois que les obstacles culturels, sociaux ou familiaux ne formaient pas des barrières infranchissables, assumer pleinement la liberté chrétienne qui leur était reconnue en Christ dans la communauté.

Diacre et ministres : Tabitha, Phœbé, Lydie et tant d'autres...

Il serait vain de cacher que ces situations varient énormément selon les régions, les milieux et les positions sociales. Sans doute, les femmes étaient plus libres à Corinthe qu'en Palestine. Ce n'est probablement pas un hasard si Paul fut accueilli à Philippe par Lydie, une commerçante originaire de Thyatire, une région où les femmes semblent toujours avoir bénéficié d'un rôle social et religieux particulier. Dans une même ville d'ailleurs une femme pouvait percevoir son rôle et sa situation très différemment selon qu'elle appartenait à une communauté juive ou était d'origine païenne, selon qu'elle possédait ou non la citoyenneté romaine, et surtout selon qu'elle était riche ou pauvre.

C'est sans doute parce que leur situation sociale et familiale s'y prêtait le mieux, que les **femmes riches** se distinguèrent particulièrement, en offrant l'hospitalité aux communautés. Nous avons vu Priscille à Ephèse et à Rome. Il y a, dans les Actes, Marie, mère de Jean, surnommé Marc, qui réunissait chez elle une assemblée. C'est aussi, à Philippe, le cas de Lydie, marchande de pourpre. Parfois, les maîtresses de maison se spécialisent dans la gestion économique et

caritative, comme à Joppé où Thabitha, qualifiée de disciple (*mathetria*), riche des bonnes œuvres et des aumônes qu'elle faisait (fabrique de manteaux, de tuniques, Ac 9, 36-42)...

En dehors de l'apostolat, des femmes se mettent donc au service des Églises locales de multiples manières et il ne faudrait pas croire que ces services rendus par les femmes se cantonnent au matériel ou doivent être considérés de second ordre.

Paul nous présente le ministère de Phœbée, « diacre » dans le port de Corinthe, en termes élogieux : « *Je vous recommande Phœbée, notre chère diakonos [ministre] de l'Église de Cenchrée. Offrez-lui dans le Seigneur un accueil digne des saints, et assistez-là en toute affaire où elle aurait besoin de tous. Aussi bien fut-elle prostatis [protectrice/présidente] pour nombre de chrétiens et pour moi-même* » (Rm 16, 1-2). Le ministère de Phœbé n'a rien de subalterne et ne saurait se comparer au diaconat (encore moins aux diaconesses) que l'on connaîtra au troisième siècle. Phœbé est appelée « **diakonos** » dans un contexte où le Christ est présenté comme « *diacre des circoncis à l'honneur de la vérité divine* » (Rm 15, 8). Phœbé est « *diakonos* » de l'Église de Cenchrée, comme Paul et Apollos sont « *diakonoi* » de celle de Corinthe, c'est-à-dire *ministres* principaux et fondateurs (1 Co 3, 5), coopérateurs (*sunergoi*) de Dieu qui seul donne la croissance...

Le problème de la prophétie féminine soulèvera – et ceci pendant des siècles – maintes discussions. « *Toute femme qui prie ou prophétise la tête découverte fait affront à sa tête...* » (1 Co 11, 5). De cette phrase nous retiendrons surtout ce qu'en retenait à la fin du second siècle Irénée de Lyon : saint Paul connaît des femmes qui prophétisent. Cette prophétie féminine est d'ailleurs légitimée par l'oracle de Joël : « *Il se fera dans les derniers jours que je répandrai de mon Esprit sur toute chair. Alors leurs fils et leurs filles prophétiseront.* » Cet oracle, c'est Pierre lui-même qui l'applique aux chrétiens dans le premier de ses discours rapporté par les Actes (2, 14-36).

Il n'empêche que lorsque nous écoutons la phrase de 1 Corinthiens, notre pensée est inévitablement tirée vers l'évocation de quelque archaïque querelle de foulard. De fait, si la légitimation théorique du pouvoir de prophétiser des femmes chrétiennes n'a fait aucun doute à l'aube du christianisme, la question des modalités concrètes de son exercice s'est immédiatement posée.

Quelles étaient les conditions concrètes d'exercice de la prophétie ? Les quatre filles de Philippe ne sont pas appelées « prophétesses », il est simplement dit qu'elles prophétisaient. Par ailleurs, la présentation qui groupe anonymement les quatre femmes et souligne leur virginité fait songer à une sorte de collège, voire à une prophétie ritualisée pour laquelle la virginité constituerait un état requis. Leur père, Philippe l'évangéliste, est l'un des Sept institués pour s'occuper des veuves négligées par les Hébreux. Ces filles appartiennent donc au milieu des hellénistes et ce milieu avait des collègues de vierges qui « prophétisaient ».

Mais, il est un titre spécifiquement féminin, et il évoque plutôt un statut qu'un don ou une fonction : c'est celui de veuve. 1 Tm 5, 9ss décrit minutieusement les qualités requises de la vraie veuve : « *Ne peut être inscrite au groupe des veuves, qu'une femme d'au moins soixante ans, n'ayant été mariée qu'une fois. Elle devra produire le témoignage de sa bonne conduite, avoir élevé des enfants, exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints, secouru tous les affligés, pratiquant toutes les formes de la bienfaisance.* » Il s'agit d'une reconnaissance ecclésiale officielle qui entraîne une aide de la part de la communauté : « *la vraie veuve, celle qui reste absolument seule, s'en remet à Dieu et consacre ses jours et ses nuits à l'oraison* » (1 Tm 5, 5). Il existait aussi des groupes de veuves qui se consacraient à de bonnes œuvres comme la fabrication de tuniques, ainsi qu'en témoigne en Ac 9, 36-42, les veuves réunies autour de Tabitha (surnommée Dorcas). Mais nous ne savons pas si ce groupe doit nécessairement être assimilé au groupe des veuves « catalogué » en 1 Timothée.

Les pasteurs, presbytres, épiskopoi kai diakonoi

Le paradigme du pasteur est traditionnel dans le monde juif et les textes vétero-testamentaires. C'est de manière symbolique ou métaphorique que les synoptiques en usent. Dans la réalité, le titre de « pasteur » est attribué au Christ (Jn 10, 14 ; Hb 13, 20 ; 1 P 2, 25). Seul Ep 4, 11 applique le titre de pasteur, semble-t-il, à une catégorie de ministres chrétiens. Mais si l'on ne s'en tient pas uniquement au titre, on découvre que d'autres textes enjoignent à certains, notamment aux « anciens » (presbytres), de « faire le pasteur » (Jn 21, 16 ; Ac 20, 28 et 1 P 5, 1-2). À l'idée d'*ancien* et de *pasteur* s'adjoint

celle de « surveillance » (*episkopéô*). Les recommandations sont généralement adressées collectivement à un groupe de *plus anciens*. En Tite 1, 5-9, comme en Ac 20, 28, la fonction d'épiskope apparaît comme une fonction des presbytres. Ce n'est que 1 Tim 5, 17 qui présentera d'une part des « anciens », d'autre part un épiskope au singulier, distingué de « diacres » dès lors relégués au second rang (1 Tm 3, 1-12). Auparavant, Ph 1, 1 s'adressait « à tous les saints qui sont à Philippe [*sun(- ?) épiskopois kai diakonois*] ». Mais il est très difficile de savoir ce que recouvre cette expression. S'agit-il de véritables fonctions distinctes ? Où plus probablement comme le pensent de nombreux exégètes actuels, d'une seule fonction dont les termes se tempèrent : « surveillant et/mais serviteurs ». Ces termes définissent-ils un ministère ou symbolisent-ils encore un titre eschatologique (comme les Douze) destiné à construire le royaume qui vient et est attendu comme imminent dans Philippiens. Pour mieux comprendre ces « *épiskopoi kai diakonoi* » il faut que le patrologue vienne à la rencontre de l'exégète.

Le II^e siècle ou l'installation dans la durée

La période qui couvre les années 80 à 140 va être une période de débat autour des notions d'« *épiskopoi kai diakonoi* ». Le premier à attester de ce débat est Clément de Rome, lorsqu'il écrit à l'Église de Corinthe, vers 96, pour apaiser la querelle qui l'agite. « *Nos apôtres, écrit-il, aussi ont connu par notre Seigneur Jésus-Christ, qu'il y aurait querelle à propos du nom de [et] l'épiskopè. C'est bien pour cette raison qu'ayant reçu une connaissance parfaite de l'avenir, ils établirent ceux dont il a été question plus haut* » (1 Clém. 44, 1). Qui sont donc ceux dont il a été question plus haut ? Les apôtres qui « *sont partis annoncer la bonne nouvelle que le royaume de Dieu allait venir. Ils prêchaient dans les campagnes et dans les villes, en établissant les prémices, les éprouvant quant à l'Esprit, en vue des épiskopoi kai diakonoi des futurs croyants* » (1 Clém. 42, 5). L'expression employée par Clément n'est guère beaucoup plus limpide que celle de Philippiens, et n'éclaircit pas vraiment le contenu de la querelle « *au nom de l'épiskopè* ». Elle indique seulement l'établissement

d'*épiskopoi kai diakonoi* par la génération des apôtres et le fait que ces « *épiskopoi kai diakonoi* » sont tournés vers l'avenir comme si leur fonction n'était pas réelle, mais prédictive, anticipant sur le royaume qui allait venir. Cette impression confirme celle laissée par Philippiens 1, 1. En fait, l'expression « *épiskopoi kai diakonoi* » constitue un « type ».

Les « *épiskopoi kai diakonoi* » sont pour les croyants à venir des types au sens vétéro-testamentaire (cf. 1 Clém. 43, 1 : le thème de la prescience de Moïse). C'est là leur fonction première : être, pour l'avenir, un modèle pour les croyants. Dans son désir d'assimiler les « *épiskopoi kai diakonoi* » (auxquels on conteste probablement, à l'époque de Clément, les fonctions qu'ils veulent exercer) à un « type » vétéro-testamentaire, Clément croit trouver leur présence dans les Écritures : « *Et il n'y avait là rien de nouveau, car depuis bien longtemps l'Écriture parlait des "épiskopoi kai diakonoi", il est en effet écrit quelque part : "j'établirai leurs épiskopes dans la justice et leurs diacres dans la foi" (1 Clém. 42, 5)*. Mais cette mystérieuse citation reste introuvable et elle fait des « *épiskopoi* » et des « *diakonoi* » deux entités différentes, faussant ainsi le modèle moral de Philippiens. Dans le modèle initial de Philippiens, il n'y a pas une relation d'autorité entre le groupe des épiskopes et des diacres et le reste des chrétiens, mais un modèle de zèle dans la charité et l'humilité des uns et des autres. Cf. Ph 2, 3-4 : « *n'accordez rien à l'esprit de parti, rien à la vaine gloire, mais chacun, regardez-vous les uns les autres comme supérieur, que chacun ne prête pas attention à ce qu'il a en propre, mais que chacun examine ce que possèdent les autres* ».

Quoiqu'il en soit des données exactes du conflit « *au nom de l'épiskopè* », à l'époque où Clément écrit, il se traduit par un conflit de personnes et de préséance dans lequel sont engagés les presbytres (les plus anciens ?) : « *donc ceux qui ont été établis par eux [les apôtres] ou par d'autres hommes éminents, qui ont rempli leur leitourgia envers le troupeau du Christ de manière irréprochable, avec humilité, avec calme, avec dignité, et qui ont longuement reçu le témoignage de tous, nous estimons qu'il n'est pas juste de les démettre de leur fonction [leitourgia]. Ce ne serait pas pour nous faute légère que de rejeter de l'épiskopè ceux qui ont présenté les dons de manière pieuse et irréprochable. Heureux les anciens [presbyteroi] qui ont parcouru leur route et dont la vie s'est terminée féconde et*

parfaite ; ils n'ont pas à craindre qu'on les expulse de la place qui leur a été assignée » (1 Clém. 44, 3-5).

Mais, peut-être tout autant que par son récit des origines, la Lettre de Clément de Rome est connue pour être le premier document chrétien à user du terme « laïc » : « **L'homme laïc est lié par des préceptes laïcs** » (40, 5) [*o laikos anthropos, tois laikois prostagmasin dedetai = Pleb(i)s ejus homo, laici praeceptis datus est*].

L'**homme laïc** – je pense l'avoir démontré dans mes travaux sur ce texte (Faivre, 1992, 64-72 ; 1999, 37-51 ; 2001, 288-308) – ne constitue pas, pour Clément de Rome, une catégorie de chrétien. Au contraire, l'**homme laïc** de Clément est le type de l'être humain qui croit trouver son salut dans le culte de l'ancienne Alliance. Le terme « laïc » a, ici, une portée catégorielle et restreignante non point par rapport au clergé d'Israël, mais par rapport au peuple élu de la Nouvelle Alliance : il désigne l'homme du peuple inaccompli, **de ce peuple** (*pleb(i)s ejus homo*) qui n'a pas accès à la connaissance – et au culte spirituel (au culte en esprit et en vérité).

D'où vient l'institutionnalisation du « *tupos* » des « *épiskopoi kai diakonoi* » ? La *Didachè* nous fournit un élément de réponse : « *Élisez-vous [cheironèsaté] des "épiskopoi kai diakonoi", dignes du Seigneurs, des hommes [andras : et non des femmes], doux et désintéressés, sincères et éprouvés...* ». Ce texte apporte une précision nouvelle, bien que ténue, ce sont des hommes et non des femmes. La même précision concernant l'épiskope au singulier se trouve en 1 Tm 3, 2. En ce qui concerne les « *diakonoi* », 1 Tm 3, 11 semble bien conserver le souvenir de femmes-*diakonoi*, même si le texte évite de leur appliquer explicitement le titre. La *Didachè* (ch. 15), en institutionnalisant les « *épiskopoi kai diakonoi* » prend acte de la sédentarisation des ministres. « *car [les « épiskopoi kai diakonoi »] remplissent eux aussi près de vous l'office [la leitourgia] des prophètes et des docteurs. Ne les méprisez donc pas ; car ils sont parmi vous ceux qui sont honorés [tétiméménoi] au même titre que les prophètes et docteurs* » (*Did.* 15, 1-2). « *Honorés* », c'est à dire concrètement subventionnés (recevoir un honoraire) (cf. *Did.* 13, 1-3).

La Lettre de Clément de Rome, pas plus que la *Didachè*, ne sera intégrée au corpus de la Bible chrétienne qui se clôturera au cours du second siècle. Mais les épîtres pastorales attestent, tout comme la Lettre

de Clément de Rome, de l'éclatement du groupe des « *épiskopoi kai diakonoi* » et du caractère masculin de l'évêque. Dans le texte de Tite, la notion d'évêque a visiblement été rajoutée à celle de presbytres qu'elle surimpressionne, tout comme dans la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens, la querelle au nom de l'*épiscopè* vient modifier l'image des presbytres. Dans la 1^{re} Timothée, les notices consacrées à l'évêque et aux diacres d'une part, aux presbytres d'autre part, ne sont ni réunies, ni harmonisées : on a plutôt l'impression que l'éclatement du groupe des « *épiskopoi kai diakonoi* » a pour fonction et conséquence principale de chapeauter le groupe des « *diakonoi* » (des « ministres ») de l'époque apostolique qui, (comme en témoigne l'exemple de Phœbé), pouvaient être des hommes ou des femmes.

Pour la première fois dans la première lettre à Timothée, le terme « *épiskopos* » est employé au singulier pour désigner, non plus Dieu ou le Christ (encore seul *épiskopos*, pour Clément – comme le Christ est seul prêtre pour l'épître aux Hébreux), mais un ministre chrétien. Or, la notice consacrée à l'évêque en 1^{re} Tm 3, 1-8 est immédiatement précédée d'un autre texte d'instruction aux femmes qui semble, en l'état où il nous est parvenu, avoir été profondément remanié et relu. Ce texte enjoint à la femme de se taire en toute soumission et lui promet que, malgré la faute d'Ève, elle sera sauvée en devenant mère (Dibout, 1991, 324-365).

Avec 1^{re} Timothée, la fonction d'évêque s'affirme à la fois comme masculine et comme détachée de la notion d'ensemble d'« *épiskopoi kai diakonoi* ». Il y a plus ici que le phénomène de sédentarisation (comme dans la *Didachè*), il y a une installation définitive de l'Église dans la durée humaine. Cette installation dans la durée se traduit de trois façons :

- par une relecture actualisatrice puis institutionnelle du thème eschatologique de l'*épiscopè* (visite de Dieu au jour du Jugement) ;
- par le rejet de l'encratisme absolu, ce refus du monde qui ne permet pas aux communautés de perdurer, puisqu'il refuse le mariage et la procréation ;
- par la recherche d'une bienséance à travers une morale familiale compatible avec la morale sociale environnante, morale qui semble-t-il, fait de l'évêque l'homme d'une seule femme

et le maître de maison-modèle (exemplaire), en même temps qu'il assigne à la femme une place subordonnée, en la renvoyant à son foyer...

C'est ainsi que les pastorales signent pour ainsi dire la fin de l'aventure commune des hommes et des femmes à travers les ministères.

Durant tout le second siècle, tandis que les hommes écrivent l'histoire des « ministères » dans les structures communautaires, l'histoire des femmes actives et responsables continuera de s'écrire, mais en d'autres lieux : ce sera l'histoire de ces femmes héroïques (l'exception confirmant la règle ?) retransmise par les actes des martyres ; ce sera, dans les actes apocryphes, les récits de la conversion – et bien souvent, de la rupture avec le milieu familial – de ces riches chrétiennes tentées par un radicalisme ascétique. Ce sera aussi la place laissée par les gnostiques aux femmes, dans l'enseignement, la liturgie et dans l'apostolat. Ce sera enfin, dès les années 172, les prophétesses du renouveau montaniste qui semble bien avoir refusé, dans un même mouvement, la clôture de l'inspiration dans une Bible chrétienne, la disparition du prophétisme (surtout féminin) et l'institutionnalisation exclusivement masculine de tous les ministères.

Au vu de la documentation qui nous est parvenue, et des schémas dont nous avons hérité, l'histoire des femmes au II^e siècle oscillera **entre hagiographie et hérésie, entre l'exception et la marginalisation**. Mais la différence entre la période apostolique est déjà considérable : dans les textes antérieurs aux Pastorales, nous trouvons la description d'un *agir féminin*. Il était possible d'écrire, du moins en pointillé, une certaine « **histoire factuelle** » des chrétiennes, aussi bien documentée, en fait, que celle des hommes. À partir des Pastorales (à la fin du premier siècle), l'histoire organisationnelle, c'est-à-dire l'histoire des rôles, fonctions, et bientôt des statuts, reconus par les communautés, se développe, mais les femmes en semblent exclues – à l'exception, notable, mais très particulière, des veuves.

De la diaconie des épiskopoi aux diacres serviteurs de l'évêque

Jacques 1, 27 définit ainsi la dévotion pure et sans tache devant Dieu : elle « *consiste en ceci : visiter [episkeptesthai] les orphelins et les veuves dans leurs épreuves, se garder de toute souillure du monde* ».

La place de la veuve est ambivalente : elle symbolise à elle seule tous les assistés, objets d'œuvres bonnes, mais cette assistance n'est pas simple secours. La veuve, d'après 1 Tm 5, 3 est « honorée » sans qu'il s'agisse précisément d'un honoraire récompensant l'exercice de fonctions précises comme dans le cas des presbytres de 1 Tm 5, 13. Nous avons vu, à propos de Tabitha, que les veuves peuvent s'organiser pour assister à leur tour les miséreux. Polycarpe dira de la veuve qu'elle est l'autel de Dieu. Elle se trouve à la croisée de deux éléments qui seront déterminants dans l'évolution et le modelage des groupes et des fonctions chrétiennes durant les II^e et III^e siècles : la gestion des richesses et la mise à l'écart des femmes.

À Rome, vers 140, *Le Pasteur* d'Hermas, se préoccupe de la gestion des biens matériels. Cet écrit, qui se situe dans une perspective apocalyptique est désireux d'assigner une ligne de conduite aux riches, dont le nombre commence à augmenter dans les communautés. Il fait volontiers de la « diaconie » des œuvres bonnes, un devoir pour tous, et en premier lieu pour les riches qui se doivent de gérer leurs biens au profit des pauvres, des étrangers et voyageurs, et se voient honorés des titres d' « *épiskopoi kai philoxénoi* ». À côté de ces riches qui administrent leur propre patrimoine, il distingue des « *diakonoï* » qui administrent des richesses qui leurs sont confiées. Mais la gestion matérielle des œuvres bonnes est chose délicate, surtout dans une communauté en expansion. 1 Tm 3, 13 souhaitait que les « *diacres diakonent bien* ». Hermas, quant à lui stigmatise « *ceux qui ont mal agi dans l'exercice de leur ministère [diakonia], qui ont dérobé la subsistance de la veuve et de l'orphelin, qui se sont enrichis* ». Dans cette optique, les diacres sont des serviteurs à un poste clef : la gestion centralisée de la charité communautaire, mais ces diacres-là n'ont plus rien à voir avec les *diakonoï* des origines qu'étaient Paul, Apollos et Phœbé. Ils accomplissent une fonction, certes capitale pour la vie de la communauté, mais une fonction bien délimitée.

C'est probablement la référence aux diacres des épîtres pauliniennes qui motive encore chez Ignace le refus de réduire le ministère des diacres à la fonction matérielle. Ignace, dans sa lettre aux Tralliens, précise : « *Il faut aussi que les diacres, étant les diacres des mystères de Jésus-Christ, plaisent à tous de toute manière. Car ce n'est pas de*

nourriture et de boisson qu'ils sont les ministres, mais ils sont les diacres de l'Église de Jésus-Christ » (Trall. 2, 3). Ignace se démarque volontairement d'une image lucanienne qui réduirait la fonction diaconale « au service des tables ». Mais l'insistance qu'il met à valoriser les diacres aussi bien affectivement que théologiquement a peut-être pour but de faire accepter une infériorisation récente du diaconat. En effet, même si la présentation du diaconat dans l'œuvre d'Ignace garde parfois les traces d'une théologie commune aux évêques et aux diacres, les diacres y sont cependant nettement subordonnés, non seulement à un unique évêque, mais aussi au presbyterium.

Justin, au milieu du second siècle, dans son *Apologie* I, 64-67, décrit bien les deux actions qui se superposent au cours de l'assemblée eucharistique : la distribution du pain et de la coupe sur lesquels le « président » a rendu grâce et le partage des dons. Mais en dehors des « diacres », Justin ne mentionne encore que le « président » de l'assemblée et un « lisant » (participes présents), sans spécifier autrement leurs titres. L'évolution qui verra, au cours de la seconde moitié du II^e siècle, les fonctions se concentrer dans une triade hiérarchique masculine (évêque, presbytres et diacres), ne se fait pas partout à la même vitesse et n'est pas achevée.

Lorsqu'Irénée de Lyon, vers 180-200, parle d'oblation, d'offrande, il ne met pas en scène de ministres particuliers. Ceux qui offrent, ce sont les « disciples », « nous », « l'Église » ; ou bien encore Irénée emploie une forme passive. Mais nous ne voyons jamais apparaître sous sa plume un sujet particulier qui pourrait revendiquer, pour lui seul, l'action d'offrir. Irénée ignore encore les termes « clercs » et « laïcs ». Il accorde à tous les « disciples » le rang sacerdotal. Malgré la très haute idée qu'il se fait du « disciple spirituel », il semble s'insurger contre la façon qu'ont les Valentinieniens de distinguer entre les « simples », « les gens du commun » et les « parfaits ».

La mutation des années 180-260

Au III^e siècle l'Église s'installe réellement dans le temps et dans l'espace. L'évolution des institutions semble s'accélérer pour produire une véritable mutation qui suscitera discussions et réactions durant les années 190-260. Cette période est en effet celle où l'on voit se géné-

raliser un monépiscopat conçu comme « sacerdotal » et où l'on assiste à la création d'une notion nouvelle, celle de « cleric » qui – en se situant par rapport à celle de « laïc » – regroupe dans un même statut la triade ministérielle (évêque, presbytres, diacres). Cette période est marquée par une accélération significative du nombre de chrétiens. C'est l'époque où les mutations théologiques en germe au second siècle s'installent et se codifient au travers de la pratique institutionnelle. Même si certains auteurs du III^e siècle, comme Origène, regrettaient le « *bon temps* » où les chrétiens étaient « *peu nombreux mais combien fervents* », tous prirent la mesure des retombées institutionnelles de cette augmentation numérique. Le besoin d'accommoder les tentations élitistes et la diffusion de la Bonne Nouvelle à tous, la nécessité de clarifier les principes de gestion d'un christianisme de masse, furent ressentis à l'intérieur des communautés de façon aiguë. À l'extérieur également, la croissance numérique des chrétiens rendait indispensable, pour le politique, l'identification claire du groupe au travers de « responsables ».

Naissance de la frontière cleric/laïc

Deux concepts nouveaux allaient permettre de gérer cette situation : les notions de « laïc » et de « cleric » qui apparurent d'abord indépendamment, mais qui allaient rapidement se préciser pour se consolider dans une exclusion mutuelle. C'est sous la plume de Clément d'Alexandrie (Jakab, 2001) (au tournant des II^e et III^e siècles) que l'on découvrira le terme « laïc » : à ce stade, il désigne un groupe bien défini formé par ceux qui sont « l'homme d'une seule femme ». Les « laïcs » ne sont pas encore opposés aux cleric. Le nom de « laïc » est bien plutôt une marque destinée à rappeler à ces chrétiens leur vocation à la même dignité et – du moins sur le plan de la morale conjugale – aux mêmes devoirs que les presbytres et les diacres.

C'est Tertullien (Mattei, 2001) (dont l'œuvre se situe entre 197 et 220) qui sera le premier à utiliser, le terme « cleric » pour désigner un groupe de ministres. Tertullien, en polémiste et en moraliste, craint que l'élite laïque ne devienne une réserve à cleric, suffisante pour autoriser le reste des fidèles à sombrer dans ce qu'il considère comme une forme de laxisme. Mais très vite, en une vingtaine d'années, le terme laïc perdra toute connotation élitiste et sera totalement opposé à cleric : tous les hommes qui ne sont pas cleric et appartiendront à l'Église

deviendront des « laïcs ». Pourtant, jamais, au cours du troisième siècle, un texte ne traitera explicitement une femme de « laïque ».

Sacerdotalisation, professionnalisation, modèle lévitique.

À partir de l'époque de Tertullien, malgré quelques particularités locales comme l'apparition de la diaconesse dans la *Didascalie* syrienne (vers 230) (Schöllgen, 1998), il est possible de dresser un tableau sociographique des principales communautés chrétiennes (*ecclesia*) : le clergé (*klēros*, *clerus*) des années 200 est exclusivement composé d'évêque, de presbytres et de diacres. C'est dans la notice consacrée à la veuve (*Tradition Apostolique*, 10) qu'est explicitée, pour la première fois, cette frontière au sein du groupe chrétien : « l'ordination se fait pour les clercs en vue de la *leitourgia* ». Les fonctions qui n'ont pas de rôle proprement cultuel à remplir n'ont pas à recevoir d'imposition des mains, une installation suffit pour que la communauté reconnaisse un service exercé en son sein. Le mérite de la *Tradition apostolique* est d'avoir cherché à justifier par une seule explication le statut du clergé : c'est l'exécution de la « *leitourgia* » qui justifie l'ordination (imposition des mains, *cheirotomia*), signe de l'appartenance au clergé. Cette définition suppose une conception de la « *leitourgia* » restreinte à l'action eucharistique, en liaison avec l'oblation « *prosphora* ».

Symboliquement, la liturgie centralise, en la personne de son président attribué l'évêque et de ses assistants les diacres, des fonctions aussi diverses que le maintien de l'unité dans l'agapè et ses deux corollaires : disciplinaire (admission à la communion) et caritatif (assistance aux veuves, orphelins et prisonniers) ; l'annonce de la parole, voire même l'improvisation prophétique que l'on peut encore retrouver dans le cadre de l'improvisation liturgique, le discernement des charismes et l'attribution des lots ou parts d'élection (*klēroi*), c'est à dire concrètement désignation de ceux qui vont faire partie du « *klēros* », du clergé.

À l'époque de la *Tradition apostolique*, seuls l'évêque (qui est maintenant nommé « grand prêtre »), le presbyterium ou collège des presbytres (dont les membres conseillent et assistent l'évêque, mais ne sont pas encore considérés de manière explicite comme « sacerdotés ») et en troisième lieu les diacres, font partie du clergé. Toutes les autres fonctions (docteur, lecteur), charismes (dons de guérison) ou

états de vie (veuves, vierges) sont alors catégoriquement rejetées hors de ce *kléros*. La notice sur le confesseur « *qui possède l'honneur du presbytérat de par sa confession* » rappelle toutefois que cette frontière peut encore être, exceptionnellement, poreuse.

La Tradition apostolique connaît des docteurs laïcs et les fonctions d'enseignement jouiront encore, jusqu'à Origène, d'une certaine indépendance. Mais le tracé de la frontière clerc/laïc va se modifier durant les premières générations du III^e siècle, pour atteindre un relatif équilibre vers les années 260. Durant cette période, on assistera à une accumulation par les ministères liturgiques de presque toutes les fonctions indispensables à la vie de la communauté. C'est le début d'un processus d'absorption par le culte.

À ce phénomène symbolique d'absorption par le culte, il faut ajouter les impératifs d'organisation matérielle des communautés. La gestion du patrimoine chrétien qui se constitue alors échoit tout naturellement à l'évêque assisté des diacres. Le clergé va progressivement se dilater.

Les années 250, surtout avec l'œuvre de Cyprien, montrent que la frontière s'est déplacée. Être clerc, c'est maintenant avoir une fonction dans la communauté, quelle qu'elle soit. L'entrée dans le clergé ainsi élargi à tous les hommes (à l'exclusion des femmes) qui exercent une fonction dans la communauté, se fait par l'*ordinatio*, devient un honneur lié à un honoraire : la *divisio mensura*. La typologie lévitique (Trigano, 1995) vient légitimer cette organisation ecclésiastique : « *Ceux qui sont engagés dans les devoirs de la cléricature, dit Cyprien dans sa lettre 1, ne doivent prêter leur ministère qu'au sacrifice et à l'autel et ne vaquer qu'à la prière. Il est écrit : "Un soldat de Dieu ne s'engage pas dans l'embaras des choses du siècle, s'il veut plaire à celui qui l'a enrôlé."* La recommandation est faite à tous, mais combien plus doivent-ils rester en dehors des embarras et du réseau des préoccupations profanes, ceux qui voués à des occupations religieuses, ne peuvent s'éloigner de l'Église, ni vaquer aux affaires du siècle. Telle est la discipline qu'on observée les Lévités dans l'ancienne Loi [...] Dieu avait voulu que tout fut ainsi réglé, afin que ceux qui se consacraient au service divin n'en fussent point détournés, et forcés de donner leurs pensées et leurs soins à des occupations profanes. C'est la même règle qui est encore suivie aujourd'hui pour le clergé : on veut que ceux que l'ordination a élevé au

rang de clercs dans l'Église de Dieu ne puissent être détournés en rien du service divin, ni courir le danger d'être engagés dans les embarras et les affaires du siècle ; mais plutôt, bénéficiaires des offrandes des frères, comme d'une sorte de dîme, ils ne quittent pas l'autel et le sacrifice, mais se consacrent jour et nuit à des occupations religieuses et spirituelles ».

Cette lettre 1 de Cyprien est sans doute la plus célèbre sur le sujet, mais on a vu, en fait, les justifications théologiques de la distinction clerc-laïc, se développer, durant la première moitié du III^e siècle, dans plusieurs directions :

- justification du pouvoir pénitentiel exclusif de l'évêque par l'image du sacerdoce aaronique chargé du pouvoir d'expiation ; c'est le type d'explication donné par la *Didascalie* et par Origène ;
- justification par l'image des lévites, liturges et ministres de l'autel. Cette justification est celle de la *Tradition apostolique* et de Cyprien. Origène y ajoutera l'image des lévites gardiens de l'interprétation de la Loi, mettant ainsi en avant le rôle d'enseignement des ministres autant que leur rôle liturgique.

Les clercs sont désormais les assistés matériels des laïcs qu'ils assistent spirituellement. La description que rapporte Eusèbe (*HE VI*, 43, 11) de la sociographie romaine des années 250 (et qui montre certainement une liste des personnes nourries par la communauté) reflète bien l'état de l'organisation dans les grandes villes : 1 évêque, 46 presbytres, 7 diacres, 7 sous-diacres, 42 acolytes, 52 exorcistes – lecteurs – portiers, plus de 1500 veuves et indigents.

Naissance d'une hiérarchie

À la fin du IV^e siècle, vers les années 380, on peut constater un déplacement des frontières. Le clergé ne se limite plus à la triade ministérielle comme au début du III^e siècle, mais il comprend désormais toutes les fonctions subalternes mentionnées dans la liste de Corneille à Fabios d'Antioche : portiers, lecteurs, exorcistes, acolytes, sous-diacres. Entre temps la reconnaissance du christianisme par l'Empire a consolidé l'assise du clergé (auquel est reconnu un certain nombre de privilèges), et même imposé une définition : le législateur civil recon-

naît que « *qui divino cultui ministeria impediunt, id est hi, qui clerici appellantur* » (CT 16, 2, 2). Cette définition vaste et vague englobe toutes les fonctions. Le terme « laïc » a alors perdu le caractère élitiste et militant qu'il avait peut-être lors de sa naissance au début du III^e siècle. Nous sommes déjà loin de l'époque où un Tertullien rappelait la dignité des « laïcs » qui devaient pouvoir être prêtres, en cas de nécessité, à exercer les fonctions sacerdotales (Mattei, 2001). Comme celui du terme « cleric », le champ sémantique du terme « laïc » s'est élargi. C'est en 325, au concile de Nicée (can. 19), que pour la première fois, le terme « laïc » est explicitement appliqué à une femme. Désormais l'appellation « laïc » englobera tous les chrétiens qui ne sont pas clercs et sa définition sera essentiellement négative.

Au sein du clergé, maintenant élargi, est en train de se constituer une hiérarchie marquée, par la formation de deux classes. Le presbyterum est en train d'éclater et le caractère collectif de la fonction presbytérale s'efface. Devant l'extension des communautés, l'idéal d'une seule eucharistie, présidée par l'évêque assisté du presbyterium et des diacres devient de moins en moins réaliste. Et l'évêque, seul grand-prêtre, délègue ses pouvoirs sacerdotaux aux presbytres, bientôt qualifiés de « prêtres de second rang ». Dans les Églises orientales s'établit une distinction entre les fonctions « ordonnées » et fonctions « instituées ». Cette frontière se manifeste par un vocabulaire spécifique réservé aux trois degrés supérieurs : le rang (*bathmos*), le service liturgique (*leitourgia*), l'ordination (*cheirotomia*) qui donne un pouvoir (*exousia*). En même temps apparaît l'idée que les clercs inférieurs, surtout le lecteur, sont normalement destinés à obtenir un avancement, si, bien sûr ils se montrent « dignes » d'une promotion. À la fin du IV^e siècle, avec le synode de Laodicée, les fonctions inférieures sont classées parmi les clercs (*klèrikoï*) et opposées aux « hiératikoi ». Chaque fois que l'on se préoccupe des *klèrikoï*, c'est pour formuler des interdictions, pour éviter qu'ils n'empiètent sur les fonctions et les prérogatives des ministres supérieurs.

Le terme « laïc », de son côté, se teintera souvent d'une connotation spéciale, celle de « séculier », de « puissant de ce monde ». Ce laïc sera tantôt considéré comme un allié du pouvoir religieux et sacralisé, tantôt dévalorisé et rejeté. Dans un empire d'orient, héritier de l'empire romain et ignorant ce que l'on appellera beaucoup plus

tard la « sécularisation », le pouvoir « laïque » conservera son imprégnation religieuse, convoquant les conciles, intervenant dans les querelles théologiques.

À la fin du IV^e siècle, le développement rapide du monachisme, conduira à la tripartition « cleric/moine/laïc ». Surtout, avec la valorisation de la continence puis du célibat, l'espace intime va occuper le devant de la scène. Il aura une place déterminante dans la structuration de l'espace public et de la définition de la hiérarchie ecclésiastique. Il deviendra, pour des siècles, une source de débats.

En Occident, la question du célibat se cristallisera autour du culte et de la notion de sacré. Elle marquera ainsi de son empreinte l'image des ministres principaux de l'eucharistie. Dans un premier temps, elle contribuera à faire des anciens ministères de lecteurs, d'exorciste, d'acolyte, et de sous-diacre, qui ont tendance à se vider de tout contenu, des étapes de préparation (*tempora*) plutôt que des fonctions réelles (Favre, 1977, 308-370). À la fin du IV^e siècle, tandis que le clergé s'organise en fonction du culte qui devient quotidien, la règle de la continence, basée pour une bonne part sur le principe de pureté rituelle (Gryson, 1970), conduit à une nouvelle problématique et un nouvel équilibre, bien exprimé par ce titre : « *de la continence et de ceux qui manipulent les choses saintes* ». Suivant que l'on accorde ou refuse au sous-diacre de toucher les *sacra mysteria*, on le situe dans le groupe des lévites ou celui des simples clercs. Au milieu du V^e siècle, Léon le Grand systématisant le modèle sacerdotales/levitae et la pratique courante, présentera une structure ministérielle ternaire : les prêtres (évêques et presbytres), les lévites (diacres et sous-diacres), les simples clercs.

L'idée qu'il faut se préparer au degré supérieur par les *tempora* dans les fonctions inférieures a pour corollaire l'idée de récompense (*stipendium*). Le parcours au travers de la hiérarchie ecclésiastique se calque de plus en plus sur le modèle des fonctionnaires. Tandis qu'au III^e siècle on était ordonné au service d'une communauté locale particulière, et qu'en 325 le concile de Nicée interdisait encore formellement les transferts d'évêques d'une Église à l'autre, il n'en ira plus du tout de même à la fin du IV^e où des évêques peuvent faire carrière en passant d'une petite ville à une cité plus importante. Suivant le

modèle des fonctionnaires civils, l'évêque de la *civitas* cherchera à devenir métropolitain de la *provincia* puis patriarche ou métropolitain supérieur de la *diocesis*. En 341, le canon 9 du concile d'Antioche témoigne de cette hiérarchisation des sièges. Dès lors, l'accent est beaucoup plus mis sur l'ordination d'un individu, que sur l'ordination au service d'une communauté. On se dirige vers l'idée d'ordination absolue, conception contre laquelle s'élèvera en 451 le canon 6 du concile de Chalcédoine.

Pour avoir une idée de ce que pourra représenter la foule de ceux qui embrassent la carrière cléricale (et les privilèges qui lui sont attachés), on peut se référer, dans le code de Justinien à la Nouvelle du 16 mars 535 déterminant le nombre de clercs attachés à la cathédrale de la Sainte Sagesse à Constantinople : maximum 60 presbytres, 100 diacres hommes et 40 diacres femmes, 90 sous-diacres, 110 lecteurs et 25 chantres. Ce qui fait un personnel de 425 clercs. Il s'agit là, bien sûr, d'un exemple extrême lié à la capitale de l'Empire. La situation est très différente dans les petites cités ou les paroisses de campagnes. Rien d'étonnant toutefois à ce qu'un recrutement aussi large puisse parfois nuire à la qualité. Basile de Césarée se plaignait déjà au IV^e siècle que dans la masse des ministres subalternes des petites villes, on ne puisse pas trouver un chantre ou un lecteur capable de dire les prières.

Au contraire, à la fin du V^e siècle, dans un Empire occidental dévasté, on sera plus sensible au manque de clercs...

La tonsure et le simple clerc : de la hiérarchie à l'état clérical

Le pontificat de Gélase (492-496) et de ses successeurs, particulièrement Symmaque va connaître une nouvelle mutation dans la conception du cursus clérical. Ce sont les circonstances, dues pour une part au manque de clerc, qui conduisirent Gélase à adapter la législation de ces prédécesseurs. Pour faciliter le recrutement, il choisit de diminuer les *tempora*, les temps passés dans chaque ordre mineur. En contrepartie, il souhaita que le cursus comprenne un nombre de degrés obligatoires plus élevé (3 au lieu de 2). Cette compensation va transformer la notion de cursus en mettant l'accent sur la réception d'un ordre et des pouvoirs qui lui sont liés plutôt que sur les temps de préparation à l'exercice d'une fonction plus impor-

tante. Les *tempora* se transforment ainsi en « ordre à recevoir » pour accéder à l'ordre supérieur.

Les conflits qui opposeront, lors de l'élection du successeur de Gélase, le sénat et le clergé, les prêtres et les diacres, vont conduire certains notables de la chancellerie pontificale à construire un ensemble de faux, les écrits pseudo-symmachiens, qui auront une grande influence sur la législation canonique ultérieure et connaîtront, jusqu'au décret de Gratien une importante diffusion (Aimone, dans Mele, 2000, 53-77). Pour asseoir l'assertion selon laquelle « *prima Sedes a nemine iudicatur* », ces champions, « *plus zélés que lettrés* » du pape Symmaque, vont élaborer des faux conciles qui auraient proposé, pour le clergé un *cursus per gradum* très strict : celui qui devient évêque a dû commencer sa carrière cléricale par être portier (1 an), lecteur (20 ou 30 ans !), exorciste (de 1 jour à 10 ans), acolyte (5 ou 10 ans), sous-diacre (5 ans), presbytre (3 ou 7 ans) (Favre, 1977, p. 346). Il faudrait donc, avant d'être évêque, avoir parcouru durant une cinquantaine d'année toutes les étapes du cursus clérical.

Ces désirs réformateurs ne seront pas appliqués dans la réalité. Mais il vont contribuer à transformer de façon profonde la conception des structures sociales chrétiennes. La hiérarchie de fonction tend à devenir, surtout depuis que la continence a été imposée au ministres de l'autel, une hiérarchie de perfection morale.

Parallèlement à la tonsure monacale, on voit naître, au ^ve siècle, la tonsure cléricale (accompagnée de l'*oratio ad clericum faciendum*). Cette coupe particulière des cheveux montre que l'homme qui veut se vouer à la cléricature sort de l'état laïc pour entrer dans un autre état, l'état clérical, où il devra montrer ses capacités à observer la continence. En même temps, cette ritualisation du cursus, que l'on souhaite *per gradum* et non selon les besoins de la communauté (*per saltum*) devient la garantie de la perfection morale et religieuse de celui qui l'a parcouru. Il est le symbole de la bonne préparation du futur prêtre ou évêque. Ayant « reçu » (et non exercé) les ordres inférieurs, le futur prêtre a le pouvoir d'exercer toutes les fonctions nécessaires à la vie de l'Église. Cette ritualisation du cursus aboutit au principe de substitution et d'emboîtement des pouvoirs : le « supérieur » pouvant faire tout ce que fait l'inférieur. Il faudra attendre le *Pontifical romano-germanique* du ^xe siècle pour que ces désirs réformateurs

passent dans la pratique liturgique et constituent, pour un millénaire, dans l'Occident chrétien, la structure théorique du clergé. Dans l'Église catholique en effet, ce n'est que le motu proprio *Ministeria quaedam* du 15 août 1972 qui abolira, par une sorte de demi révolution cette idée de *cursus per gradum* et déplacera la frontière clerc/laïc au niveau du diaconat.

Être clerc tend ainsi à signifier « être membre actif dans l'Église ». D'ailleurs le terme *ecclesiasticus*, ecclésiastique, qui désignait tout membre de l'Église devient synonyme de clerc. Dans ce contexte, le simple laïc est renvoyé définitivement du côté du profane : c'est la personne mariée, l'illettré, le non-clerc.

Quelle est la place des femmes dans cette évolution ? Les veuves, à l'époque de la *Tradition apostolique* (vers 220) étaient exclues du clergé. Quelques années auparavant, Tertullien s'était ému de la confusion et des glissements de l'état de vierge à l'ordre des veuves. Le prestige des vierges des deux sexes grandit, et il en vient même à concurrencer sérieusement celui des veuves. La majorité de ces femmes vierges ou veuves seront attirées par l'idéal monastique et ne seront généralement pas intégrées au clergé. C'est surtout l'institution des diaconesses qui sera développée par l'Orient (à l'exception de l'Égypte). Ces femmes vierges ou, à défaut, veuves d'un seul mari, sont placées avant les simples veuves lorsque les deux catégories coexistent. Les *Constitutions apostoliques* les placent dans les ministres ordonnés, mais elles ne sont nommées qu'à la fin, après tous les clercs masculins. Tout comme pour les veuves instituées du *Testamentum Domini*, leur fonction principale et sans doute leur raison d'être est centrée sur l'assistance au baptême et au catéchuménat des femmes. Elles peuvent, en outre, veiller au bon ordre de l'assemblée des femmes dans l'Église et se doivent de porter secours aux nécessiteux. En Occident, les *statuta ecclesiae antiqua* attestent encore au V^e siècle de l'existence de veuves instituées.

Hormis les veuves et les diaconesses, maintenues aux marges du clergé, quelle place reste-t-il aux femmes ? Elles peuvent toujours répandre la foi et convertir : on sait que c'est souvent par les femmes que le christianisme s'est infiltré à Rome dans l'aristocratie sénatoriale. Ce rôle missionnaire domestique de la mère et de l'épouse,

appelée à convertir sa famille, Chrysostome en fait un devoir. Ce rôle prend de l'ampleur quand il s'agit d'une souveraine qui convertit son peuple en même temps que son époux princier, tel Clotilde contribuant à la conversion de Clovis. À l'occasion, les papes, comprenant tout leur poids stratégique, les exhorteront à accomplir cette mission (Grégoire le Grand, par exemple, écrit à Théodeline pour l'encourager à convertir son mari Agilulf, roi des Lombards). Parfois, c'est la sainteté d'une ascète qui évangélise son peuple, mais c'est toujours un homme qui vient confirmer et chapeauter cette conversion en prenant la tête de nouvelles structures ecclésiales. Parfois encore, s'émancipant du cadre domestique, de grandes intellectuelles (comme les théologiennes de l'Aventin autour de Jérôme) jouent un véritable rôle théologique. Mais, là encore, malgré leurs compétences et leurs travaux, elles s'effacent généralement au second rang derrière les clercs.



Pendant les six premiers siècles, les chrétiens ont donc créé leur propre espace, l'ont organisé, structuré. Ils ont donné une place, un rôle et un statut à tous leurs acteurs. Mais cette évolution n'a été ni immédiate, ni linéaire. Elle a été marquée par des mutations importantes, particulièrement à la fin du premier siècle et à la fin du second.

En effet, le premier travail qui s'opère lors de la constitution du champ religieux est toujours un travail de spécification et d'identification : c'est le travail des fondateurs. Les chrétiens se sont d'abord affirmés comme différents des juifs et des païens, ouvrant ainsi un espace nouveau dans le champ religieux. Délimiter cet espace religieux a été, pendant les deux premiers siècles, l'objectif essentiel des communautés chrétiennes. Au sein de cette période, la mutation principale fut celle du choix de la durée avec, pour conséquence la relativisation des idéaux primitifs (tous frères en Jésus-Christ, il n'y a plus ni homme ni femme, au service les uns des autres, ne vous faites pas appeler père...). La durée exige le bel ordre, la cohésion du groupe. La *Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, vers 96, présente cet ordre voulu par Dieu. Lorsque le patrologue rencontre l'exégète au tournant du premier et du second siècle, il doit analyser les conséquences de cette volonté de durer sur les structures ministérielles : passage de l'iti-

néance à la sédentarité (*Didachè*), positionnement par rapport aux modèles d'organisation juives (modèle lévitique, sacerdoce sacrificiel), regroupement autour de quelqu'un qui tient la place de l'absent, la place de Dieu (naissance d'un monoépiscopat avec le corpus ignacien au second siècle). L'installation dans la durée va conduire, entre les années 180-260, à une croissance numérique importante qui provoquera une nouvelle mutation avec l'organisation du statut de clerc pour les dirigeants de la communauté. C'est dans un même mouvement, en deux générations, que ce statut de clerc, marque d'une professionnalisation des ministères (Schöllgen, 1998) va regrouper les fonctions d'évêque, de presbytres et de diacres, exclure les femmes (veuves et vierges) et penser l'évêque et son clergé dans des catégories sacerdotales et lévitiques. La mystique lévitique juive (Trigano, 1995) systématisée au milieu du troisième siècle par Cyprien de Carthage, consolidera le partage du monde en sacré et profane. Durant cette seconde étape, les chrétiens, en définissant cette médiation rituelle entre le sacré et le profane au travers d'une liturgie, s'attachent plutôt à la structuration interne de leur propre champ religieux. La bipartition clerc/laïc sera alors justifiée par des modèles théologiques vétero-testamentaires et des motifs économiques.

Contrairement aux idées reçues, la période constantinienne sera, dans ce domaine, beaucoup plus une période de consolidation que d'innovation, avec toutefois quelques déplacements d'accents. Les champs religieux définis au III^e siècle y rencontreront l'économie et la politique. Du souci de se distinguer de ce monde, naît la figure de l'ermite, puis du moine. Vers les années 380, la croissance rapide d'un monachisme chrétien fera éclater les relations entre clercs et laïcs pour former une nouvelle race de chrétiens, et structurer le clergé en une hiérarchie modelée sur l'image du saint homme (P. Brown) continent et célibataire. Chez le saint homme (laïc, moine ou ermite), le pouvoir de médiation avec le divin s'associe à la perfection morale. Le clerc, lui, remplit un rôle de médiation rituelle. Les deux figures cumuleront leurs idéaux. Pour assurer la réalisation de ce double idéal, on concevra un parcours de perfectionnement et de grâce : le cursus ecclésiastique. L'invention de la simple cléricature consacra cette sacralisation d'un état clérical. Mais il ne s'agit là, que de désirs réformateurs et les pratiques historiques emprunteront des chemins bien divers avant de se stabiliser durant le second millénaire. ■

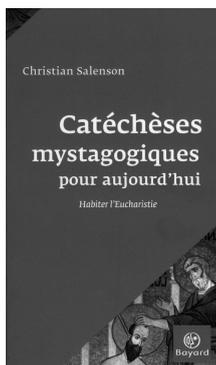
Professeur (classe exceptionnelle) à l'université Marc-Bloch–Strasbourg II, Alexandre FAIVRE enseigne, depuis 1970, l'histoire du christianisme, la patrologie et l'histoire des institutions chrétiennes à la Faculté de théologie catholique de cette université. Il est directeur scientifique à la Bibliographic Information Bank in Patristics de l'Université Laval (Canada). On trouvera la liste de ses nombreuses publications dans « *Anthropos Laïkos* » Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses trente ans d'enseignement, édités par Marie-Anne Vannier, Otto Wermelinger et Gregor Wurst, Fribourg Suisse, (éditions universitaires, collection Paradosis 44), 2000, 368 pages.

Signalons simplement, parmi ses livres, ceux qui compléteront la synthèse présentée ici :

- *Fonctions et premières étapes du cursus clérical. Approche historique et institutionnelle dans l'Église ancienne*, Lille, Service de reproduction des thèses, 1975, 2 vol., 1068 p.
- *Naissance d'une hiérarchie*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » n° 40, 1977, 448 p.
- *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris, Centurion, coll. « Chrétiens dans l'histoire », 1984, 276 p. (traductions italienne 1986, 1987² ; serbo-croate 1988, portugaise 1996, 1990, américaine 1990, vietnamienne, 1990).
- *Ordonner la Fraternité, Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris, Cerf, coll. « Cerf-Histoire », 1992, 554 p.
- *Les premiers laïcs. Lorsque l'Église naissait au monde*, Strasbourg, Éditions du Signe, coll. « Croire et Comprendre », 1999, 336 p. (traduction espagnole, 2001).
- « La question des ministères à l'époque paléochrétienne, problématique et enjeux d'une périodisation », Conférence inaugurale du III^e colloque de La Rochelle (7-9 sept. 2007), *Les Pères de l'Église et les ministères*, coll. « Histoire et culture », La Rochelle, 2008, p. 3-38 fournira une mise à jour bibliographique pour les trois premiers siècles.

© Tous droits réservés à l'auteur et à UTET.
Toute reproduction, même partielle de cet article, est interdite.

Catéchèses mystagogiques pour aujourd'hui Habiter l'eucharistie



L'auteur, prêtre du diocèse de Nîmes, est directeur de l'ISTR de Marseille (Institut de science et de théologie des religions) et collabore volontiers à la revue Points de repère.

Cet ouvrage s'inscrit dans le mouvement d'Ecclesia et montre la pertinence, dans un cadre précis, de cette affirmation bien connue des SDV : « Toute pastorale est vocationnelle ! ». Les textes vivants et accessibles réunis par Christian Salenson pointent l'expérience chrétienne au cœur de la liturgie.

Éditions Bayard, 2008, 90 p., 15 €

Chemins à la suite du Christ Guide des vocations dans l'Église

Le mot « vocation » est piégé : il semble concerner les seuls religieux ou ministres ordonnés. Ces engagements demeurent essentiels pour l'Église. Mais depuis quelques décennies d'anciennes modalités de la suite du Christ ressurgissent, tandis que d'autres s'inventent sous nos yeux. Comment s'y retrouver ? Le panorama présenté ici permet de distinguer, d'une part, ce qui relève des ministères et, d'autre part, les différentes formes de vie évangélique, y compris les « communautés nouvelles » qui rassemblent parfois prêtres et laïcs, ceux-ci pouvant être célibataires ou mariés.

Ce guide précise les enjeux de toute vie chrétienne, retrace l'histoire de l'invention des réponses aux diverses vocations, présente les grandes familles spirituelles qui les inspirent. Il propose enfin des critères de discernement lorsqu'il s'agit de choisir son chemin.

Gérard Muchery, prêtre du diocèse d'Arras, a exercé divers ministères : professeur de séminaire, curé en banlieue, animateur d'un centre spirituel. De 1976 à 1983, il fut coordonnateur du Service national des vocations. La préface est de Mgr Hervé Giraud, président de la Commission épiscopale pour les ministres ordonnés et les laïcs en mission ecclésiale.

Éditions Bayard, 106 pages, 15 €

