

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 33 (1986)

Heft: 3

Artikel: Naissance d'un laïcat chrétien : les enjeux d'un mot

Autor: Faivre, Alexandre

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760693>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 21.01.2026

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

ALEXANDRE FAIVRE

Naissance d'un laïcat chrétien

Les enjeux d'un mot^{*}

Au cours de l'histoire, le terme «laïc», plus encore que celui de clerc, a joué un rôle de catalyseur. Il a conduit les structures ecclésiales à trouver un relatif équilibre autour d'une frontière régulant les fonctions et les statuts. Il a incité les différentes lectures théologiques des institutions chrétiennes à s'exprimer et parfois à s'affronter.

La question de *la naissance d'un laïcat chrétien* est une question délicate à traiter pour l'historien. Cette difficulté tient principalement à la rareté des sources et au renouvellement de la problématique théologique. Les documents mentionnant explicitement des «laïcs» sont rares et lorsqu'ils existent, ils sont essentiellement négatifs et polémiques¹. Pour ne pas projeter sur la période paléochrétienne nos problématiques contemporaines², il est particulièrement nécessaire de s'en tenir à l'utilisation stricte du terme «laïc»³.

^{*} Conférence donnée au Séminaire de Patristique et à l'Institut de Pastorale de la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse).

¹ Mgr V. SAXER, dans *Rivista di Archeologia Christiana*, LX, 3-4 (1984), p. 359-362, concluait la recension de notre ouvrage sur «Les laïcs aux origines de l'Eglise» (Coll. *Les chrétiens dans l'histoire*), Paris, 1984, par une phrase pleine d'humour qui montre bien la difficulté de l'entreprise : «Il restera toujours difficile de définir le statut de laïcat avec des textes polémiques, d'une part, et qui ne le concernent pas directement, de l'autre. Si je puis me permettre une boutade, je dirai qu'il en est du laïcat comme de Dieu : on n'en peut faire qu'une théologie apophatique. Car dès l'instant qu'on s'avise de dire ce qu'il est, les définitions deviennent analogiques et relatives».

² Rappelons simplement que le *Dictionnaire de Théologie Catholique* ne connaissait pas le mot «laïc» lorsqu'il en était à la lettre L, en 1925, et qu'il l'a seulement rajouté dans ses tables de 1960, en renvoyant à ce qui est dit des fidèles ou des chrétiens en général. Cette manière de considérer comme synonyme les termes laïc, fidèle, chrétien... correspond à une pratique courante, mais ambiguë : elle ne recouvre pas, nous semble-t-il, l'emploi du terme «laïc» aux II^e et III^e siècles.

³ Si l'on s'en tient à l'utilisation stricte du terme «laïc» par les groupes chrétiens, les documents sont facilement repérables :

Nous étudierons d'abord le sens de l'adjectif «laïc» lorsqu'il apparaît dans la littérature chrétienne. Il s'agit essentiellement de la *lettre de Clément de Rome aux Corinthiens* et d'un passage des *Stromates* de Clément d'Alexandrie. C'est chez ce dernier auteur, à la fin du second siècle que nous rencontrerons, pour la première fois le substantif «laïc» utilisé pour désigner un type de chrétien. A partir de ce moment, le mot «laïc» vient essentiellement régler les conflits et les enjeux suscités par la frontière clerc/laïc.

L'HOMME «LAÏC»

L'une des particularités du terme «laïc», c'est qu'il entre véritablement en littérature avec un texte chrétien. L'article du père de la Potterie et les mises au point qu'il a suscitées, entre 1959 et 1965¹, ont bien montré «l'origine et le sens primitif» de ce mot formé du substantif «laos» et du suffixe «-ikos» qui implique un sens catégorisant, restreignant, «laïkos» désigne tout à la fois l'appartenance au peuple saint (au «laos») et la catégorisation (une partie seulement du peuple).

Les premiers emplois du terme se trouvent seulement dans les papyrus². «Laïkos» désigne alors «l'homme du peuple». Mais avec certaines connotations particulières. On pourrait, je crois, sans trop sim-

- aucune attestation du terme dans le corpus néotestamentaire,
- une phrase, sous forme d'apophthème, dans la *lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, vers 96,
- puis l'histoire du christianisme fait silence durant tout le second siècle, qui ignore totalement le terme «laïc»,
- enfin, réutilisation de la notion durant la génération 190/220, avec une double impression: d'une part l'impression qu'il s'agit d'une notion courante, que l'on n'a pas à justifier, et d'autre part, l'impression que l'on est devant une catégorie «à problèmes», sur laquelle on est loin d'être d'accord et sur laquelle se focalisent un certain nombre de conflits institutionnels (place des femmes dans l'Eglise, utilisation des catégories sacerdotales pour désigner certains ministères chrétiens, morale familiale et matrimoniale, gestion financière des biens de la communauté...)

¹ I. DE LA POTTERIE, «L'origine et le sens primitif du mot «laïc», dans *La vie selon l'Esprit* (*Unam Sanctam* 53), Paris, 1965, p. 13–29. Cet article a d'abord été publié dans *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1959), p. 840–853. Il avait alors été recensé et nuancé par B. BAUER, dans «Die Wortgeschichte von <Laicus>», dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 81, 1 (1959), p. 224–228, dont I. DE LA POTTERIE tient compte dans la réédition de 1965.

² On trouvera les principales références dans F. PREISIGKE, «Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden», Berlin, 1958. Voir également F. PREISIGKE, «Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Ägyptens», Göttingen, 1915 (s. v. laokritai et laos) et

plifier, dire qu'il s'agit à la fois des «indigènes» et des «administrés». On retrouve également le terme laïc dans une expression qui prendra un caractère technique: «laïkè syntaxis»: c'est la «capitatio plebeia», la taxe par tête; cette expression est synonyme du terme plus fréquent «laographia», «qui désigne la taxe à payer pour l'inscription de la population dans les registres de l'état civil»³. Cette origine lointaine aura certainement une influence sur un aspect du laïcat chrétien que nous rencontrerons durant la première moitié du troisième siècle.

I. O anthropos laïkos = plebis ejus homo

La *lettre de Clément de Rome aux Corinthiens* est le premier texte chrétien à employer le terme «laïc». Quel sens lui donne-t-il? En fait, la seule phrase où apparaît ce terme est assez laconique et énigmatique:

o laikos anthropos tois laïkois prostagmasin dedetai
*L'homme laïc est lié par les préceptes laïcs*⁴.

W. BAUER, «Wörterbuch zum N.T.», Berlin, 1958⁵, au mot «laïkos». Pour comparer avec l'emploi de «laos», voir C. VANDERSLEYEN, «Le mot laos dans la langue des papyrus grec», dans *Chronique d'Égypte* 48 (1973), p. 339–349. On comparera avec l'emploi du terme «laos» dans la langue grecque en consultant A. HEUBECK, «Gedanken zum griech. <laos>», dans *Studi Linguistici* 5 (1969), p. 535–544, et dans le vocabulaire chrétien en consultant A. DAHLE, «<laos, ethnos, dêmos>. Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Volksbegriffs im frühchristlichen Denken», Göttingen, 1947 et «Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums», Oslo, 1941, réimpression Darmstadt, 1963.

³ Cf. DAREMBERG et SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, art. «Capitatio» (capitatio humana ou plebeia). C'est l'impôt par tête payé par l'homme de 14 à 60 ans pour l'inscription dans les registres de l'état civil. Cf. J. A. S. EVANS, «The Poll-Tax in Egypt», dans *Egyptus* 37 (1957), p. 259–265, et I. DE LA POTTERIE, art. cit. (1965), p. 15–17.

⁴ *Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, 40,5. (*Sources chrétiennes* 167; et édition critique de R. KNOPF, dans K. BIHLMAYER, «Die apostolischen Väter», 1970). La *lettre de Clément de Rome aux Corinthiens* a donné lieu à une immense littérature. Nous voudrions simplement signaler ici les ouvrages ou articles utiles à la compréhension de la question étudiée: F. AHUIS, «Autorität im Umbruch. Ein formgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der literarischen Schichtung und der zeitgeschichtlichen Bezüge von Num. 16 und 17. Mit einem Ausblick auf die Diskussion um die Ämter in der Kirche», (*Calwer Theologische Monographien* 13), Stuttgart, 1983; A. BARZANO, «Plino il Giovane e i cristiani alla corte di Domiziano», dans *Riv. St. Chiesa* 36 (1982), p. 408–415; K. BEYSLAG, «Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1–7» (*Beitrag zur Historischen Theologie* 35), Tübingen, 1966; G. BRUNNER, «Die Theologische Mitte des Ersten Klemensbriefes. Ein Beitrag für Hermeneutik frühchristlicher Texte», Frankfurt,

Qu'entend-on par là?

Aucun texte contemporain ne vient nous fournir une exégèse de cette sentence et d'ailleurs le terme «laïc» ne réapparaîtra dans la littérature chrétienne qu'un siècle plus tard sous la plume de Clément d'Alexandrie. Encore convient-il de souligner que l'illustre didascale ne cite pas explicitement cette phrase de Clément de Rome.

1972; B. CAPELLE, «La 1a Clementis et l'épître de Polycarpe», dans *Revue bénédictine* 37 (1925), p. 283–287; F. R. VAN CAUWELAERT, «L'intervention de l'Eglise de Rome à Corinthe vers l'an 96», dans *Revue d'Histoire ecclésiastique* 31 (1935), p. 267–306. (Cet article a suscité toute une discussion dont l'essentiel se trouve consigné dans J. ZEILER, «A propos de l'intervention de l'Eglise de Rome à Corinthe», dans *RHE* 31 (1935), p. 762–764, et la réponse de CAUWELAERT, dans *RHE* 31 (1935), p. 765–766); A. DAVIDS, «Irrtum und Häresie – 1 Clem. – Ignatius von Antiochien – Justinus», dans *Kairos* 15 (1973), p. 165–187. J. DAVISON, «Gifts in the Roman Church. 1 Clément, Hermas and Justin martyr», Iowa, Ph. D, 1981/82; C. A. EVANS, «The citation of Isaiah 60:17 in 1 Clement», dans *Vigiliae Christianae* 36 (1982), p. 105–107; «A note on *Egkypptein* in 1 Clement», dans *Vigiliae Christianae* 38 (1984) p. 200–201; A. FAIVRE, «Le système normatif dans la Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens», dans *Revue des Sciences religieuses* 204, 129–152; J. FUELLENBACH, «Ecclesiastical Office and the Primacy of Rome. An Evaluation of Recent Theological Discussion of First Clement» (The Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity 20), Washington, 1980; F. GERKE, «Die Stellung des 1. Clemensbriefes innerhalb der altchristlichen Entwicklung der Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts» (*TU* 47, 1), Leipzig, 1931; D. A. HAGNER, «The Use of the Old and New Testament in Clement of Rome», 1973; A. VON HARNACK, «Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der Römischen Kirche an die Korinthische aus der Zeit Domitians (I. Clemensbrief)», übersetzt und den Studierenden erklärt, Leipzig, 1929; E. G. HINSON, «Evidence of Essene Influence in Roman Christianity. An Inquiry», dans *Studia Patristica* XVII (Oxford), (3–8 sept. 1979); A. JAUBERT, «Les sources de la conception militaire de l'Eglise en I Clément 37», dans *Vigiliae christianae* 18 (1964), p. 74–84; «La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne», Paris, 1963; «Thèmes lévitiqes dans la Prima Clementis», dans *Vigiliae christianae* 18 (1964), p. 193–203; M. JOURJON, «Remarques sur le vocabulaire sacerdotal dans la 1a Clementis, dans *Epektasis (Mélanges J. DANÉLOU)*, Paris, 1972, p. 107–110; J. LIEBAERT, «La référence à la règle apostolique dans la lettre de Clément de Rome», dans *L'Année canonique* 23 (1979), p. 115–132; M. MEES, «Die Hohepriester-Theologie des Hebräerbriefes im Vergleich mit dem Ersten Clemensbrief», dans *Biblische Zeitschrift* 22 (1978), p. 115–124; R. R. NOLL, «Recherches sur les origines du sacerdoce ministériel chez les Pères apostoliques», Thèse, Strasbourg, décembre 1970 (polycopiée); P. PERGOLA, «La condamnation des Flaviens «chrétiens» sous Domitien: persécution religieuse ou répression à caractère politique?», dans *MEFRA* 90 (1978) 1, p. 407–423; J. ROHDE, «Häresie und Schisma im ersten Clemensbrief und in den Ignatius-Briefen», dans *Novum Testamentum* 10 (1968), p. 217–233; K. SCHMIDT, «Der erste Clemensbrief in altkoptischer Übersetzung untersucht und herausgegeben» (*TU* 32), Leipzig, 1908 (manquent les chapitres 35 à 41); J. WISEMAN, «Corinth and Rome» I: 228 B. C. – A. D. 267», dans *ANRW* II, 7, 1 (1979), p. 438–548; D. W. F. WONG, «Natural and divine Order in I Clement», dans *Vigiliae christianae* 36 (1977), p. 81–87; A. W. ZIEGLER, «Neue Studien zum ersten Klemensbrief», München, 1958; «Prophetische Erkenntnis und Verkündigung im I. Klemensbrief», dans *Histor. Jahrbuch* 77 (1958), p. 39–49.

Ce n'est que dans la *Constitution ecclésiastique des apôtres*⁵ que le texte de Clément de Rome sera expressément repris, avec quelques petites variantes selon les différentes versions, mais sans qu'on puisse en tirer des éclaircissements supplémentaires concernant le sens originel de la maxime se rapportant à l'homme laïc.

Seule la version latine⁶, retrouvée et éditée par Dom G. Morin, pourra peut-être nous donner un tout petit indice. Le traducteur n'a pas rendu de la même façon l'adjectif *laikos* lorsqu'il est employé pour les personnes ou lorsqu'il est employé pour les choses. Ce qui donne la traduction :

*plebs ejus (plebeius ou plebis ejus?) homo,
laicis praeceptis datus est.*

«Plebs ejus» étant incompréhensible, Dom Morin a restitué «plebeius homo», ce qui est habituellement accepté. Il me semble cepen-

⁵ *Constitution Ecclésiastique des Apôtres* 19 (XVIII). On trouvera les différentes versions de ce texte dans J.-M. HANSENS, «La liturgie d'Hippolyte de Rome», 1970, p. 60–62. Pour la présentation générale de ce document, les éditions et la bibliographie, voir A. FAIVRE, «La documentation canonico-liturgique de l'Eglise ancienne», dans *Revue des Sciences religieuses* 54, 3 (juillet 1980), p. 216–217; 54, 4 (octobre 1980), p. 273–297, et «Le texte grec de *La Constitution ecclésiastique des apôtres*, 16–20 et ses sources», dans *Revue des Sciences religieuses* 55, 1 (janvier 1981), p. 31–42.

⁶ Dom G. MORIN, «Sancti Clementis Romani ad Corinthos Epistulae versio latina antiquissima», dans *Anecdota Maredsolana* II, Maredsous-Oxford, 1894. Sur cette version latine, voir les remarques de Ch. MOHRMAN, «Les origines de la latinité chrétienne à Rome» dans *Vigiliae Christianae* 1949, p. 66–106 et p. 163–183 (surtout p. 98–104). Nous faisons nôtres les remarques de Ch. Mohrmann selon laquelle le traducteur latin ne garde un mot grec que s'il a un sens technique dans la langue des communautés chrétiennes. «Laicus» ne serait pas encore courant lors de la traduction. D'autre part, nous reconnaissons que ce traducteur latin «scrupuleux», «dispose d'une intuition vive, qui parfois lui permet d'apporter des nuances très fines, nuances que le texte grec sous-entend sans les exprimer d'une manière claire» (Ch. MOHRMANN, art. cit., p. 101–103). Par contre, la conjecture de lecture de G. Morin, bien qu'acceptée habituellement, ne nous paraît pas devoir s'imposer de façon absolue. Le manuscrit contient «plebs ejus homo», ce qui est incompréhensible. Mais au lieu de transcrire, comme Dom Morin «plebeius homo», il est paléographiquement possible de restituer «plebis ejus». Cette lecture matérielle confirmerait la lecture théologique que nous proposons. L'homme «laïc» sera bien l'homme de «ce peuple», en opposition à l'homme du peuple chrétien. D'ailleurs, dans la suite de la lettre, le traducteur latin a traduit, en 1 Clément 54, 2, le terme «plèthos», «multitude», par *plebs*. Cette lecture de la *Lettre de Clément de Rome* cadrerait bien avec l'hypothèse que nous avons esquissée dans «Les communautés paléochrétiennes», dans *Lumière et Vie* 167 (1984), p. 14–20. Sur l'emploi de «plebs», on consultera surtout V. LOI, «Populus Dei – Plebs Dei. Studio storico linguistico nella denominazione del popolo di Dio nel latino paleocristiano», dans *Salesianum* 27 (1965), p. 608–628; M. GUERRA, «La «Plebs» y los «Ordines» de la sociedad romana y su traspaso al pueblo cristiano», dans *Teologia del Sacerdocio* 4, Burgos, 1972, p. 253–293.

dant, que paléographiquement, on pourrait tout aussi bien conjecturer «plebis ejus homo»: cette lecture matérielle confirmerait la lecture théologique que je fais du texte de Clément de Rome.

Mais je voudrais d'abord vous rappeler brièvement le contexte et repérer les traditions sous-jacentes.

1. *Le contexte*

La *lettre de Clément de Rome aux Corinthiens* est un écrit de circonstance, un texte destiné à apaiser et si possible résoudre une situation conflictuelle. Voici les faits tels qu'ils ressortent de la lettre elle-même: la discorde règne dans l'Eglise de Corinthe; la raison de cette agitation semble être d'ordre institutionnel. Des presbytres qui avaient exercé leur fonction avec honneur et de manière irréprochable ont été destitués ou sont en passe de l'être. L'affaire cause scandale et Clément prodigue, au nom de sa communauté, ses conseils. Les querelles partisans ont découragé beaucoup de chrétiens et fourni aux incroyants des occasions de blasphème. Il est urgent de prêcher la concorde et le retour à l'ordre. A la fin de sa lettre, Clément conseillera même, à ceux qui sont cause de discorde, de se sacrifier et de s'exiler volontairement pour que le troupeau du Christ vive en paix avec les presbytres installés.

Mais avant d'en arriver là, Clément, qui est un bon diplomate, essaie d'utiliser tous les moyens pour convaincre, pour ramener la paix, sans aborder de front les questions qui divisent. Il faut attendre 39 chapitres pour enfin deviner de quoi il s'agit⁷. Ceci a permis à Clément de tracer un portrait idyllique du bon ordre et de l'harmonie régnant dans la communauté primitive de Corinthe, oubliant pour la circonstance les frottements qui s'étaient déjà produits entre partisans de Paul et d'Apol-

⁷ Sur les problèmes posés par le plan et le contenu de la *Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, on consultera l'introduction des *Sources Chrétiennes* et surtout G. BRUNNER, «Die Theologische Mitte des Ersten Klemensbriefes. Ein Beitrag für Hermeneutik frühchristlicher Texte», Frankfurt, 1972 (qui a très bien montré les deux grandes parties de la lettre: 1) De 1,2 à 39,9 et 2) de 40,1 à 61,3). Les deux parties abordent le même thème de l'ordre détruit et des moyens de le restaurer. Mais la première partie le traite de façon générale et la seconde l'applique au problème concret de Corinthe. Sur la démarche de Clément, voir également A. FAIVRE, «Le système normatif dans la Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens», dans *Revue des Sciences religieuses* 54, 2 (avril 1980), p. 129–152.

los⁸. Il offre ensuite en exemple l'ordre cosmique harmonieusement régi par les desseins du créateur. Puis il en vient enfin à la discipline communautaire. A partir du chapitre 37, le texte est construit autour de 4 analogies, de 4 comparaisons exploitées systématiquement:

1. Analogie de l'armée, des soldats soumis aux gouvernants (chapitre 37,1–3);
2. Analogie du Corps (image déjà utilisée par saint Paul, mais qui est reprise ici dans son contexte stoïcien);
3. Analogie de la liturgie d'Israël (chapitre 40, où apparaît le vocable qui nous intéresse);
4. Analogie de Moïse et Aaron (hommes-modèles qui ont prévu les conflits comme les ont prévus «nos apôtres» et paradigme de la «querelle à propos du sacerdoce»).

Le terme «laïc» apparaît donc dans la troisième analogie. Au moment où Clément, après une partie d'ordre général, en vient à l'application concrète aux problèmes communautaires. Le premier réflexe du lecteur peut être de se demander jusqu'où va cette comparaison: que compare-t-on? Quels sont les termes de l'analogie? Jusqu'où sont-ils parallèles?

L'attention se portera spontanément sur le centre du texte:

1 *Clément* 40,5–41,1:

40,5: Car au grand prêtre ont été dévolues des fonctions particulières (*idiai leitourgiai*), aux prêtres a été marquée une place particulière (*idios o topos*), aux lévites sont imposés des services particuliers (*idiai diakoniai*); *l'homme laïc est lié par des préceptes laïcs*.

41,1: Que chacun de nous frère, à son rang particulier (*idiô tagmati*), plaise à Dieu en agissant selon une conscience droite, avec dignité, sans enfreindre les règles qui ont été déterminées pour sa fonction (*leitourgia*).

Toute la question sera alors de savoir si l'analogie doit être prise à la lettre et si on doit retrouver dans les «rangs particuliers» dévolus à chaque chrétien, chacun des éléments de la description du culte vétéro-

⁸ Voir, par exemple: J. BOUDILLON, «La première épître aux Corinthiens et la controverse sur les ministères», dans *Istina* 16 (1971), p. 471–488; V. HASLER, «Das Evangelium des Paulus in Korinth. Erwägungen zur Hermeneutik», dans *New Testament Studies* 30 (janvier 1984) 1, p. 109–129; P. W. BARNETT, «Opposition in Corinth», dans *J. Stud. New Test.* (1984) 22, p. 3–17.

testamentaire. Deux lectures opposées ont été proposées : celle qui verra dans ce texte l'origine d'un laïcat chrétien⁹, celle, et elle me semble déjà mieux respecter le texte, qui affirmera qu'il ne s'agit là que d'une comparaison et que Clément vise avant tout l'ordre à respecter et non la description du culte chrétien¹⁰.

A vrai dire aucune de ces lectures n'est totalement satisfaisante. Dans mon ouvrage sur « les laïcs aux origines de l'Eglise », j'avais proposé une troisième solution. Il ne faut pas, écrivais-je alors, voir dans l'image de la liturgie une description pure et simple de l'organisation ecclésiastique des chrétiens, et j'ajoutais : « Clément est incapable de souscrire à une théologie qui ferait des offrandes et des fonctions liturgiques le monopole de certains au détriment du peuple de Dieu »¹¹. Bien au contraire, s'adressant à tous ses frères à travers un *nous* communautaire, l'auteur de la *lettre aux Corinthiens* laisse supposer que chacun doit accomplir une fonction (*leitourgia*). J'en concluais que l'homme laïc de 1 Clément était juif et qu'il ne possédait pas de vis-à-vis véritable chez les chrétiens. Depuis, une relecture approfondie des textes m'a conduit à préciser ces remarques et à rectifier légèrement les conclusions auxquelles j'aboutissais.

Mon attention a été tout particulièrement attirée par le fait que Clément parlait de « l'homme laïc » au singulier et non des laïcs au pluriel (comme on devrait s'y attendre, s'il continuait sa description des rôles et des fonctions liturgiques et comme tout naturellement certaines traductions l'ont rendu¹². Il ne peut s'agir d'une simple figure de style, désignant l'ensemble d'une catégorie par un singulier d'abstraction, car

⁹ Par exemple : M. JOURJON, « Les premiers emplois du mot laïc dans la littérature patristique », dans *Lumière et Vie* 12 (1969), p. 37–42 (surtout p. 38), (à nuancer d'ailleurs avec M. JOURJON, « Remarques sur le vocabulaire sacerdotal dans la 1a Clementis », dans *Epektasis (Mélanges J. DANIELOU)*, Paris, 1972, p. 107–110.

¹⁰ Ainsi, J. LIEBAERT, dans « La référence à la règle apostolique dans la lettre de Clément de Rome », dans *L'Année canonique* 23 (1979), p. 122.

¹¹ A. FAIVRE, « Les laïcs aux origines de l'Eglise », Paris, 1984, p. 30–35.

¹² Parmi les travaux les plus sérieux et traitant de façon spécifique de la question des « laïcs », relevons les traductions de I. DE LA POTTERIE, art. cit. p. 22 : « les laïques (o laikos anthropos) sont liés par des préceptes familiers aux laïques » ; de E. LANNE, art. cit., p. 108, qui traduit bien : « l'homme laïc est lié par des préceptes laïcs ». Mais, certainement pour que le parallélisme soit plus « logique », il rend les pluriels « iéreusin » et « leuitais » par des singuliers ; de A. JAUBERT (*SG* 167, p. 167) qui traduit : « celui qui est laïque est lié par les préceptes propres aux laïques » (la ponctuation en français ne respecte pas totalement celle qui est proposée en grec : point-virgule explicatif au lieu de point en français, avant cette phrase).

dans ce cas on ne voit pas pourquoi Clément aurait parlé des prêtres et des lévites au pluriel.

Il ne s'agit donc pas d'une catégorie supplémentaire, semblable aux trois premières catégories, mais d'un singulier à valeur collective et englobante. Logiquement, cette valeur collective en fait le vis-à-vis tout naturel du « nous » communautaire des chrétiens, et ce caractère englobant devrait s'exercer par rapport aux trois premières catégories vétéro-testamentaires. Mais là encore, le texte même de l'analogie est trop court pour que nous puissions aller plus loin dans la démonstration. Il faut donc chercher à repérer les traditions sous-jacentes.

2. *Les traditions sous-jacentes*

En examinant l'introduction et la conclusion qui encadrent cette analogie (c'est-à-dire le début du chapitre 40 et la fin du chapitre 41) on constate que trois thèmes principaux se dégagent nettement :

1. Le thème de *la connaissance divine*, d'une connaissance plus profonde et plus haute. Ce thème débute le chapitre 40 et clos le chapitre 41, encadrant ainsi tout le passage relatif à l'analogie de la liturgie d'Israël.

2. Le thème du respect de *l'ordre*, des temps et des moments déterminés. Ce thème est développé et semble être épuisé au chapitre 40, juste avant le début de l'analogie proprement dite.

3. Le thème du respect de *la volonté du Maître* avec deux corollaires :

a) ceux qui respectent cette volonté sont agréés et heureux (chapitre 40) ;

b) ceux qui n'agissent pas en conformité avec cette volonté méritent la peine de mort (chapitre 41).

Annie Jaubert voyait, dans le thème de l'ordre et des temps déterminés, ainsi que dans celui de l'accomplissement du bon plaisir (eudèktos) du Maître, des thèmes lévittiques¹³. Elle avait certainement raison. Mais cette hypothèse demande à être complétée pour rendre mieux compte du texte de Clément, car elle n'explique vraiment ni

¹³ A. JAUBERT, « Thèmes lévittiques dans la Prima Clementis », dans *Vigiliae Christianae* 18 (1964), p. 193-203.

l'insertion du thème de la connaissance plus haute (déterminant la rédaction des chapitres 40–42), ni la mention de la peine de mort¹⁴.

Je pense, pour ma part, que ces thèmes proviennent eux aussi de traditions sous-jacentes au texte, mais probablement de traditions qui ont déjà fait l'objet de relectures chrétiennes¹⁵. Il s'agit essentiellement de réinterprétation des rituels du sacrifice d'expiation et du sacrifice pour les péchés décrits en *Lévitique 16* et *Nombre 19*. Ces sacrifices sont mis en relation avec le sacrifice pascal, sacrifice unique d'expiation du Christ.

C'est dans un tel contexte qu'on retrouve dans *l'épître aux Hébreux 9–10*, l'ensemble des trois thèmes mentionnés en *1 Clément 40–41*:

1. Thème de la connaissance,
2. Thème de l'accomplissement de la volonté du Maître avec les corollaires de l'agrément de Dieu et la menace de mort,

¹⁴ Qu'A. JAUBERT, elle-même signale comme non biblique. Cf. *SC* 167, p. 169, n° 3.

¹⁵ Relectures que nous retrouvons particulièrement:

- dans *l'épître de Barnabé*
- dans *l'épître aux Hébreux*

Dans *l'épître de Barnabé*, par exemple, nous trouvons:

- une interprétation spirituelle et christologique du rituel du sacrifice d'expiation (*Lévitique 16* et *23*),
- et du rituel du sacrifice pour les péchés (*Nombres 19*).

La fête des Expiations y est rapprochée du sacrifice pascal et dans le cadre de ce midrash judéo-chrétien (Midrash dont l'existence est attestée également par Justin, *Dialogue 40,4* et Tertullien, *Adversus Marcionem III,7,7*), on trouve mention d'une peine de mort encourue pour non respect des règles cultuelles:

«Quiconque ne jeûnera pas le jour du jeûne (c'est-à-dire le jour de la fête des expiations), mérite la peine de mort».

Ce midrash est suivi d'une interprétation typologique du sacrifice de purification (*Nombres 19*) comme figure du sacrifice du Christ.

Dans les chapitres 9 et 10 de *l'épître aux Hébreux*,

- on trouve:
 - cette même interprétation christologique des rituels de *Lévitique 16* et de *Nombres 19* (*épître aux Hébreux 9,11–12*);
 - la mention de la peine de mort (*épître aux Hébreux 10,26–28*).
- Mais on remarque en outre:
 - que l'interprétation christologique des sacrifices (*Lévitique 6* et *Nombres 19*) est liée au désir d'accomplir la volonté de Dieu et d'être agréé par lui (*épître aux Hébreux 10,4–9*);
 - que le jour fixé pour le sacrifice et l'ensemble du rituel des sacrifices traditionnels, sont interprétés comme des figures pour la période actuelle, valable seulement jusqu'au temps de la réforme;
 - que la mention de la peine de mort et d'un châtement plus grave est lié comme dans *1 Clément 41*, à la réception de la connaissance (*épître aux Hébreux 10,26–28*).

3. Thème du respect des temps: ce thème des temps ou des jours fixés est interprété, par *l'épître aux Hébreux* 9,6-10 dans le sens d'une distinction entre temps de l'ancienne alliance (et des sacrifices rituels répétés) et temps de la nouvelle alliance (et du sacrifice unique du Christ).

A mon avis, le respect de l'ordre et des temps déterminés dont il est question en 1 *Clément* 40 doit être compris dans la même perspective. Certes, il trouve probablement son origine dans des traditions lévitiques concernant le respect des rituels liturgiques (et plus particulièrement dans le respect du rituel de *Lévitique* 16 et 23), mais ces traditions ont déjà fait l'objet de relectures judéochrétiennes dont *l'épître aux Hébreux* nous offre une première synthèse théologique.

3. «Laïc»: le sens de l'adjectif employé par Clément de Rome

Il ne faut pas négliger le fait que Clément débute son texte par une allusion aux profondeurs de la connaissance divine et qu'il le clôt en parlant d'une connaissance plus haute. Même si, à première vue, il semble se contenter de présenter l'organisation de la liturgie d'Israël comme un modèle d'ordre pour les chrétiens, ce serait étriquer sa pensée que de réduire la pointe de l'analogie au respect d'un ordre et d'un calendrier rituel.

L'ordre que vise Clément, c'est aussi et surtout, l'ordre du salut, l'économie divine en son entier. Le respect des temps déterminés s'inscrit alors pour lui dans le respect des temps impartis à chaque alliance et des types de «liturgie», spirituelles ou sensibles, qui en dépendent. C'est dans ce cadre qu'il faut replacer la phrase traitant, non pas des laïcs, mais de «l'homme laïc» (*o laikos anthropos = plebis ejus homo*).

Cette phrase a le caractère d'un apophtegme de portée générale. *L'homme laïc est lié par des préceptes laïcs*: ce qui veut dire: l'homme qui n'a pas sondé la profondeur de la connaissance divine est lié par des préceptes profanes (des règles pour la chair, valables seulement jusqu'au temps de la réforme (*kairou diorthôseôs*; *tempus correctionis*), selon le mot de *l'épître aux Hébreux* 9,10, tandis – sans doute – que celui qui par révélation de la nouvelle alliance et du sacrifice unique d'expiation du Christ, a atteint à une connaissance plus haute, est délié de ces préceptes laïques.

L'homme laïc, est le type de l'homme qui croit trouver son salut dans le culte de l'alliance ancienne. Le terme «laïc» dans ce cas, ne serait pas tant péjoratif que restrictif. Il désignerait l'homme du peuple inaccompli. L'homme de ce peuple (*plebis ejus homo*) qui n'a pas accès à la connaissance spirituelle. Le terme «laïc» aurait alors, si l'on accepte ma lecture, une portée catégorielle et restreignante non point par rapport au clergé d'Israël, mais par rapport au peuple élu de la Nouvelle Alliance.

Paradoxalement, la mutation de la notion de sacrifice rituel pour les péchés, vers celle de sacrifice d'expiation unique du Christ, a facilité la conservation des principes d'ordre et de discipline caractéristiques des traditions sacerdotales lévites. Clément de Rome qui a pour but de régler sur terre la vie pratique de la communauté chrétienne insiste sur ce point (en occultant momentanément la question du sacerdoce du Christ développé par *Hébreux*). Le mode de vie de l'homme laïc, selon le monde sensible, et l'obéissance aux préceptes laïcs sont peut-être caduques, mais la nécessité de vivre en conformité avec l'ordre voulu par Dieu demeure et, celui qui y contrevient s'expose à un châtement. Pour déterminer précisément cette volonté face aux difficultés réelles rencontrées par la communauté, il faudra bien édicter de nouvelles règles qui, pour se vouloir «spirituelles», n'en devront pas moins être sensibles et objectivables face aux réalités concrètes.

Si Clément ne nous apprend en définitive rien sur l'existence d'un laïc chrétien à la fin du premier siècle, il est, au moins, le fondateur d'une certaine manière d'aborder le «droit» dans l'Eglise. Ce n'est certainement pas un hasard si la plupart des documents canonico-liturgiques ultérieurs se prétendent être transmis *dia Klémentos*, par Clément. Mais ceci nous conduit au moins à l'aube du III^e siècle.

Le second siècle est pauvre en document et l'argument du silence doit être manié avec précaution, mais il faut au moins constater que la question du laïc ne préoccupe absolument pas les témoignages qui sont parvenus jusqu'à nous. L'idée d'un «homme laïc», apparue sous la plume de Clément de Rome s'insère difficilement dans la pensée des chrétiens de cette époque. Leur préoccupation majeure est de définir leurs rapports au Christ, plutôt que de définir les relations existant entre eux. Le terme «laïc», que l'on pourrait croire disponible depuis Clément de Rome dans le discours chrétien, ne se trouve chez aucun auteur: Justin ou Irénée préfèrent encore les termes de «chrétiens», de «frères», d'«illuminés», de «disciples» pour désigner ceux qui croient en Jésus-Christ.

La Septante, non plus, ne connaît pas le terme «laïkos», par contre les traductions grecques d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion¹⁶ ont senti le besoin de remplacer en *1 Samuel* 21,5-6 et en *Ezéchiel* 22,26 et 48, 15, l'adjectif «bébèlos», par celui de «laïkos». Ces versions, datant certainement de la seconde moitié du second siècle, emploient le terme «laïkos» dans un contexte cultuel, (que ce soit le pain, un voyage ou un territoire) pour désigner, en opposition à «sacré», à «consacré», ce qui est employé par tout le monde, ce qui est d'usage courant, ce qui est commun.

II. Le rideau du Temple, barrière contre l'infidélité laïque

Après l'unique mention du terme laïc chez Clément de Rome, nous ne voyons réapparaître le mot que vers la fin du second siècle, chez Clément d'Alexandrie.

Au livre V des *Stromates* (V, 6,33), le terme «laïc» est situé dans le cadre d'une interprétation symbolique de certains éléments du culte vétéro-testamentaire. Pour réaliser cette interprétation, Clément d'Alexandrie, emprunte beaucoup à Philon. C'est ainsi qu'il présente, dans le rideau et le voile délimitant la première tente, des symboles cosmiques:

Et ce lieu intermédiaire, écrit-il, se trouvait entre l'espace situé au delà du voile, où seul le grand prêtre avait mission d'entrer à *jour fixe* (cf. *Ex.* 30,10; *Lv.* 16,2; *Héb.* 9,7) et la tenture disposée tout autour du côté de l'extérieur, offerte à tous les hébreux; on dit que c'est exactement le milieu entre le ciel et la terre¹⁷.

Ce lieu, notons-le, est celui qui montre que la voie du sanctuaire n'est pas ouverte (*Hébreux* 9,8). C'est cette tente plus grande et plus parfaite que «le Saint, grand prêtre des biens à venir» doit traverser pour

¹⁶ Cf. I. DE LA POTTERIE, art. cit., p. 18-21. On trouvera de nombreuses indications sur ces versions du second siècle, dans la thèse (polycopiée) de R. BODENMANN, «Les dires prophétiques de Daniel dans les écrits chrétiens non-canoniques des deux premiers siècles. Etude historico-exégétique prenant en considération le *Sitz im Leben* et les développements ultérieurs au troisième siècle», Thèse de Théologie protestante, Strasbourg, Mai 1984; Cf. également, E. JUNOD, «La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque des quatre premiers siècles», dans *Le canon de l'Ancien Testament* (éd. J.-D. KAESTLI et O. WERMELINGER), Genève, 1984, p. 105-151.

¹⁷ *Stromates* V, 33, 1.

entrer dans le sanctuaire (*Hébreux* 9, 11) afin d'acquérir par son propre sang une rédemption éternelle. C'est cet espace que selon *Malachie* 3, 1 ss le Seigneur, l'Ange de l'Alliance, devra nécessairement parcourir avant d'entrer dans son sanctuaire pour purifier les fils de Lévi et restaurer le sacrifice pur, celui qui est agréé. C'est la frontière qui préserve ce lieu où le grand prêtre lui-même ne pénètre qu'*au jour fixé*, celui dans lequel, selon *Lévitique* 16, 2, Aaron lui-même ne pouvait pénétrer à n'importe quel moment sans risquer la mort, celui dans lequel le grand prêtre, une seule fois l'an, accomplit le rite d'expiation (*Exode* 30, 1; *Hébreux* 9, 7).

Nous retrouvons là le thème des jours fixés et du rituel d'expiation... Mais Clément d'Alexandrie poursuit son explication: Pour d'autres, il y a là un symbole du monde intelligible et du monde sensible. Effectivement le rideau, barrière à l'infidélité *profane* (*laïkès apistias*), était tendu devant les cinq colonnes, pour tenir à l'écart ceux qui étaient sur le parvis. Or, de même, dans un sens très mystique, cinq pains sont rompus par le Sauveur et sont suffisants pour la foule des auditeurs. Car la foule est grande de ceux qui s'attachent aux choses sensibles, comme si elles étaient seules à exister¹⁸.

La barrière contre l'infidélité laïque est mise en rapport avec la distinction entre monde intelligible et monde sensible. Ceci est énoncé en termes platoniciens, mais pourrait fort bien s'appliquer à la distinction entre la connaissance divine et les préceptes laïcs opérée par Clément de Rome, ou pour parler comme *l'épître aux Hébreux*, à la distinction entre les règles pour la chair et le sacrifice qui a le pouvoir de rendre parfait l'adorateur en sa conscience. Clément d'Alexandrie, en faisant allusion à la multiplication des pains nous suggère «en un sens très mystique» (comme il le dit lui-même), une nouvelle antithèse déterminée par la barrière laïque: celle de la nourriture périssable et du pain de vie (*Jean* 6, 27–34), la nourriture qui demeure en vie éternelle.

Mais qu'il soit exprimé en termes platoniciens ou johanniques, le sens de la barrière laïque demeure le même. Il exprime la distinction entre ce qui se limite au charnel, au formel, au palpable, et ce qui ressort d'une connaissance spirituelle plus haute, incomparable, divine, dont la clef nous est donnée par le Christ. De ce point de vue, il n'y a pas de

¹⁸ *Stromates* V, 6, 33, 2; SC 278, p. 78–81. Clément d'Alexandrie connaît une troisième occurrence du terme «laïc», dans *Pédagogue* II, 10, 93, 2 (SC 108, p. 178–180): «laïc» est utilisé ici dans un contexte péjoratif, il est proche de «vulgaire», «grossier».

différence entre le sens que nous avons trouvé au terme «laïc» chez Clément de Rome et celui que Clément d'Alexandrie lui donne au livre V des *Stromates*.

III. Des hommes monogames: presbytres, diacres ou laïcs

Il n'en va pas plus de même en *Stromates III*. Là, pour la première fois, le terme «laïc» est indiscutablement appliqué à une *catégorie de chrétiens*. Il est utilisé dans un contexte anti-encratique et plus précisément dans le cadre d'une discussion sur le mariage. La problématique initiale est la suivante: le chrétien doit-il se marier et engendrer? Clément répond par l'affirmative:

L'apôtre, dit-il, admet l'homme d'une seule femme, qu'il soit presbytre, diacre ou laïc, s'il use irréprochablement du mariage, il sera sauvé en engendrant des enfants¹⁹.

On remarquera que les laïcs sont ici distingués des presbytres et des diacres, mais qu'ils ne leur sont pas opposés. Bien au contraire, tous sont associés dans une même discipline matrimoniale. Il ne faudrait pas croire non plus que presbytre, diacre et laïc, sont collectivement opposés à l'évêque. Chez Clément d'Alexandrie, presbytre et évêque sont parfois encore des termes synonymes et quelques pages plus loin, dans la conclusion du livre III, Clément écrit explicitement:

L'évêque même, qui a bien gouverné sa propre famille, l'apôtre ne l'établit-il pas chef de l'Eglise et la maison de *celui qui ne s'est marié qu'une fois* ne devient-elle pas, selon lui, la maison du Seigneur²⁰.

Entre ces deux passages, Clément s'est efforcé de démontrer que la génération, loin d'être une malédiction, est sainte

puisque par elle le monde existe, par elle les naissances, par elle les nations, par elle les anges, par elle les puissances, par elle les âmes, par elle la loi, par elle l'Evangile, par elle, enfin, la connaissance de Dieu²¹.

En même temps, il réhabilite le mariage, le corps et la chair, face aux conceptions encratites et gnostiques d'un Jules Cassien qui ne voyait dans le corps que le fruit de la chute et était tenté par le docétisme.

¹⁹ *Stromates III*, 12, 90.

²⁰ *Stromates III*, 107–108.

²¹ *Stromates III*, 103.

Il est très difficile de déterminer les raisons précises qui ont conduit Clément d'Alexandrie à parler de laïc dans ce contexte. Le terme «laïc» associé à ceux de presbytres et de diacres, peut être le fruit d'une relecture de l'analogie vétéro-testamentaire développée par Clément de Rome: grand prêtre, prêtre, lévites, homme laïc. Mais Clément d'Alexandrie ne cite pas *Clément de Rome* en *Stromates III*, 90. En *Stromates III*, 100, cependant, Clément d'Alexandrie cite *Job 14,4* dans la même forme que *Clément de Rome 17,4* et en *Stromates III*, 107, il cite *Clément de Rome 46,8* sans qu'on puisse déterminer s'il s'inspire plus largement de la *lettre aux Corinthiens*. Pourtant, même si les causes de cette mutation demeurent largement hypothétiques pour l'historien (influence du nombre, transfert des attributs et des structures de l'ancien peuple sur le nouveau, relectures théologiques de prophéties lévites comme celle de *Malachie...*), le «laïc» chrétien est bel et bien né. Il est né, semble-t-il, dans un contexte de revalorisation du monde, et particulièrement du mariage et de la procréation. Il sera désormais présenté comme une évidence dont Tertullien et nombre de textes du début du III^e siècle vont maintenant porter témoignage.

LES ENJEUX D'UNE FRONTIÈRE

A partir de Tertullien, l'existence de la dichotomie clerc/laïc ne peut plus faire de doute. Les ouvrages du bouillant carthaginois sont les premiers écrits chrétiens à nous présenter une structure ecclésiale clairement organisée en deux groupes. Les laïcs y sont distingués de l'ordre sacerdotal ou de l'ordre ecclésiastique, du groupe des évêques, des presbytres et des diacres, et d'une manière générale, des clercs qui sont pour leur part considérés comme chefs (duces) et pasteurs¹.

¹ Pour une présentation générale des structures ecclésiales à l'aube du III^e siècle, nous nous permettons de renvoyer à la bibliographie citée dans nos précédents travaux: A. FAIVRE, «Naissance d'une hiérarchie», Paris, 1977; «Clerc / laïc, histoire d'une frontière», dans *Revue des Sciences religieuses* 57, 3 (1983), p. 195-220; «Les communautés paléochrétiennes», dans *Lumière et Vie* 167 (1984), p. 5-25. Voir également: *Sanctuaires et clergés (Etudes d'histoire des religions 4)*, Paris, 1985 (articles de C. VOGEL, «Naissance d'un clergé», p. 79-101 et de A. FAIVRE «Structures d'un clergé paléochrétien», p. 105-132; A. VILELA, «La condition collégiale des prêtres au III^e siècle» (*Théologie historique* 14), Paris, 1971 et P. VAN BENEDEN, «Aux origines d'une terminologie sacramentelle. Ordo, Ordinare, Ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313», Louvain, 1974; G. SCHÖLLGEN, «Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Tertullians Zeugnis für Karthago», dans *Röm. Quart. Schr. christ. Alt. Kde* 77

Il est tout naturel de se poser alors la question des attributions et des caractéristiques respectives de chacun de ces groupes. J'examinerai essentiellement comment se posent les problèmes du côté du groupe qualifié de «laïc».

I. La leitourgia

1. Le droit de baptiser

Voici en quels termes Tertullien se penche sur la question des ministres du baptême :

Il nous reste (...) à rappeler les règles pour donner et recevoir le baptême. Pour le donner, c'est le premier prêtre (*summus sacerdos*), c'est-à-dire l'évêque qui en a le plus grand droit (*summus... jus*), ensuite ce sont les presbytres et les diacres, mais jamais sans l'autorisation de l'évêque, à cause du respect qui est dû à l'Eglise et qu'il faut sauvegarder pour sauvegarder la paix. En plus, les laïcs aussi en ont le droit (*jus*) : ce qui est reçu au même degré (*ex aequo accipitur*) peut être donné au même degré (*ex aequo dari potest*). – Est-ce que par hasard les disciples du Seigneur étaient appelés évêques, presbytres ou diacres ? – Ceci est comme la parole que nul n'a le droit de cacher, le baptême qui vient de Dieu de la même façon (*aeque Dei census*) peut être conféré par tous. Mais quelle réserve et quelle discrétion s'imposent aux laïcs, plus encore qu'aux clercs, lorsque sur ce point ils concurrencent les supérieurs, pour ne point s'arroger le ministère de l'évêque. La rivalité pour l'épiscopat est la mère de toutes les dissensions. Tout est permis a dit l'apôtre très saint, mais tout n'est pas profitable².

Sage maxime à l'aide de laquelle Tertullien va limiter le droit des laïcs, droit théoriquement égal à celui de tous les premiers disciples du Seigneur. Ce droit a déjà été restreint dans les chapitres précédents en ce qui concerne les hérétiques (*De baptismo* 15). Ceux-ci, n'ayant pas le même Christ, ne peuvent transmettre le baptême. Ils ne peuvent ni le donner, ni le recevoir, puisqu'ils ne le possèdent pas, n'étant pas de véritables disciples du Seigneur.

Alors qu'il vient d'affirmer le droit de tous à donner le baptême, Tertullien va y apporter une nouvelle restriction qui cette fois concerne les femmes :

(1982), p. 1–29 ; CH. MUNIER, « L'autorité de l'Eglise et l'autorité de l'Esprit d'après Tertullien », dans *Revue des Sciences religieuses* 58 (1984), p. 77–90.

² Tertullien, *De baptismo* 17,1 ss. ; CCL I, p. 291.

L'effronterie de la femme qui a déjà usurpé le droit d'enseigner, écrit-il, n'ira pas jusqu'à s'arroger celui de baptiser, à moins que ne surgissent quelques nouvelles bêtes, semblables à la première. Celle-ci prétendait supprimer le baptême; une autre va vouloir l'administrer elle-même³.

Faut-il incriminer la mysoginie de Tertullien? Pas uniquement. Le texte de Clément d'Alexandrie traitant des laïcs visait les hommes d'une seule femme. Au concile d'Elvire on autorisera, en cas d'urgence, le laïc à baptiser, à condition qu'il soit monogame:

Durant une traversée, ou, en général, si l'église est éloignée, un laïc qui n'a pas souillé sa robe baptismale, n'a pas eu à faire pénitence et qui n'est pas bigame, peut baptiser un catéchumène à l'agonie; l'évêque devra ensuite imposer les mains au nouveau baptisé pour le confirmer⁴.

La *Didascalie* interdira à cette catégorie particulièrement honorable de femmes que constituaient les veuves, de baptiser:

parce que c'est contre l'ordre et que c'est dangereux⁵.

Les *Constitutions apostoliques*, dans la relecture qu'elles feront à la fin du IV^e siècle de la *Didascalie*, étendront cette interdiction à toutes les femmes «car c'est incertain, ou plutôt illégal et impie»⁶.

Il semble qu'à l'époque d'un Clément d'Alexandrie ou d'un Tertullien, on n'ait pas pensé à inclure les femmes sous l'appellation de «laïc», ceci d'ailleurs, sans que le fait suscite controverse ou revendication. L'appellation «laïc» est maintenant bien établie, mais elle est encore neuve et ne concerne sans doute à l'origine que des fidèles masculins et monogames. Cette situation évolue certainement très rapidement et Tertullien, en homme de droit, s'efforce de cerner cette évolution et de donner un statut à cette pratique, de déterminer exactement le «ius» des laïcs et sa jurisprudence.

³ Tertullien, *De baptismo* 17,4.

⁴ Elvire, canon 38. Cf. J. ORLANDIS et D. RAMON-LISSON, «Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)», Paderborn, München, Wien, 1981, p. 4–30.

⁵ *Didascalie* IV, 9, 1–3. Nous citons la *Didascalie* à partir de l'édition française de F. NAU, «La Didascalie des douze apôtres», Paris, 1912, après vérification sur la dernière édition de A. VÖÖBUS, «The Didascalia Apostolorum in Syriac», (*CSCO, Scriptores Syri* 175, 176, 179, 180), Louvain, 1979. Pour les différentes versions, la bibliographie et la présentation de ce document, voir A. FAIVRE, art. cit., dans *Revue des Sciences religieuses* 54, 3 (1980), p. 216 et 54, 4 (1980), p. 275–277.

⁶ *Constitutions Apostoliques*, III, 9,1.

Tout est permis, mais tout n'est pas opportun» (*Omnia licere, sed non omnia expedire*)⁷ : c'est ainsi qu'il justifie la différence entre le droit de tout baptisé à baptiser lui-même en tant que disciple du Seigneur, et la pratique qui réduit ce droit aux cas d'urgence et le subordonne au respect de la prééminence de l'évêque, des presbytres et des diacres.

C'est la même maxime qui servira à Tertullien de préambule lorsqu'il voudra rappeler que les laïcs, comme les clercs, doivent s'astreindre à la monogamie. Cette maxime qui semblait servir, dans le cadre de la problématique baptismale, à rabaisser les prétentions des laïcs ou plus exactement à les remettre à leur place en rappelant la distinction qui existe entre clerc et laïc, va être utilisée, dans le *De monogamia* pour relever la dignité des laïcs et rappeler les liens d'interdépendances existant entre clerc et laïc. Vous connaissez certainement ce texte dont l'interprétation a fait couler beaucoup d'encre. Tertullien raisonne ainsi :

Comment Paul peut-il vouloir que toute la hiérarchie de l'Eglise soit constituée de personnes mariées une fois, si cette règle n'est pas observée d'abord par les laïcs dont provient la hiérarchie de l'Eglise ? Si tous ne sont pas tenus à ne contracter qu'un seul mariage, où ira-t-on chercher, pour les faire entrer dans le clergé, les personnes mariées une fois. Faudra-t-il instituer, à part, un ordre de personnes mariées une fois dans les rangs duquel se recrutera le clergé ?⁸

Comme Clément d'Alexandrie, Tertullien insiste sur les traits communs aux laïcs et aux clercs, évêque, presbytres ou diacres. Ceci nous conduit à aborder la question de l'eucharistie.

2. *Eucharistie et eulogies*

2.1. *Eucharistein, offere*

Clément d'Alexandrie, juste avant d'aborder le problème des secondes noces et d'affirmer la nécessité de la monogamie pour le laïc comme pour le diacre ou le presbytre, s'écriait avec indignation :

⁷ Tertullien, *De baptismo* 17,2. Pour les essais de chronologie des différentes œuvres de Tertullien, nous renvoyons à R. BRAUN, «Deus christianorum», Paris, 1977², p. 563–577.

⁸ Tertullien, *De monogamia* 11,12.

Quoi donc, celui qui plaît, selon le Seigneur, à sa femme, ne peut-il rendre grâce à Dieu (eucharistein tô theô)? Tout marié qu'il est ne peut-il pas vaquer en même temps au soin de sa famille et aux œuvres du Seigneur?⁹

Tertullien va se préoccuper plus particulièrement de la possibilité qu'ont les laïcs, non seulement de rendre grâce (eucharistein), mais d'offrir¹⁰. Dans la perspective développée par le *De monogamia*, la hiérarchie de l'Eglise est considérée comme secrétion directe du laïcat. La constitution d'un «ordre» préparatoire à l'entrée dans le clergé lui semble impensable, car cet ordre formerait une barrière entre les clercs et les laïcs. Or, pour ces derniers, le Tertullien montaniste revendique une dignité sacerdotale égale à celle du prêtre. Aux laïcs qui possèdent la même dignité que les prêtres, incombent également des devoirs identiques:

Nous serions insensés de penser que ce qui n'est pas permis aux prêtres est permis aux laïcs. Même laïcs, ne sommes-nous pas prêtres? Il est écrit: «il a fait de nous un royaume de prêtres pour Dieu son père». La différence entre l'ordre et le peuple est le fait d'une décision de l'Eglise et la charge est sanctifiée par l'ordre rassemblé¹¹.

Pour Tertullien, les laïcs sont prêtres selon la volonté de Dieu. La distinction entre l'ordre et le peuple (*ordo et plebs*) a pour origine une décision de l'Eglise et sa sanctification par «l'ordre ecclésiastique» rassemblé, c'est-à-dire probablement par l'évêque assisté du presbyterium.

Mais que doit-on entendre par décision (*auctoritas*) de l'Eglise? Tertullien a-t-il seulement voulu souligner l'origine ecclésiastique – et non divine – de la distinction entre *ordo* et *plebs*? C'est généralement

⁹ Clément d'Alexandrie, *Stromates* III, 88,12.

¹⁰ Pour la discussion suscitée par ces termes «tinguere» et «offere» et la bibliographie élémentaire, voir en dernier lieu: P. MATTEI, «Habere ius sacerdotis». Sacerdoce et laïcat au témoignage de Tertullien», dans *Revue des Sciences religieuses* 59, 3–4 (1985), p. 201–221.

¹¹ Tertullien, *De exhortatione castitatis* 7,2–6. Voir sur ce texte délicat, l'édition de CL. MORESCHINI et J.-C. FREDOUILLE, dans *SC* 319, 1985, et les notes p. 158–165. Voir également C. VOGEL, «Ordination inconsistante et caractère inamissible», Turin, 1978, p. 69–116 et 197–225 et CH. MUNIER, «L'autorité de l'Eglise et l'autorité de l'Esprit d'après Tertullien», dans *Revue des Sciences religieuses* (Mélanges A. CHAVASSE), 58 (1984), p. 77–90; P. VAN BENEDEN, «Aux origines d'une terminologie sacramentelle. Ordo, Ordinare, Ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313», Louvain, 1974.

ainsi que l'on comprend le texte. Mais Tertullien a peut-être voulu aller plus loin en rappelant que cette distinction n'existait que par l'assentiment de l'Eglise entière – y compris la *plebs* – et non par une simple décision des autorités hiérarchiques. En effet, dans la phrase suivante, il dit clairement que les laïcs constituent pleinement l'Eglise.

Là où ne siège pas l'ordre ecclésiastique, affirme-t-il, toi, laïc, tu offres et tu baptises, tu es toi-même ton propre prêtre, autrement dit, là où sont trois, il y a l'Eglise, même si ce sont des laïcs¹².

Ainsi, ce polémiste incorrigible qu'est Tertullien trouve-t-il le moyen, en une exhortation morale destinée avant tout aux laïcs, de décocher une flèche aux membres de l'ordre ecclésiastique en rappelant que cet ordre ne saurait exister sans une décision dans laquelle la *plebs* a son mot à dire. Double leçon d'humilité : non seulement les membres de l'*ordo* ecclésiastique doivent se souvenir que les laïcs sont eux aussi prêtres de par la volonté de Dieu, mais ils doivent garder présent à l'esprit que leur existence en tant que membre de l'*ordo* ecclésiastique est due à une décision du peuple rassemblé : en ce sens aussi, pour Tertullien, la hiérarchie provient des laïcs.

Après ce chapitre 7 du *De Exhortatione castitatis*, consacré à la monogamie et, indirectement, au «sacerdoce» des laïcs, revient, au chapitre 8, comme un leitmotiv, le «*tout est permis, mais tout n'est pas profitable*».

On a souvent voulu opposer les textes du *De Baptismo*, appartenant à la période catholique de Tertullien, aux textes du *De Exhortatione castitatis*, appartenant à la période montaniste. Nous ne pensons pas, pour une approche historique, que ceci soit très significatif. Ces textes ne s'opposent pas réellement et le fait qu'ils présentent des différences d'accent incontestables, n'est que l'indice d'une mutation qui s'opère creusant un fossé entre ce que permet théoriquement la théologie traditionnelle et ce qui est opportun selon la pratique qui s'affirme. Tertullien varie les points de vue où il se place, mais il dit toujours un peu la même chose : il décrit, à notre avis, sous des jours différents, une même

¹² Tertullien, *De exhortatione castitatis* 7,3. Cf. surtout G. OTTRANTO «Nonne et laici sacerdotes sumus?», dans *Vetera Christiana*, 8, 1 (1971), p. 27–47; M. BEVENOT, «Tertullian's thoughts about the christian <priesthood>», dans *Corona gratiarum* (Mélanges E. DEKKERS), Brugge, 1975, t. 1, p. 125–137; C. ANDRESEN, «<Ubi tres, ecclesia est, licet laici>. Kirchengeschichtliche Reflexionen zu einem Satz des Montanisten Tertullian», dans *Mélanges G. KRAUSE*, Berlin, New York, 1982, p. 103–121.

réalité conflictuelle. Ceci n'est possible que parce qu'il se trouve encore à une période de mutation ou «ce qui est opportun» fait encore l'objet de discussions. Mais bientôt tout ne sera plus permis. Le laïc se verra interdire l'eulogie et l'enseignement.

2.2. *Eulogies*

Dans le cadre des repas pris en commun, le texte de la *Tradition apostolique* prodigue des conseils de bienséances aux participants et donne des précisions concernant le rôle et l'attitude de chacun. Tous les fidèles doivent recevoir un morceau de pain de la main de l'évêque avant de rompre leur propre pain «car c'est une eulogie et non une eucharistie»¹³.

Les catéchumènes recevront un pain d'exorcisme et seront probablement ensuite exclus du reste du repas (*TA* 26–27). Suivent ensuite des conseils de modération et de silence, de respect pour l'évêque. Puis on envisage le cas où l'évêque est absent :

Et si, en l'absence de l'évêque, les fidèles¹⁴ assistaient au repas en présence d'un presbytre ou d'un diacre, ils mangeront de même honnêtement. Et chacun s'empressera de recevoir l'eulogie de la main du presbytre ou du diacre. De même le catéchumène recevra un pain d'exorcisme. Si des laïcs sont réunis seuls, ils agiront avec discipline *car un laïc ne peut faire l'eulogie* (*TA* 28).

Malgré la distinction établie entre eucharistie et eulogie pour la notice 26, il semble rester encore dans ces repas en commun pris le soir, quelques traces de confusion avec l'eucharistie primitive (le fait même que l'on prenne soin de préciser la distinction montre bien que tout n'était pas clair dans l'esprit des participants). Quoi qu'il en soit, s'il s'agit bien de l'interdiction pour les laïcs de faire une eulogie – et non une eucharistie – l'interdiction n'en montre pas moins la restriction des attributions laissées aux laïcs.

¹³ *Tradition Apostolique*, 26.

¹⁴ La *Tradition Apostolique* préfère de beaucoup ce terme de «fidèle» ou de «croyant» pour désigner les chrétiens. Le terme précis de «laïc» n'apparaît, à en croire les différentes versions et relectures, que dans deux endroits bien précis, lorsqu'il s'agit de désigner un type de docteur (*TA* 19, et lorsqu'il est question d'interdire l'eulogie aux «laïcs» (*TA* 28).

3. *La leitourgia, critère de distinction entre clerc et non clerc*

La *Tradition apostolique* ne nous donne pas une définition positive de l'ensemble du laïcat. Elle nous permet seulement de le définir négativement, de lire le tracé de ses frontières en creux dans l'empreinte laissée sur l'ensemble du peuple chrétien par les ministères. Encore faut-il savoir qu'entre les clercs proprement dits, c'est-à-dire la triade ministérielle (évêque, presbytres, diacres) et les fidèles, il existe un ensemble de fonctions (celle de docteurs en fait peut-être encore partie, mais aussi celle de lecteurs et peut-être déjà de sous-diacres), de charismes (ceux de martyrs et de guérisseurs), de statuts et d'états de vie (ceux de veuves et de vierges) qui sont situés à part dans le peuple chrétien. Le clergé des années 200 est exclusivement composé d'un évêque, de presbytres et de diacres. Ceci ne veut pas dire qu'ils soient les seuls à exercer une fonction durable et nécessaire à l'épanouissement de la communauté chrétienne. Ceci signifie seulement que toutes les autres fonctions ou états qui peuvent exister dans les communautés chrétiennes sont alors catégoriquement rejetées hors du clergé. A partir de quels critères?

Pour comprendre cette frontière et la justification qui en est donnée, il faut rappeler le texte classique de la *Tradition apostolique* relatif à la veuve¹⁵. Il constitue le premier essai de définition technique pour justifier la frontière clerc/non-clerc.

Quand on institue (kathistasthai) une veuve, on ne l'ordonne pas (cheirotonein), mais elle est désignée par (ce) titre.

...

Qu'on institue (kathistasthai) la veuve par la parole seulement et qu'elle se joigne aux autres veuves.

Mais on ne lui imposera pas la main (cheirotonein), parce qu'elle n'offre pas l'oblation (prosphora) et n'a pas de service liturgique (leitourgia).

Or l'ordination (cheirotomia) se fait pour les clercs (klèros) en vue de la leitourgia.

La veuve, elle, est institué pour la prière qui est (le rôle commun) de tous.

Il devait exister une assez forte pression de la part de ces veuves pour être ordonnées et faire partie du clergé. L'auteur de la *Tradition apos-*

¹⁵ *Tradition Apostolique*, 10.

tolique refuse cette solution et en profite pour définir les groupes chrétiens: le *klèros* reçoit une imposition des mains (*cheirotomia*) parce qu'il a un rôle dans la *leitourgia*, le service liturgique. Les fonctions qui n'ont pas de rôle proprement cultuel à remplir n'ont pas à recevoir d'imposition des mains. C'est la *leitourgia* qui justifie l'ordination (*cheirotomia*), signe indiscutable d'appartenance au clergé. Cette explication logique du statut du clerc suppose une conception restreinte de la *leitourgia* en liaison directe avec l'oblation (*prophora*).

Les termes ont beaucoup évolué depuis l'époque où Clément de Rome recommandait que chacun des frères «plaise à Dieu en agissant selon une conscience droite, avec dignité, sans enfreindre les règles qui ont été déterminées pour sa *leitourgia* (1 Clém. 41,1). A l'aube du troisième siècle, les non-clercs n'accomplissent pas la *leitourgia* entendue désormais au sens restreint de *prophora*.

Bien que la *Tradition apostolique* n'en souffle mot, cette distinction sert certainement tout autant à maintenir la frontière homme/femme, qu'à établir le lien entre clerc et laïc. Vers 340, alors que le lien entre clergé et l'ensemble des ministères sera devenu une évidence, les *Canons d'Hippolyte* reliront la *Tradition apostolique* en indiquant seulement que la veuve ne doit pas être ordonnée «car l'ordination est pour les hommes»¹⁶. Tertullien, en fait, ne disait pas autre chose lorsqu'il affirmait:

Il n'est pas permis à la femme de parler dans l'Eglise et pas d'avantage de baptiser, d'offrir, ni de revendiquer pour elle aucune part d'une fonction propre à l'homme, encore moins du ministère sacerdotal¹⁷.

II. Les fonctions d'enseignement

Malgré la frontière clairement établie par la *Tradition apostolique*, certains rôles, qu'on pourrait qualifier de para-liturgiques, sont encore laissés aux laïcs. Mais on a l'impression qu'il s'agit de concession qui font l'objet de discussion. Ainsi en est-il de l'imposition des mains pratiquée sur les catéchumènes à la fin de l'instruction.

¹⁶ *Canons d'Hippolyte*, canon 9 (cf. A. FAIVRE, «Naissance d'une hiérarchie», Paris, 1977, p. 73).

¹⁷ Tertullien, *De virginibus velandis*, 9,1.

Quand le docteur, après la prière, a imposé les mains sur les catéchumènes, il priera et les renverra. Que celui qui enseigne soit ecclésiastique ou laïc, il fera ainsi¹⁸.

Laïc est ici opposé à ecclésiastique. D'ailleurs, nulle part dans la *Tradition apostolique*, on ne trouvera d'opposition directe entre clerc et laïc. Dans ce contexte, nous voyons le docteur remplir une fonction de catéchiste. Cette fonction est mentionnée pour elle-même dans les *Ecrits pseudo-clémentins*, mais à l'époque où est écrite cette notice de la *Tradition apostolique*, le titre de catéchiste disparaît et la fonction de docteur a déjà une longue histoire.

1. Le catéchiste

Les plus anciens textes relatifs à la fonction de catéchiste se trouvent sans doute dans les *Ecrits pseudo-clémentins*. Sous cette désignation sont regroupés plusieurs textes apocryphes comprenant la *lettre de Pierre à Jacques*, l'*épître de Clément à Jacques*, les *Homélies* et les *Reconnaisances*. La datation de ces écrits est chose délicate: ils sont formés de multiples strates et relectures. Dans leur forme finale, on peut les situer au IV^e siècle, mais le noyau source a probablement été constitué à l'époque d'Origène, dans la première moitié du III^e siècle, et réutilisait des éléments plus anciens encore: les passages relatifs au catéchiste doivent être comptés parmi ceux-ci¹⁹.

La *Lettre de Clément à Jacques* représente un récit fictif de l'accession de Clément à l'épiscopat. Elle demande que les catéchistes n'exercent leur fonction qu'après avoir été catéchisés eux-mêmes, qu'ils soient doués d'un grand savoir, irréprochables, très expérimentés et clairs²⁰. La fonction de catéchiste est une fonction «indépendante» de ce que nous appellerons plus tard le clergé. Le catéchiste est présenté dans la *Lettre de Clément à Jacques* comme l'officier recruteur. Comparant l'Eglise à un

¹⁸ *Tradition Apostolique*, 19.

¹⁹ Cf. A. FAIVRE, «Les fonctions ecclésiales dans les Ecrits Pseudo-clémentins», dans *Revue des Sciences religieuses* 50, 2 (1976), p. 97-111; H.-A. STEMPEL, «Der Lehrer in der Lehre der zwölf Apostel», dans *Vigiliae christianae* 34, 3 (1980), p. 209-217; R. GRYSON, «L'autorité des docteurs dans l'Eglise ancienne et médiévale», dans *Revue théologique de Louvain* 13 (1982), p. 63-73; J. K. COYLE, «The Exercise of Teaching in the Postapostolic Church», dans *Eglise et Théologie* 15 (1984), p. 23-43.

²⁰ *Lettre de Clément à Jacques*, 13.

navire, l'auteur exhorte ses lecteurs à regarder «Dieu comme le maître du navire, le Christ comme le pilote, l'évêque comme la vigie, les presbytres comme des rameurs, les catéchistes comme les officiers recruteurs, le commun des frères comme les passagers»²¹. Mais ce catéchiste «indépendant» gêne sans doute déjà le rédacteur final de la *Lettre de Clément* soit qu'il lui paraisse anachronique, soit qu'il ait souhaité le voir disparaître afin de pouvoir plus librement renforcer l'autorité de l'évêque en matière de recrutement. Toujours est-il que lorsqu'il reviendra sur la métaphore de l'Eglise-navire, ce rédacteur gardera les termes techniques de diacre, de presbytre et d'évêque, mais «oubliera» le terme spécifique de «catéchiste», se contentant d'une allusion au «recruteur»²². Par la suite, dans les *Homélies pseudo-clémentines*, on rencontrera des presbytres-catéchistes que les fidèles doivent honorer de leur soutien matériel, tout comme ils doivent «honorer» l'évêque, les diacres et les veuves. Plus tard encore, dans les *Reconnaisances pseudo-clémentines*, on cherchera vainement une trace de la fonction de catéchiste: celui-ci a définitivement disparu.

Au moment où le catéchiste «indépendant» est devenu un gêneur, on a tenté d'occulter sa fonction pour confier à l'évêque un contrôle total en matière de foi. Cependant, le service d'enseignement des catéchumènes demeurerait indispensable à la survie et à la reproduction des communautés chrétiennes. L'évêque ne pouvant y consacrer tout son temps, surtout à partir du moment où l'effectif des communautés chrétiennes devenait numériquement important, on confia cette question à des presbytres. Ainsi disparut sans doute la fonction de simple catéchiste. Nous n'en sommes pas encore tout à fait là avec la *Tradition apostolique*, puisque le docteur peut être laïc ou ecclésiastique, mais l'ère des grands didascales laïcs touche à sa fin.

2. Origène, le dernier didascale «laïc»

La biographie d'Origène²³ nous fournit un des exemples vécu les plus explicites de cette mutation institutionnelle. Le célèbre maître alexandrin n'était pas encore presbytre. Bien qu'honoré et consulté de

²¹ *Lettre de Clément à Jacques*, 14.

²² *Lettre de Clément à Jacques*, 15.

²³ Cf. P. NAUTIN, «Origène», Paris, 1977 (voir chronologie proposée, p. 409–412).

toutes parts, il apprit à ses dépens quels étaient les inconvénients de cette situation, lorsque, vers 229, pendant un voyage en Palestine, les évêques de Césarée et de Jérusalem l'invitèrent à prêcher dans les Eglises. La réaction de Démétrius, évêque d'Alexandrie et par conséquent évêque d'Origène, ne se fit pas attendre. Il protesta et fit revenir Origène à Alexandrie, trouvant indécent qu'un laïc fasse l'homélie devant des évêques. Mis en cause, Alexandre de Jérusalem et Théoctiste de Césarée s'élevèrent contre l'argumentation de Démétrius :

Démétrius, écrivent-ils, ajoute, dans sa lettre, qu'on n'a jamais entendu dire et que maintenant encore il n'arrive jamais que des laïcs fassent l'homélie en présence d'évêque, mais je ne sais comment il dit une chose si manifestement inexacte. Car là où se trouvent des hommes capables de faire du bien aux frères, ils sont invités par les saints évêques à s'adresser au peuple ; ainsi à Lavanda (le laïc) Evelpis par (l'évêque) Néon, à Iconium, (le laïc) Paulin par (l'évêque) Celse, à Synnade (le laïc) Théodore par (l'évêque) Atticus, nos bienheureux frères. Il est vraisemblable que cela se fait en d'autres lieux sans que nous le sachions²⁴.

Il existait donc, au début du III^e siècle, des laïcs cultivés qui enseignaient non seulement dans des écoles particulières, mais pouvaient aussi être chargés des homélies. L'évêque d'Alexandrie – qu'Eusèbe soupçonne de jalousie à l'égard d'Origène – refusera au didascale laïc de son Eglise un privilège qui lui eut été accordé facilement, semble-t-il, en d'autres lieux. Il se refusa également jusqu'au bout à accorder le presbytérat à Origène. Pourtant, après qu'Origène, débordé par les élèves qui affluaient vers son école, eut confié à Héraclas la catéchèse des débutants pour se consacrer lui-même aux étudiants plus avancés, l'évêque d'Alexandrie n'hésitera pas à agréger Héraclas à son presbytérium. On conçoit dès lors qu'Origène, ulcéré par les mesquineries de son évêque, ait ensuite accepté de se faire ordonner par l'évêque de Césarée.

Héraclas devait succéder à Démétrius sur le siège d'Alexandrie. Denys, élève d'Origène, remplaça Héraclas dans ses fonctions de directeur de l'école catéchétique puis dans celle d'évêque. Il semble bien qu'Origène ait été le dernier des grands didascales laïcs.

²⁴ Eusèbe, *HE* VI, 19,17–18.

III. Les laïcs face aux pouvoirs disciplinaires et pénitentiels

1. La Constitution ecclésiastique des Apôtres

Le laïc obéira aux lois laïques, restant soumis à ceux qui sont assidus près de l'autel. Chacun plaira au Seigneur à sa place – sans montrer d'inimitié les uns envers les autres au sujet des choses qui ont été établies – chacun demeurera dans ce à quoi il a été appelé par Dieu. Que personne n'interrompe la course des autres, les anges eux-mêmes ne font rien en dehors de ce qui leur a été commandé²⁵.

Ce texte de la *Constitution ecclésiastique des Apôtres* est visiblement une relecture de *l'épître de Clément de Rome*. Il reprend l'obéissance aux lois laïques, la recommandation de plaire à Dieu, le respect de ce qui est propre à chacun, en appliquant le terme «laïc» sans doute à tous les chrétiens non ministres (masculins?). L'auteur de la *Constitution ecclésiastique des Apôtres* semble soupçonner les laïcs d'être facilement source de querelle, mais, mis à part cela, il ne fait pas preuve de grande originalité dans son interprétation. Il n'apporte aucun éclaircissement sur ce que pourrait être les «préceptes laïcs» et n'en sait probablement pas plus que nous sur le sujet. À sa manière, un peu naïve et brouillonne, il s'est contenté de répéter une règle qu'il considère comme traditionnelle et qui lui permettra de mettre de l'ordre dans la communauté en soumettant le laïc aux ministres de l'autel.

Il n'en va pas de même pour le compilateur de la *Didascalie*. Celui-ci, certes, présentera souvent le laïc comme un fauteur de trouble et un homme querelleur, mais il ne reprendra pas la phrase de Clément de Rome. Il est par contre extrêmement intéressant de voir dans quels lieux théologiques il situe ceux que les différentes versions nomment «laïcs» ou «séculiers».

²⁵ *Constitution ecclésiastique des Apôtres*, 19 (XVIII).

2. *La Didascalie*

2.1. «*Que le laïc aime le laïc*»

La *Didascalie* ne demandera pas que le laïc obéisse aux préceptes laïques, mais «que le laïc aime le laïc». Les *Constitutions apostoliques*, en relisant le texte de la *Didascalie*, effaceront cette phrase. Il ne s'agit pourtant pas d'un conseil lancé au hasard, mais d'une théologie mûrement réfléchie. La *Didascalie* nous en fournit la clef quelques chapitres plus loin en exhortant le laïc en ces termes :

Pour toi, aie soucis de vivre en paix avec tout le monde (*Rom 12,8*), aime tes membres les fils de ton peuple (*Lévitique 19,18*) parce que le Seigneur a dit : «aime ton prochain comme toi-même» (*Mt 19,19*)²⁶.

Cette exhortation est en fait une citation composite. Elle reprend la réponse de Jésus au jeune homme riche dans *Matthieu* :

Mt 19,17 : Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements...
18... Lesquels?... Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas... 19. Honore ton père et ta mère et tu aimeras ton prochain comme toi-même.

Citant en même temps *Romain 12,18*, l'auteur de la *Didascalie* a certainement présent à l'esprit le chapitre 13 de cette même épître et notamment *Romain 13,8-9* :

N'ayez de dettes envers personne, sinon celle de l'amour mutuel. Car celui qui aime autrui a de fait accompli la loi. En effet le précepte «tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras pas»... se résume en cette formule : «tu aimeras ton prochain comme toi-même». La charité ne fait point de tort au prochain, la charité est donc la loi dans sa plénitude.

Lorsque le laïc aime le laïc, il accomplit le commandement par excellence, il accomplit la loi. Mais pourquoi cette identification du laïc avec le prochain ? La réponse se trouve dans le troisième élément de la citation composite :

«Aime tes membres, les fils de ton peuple». Il s'agit d'une citation implicite de *Lévitique 19,18-19* : «Tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas rancune envers les enfants de ton peuple. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis Yahvé. Gardez mes lois»²⁷.

²⁶ *Didascalie* II, 20,1 et II, 37,3.

²⁷ *Lévitique*, 19,18-19.

Ces versets clôturent la section du chapitre 19 concernant les devoirs envers les compatriotes (*Lévitique 19,11 ss*), *le prochain et les frères*, en somme ceux qui font partie du même groupe, du même peuple, les laïcs.

C'est donc de façon réfléchie que l'auteur de la *Didascalie* interprète le «tu aimeras ton prochain comme toi-même», comme le précepte laïc par excellence. Ceci ne l'empêche pas de demander aux laïcs d'aimer aussi l'évêque. Les *Constitutions apostoliques* développeront d'ailleurs un peu plus longuement cet aspect de sa pensée. En effet, à côté de l'idéal d'agapè proposé aux laïcs, la *Didascalie* semble connaître une piètre situation ou on aurait tendance à croire que le laïc est avant tout un fauteur de trouble, celui qui amène la discorde dans la communauté.

2.2. *Le laïc, homme querelleur et infidèle*

Pour remettre les choses en place, la *Didascalie* affirme clairement l'autorité de l'évêque sur le «séculier» :

Il ne te convient pas, en effet, ô évêque, puisque tu es la tête, d'obéir à la queue, c'est-à-dire au séculier, à l'homme querelleur qui veut la perte d'autrui ²⁸.

Le moins que l'on puisse dire, c'est que dans ce texte, la notion de «laïc» a une nuance péjorative. Il semble que les laïcs soient semblables à ces «hommes au cœur dur qui veulent juger et décréter sans miséricorde et rejeter complètement ceux qui ont péché» ²⁹.

A plusieurs reprises l'auteur de la *Didascalie* mettra les laïcs en garde :

Car si un homme appelle un laïc insensé ou raca (inintelligent, raca, vain) il est passible du (jugement) de l'assemblée, comme l'un de ceux qui résistent au Christ, parce qu'il a appelé vide son frère dans lequel habite le Christ, qui n'est pas vide, mais plein, ou parce qu'il a appelé insensé celui dans lequel habite le Saint-Esprit de Dieu accompli dans toute science, comme s'il était insensé (par le fait) de l'esprit qui habite en lui ³⁰.

et

Quiconque se fâche contre son frère est passible du jugement ³¹.

²⁸ *Didascalie* II, 14,12 (Nau, p. 52).

²⁹ *Didascalie* II, 15,1 (Nau, p. 54).

³⁰ *Didascalie* II, 33,3 (Nau, p. 86).

³¹ *Didascalie* II, 53,1 (Nau, p. 108).

L'homme querelleur et pécheur, c'est l'aspect négatif, péjoratif du terme «laïc». Cet aspect est toujours présent, même lorsqu'on veut le nier pour élaborer une théologie positive du laïc. La *Didascalie* latine et les *Constitutions apostoliques* en viendront à traduire «prenez garde, vous qui n'avez pas de foi»³²..., par «Prenez garde, laïcs»³³. Elles n'inventaient en fait rien de nouveau, mais ne faisaient que reprendre une connotation que Clément d'Alexandrie exprimait déjà lorsqu'il parlait du rideau du temple «barrière contre l'infidélité laïque»³⁴.

Pourtant, la *Didascalie* ne dédaigne pas l'aspect positif du terme «laïc» et contient sans doute une des plus belles définitions primitives du laïc:

Ecoutez donc tous ceci, laïcs, Eglise choisie de Dieu, car le premier peuple (le peuple juif) fut appelé Eglise, mais vous (vous êtes appelés) Eglise catholique, sainte et accomplie, sacerdoce royal, foule sainte, peuple adopté en héritage (1 P 2,9), grande Eglise, épouse ornée (Ap 21,2) pour le Seigneur Dieu³⁵.

Il n'empêche que la *Didascalie* distingue très nettement le sacerdoce des laïcs du domaine réservé à l'évêque.

2.3. Le laïc face à la pénitence

a) Le pouvoir de lier et de délier

C'est à vous, évêque, qu'il a été dit: tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel et tout ce que vous délierez sera délié (Mt 16,19).

En conséquence, pour la *Didascalie*, l'évêque possède les clefs de la pénitence et c'est lui qui en décide pour les laïcs. «Car le fils du peuple (le séculier) n'a soucis que de lui et toi, tu as chargé de tout le monde»³⁶. Il s'agit là d'une tâche délicate que l'évêque doit remplir avec prudence et circonspection. «Le poids que tu portes est très lourd car il sera beaucoup réclamé à celui auquel le Seigneur aura beaucoup donné (Lc 12,48). Comme tu as chargé de tout le monde sois donc vigilant car

³² *Didascalie* II, 24,1 (Nau, p. 72).

³³ *Constitutions apostoliques* II, 24, 1 (SC 320, p. 223).

³⁴ Clément d'Alexandrie, *Stromates* V, 6, 33, 3.

³⁵ *Didascalie* II, 26,1 (Nau, p. 81).

³⁶ *Didascalie* II, 18,6 (Nau, p. 60).

il est écrit que le Seigneur dit à Moïse: toi et Aaron vous porterez les péchés du sacerdoce» (cf. *Nombre 18,1*).

b) Les responsabilités du laïc et ses limites

Le poids des péchés de tous est le fardeau exclusif de l'évêque. Les laïcs ne sont responsables que de leur péché personnel dans la mesure où ils ne font pas pénitence. Leur responsabilité en la matière est strictement personnelle et ils ne doivent pas craindre d'être tenu pour responsables des péchés de leurs frères. Ils doivent encore moins pousser au schisme ou exclure ou s'ériger en juge par crainte d'être contaminé par les pécheurs. Car si c'est pour l'évêque qu'il a été dit: «tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel», c'est pour les laïcs qu'il a été dit «vous ne jugerez pas pour ne pas être jugés» (*Lc 6,37*). C'est aux évêques qu'il est permis de juger car c'est à eux qu'il est dit: «soyez de bons dispensateurs»³⁷.

Il n'est pas permis au laïc de juger son prochain ni de se charger d'une charge qui ne lui appartient pas. Or le poids de cette charge n'est pas pour les laïcs mais pour les évêques. Ainsi, «toi qui es laïc ne te charges pas de lien. Laisse donc le jugement dans la main de ceux qui rendent décret à ce sujet»³⁸.

La discipline pénitentielle est l'un des points qui démarquent le plus nettement les laïcs de l'évêque. Cette règle absolue n'est pas seulement due à un désir d'ordre et de discipline. Elle est confortée par une certaine typologie du sacerdoce aaronique. Origène confirmera, en d'autres termes, le point de vue de la *Didascalie*:

Si un israélite, *c'est-à-dire un laïc*, commet un péché, il ne peut l'effacer lui-même, mais il cherche un lévite, il a besoin d'un prêtre; que dis-je? Il cherche mieux et plus haut: il a besoin du grand prêtre pour obtenir la rémission de ses péchés. Mais si le prêtre, si le grand prêtre commet un péché, il peut s'en purifier lui-même si toutefois il ne pêche pas contre Dieu³⁹.

³⁷ *Didascalie* II, 35,9 (Nau, p. 91).

³⁸ *Didascalie* II, 37,2-3 (Nau, p. 91-92).

³⁹ Origène, *Homélie sur les Nombres* 10,3.

IV. Le «ministère financier» des laïcs et la typologie lévitique

1. La Didascalie

S'adressant au laïc, la *Didascalie* déclare «tout ce qui a été dit auparavant, écoute le aussi maintenant, réserve les offrandes, les dîmes et les prémices pour le Christ, véritable grand prêtre et pour *ses ministres*». La dîme doit être versée aujourd'hui comme sous l'ancienne alliance, mais de quelle dîme s'agit-il? La suite du chapitre ne semble guère laisser place au doute. Il s'agit bien de dons matériels destinés à nourrir les veuves, les orphelins, les indigents, et à honorer l'évêque. Aimez l'évêque comme un père, craignez-le comme un roi et honorez-le comme un Dieu. (Portez-lui) pour lui faire honneur, vos fruits et le travail de vos mains afin qu'il vous bénisse. Donnez-lui vos prémices, vos dîmes, vos offrandes et vos présents, il doit s'en nourrir et aussi distribuer aux indigents, à chacun selon son besoin»⁴⁰.

Pourtant, la *Didascalie* poursuit: «le Seigneur, par un don de sa bonté, vous a délivrés, tranquilisés et ramenés à la joie, pour ne plus être liés dans les sacrifices, les holocaustes, les chômages (fêtes), les pains de proposition, l'observance des lieux et aussi les *dîmes, les prémices, les offrandes, les dons et les présents* car il fallait de toute nécessité donner tout cela»⁴¹. On pourrait donc croire tout cela aboli et le laïc dispensé de donner mais il n'en est rien car la justice du laïc de la nouvelle alliance se doit de dépasser celle des hommes de l'ancienne alliance. Pour cela, le laïc doit faire ce qui est demandé au jeune homme riche (*Mt 19,21*):

Vends tout ce qui t'appartient et donne aux pauvres. Fais donc ainsi et garde le *commandement* par le moyen de l'évêque qui est prêtre et intermédiaire envers le Seigneur Dieu.

Et le laïc doit par-dessus tout éviter de demander des comptes à l'évêque, ou de surveiller la façon dont il gère les biens qui lui sont

⁴⁰ *Didascalie* II, 34, 5 (Nau, p. 88). Sur le problème de la dîme, on pourra consulter: M. REVEILLAUD, «Pastorat et salariat au cours des premiers siècles de l'Eglise», dans *ETR* 41 (1966), p. 27-41; A. FAIVRE, «Clergé et propriété dans l'Eglise ancienne», dans *Lumière et vie* 129/130 (1976), p. 51-64; I. FASIORI, «La dîme du début du deuxième siècle jusqu'à l'édit de Milan (313)», dans *Lateranum* 49 (1983), p. 5-24.

⁴¹ *Didascalie* II, 35,1 (Nau, p. 89).

confiés. Il faut l'avouer, remarquable est cette nouvelle exégèse du commandement laïc, par excellence, le «tu aimeras ton prochain comme toi-même». Mais non moins remarquable est l'interprétation que la *Didascalie* donne du «tu aimeras le Seigneur Dieu de toute ton âme et de toute ta force» (*Lc 10,27; Mt 22,37*).

Votre force, c'est les biens de ce monde. Vous n'aimerez pas seulement le Seigneur avec les lèvres, comme ce peuple dont il dit en lui faisant des reproches: «ce peuple m'honore avec les lèvres, mais son cœur est loin de moi». Mais toi, aime et honore le Seigneur de toute ta force. Sois fidèle à apporter toujours tes présents, ne t'éloigne pas de l'Eglise. Quand tu as reçu l'eucharistie du sacrifice, jette ce que tu as à la main (ce dont tu disposes) afin de t'associer aux étrangers, car cela est ramassé pour l'évêque, pour tous les étrangers⁴².

Il faut le reconnaître à son honneur, l'auteur de la *Didascalie* connaît une autre interprétation, plus spirituelle, de ces textes:

Le présent de Dieu est notre prière et notre action de grâce (eucharistia), si donc tu as de la colère contre ton frère, ou s'il en a contre toi, ta prière n'est pas entendue et ton action de grâce n'est pas reçue, et tu es privé de la prière et de l'eucharistie, à cause de la colère que tu as (...). Aussi, ô évêque, pour que vos offrandes et vos prières soient reçues, quand vous êtes à l'Eglise pour prier, que le diacre dise à voix haute: «n'y a-t-il personne qui aie quelque chose contre son prochain (...)? Comme un fils de lumière et de paix, sois de lumière et de paix pour tout le monde, n'aie de querelle avec personne, mais sois en tranquillité et en paix avec tout le monde. Sois l'aide de Dieu pour augmenter le nombre de ceux qui vivent car telle est la volonté du Seigneur Dieu (...). Vous donc, séculiers, soyez en paix l'un avec l'autre et efforcez-vous, comme des colombes sages de remplir l'Eglise, ramenez, apaisez et faites entrer dedans ceux qui sont en dehors⁴³.

2. Le «ministère des laïcs»

L'explication de la *Didascalie* concernant les obligations financières des laïcs est peut-être un peu spéculative. Elle a du moins le mérite de tenir compte des textes du Nouveau Testament et de vouloir se concilier avec un point de vue spécifiquement chrétien. Origène et Cyprien, ne

⁴² *Didascalie* II, 36,3-4 (Nau, p. 90-91).

⁴³ *Didascalie* II, 53,4-56,4 (Nau, p. 109-111).

s'embarrasseront pas de tant de circonvolutions et se référeront directement à la typologie vétéro-testamentaire :

En effet, dit Origène, la loi de Dieu a été confiée aux prêtres et aux lévites afin qu'elle soit le seul but de leur activité et qu'ils s'éloignent de toute préoccupation extérieure pour se consacrer à la parole de Dieu. Mais pour qu'ils puissent s'y consacrer, il leur faut utiliser le *ministère des laïcs*. Car si le laïc ne fournit pas aux prêtres et aux lévites ce qui leur est nécessaire, de telles préoccupations – je veux dire les soucis matériels – les empêcheront de s'adonner complètement à la loi de Dieu ; et s'ils ne s'y adonnent pas, c'est toi qui est en danger. Elle s'obscurcira, en effet, cette lumière de la science qui est en eux, si toi tu ne fournis pas l'huile de la science⁴⁴.

L'affirmation, dans la bouche de celui qui eut tant de difficultés à parvenir au presbytérat, pèse de tout son poids. On peut cependant y déceler une nuance personnelle : le didascale qui avait consacré sa vie à l'enseignement centre l'activité lévitique sur l'étude de la loi et voit dans l'illumination gnostique le bénéfice principal que les laïcs tirent de leur contribution matérielle à l'activité du clergé.

3. *Le partage des tâches entre clerc et laïc*

Que ceux que l'ordination a élevé au rang de clerc dans l'Eglise de Dieu ne puissent être détournés du service divin ni courir le danger d'être engagé dans les embarras et les affaires du siècle.

Tel est le désir exprimé par Cyprien dans la *Lettre 1*⁴⁵. Pour cela, il a recours à la contribution financière des laïcs, contribution qu'il justifie, de la même manière qu'Origène, par l'exemple lévitique.

Cette *Lettre 1*, qui fait d'ailleurs allusion à des décisions antérieures, est écrite au clergé de Furni, à propos du testament d'un certain Geminus Victor qui désignait comme tuteur de ses enfants le presbytre Geminus Faustinus. Elle justifie longuement cette décision :

Attendu que ceux qui ont l'honneur du divin sacerdoce et sont engagés dans les devoirs de la cléricature, ne doivent prêter leur ministère qu'au sacrifice et à l'autel et ne vaquer qu'à la prière.

⁴⁴ Origène, *Homélie sur Josué*, 17,3 ; SC 71, p. 381).

⁴⁵ Cyprien, *Lettre 1*. Pour la date de cette lettre (Vers Pâques 257, peu après la mort de Geminus Victor), voir V. SAXER, « La date de la Lettre I (66) de Cyprien au clergé et au peuple de Furni », dans *Revue des Etudes augustinienes* 23, 1–2 (1977), p. 56–62.

Cyprien appuie cette théorie sur l'exemple des lévites; si tous les chrétiens doivent éviter de s'engager dans les embarras du siècle, pour les clercs, voués à des occupations religieuses, cette recommandation constitue un impératif:

Telle est la discipline qu'ont observée les lévites dans l'ancienne loi: les onze autres tribus se partagèrent le sol, chacune en ayant un lot; la tribu de Lévi, qui était consacrée au service du temple et de l'autel, n'entra point dans ce partage. Les autres vquaient à la culture du sol: elle au culte divin uniquement; et pour sa subsistance, les onze tribus lui servaient la dîme des fruits de la terre. Dieu avait voulu que tout fût 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.

Cyprien organise la typologie lévitique, non pas, comme Origène, autour de l'étude de la loi, mais autour de l'autel et du sacrifice. Pour l'évêque de Carthage «celui-là ne mérite pas d'être nommé à l'autel de Dieu dans les prières des prêtres, qui a voulu éloigner de l'autel des prêtres et des ministres de Dieu» (*Lettre 1,2,1*). Terrible menace qui définit catégoriquement les rôles de chacun et fait du laïc un assisté spirituel des clercs qu'il assiste financièrement.

BILAN

Avec Cyprien, au milieu du III^e siècle, s'achève la période que l'on peut qualifier de «période des origines du laïcat». Les institutions chrétiennes trouvent alors les structures qui demeureront, pour l'essentiel, celles que nous connaissons aujourd'hui. Si nous dressons le bilan du processus qui a conduit à ces structures ecclésiales, on peut retenir les points suivants.

Les laïcs chrétiens apparaissent véritablement à la charnière du second et du troisième siècle. C'est d'abord Clément d'Alexandrie qui associe les laïcs aux presbytres et aux diacres, puis Tertullien qui témoigne de la naissance d'un clergé chrétien. A partir de ce moment, les deux notions «clerc» et «laïc» seront opposées.

Pourtant, la polysémie du terme et le contexte historique dans lequel est né le vocable «laïc» chez Clément de Rome, à la fin du premier siècle, a marqué de façon durable la notion de «laïc». Le laïc c'est le charnel, celui qui est limité aux choses sensibles et ne possède pas la connaissance

spirituelle. On retrouve ce sens chez Clément de Rome et chez Clément d'Alexandrie, lorsque ce dernier parle du rideau du temple, barrière contre l'infidélité laïque. La connotation d'infidélité présente dans ce texte sera reprise au cours des siècles, à tel point que les *Constitutions apostoliques* en viendront à traduire «séculier» par «infidèle». Le contexte historique de *l'épître de Clément de Rome* (querelle et rébellion dans l'Eglise de Corinthe) accentuera également le sens péjoratif du terme «laïc» qui deviendra parfois le type de l'homme querelleur (*Constitution ecclésiastique des apôtres*, *Didascalie* et ses relectures).

Durant la première moitié du troisième siècle, on assistera à la fois à une double compréhension de la notion de «préceptes laïcs» et à la justification théologique de la coupure clerc/laïc.

D'une part, on verra dans ceux qui sont liés par les préceptes laïcs, ceux qui doivent obéissance aux ministres de l'autel. C'est l'interprétation de la *Constitution ecclésiastique des apôtres* et de tous les documents canonico-liturgiques (*Didascalie*, *Tradition apostolique*, *Constitutions apostoliques*).

D'autre part, que «le laïc obéisse aux préceptes laïcs» est compris par la *Didascalie* comme l'obligation pour le laïc d'aimer son prochain (le compatriote, le co-laïc, le frère), sans oublier, bien sûr, d'aimer l'évêque.

Les justifications théologiques de la distinction clerc/laïc, sont établies, au III^e siècle, essentiellement à partir du modèle lévitique. Elles sont de trois ordres :

1. 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.

2. Justification par l'image des lévites, liturges et ministres de l'autel. Cette justification est celle de la *Tradition apostolique* et de Cyprien.

3. Apparaît, en dernier lieu, une nouvelle justification par l'image du privilège lévitique. Mais cette fois, les lévites sont vus essentiellement comme chargés d'un ministère d'interprétation, en quelque sorte, un sacerdoce gnostique. C'est la position développée par Origène. Elle doit sans doute beaucoup à la situation personnelle de son auteur et n'est possible qu'à un moment où, de fait, le pouvoir d'interprétation devient pratiquement l'apanage des clercs.

Le résultat de tout ceci, c'est la consolidation de la dichotomie évêque/laïc, (ministres de l'autel/laïc, clerc/laïc) et c'est surtout l'ap-

parition d'un *ministère caractéristique du laïc*: le ministère économique et financier. Ce ministère s'exerce:

1. A l'égard des ministres de l'autel pour les «honorer» et leur permettre d'exercer totalement leur sacerdoce (peut-être est-ce aussi une manière d'y participer indirectement).

2. Ce ministère est aussi exercé par le laïc à l'égard de ses prochains, mais toujours par l'intermédiaire de l'évêque, seul gestionnaire des biens de la communauté.

C'est ainsi que nous arrivons vers 250, à une situation où la distinction clerc/laïc est bien établie, où elle se justifie théologiquement et où elle est vérifiée par une spécification des tâches. A tout cela, il faut ajouter en surimpression, la coupure culturelle entre le pur et l'impur, le sacré et le profane. Cette coupure provient à la fois du contexte culturel dans lequel est apparu primitivement le terme «laïc» et de l'emploi que Aquila, Symmaque et Théodotion font de ce terme, durant le second siècle, dans leur traduction grecque de l'Ancien Testament.

Entre 190 et 250, en pleine période d'expansion des communautés, de mutation des institutions ecclésiales et de crise de société, sont nés les laïcs chrétiens. Durant ce même laps de temps, le vocable «laïc» a acquis et développé toutes les caractéristiques polysémiques qui demeureront siennes jusqu'à nos jours. La catégorie des laïcs chrétiens a vu se préciser ses attributions spécifiques, ses droits et ses devoirs.

On pourrait presque parler, à propos de l'appellation «laïc», de vocable technique. Mais l'éventail très large de ses connotations, allant du plus péjoratif au plus valorisant, empêche d'en donner une définition claire par rapport à un référent stable.

Plus encore que les termes techniques qui se définissent par spécification (comme le terme «klèros»), le terme «laïc» se définit par son caractère antinomique, voire conflictuel. Et le contenu de son référent varie et variera encore suivant les termes du conflit.

C'est à propos du conflit pauliniste et de la réintégration des diaconesses hérétiques que le terme «laïc» fera, pour la première fois, au concile de Nicée, explicitement référence au femme. C'est après une série de conflits théologiques, que Valentinien I^{er} s'exclamera: «je ne suis qu'un laïc» et refusera d'intervenir dans les querelles épiscopales, sécularisant ainsi l'autorité civile au plus haut niveau. C'est lorsque le monachisme aura rejoint par bien des aspects, le groupe des clercs (alors qu'il était né en dehors de lui et parfois en opposition) que les laïcs seront identifiés au «conjugati» et se trouveront au bas d'une structure

tripartite. Pour Grégoire le Grand, par exemple, à la fin de la période paléochrétienne, il y a, dans l'Eglise,

1. D'abord les clercs: les *rectores* qui allient l'activité pastorale et l'idéal monastique;

2. Puis les moines, les *continentes*;

3. Enfin, les laïcs: les *conjugati*.

En fait, dès la fin du IV^e siècle, la notion de laïc tend à se confondre de plus en plus avec celle de fidèle, de croyant, de simple chrétien, voire avec les *idiôtai* de la *lettre de Paul aux Corinthiens*. Mais le terme gardera toujours un peu les connotations et les ambiguïtés de ses origines.

