



Marie-Françoise
Baslez

**COMMENT
LES CHRÉTIENS
SONT DEVENUS
CATHOLIQUES**

1^{er} - v^e siècle

Tallandier

Comment les chrétiens
sont devenus catholiques

DU MÊME AUTEUR

Des concurrents du christianisme ? Les cultes polythéistes dans l'Empire romain, Cerf, 2017.

Jésus : dictionnaire historique des Évangiles, Omnibus, 2017.

Saint Paul, Presses de la Renaissance, coll. « Spiritualité chrétienne », 2017.

Les Dieux et le pouvoir : aux origines de la théocratie, avec Christian-Georges Schwentzel, PUR, 2016.

Les Premiers Bâtisseurs de l'Église, Fayard, coll. « Histoire », 2016 (couronné par l'Académie française).

Chrétiens persécuteurs : destructions, exclusions et violences religieuses au IV^e siècle, dir., Albin Michel, 2014.

La Mémoire des persécutions. Autour des livres des Maccabées, avec Olivier Munnich, Peeters, 2014.

Comment notre monde est devenu chrétien, CLD, 2009 ; rééd. Seuil, coll. « Points histoire », 2015.

Écrire l'histoire à l'époque du Nouveau Testament, Cerf, 2007.

Les Persécutions dans l'Antiquité : victimes, héros, martyrs, Fayard, 2007 (Prix Chateaubriand 2008).

Prosopographie et histoire religieuse, avec Françoise Prévot, De Boccard, 2005.

L'Orient hellénistique, 325-55 av. J.-C., dir., Atlande, 2004.

Les Premiers Temps de l'Église : de saint Paul à saint Augustin, dir., Gallimard, coll. « Folio histoire », 2004.

Les Sources littéraires de l'histoire grecque, Armand Colin, 2003.

Bible et histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme, Fayard, 1998 ; rééd. Gallimard, coll. « Folio histoire », 2003.

Histoire politique du monde grec antique, Nathan, 1994 ; rééd. 2017.

L'Invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin, avec Philippe Hoffmann et Monique Trédé, Rue d'Ulm, 1993.

Voyager dans l'Antiquité, avec Jean-Marie André, Fayard, 1993.

Le Monde du roman grec, avec Philippe Hoffmann et Monique Trédé, Rue d'Ulm, 1992.

Saint Paul, Fayard, 1991 ; rééd. 2008 ; rééd. Fayard, coll. « Pluriel », 2012 (couronné par l'Académie française).

L'Étranger dans la Grèce antique, Les Belles Lettres, 1984 ; rééd. 2008.

Les Conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos, Rue d'Ulm, 1977.

Marie-Françoise Baslez

Comment les chrétiens sont devenus catholiques

1^{er}-V^e siècle

TALLANDIER

Cet ouvrage est publié sous la direction de Denis Maraval.

© Éditions Tallandier, 2019
48, rue du Faubourg-Montmartre – 75009 Paris
www.tallandier.com

ISBN : 979-10-210-1372-8

Avant-propos

« Tu as dit “catholique” ? mais de quels catholiques es-tu¹ ? » demande un gouverneur romain en procédant à l’interrogatoire d’un prêtre chrétien de Smyrne lors de la persécution de 250. La question nous semble incongrue. Être catholique signifie aujourd’hui appartenir à l’Église romaine, qui véhicule une image où se confondent universalisme, unité et tradition. Par un réflexe naturel qui consiste à reconstituer le passé en fonction de ce qu’on observe actuellement, les normes de « catholicité » nous apparaissent comme une dimension horizontale et spatiale de l’Église – l’espace de l’évangélisation étendu au monde entier –, mais aussi comme un axe vertical représenté par une tradition et, enfin, comme une centralisation autour de Rome. La catholicité de l’Église repose aujourd’hui sur un trépied : une unité de croyance, résultant du rejet des hérésies, une unité de culte dans tout l’espace christianisé, une unité institutionnelle autour d’un centre de gouvernance, la papauté, qui s’est imposé lors des schismes.

L’identification catholique n’était pas aussi évidente pour les Grecs et les Romains qui assistaient à l’émergence de la religion nouvelle. Le gouverneur romain fait preuve d’une ironie quelque peu méprisante, car ce mot évoquait peut-être d’abord pour lui un commissaire aux comptes ! *Katholikos*

était en effet un mot emprunté à la langue profane, comme bien d'autres du vocabulaire ecclésiastique², sans connotation religieuse particulière. Ce n'était pas non plus la manière la plus fréquente d'exprimer l'universel en grec, autrement rendu par référence à l'espace du monde, celui de la « terre habitée » (*oikouménè* en grec, qui donnera « œcuménique »³), ou par rapport au « monde entier » (*kosmos*), l'ensemble ordonné que constitue la réunion des hommes⁴.

Au II^e siècle de notre ère, « catholique » est à prendre au sens premier de « général », véhiculant l'idée très moderne d'universel englobant : ainsi, dans la langue des papyrus, une « lettre catholique » est une lettre d'intérêt général⁵ ; une « parole catholique », un lieu commun ; l'« histoire catholique », une histoire globale par opposition aux monographies particulières et locales⁶. Sous l'Empire romain, le terme avait acquis une acception financière et juridique plus technique pour désigner les comptes généraux du gouvernement central⁷, ou encore un classement de la législation qui distinguait les ordonnances de portée collective des règlements particuliers ou individuels. En définitive, dans le monde gréco-romain, « catholique » était surtout employé au comparatif pour opposer le général au particulier en distinguant deux niveaux ou deux ordres de réalités.

C'est pourquoi le mot avait déjà pu prendre un sens religieux dans le judaïsme hellénisé de la Diaspora. Philon d'Alexandrie l'utilise au début de l'Empire romain pour rendre compte de la double appartenance des juifs : l'identité juive s'inscrit certes dans un cadre socio-politique déterminé, mais elle suit aussi un juif partout dans le monde ; elle est catholique au sens d'« universelle » parce qu'elle est déterminée par l'élection divine ; elle s'exprime par l'observance de lois spéciales qui ont elles aussi une portée catholique au sens de « générale » parce qu'elles sont fondées sur un oracle du Seigneur⁸. Philon, juif de la Diaspora d'une génération

antérieure à Paul, considère que l'identité juive est le référent communautaire « le plus universel (*katholikoteros*)⁹ », parce qu'il associe à une domiciliation locale, aléatoire, une dimension transcendante, polarisée alors autour du Temple, qui est pratiquement co-extensible à toute la terre habitée. L'acception englobante du terme « catholique », qui justifiait son emploi administratif officiel, incite à réfléchir sur le statut de l'universalisme chrétien dans le contexte de l'Empire romain et l'expérience de mondialisation qu'il a représentée¹⁰, en l'insérant dans un débat d'actualité.

Quand l'évêque Ignace d'Antioche, au tout début du II^e siècle, pose pour la première fois l'identification « catholique » de la communauté constituée par la réunion de tous ceux qui se réclament du Christ¹¹, il fait sienne une notion-clé pour toute religion en dispersion, pour le christianisme primitif, configuré en petits groupes, comme pour le judaïsme diasporique. La situation d'une religion en dispersion se caractérise par son statut de minorité et par un risque inhérent de fragmentarisation et de sectarisation, aux dépens de tout projet missionnaire. Faire de la théologie revient alors à se demander en quoi réside l'unité et comment elle peut se manifester. Comment gérer les différences, équilibrer diversité et unité, communauté spirituelle et ancrage territorial ? Dans le christianisme, cet objectif s'est ajouté au besoin de définitions doctrinales et christologiques. Les théologiens ont très tôt développé une ecliésiologie mystique de l'Église Corps du Christ, ce qui lui donne une personnalité corporative : chaque chrétien est membre du corps ; tous sont « intégrés à une construction qui a pour fondation les apôtres et les prophètes, avec Jésus Christ lui-même comme pièce maîtresse¹² ». L'Église est ainsi pensée dans sa double dimension, comme une réalité eschatologique en séjour et en devenir sur la terre. L'identification « catholique », à laquelle parviennent Ignace et plus généralement l'Église de Smyrne, articule la réalité

concrète des Églises particulières « en un lieu », telles que les constituèrent les premiers disciples du Christ, avec la réalité transcendante de l'Église « en tout lieu », qui est toujours plus que la simple réunion de l'ensemble des croyants¹³.

Cependant, il fallut trois siècles pour définir plus complètement l'Église comme « une, sainte, catholique et apostolique » lors du concile de Nicée en 325, un siècle encore pour que la configuration de l'« orthodoxie » soit définitivement établie après le concile de Chalcedoine en 451 – qui constitue le terme de cette étude. L'identification de l'Église universelle a donc été cumulative et progressive. Elle témoigne d'un long travail de maturation, dont rend compte d'une autre manière l'image de la tour en construction, qui se fait et se défait, inachevée jusqu'à la fin des temps¹⁴. Cette représentation dynamique, qui fut celle des chrétiens de l'Antiquité, introduit l'histoire et ses acteurs dans le processus de construction de l'Église catholique, à côté des facteurs doctrinaux. Elle conduit à se saisir du fait chrétien dans la pluralité de son inscription géopolitique locale, qui a été le point de départ de la construction ecclésiale.

Cela peut étonner le lecteur. L'histoire de l'Église des origines a longtemps été pensée au singulier et ses vicissitudes considérées comme des accidents de parcours sur une trajectoire linéaire dont elle est sortie victorieuse et intacte au prix de séparations successives. Pour le premier historien de l'Église, Eusèbe de Césarée¹⁵, celle-ci a triomphé de ses divisions internes comme elle a triomphé des persécutions extérieures – les unes et les autres lui apparaissant comme autant d'épreuves et de signes à lire dans l'économie du salut. C'est une écriture de l'histoire dont les ressorts sont fondamentalement théologiques, mais qui a imposé pour très longtemps l'image de l'unité originelle de l'Église. Elle repose sur une théologie de la victoire que justifiaient deux événements contemporains : la victoire politique et religieuse du

christianisme sur le paganisme avec l'accession de Constantin à l'Empire, la victoire de l'orthodoxie au concile de Nicée. Il importe de combiner avec les réalités de l'histoire ce regard que l'Église a porté sur elle-même en élaborant une construction mémorielle unitaire. En bâtissant leur Église, les chrétiens n'avaient pas une unité d'origine à préserver, mais une unification à réaliser.

À rebours d'une autre idée convenue, l'Église n'est pas préformée. Aux origines du christianisme, il n'y avait pas de programme ecclésiologique préétabli susceptible d'induire des dynamiques séparatistes. Les textes fondateurs du Nouveau Testament n'ont pu servir à eux seuls de fondements théologiques à un quelconque modèle organisationnel qu'il aurait suffi de répéter, car ils ne s'intéressent guère à la question des structures ecclésiales. Au commencement, il n'y a pas de doctrine, mais un message, un « évangile » que des communautés reçoivent et méditent en développant une conscience ecclésiale préalable à toute institutionnalisation. La première Église de Jérusalem, figure de l'Église universelle et projection de la Jérusalem céleste¹⁶, est définie dans les Actes des apôtres comme une « communauté du multiple » (*plêthos*), sans aucune autre référence structurante que la loi de majorité¹⁷.

Les assemblées des Églises ont été le berceau des Écritures. Des récits de baptême et de repas circulaient, ainsi que le démontre Paul pour le « repas du Seigneur » dans un texte bien antérieur aux évangiles¹⁸. Des formulations (ou *kérygmes*) se cherchaient en araméen et en grec. La tradition de l'Église est un enseignement qui s'est lentement et progressivement constitué, porté par les acteurs du christianisme primitif. La conscience ecclésiale s'est d'abord développée à travers des pratiques, des actes liturgiques et une nouveauté de vie en union avec le Christ : c'est ainsi, et non comme un système de pensée, qu'Ignace définit le « christianisme »¹⁹, autre

terme inventé en ce début du II^e siècle, en même temps que l'identification « catholique²⁰ ».

Dans cette phase de prise de conscience, faire l'histoire des mots se révèle déterminant pour comprendre le processus de construction identitaire. Elle ne permet pas seulement d'éviter des anachronismes induits par une vision rétrospective du passé, mais aussi de bâtir une évolution. Le « chrétien catholique²¹ » paraît s'être identifié dans l'histoire par antonymie, en s'opposant à l'« hérétique » et au « schismatique ». Les « hérésies » ne sont plus guère pour nous qu'une liste de noms barbares, si bien que l'on n'arrive plus bien à les distinguer dans la spécificité de leurs options. Pourtant, il y a plusieurs manières de faire le portrait de l'hérétique. Pour le théologien en charge de défendre la foi, c'est l'adversaire à combattre, qui se réduit schématiquement à une catégorie de pensée. Pour nos contemporains, c'est un type social, celui du minoritaire, qu'on aurait tendance aujourd'hui à privilégier. L'historien a le devoir de retrouver les conjonctures sociales, culturelles et politiques des multiples déviations et dissidences derrière leurs représentations stéréotypées ou réductrices. Les termes sont donc porteurs d'un enjeu qui les dépasse de beaucoup : leur apparition ou leur changement de sens jalonnent la route de l'historien comme autant de signaux sur le mouvement des idées et sur des réalités humaines sous-jacentes qu'il doit expliquer.

Une réflexion sur la catholicité véhicule hier comme aujourd'hui des questions relatives à l'universalisme, l'œcuménisme et la tradition, à des pratiques d'ouverture et des réactions intégristes, à l'équilibre entre diversité et unité. Elles recourent pour une part les grandes lignes d'évolution du monde antique et des débats fondamentaux. Ce livre ne vise donc pas à faire une histoire dogmatique et institutionnelle de l'universalisme chrétien à travers les Pères de l'Église et l'histoire de la pensée chrétienne. Il tente plu-

tôt une approche phénoménologique du christianisme en déterminant la place qu'y tient sa vocation à l'universel, les formes qu'elle y prit et les obstacles qu'elle rencontra. Les séparations qui jalonnèrent cette histoire ne se réduisent pas à des conflits de doctrine, mais doivent être analysées comme le résultat d'une rencontre de circonstances, comme des événements conjoncturels ou des effets structurels qui ont constitué le point de départ d'une évolution. Il ne s'agit pas de refaire une histoire de l'Église, mais d'esquisser une histoire *concrète* des chrétiens, résultant en bonne méthode du croisement documentaire en utilisant toutes les sources disponibles. Sont exploitables, évidemment, la littérature néotestamentaire et patristique, ainsi que les premiers éléments du droit canon, mais aussi tous les témoignages littéraires, épigraphiques, voire archéologiques, qui permettent d'appréhender le vécu des communautés chrétiennes ainsi que la pastorale mise en œuvre pour répondre aux divisions en réglant des questions disciplinaires ou doctrinales.

C'est l'époque d'une intense activité théologique et d'une production littéraire variée, l'âge d'or de la patristique grecque d'un bout à l'autre de la période, d'Ignace d'Antioche à Athanase d'Alexandrie et Basile de Césarée. C'est le moment où apparaît une pensée chrétienne d'expression latine avec Cyprien, Hilaire, Ambroise et Augustin. Des définitions dogmatiques sont élaborées, des concepts affinés, une ecclésiologie est en germe. Cependant, on privilégiera les documents de la pratique, qui n'évoluent pas au même rythme que la pensée des Pères de l'Église : l'énoncé doctrinal et son application ne répondent pas forcément aux mêmes nécessités. Les lois religieuses promulguées dans l'empire chrétien font jeter un autre regard sur le phénomène des schismes et sur la notion d'orthodoxie²². Les correspondances épiscopales constituent une source majeure²³, puisqu'elles attestent d'un mode d'échange intercommunautaire et de la

création de réseaux dont sont issus les synodes et les conciles – instruments privilégiés, entre le III^e et le V^e siècle, pour intégrer les Églises locales dans une ecclésiologie universelle. Les Actes des conciles font parfois saisir la violence de certaines situations. Le recours à des auteurs non chrétiens, grecs et romains, à partir de la seconde moitié du II^e siècle complète l'enquête en permettant de mieux évaluer ce travail d'unification et d'identification, sa réalité et son rythme, à travers des regards extérieurs. Il faut se demander comment la christianisation a fait évoluer l'universalisme véhiculé par la culture grecque et la politique impériale romaine, la publication récente de la littérature chrétienne syriaque conduisant à changer quelque peu d'échelle et de perspective²⁴. On s'interroge, enfin, sur le problème de l'uniformisation qu'entraînent naturellement l'extension de l'espace christianisé et tout processus institutionnel d'unification, pour rendre compte de la configuration actuelle du christianisme en Orient et du sens pris aujourd'hui par les désignations de « catholique » et d'« orthodoxe ».

CHAPITRE PREMIER

Une configuration en petits groupes

C'est un paradoxe : les textes du Nouveau Testament, fondateurs, apportent une réflexion théologique sur l'unicité de l'Église du Christ, mais, en fonctionnant comme un miroir réfléchissant, ils témoignent aussi, historiquement, d'une configuration des disciples du Christ en petits groupes qui remonte au temps même de la prédication de Jésus et qui s'est maintenue durant les trois premiers siècles de christianisation du monde antique.

Théologiquement, l'unité entre ceux qui se réclament du Christ est présentée dans les évangiles comme un commandement et une exigence absolue, car c'est un don divin. Elle trouve sa source en Dieu et dans le Christ. Elle a pour modèle l'unité entre le Père et le Fils : la veille de sa Passion, Jésus prie pour que « tous soient un », « comme le Père et le Fils sont un¹ ». Elle passe par le Christ, unique voie de vérité et de vie, unique médiateur qui réconcilie l'humanité avec Dieu par sa mort². Jésus annonce que les enfants de Dieu, jusque-là dispersés, seront désormais réunis en un seul troupeau, avec un seul pasteur – Pierre reçoit spécifiquement la mission et la charge de faire paître le troupeau du Seigneur³. Son rassemblement s'étend aux limites du monde, les évangiles s'achevant par un envoi en mission des disciples jusqu'aux extrémités de la terre⁴. D'emblée, dans les évangiles, l'Église

est donc posée comme universelle. À la même époque, dans les années 80, une première représentation de son universalité est donnée dans le récit de l'expérience de la Pentecôte, qui trace l'horizon de la mission apostolique en dressant d'est en ouest le catalogue des peuples orientaux et des provinces romaines qui vont recevoir l'évangile ; elle est héritée de la géopolitique mise en place par la conquête romaine à la fin du II^e siècle avant notre ère et déjà reprise par les juifs de la Diaspora⁵. C'est une image du monde vu de Jérusalem.

Déjà, dès les années 50, les textes les plus anciens du christianisme – qui sont les lettres de Paul – concevaient l'Église comme unique et universelle, au-delà de tous les particularismes de l'époque. Il n'y a plus entre les enfants de Dieu de différences de race, de culture ou de dignité, ni même de genre⁶. Le christianisme paulinien pose les fondements d'une ecclésiologie organique en présentant l'Église comme un corps structuré dont le Christ est la tête ; toute discrimination a disparu au sein de la communauté des chrétiens parce qu'elle est fondée sur « un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême⁷ ». Ainsi sont déjà définis les trois principes de l'unité de l'Église : unicité de gouvernance (la seigneurie), de croyance et de doctrine, ainsi que de rituel (le baptême). Cependant, Paul, dans ses lettres, emploie le même concept unitaire d'« Église » à deux niveaux : au singulier, pour l'Église du Christ, l'ensemble du peuple de Dieu, mais aussi au pluriel quand il s'adresse à une communauté chrétienne locale⁸. Dès les origines, l'unité de l'Église reste un horizon à atteindre, tandis que, dans les faits, toutes les sources du premier christianisme, entre le I^{er} et le IV^e siècle, attestent d'Églises multiples et d'un christianisme pluriel.

L'hétérogénéité du mouvement de Jésus

Du vivant de Jésus déjà, ses disciples n'avaient pas constitué une communauté homogène, en partie parce que sa prédication avait rencontré des échos dans différents milieux d'un judaïsme lui-même pluriel. Les contemporains distinguaient quatre mouvances principales : sadducéens, pharisiens, esséniens et zélotes⁹, sans compter les baptistes. Les différences, qui pouvaient devenir des divergences, voire des oppositions ouvertes, étaient d'ordre doctrinal (la croyance en la résurrection), portaient sur des questions de gouvernance (le rapport au Temple), ou encore sur la pratique religieuse, plus ou moins rigoriste ou même ascétique. Ces regroupements « par affinité » (*hairesis*) véhiculaient deux modèles d'organisation communautaire. L'un, exclusif, était fondé sur la séparation d'avec le monde et la mise en commun des biens : c'était celui des esséniens et d'autres groupes ascétiques. L'autre, qui correspondait à l'apostolat de proximité des pharisiens, visait à mettre les synagogues en réseau par la circulation des lettres, de l'argent et des personnes. Les premiers rassemblements autour de Jésus portent la marque de cette hétérogénéité.

Les évangiles ont récusé toute relation intercommunautaire entre les disciples de Jésus et les sadducéens, c'est-à-dire l'aristocratie sacerdotale, ou les pharisiens, toujours présentés comme hypocrites, hostiles ou disciples clandestins¹⁰, bien que Paul soit issu de cette mouvance, que « Jacques frère de Jésus » en soit demeuré proche et que les Actes des apôtres signalent « des fidèles issus de la secte des pharisiens¹¹ » ; peut-être s'agit-il d'une réaction anachronique une fois que le judaïsme synagogal se fut recomposé autour des pharisiens après la destruction du Temple en 70, à l'époque où furent mis en forme les évangiles. Cependant, l'expression dualiste

des textes mis sous le nom de Jean – lutte du bien et du mal, de la lumière et de l'obscurité – révèle quelques traits théologiques spécifiques des esséniens¹². Surtout, les quatre évangiles, sans exception, insistent sur le vivier que constitua la communauté baptiste rassemblée par Jean, dont Jésus après son baptême assumait la succession et dont la dynamique propre est encore attestée à Éphèse dans les années 52-54 quand Paul y trouva en arrivant un groupe baptiste d'environ douze personnes¹³. Apollos, un juif d'Alexandrie dont la route croisa celle de Paul à Éphèse et à Corinthe¹⁴, était issu du milieu baptiste. L'historiographie juive antique insiste sur l'importance de Jean dit le Baptiste, présenté comme un prédicateur réputé et un meneur d'hommes, qui procède à un baptême par immersion différent des bains de purification en usage chez d'autres ascètes du désert et chez les esséniens ; c'est un rite d'accès et d'intégration à la communauté, qui fonde les relations de maître à disciples¹⁵.

Le premier cercle autour de Jésus est celui des Douze, avec Simon Pierre à sa tête. Il était composé de Galiléens comme lui, à l'exception peut-être de Judas Iscariote. Cette communauté d'origine et de milieu culturel, à laquelle appartenait aussi Jésus, a fondé une identification durable de son mouvement, vu d'un regard extérieur¹⁶. Ce groupe est devenu le principal référent unitaire dans la construction de l'Église, la légitimation des Églises locales et l'authentification des Écritures révélées tout au long du II^e siècle. L'importance que lui donnent les évangiles, les mémorialistes et les Pères de l'Église ne doit pourtant pas occulter le rôle que joua un autre groupe, celui de la famille de Jésus, rassemblée autour de Jacques – « frère de Jésus » au sens strict du terme ou au sens large de « cousin » ou « demi-frère », fils de son père légal Joseph. Les évangiles évoquent des relations complexes, voire contradictoires de Jésus avec sa famille¹⁷. Il reste que celle-ci – avec Jacques à sa tête jusqu'à sa mort en 62 puis

d'autres parents – dirigea la communauté des disciples à Jérusalem jusqu'en 135¹⁸. À cette date, celle de l'échec et de l'écrasement de la seconde et dernière insurrection juive contre Rome, les juifs furent interdits de séjour à Jérusalem, reconstruite comme une ville romaine sous le nom d'Aelia Capitolina. L'Église locale devint alors une Église d'expression grecque dirigée par des évêques élus grecs, parfois venus de l'extérieur. Mais jusque-là on avait reconnu aux parents de Jésus une légitimité particulière. Ils avaient recueilli une partie de son héritage.

Quand Paul revient à Jérusalem trois ans après sa conversion, vers 40, il identifie trois courants différents parmi les disciples de Jésus, qui se regroupent autour de Céphas – Simon Pierre, toujours désigné par Paul sous son nom araméen –, de Jacques – « le frère du Seigneur¹⁹ » – et aussi de Jean. Tous trois sont reconnus comme les « colonnes » de la première communauté²⁰. L'évangile et les épîtres mis sous le nom de Jean permettent effectivement de reconnaître la mouvance johannique comme un courant particulier du christianisme qui a acquis progressivement son originalité théologique, marquée par l'hellénisme, et sa propre organisation²¹. À la fin du 1^{er} siècle, la communauté johannique était dispersée en Églises locales. Sept d'entre elles furent les destinataires de l'Apocalypse johannique qui reprenait une expression répandue dans le judaïsme diasporique. Le manque d'unité de la première communauté de Jérusalem – que les Actes des apôtres n'appellent « l'Église de Jérusalem » qu'après le début de la mission extérieure²² – s'explique donc en partie par des facteurs culturels, en particulier par la diversité du judaïsme contemporain et par la place à donner à l'hellénisme, selon que l'on conçoit une identification chrétienne et une organisation communautaire exclusives ou inclusives. Les Actes des Apôtres, écrits vers 80, en rendent compte en distinguant deux sous-groupes culturels au sein de la communauté de

Jérusalem. Ils désignent respectivement comme celui des « Hébreux » les Juifs parlant araméen, et comme celui des « Hellénistes » les Juifs d'expression grecque²³ – qualificatifs qui renvoient pour le premier au judaïsme sacerdotal centré sur le Temple, d'expression sémitique, et pour le second au judaïsme diasporique marqué par l'hellénisme. Ce dernier est dirigé par Étienne. C'est le premier sous-groupe à se donner une organisation distincte symbolisée par le chiffre sept et non par celui de douze comme le collège apostolique, celui-ci renvoyant aux douze tribus d'Israël. On en déduit qu'ils se réunissaient dans un lieu à part, d'autant qu'on sait par ailleurs que les disciples du Christ célébraient alors la fraction du pain « par maison » et que les apôtres dispensaient leur enseignement dans le même cadre²⁴. Ils n'avaient pas mis en place une vie communautaire même si les biens étaient mis en commun²⁵.

Des divergences apparurent donc très tôt parmi les disciples de Jésus, qui peuvent avoir pris la forme d'oppositions personnelles. Dès 49-50, les conditions auxquelles intégrer les non-juifs à la communauté chrétienne font l'objet de débats. Selon les Actes des apôtres²⁶, une réunion apostolique se tint à Jérusalem, où s'opposèrent Paul, partisan d'une intégration sans condition, Simon Pierre, qui prônait une voie médiane, et Jacques, qui subordonnait l'accueil des chrétiens non juifs aux modalités imposées aux prosélytes pour s'agréger à une synagogue : refus des sacrifices, interdit du sang et abattage rituel des bêtes de boucherie, interdiction des mariages consanguins réputés incestueux. Une lettre collective fut publiée et envoyée dans toutes les fondations apostoliques – première manifestation de gouvernance unitaire, adoptée à l'unanimité²⁷. Il semble pourtant que Paul n'appliqua jamais les décisions de la réunion de Jérusalem, improprement appelée dans l'historiographie chrétienne moderne « premier concile de Jérusalem », alors qu'elles restaient en

phénomène hérétique : un bouillonnement d'idées, p. 94. – Une pastorale de l'écoute, p. 100. – Vers la constitution d'un corpus d'écrits normatifs, le Nouveau Testament, p. 104.	
CHAPITRE V. – UNITÉ ET UNIFORMITÉ : QUERELLES DE RITES.....	111
La querelle de Pâques, p. 112. – Le principe d'apostolicité entre unité et diversité, p. 115. – La diversité des rites eucharistiques, p. 118. – Divergences sur la discipline pénitentielle, p. 122. – Les débats sur le baptême, p. 124. – Du non-conformiste à l'hérétique, p. 129.	
CHAPITRE VI. – ACCULTURATION ET INDIGÉNISME :	
LA RECONFIGURATION DU CHAMP DE MISSION.....	135
L'émergence du christianisme syriaque, p. 136. – Antériorité pré-apostolique et indépendantisme, p. 138. – Christianisation et colonisation romaine : le flux et le reflux, p. 142. – Le christianisme authentique, une sagesse barbare ?, p. 146. – L'indigénisme, un marqueur d'hérésie tardif, p. 150.	
CHAPITRE VII. – INTÉGRISME ET CATHOLICITÉ.	
À L'HEURE DES SCHISMES	155
Le contre-modèle d'une Église des « Purs », p. 157. – Pour une définition phénoménologique du schisme, p. 162. – Les exclusions : procédés et procédures, p. 166. – Un choix pastoral, p. 171.	
CHAPITRE VIII. – PRATIQUE SYNODALE ET MOUVEMENT	
D'UNIFICATION	179
L'émergence pragmatique de la « conférence épiscopale », p. 181. – Une représentation synodale de l'Église catholique, p. 184. – Conciles, conseils et communication, p. 186. – L'unité dans la diversité et l'autonomie, p. 189. – Une catholicité multipolarisée, p. 192. – Le tropisme romain, p. 196.	
CHAPITRE IX. – LA DYNAMIQUE IMPÉRIALE.	
RÉUNIFICATION ET CENTRALISATION.....	201
Le médiateur impérial, arbitre des divisions ecclésiales, p. 202. – Les conciles généraux, le fait du prince, p. 207.	

TABLE

– L’impact d’une politique d’uniformisation, p. 212. – La répression légale des dissidents, p. 217. – Impérialisme et œcuménisme : les limites, p. 220. – Églises ethniques *versus* christianisme d’Empire, p. 224.

CHAPITRE X. – CATHOLICITÉ OU ŒCUMÉNISME.

LE SIÈCLE DES CONCILES GÉNÉRAUX (325-451)	231
Liquidier les divisions : le concile de Nicée (325), p. 233. – Le débat post-nicéen : à la recherche d’une diversité acceptable, p. 237. – L’orthodoxie nicéenne comme identifiant légal : le concile de Constantinople (381), p. 241. – Une géo-ecclésiologie conflictuelle : le concile d’Éphèse (431), p. 243. – Reconfigurations ecclésiales : le concile de Chalcédoine (451), p. 247. – L’émergence d’un catholicisme romain, p. 249.	
CONCLUSION	255
Notes	265
Index des noms de personnes	305