

lumière & vie

le devenir des ministères

167

des crises du passé aux enjeux actuels

**leonardo boff
hubert claude
alexandre faivre**

**hervé legrand
olivier millet
émile poulat**

**donna singles
andré vauchez
marc vénard**

**paraît
cinq fois
par an**

l u m i è r e e t v i e

revue de formation et de réflexion théologiques

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈRE ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, est responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuels. Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines constituent un tiers des membres des deux comités.

COMITÉ D'ÉLABORATION : Monique ABADIE, Marc AMEIL, André BARRAL-BARON, Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Bruno CHENU, Joël CLERGET, Hugues COUSIN, Michel DEMAISON, Christiane DIETERLÉ, François DOUCHIN, Christian DUFOUR, François FOURNIER, François GENUYT, Pierre GIBERT, Emile GRANGER, François MARTIN, Violaine MONSARRAT, Dominique MOTTE, Louis PANIER, Albert PROVENT, François VOUGA, Guy WAGNER.

Président du comité d'élaboration : François GENUYT

COMITÉ DE RÉDACTION : Marc AMEIL, Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Michel DEMAISON, Christiane DIETERLÉ, Emile GRANGER, François MARTIN, Louis PANIER.

Directeur : Michel DEMAISON

Administrateur-promoteur : Marc AMEIL

Secrétaire de rédaction : Bruno CARRA DE VAUX

l u m i è r e e t v i e
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a

tél. (7) 842-66-83

sommaire

le devenir des ministères des crises du passé aux enjeux actuels

2
alexandre faivre
5
hubert claude
27
andré vauchez
39
marc vénard
49
olivier millet
57
émilie poulat
67
75
76
donna singles
82
leonardo boff
90
hervé legrand

I

leçons de l'histoire

les communautés paléochrétiennes

la réforme grégorienne

l'utopie franciscaine dans l'église médiévale

le concile de trentes : aboutissement et point de départ

la réforme et les ministères

la période contemporaine

II

nouveaux enjeux

des religieuses en mal d'église

ministère et service dans une église populaire

crises du clergé : hier et aujourd'hui
essai de lecture ecclésiologique

107
alain blancy

position

une lecture de l'assemblée de vancouver

111
concilium

menaces sur des voies nouvelles dans l'église

I

leçons de l'histoire

Le devenir des ministères a toujours été à l'ordre du jour des Eglises chrétiennes parce que, là plus qu'ailleurs, les données de la foi se trouvent étroitement mêlées aux évolutions des sociétés. Prendre un point de vue historique, ce n'est donc pas retarder par une manœuvre dilatoire l'examen de l'essentiel, c'est entrer au cœur même de la question. On le fera en concentrant l'attention sur quelques moments charnières qui ont marqué durablement la conception et la pratique des ministères ordonnés. Les six études qui composent la première partie de ce cahier ont été présentées lors de la session, organisée par le Centre Albert le Grand, « Société, Eglises, ministères » : son titre indique clairement quels sont les trois pôles de la problématique.

Les intervenants étaient invités à partir d'une hypothèse qu'il revenait à chacun de confirmer ou de corriger pour la période dont il est spécialiste : aux mutations qui ont modifié les structures des sociétés occidentales ont répondu, dans l'espace ecclésial, des bouleversements qui exigèrent un difficile travail de discernement, souvent à travers les conflits ou l'inertie. Les décisions qui l'ont emporté sont allées dans le sens d'adaptations aux nouvelles conditions, de réformes imposées ou consenties par l'autorité, mais elles sont aussi allées dans le sens d'une intégration aux formes cléricales connues de courants qui voulaient à l'origine inventer d'autres façons d'être chrétien, par exemple dans la vie religieuse ou en restant laïc. Les modèles mis en place ne tendaient-ils pas alors à renforcer le corps sacerdotal, par une organisation de plus en plus rationnelle et par une spiritualité toute pénétrée de la supériorité du prêtre, pendant que s'amenuisaient les capacités de proposition et les responsabilités spécifiques du peuple chrétien ? De ce fait, chaque crise ne s'est-elle pas soldée par un lot de problèmes non résolus et surtout par la marginalisation ou la

sécession de groupes dont les requêtes légitimes ne furent pas reconnues ? Ainsi l'histoire des ministères pourrait se lire comme l'autonomisation progressive du monde des clercs au sein d'une Eglise dont les lieux de parole et de décision sont devenus inaccessibles aux simples baptisés. D'où l'inadéquation croissante du clergé aux conditions et aux besoins d'une société dont il s'est voulu séparé et à laquelle il a fini par être étranger.

Face à cette hypothèse, chaque époque étudiée propose des éléments de réponse originaux. Il faut cependant distinguer deux d'entre elles qui jouissent d'un statut particulier : les premiers siècles du christianisme ont une portée théologique absolument unique puisque la structure sacramentelle et l'articulation communautaire du ministère ordonné prennent alors la valeur constitutive et la signification ecclésiologique que leur reconnaîtront les traditions orientale et occidentale. Quant à la période contemporaine, elle ne se situe pas épistémologiquement au même plan que les autres, puisque nous en sommes à la fois les acteurs et les analystes, les sujets et les témoins.

Restent trois moments qui ont été choisis parce qu'ils ont vu se redistribuer pouvoirs et fonctions entre la société et l'Eglise, entre les laïcs et les clercs à l'intérieur de l'orbite ecclésiastique et, dans le clergé lui-même, entre ses divers niveaux ou spécificités apostoliques : il s'agit du XI^e siècle avec la réforme grégorienne menée en plein conflit du Sacerdoce et de l'Empire ; du XIII^e siècle où surgit l'utopie franciscaine sur fond d'effervescence économique, culturelle et religieuse ; du XVI^e siècle qui a produit, après d'autres essais de rénovation, la Réforme protestante et la réaction du concile de Trente.

Chacune de ces lectures invite à différencier, selon les contextes, les modalités selon lesquelles l'exercice du ministère dépend des mutations historiques. On peut néanmoins se laisser instruire par quelques constantes. D'abord, le cœur de la doctrine et les rouages fondamentaux ont manifesté une remarquable stabilité depuis le début du III^e siècle jusqu'à nos jours. Ensuite, le contre-coup des crises de société ne rend pas entièrement compte du devenir des ministères : il y a toujours interaction avec des lois de développement internes à la réalité ecclésiastique qui réagit à sa manière,

parfois déconcertante. Par ailleurs, dans ce domaine de la vie de l'Eglise tout particulièrement, les mouvements réformateurs, qu'ils soient nés de la base, des instances hiérarchiques ou des deux à la fois, doivent se soumettre au jugement du temps : ce n'est qu'en s'inscrivant dans la durée où se mêlent inséparablement l'action des hommes et celle de l'Esprit Saint qu'ils porteront des fruits, et pas seulement ceux qu'on attendait. Si l'histoire enseigne le respect des enracinements dans la tradition et la patience devant les longues maturations, elle oblige aussi à faire preuve d'une vigilance aiguë pour repérer les forces porteuses d'avenir dans le bouillonnement du présent. Elle paraîtra, en plusieurs de ces pages, aider surtout à épinglez les occasions manquées au cours des deux millénaires : ce sera sa façon de nous renvoyer aux tâches urgentes d'aujourd'hui. C'est pourquoi la seconde partie de ce cahier voudrait nous aider à reprendre pied sur le sol de l'actualité.

Ont collaboré à ce numéro

- Leonardo BOFF, théologien brésilien, directeur des Editions Vozes, Petropolis (Brésil)
Hubert CLAUDE, professeur à l'Université catholique et à l'Ecole de journalisme, Lille
Alexandre FAIVRE, professeur de patristique et de l'histoire des institutions chrétiennes,
Faculté de théologie catholique, Université Strasbourg II, Strasbourg
Hervé LEGRAND, professeur à l'UER de théologie et de sciences religieuses, Institut catho-
lique, Paris
Olivier MILLET, professeur de lettres en classe préparatoire, Sainte Marie de Neuilly, Paris
Emile POULAT, maître de recherche au C.N.R.S., Paris
Donna SINGLES, maître de conférences, Facultés catholiques, Lyon
André VAUCHEZ, professeur d'histoire du Moyen Age, Université Paris X, Paris
Marc VENARD, professeur d'histoire, Université de Rouen, directeur de la *Revue d'histoire
de l'Eglise de France*, Rouen
-

les communautés paléochrétiennes

La vie de l'Eglise durant les six premiers siècles est souvent idéalisée et survalorisée. Pour éviter les transferts de problématiques et les anachronismes, il faut être d'abord attentif au vocabulaire (un *presbyste* n'est pas obligatoirement un *prêtre*). Il est tout aussi nécessaire de se défier de l'argument du silence : les documents, surtout au cours des trois premiers siècles, laissant dans l'ombre de vastes domaines, on a tendance à y loger une vision linéaire, uniformisée ou idéologisée, des types d'organisation ecclésiale adoptés par les groupes chrétiens. Il n'en reste pas moins que les institutions qui se sont mises en place pour l'essentiel à cette époque et ont été ensuite sacralisées par le *Pontifical romano-germanique* au X^e siècle, vont gérer la vie de l'Eglise occidentale pendant un millénaire¹.

quelques définitions

D'abord, qu'est-ce qu'un ministère et comment cerner cette réalité sociale chrétienne ? *Ministère* traduit-il simplement service (*ministerium, diakonia*) ? La personne qui nettoie l'église rend un service ponctuel qui n'est pas, pour autant, reconnu comme ministère. Dans la situation actuelle de l'Eglise catholique, pour que le service soit reconnu, il ne suffit pas non plus qu'il dure ou se répète de façon régulière. La femme qui distribue habituellement la communion dans sa paroisse a un rôle reconnu, public, mais qui ne peut pas, dans l'état actuel de la législation, être considéré comme ministère (même laïc !) ; en revanche, le même service rendu par un homme est susceptible d'être reconnu par l'Eglise comme une *fonction*, d'entraîner l'installation officielle dans un ministère relevant d'un certain *statut* depuis le *Motu proprio* « *Ministeria quaedam* » du 15 août 1972. Quelle est donc la différence entre le rôle exercé, dans cet exemple, par la femme, et la *fonction* officiellement reconnue à l'homme ?

D'une manière générale, nous entendrons par *rôle* l'utilité d'une activité, regardée du point de vue de la représentation qu'en donnent les acteurs à la

1. C. VOGEL, *Le Pontifical romano-germanique du X^e siècle* (Studi et Testi 269), Cité du Vatican, 1972, III, pp. 14-28 : un des critères de datation vers 960-962 est la liste des « ordinations » reçues par le futur pape. Jusqu'au *Pontifical* promulgué par Paul VI le 15 août 1968, il n'y avait pas eu de transformations majeures pour les ordinations. Sur cette dernière réforme, cf. B. BOTTE, *Le mouvement liturgique*, Paris, Ed. Desclée, 1973, pp. 165-178.

société. De ce point de vue, un rôle peut être imposé par une société donnée ; l'accord des membres de cette société place ainsi l'individu dans un rôle obligé, comme le prêtre et, plus encore, l'évêque peuvent être conduits à jouer un rôle de notable dans la société civile. Mais un rôle peut, au contraire, être pris de force par l'acteur ou par un groupe. Il y a alors conflit, ou simplement dissociation, entre *rôle* et *statut*, comme le montre l'exemple des prêtres qui ont voulu devenir ouvriers ou des fidèles qui tiennent à jouer un rôle dans le culte ou dans la recherche théologique. Rôles et statuts définissent donc *la place de l'individu dans une société*, en même temps qu'ils sont de bons indicateurs des changements de cette société.

La *fonction* évoque, tout comme le rôle, l'idée d'utilité, mais pas uniquement au niveau des apparences ; elle permet de découvrir les facteurs sociologiques latents, les structures profondes d'une société. Le mot fonction renferme l'idée de *finalité*, de signification par rapport à un système donné. Ainsi, acolytat et sous-diaconat ont eu, pendant longtemps, des rôles identiques, leurs attributions liturgiques étant pratiquement similaires. Mais la fonction du sous-diaconat dans les structures de l'Eglise latine était très particulière : c'était l'entrée dans les « ordres majeurs » et l'engagement à la continence ou au célibat.

Le célibat nous amène au *statut*. Le statut est l'ensemble des règles, devoirs, obligations et privilèges par lesquels une société définit et régit ses fonctions. En période de stabilité, rôles, fonctions et statuts sont en relative harmonie ; en période de mutation (perçue comme « orise » par certains), il y a tension entre le rôle effectivement joué et le statut exigé. Cette tension se résoud généralement par une déformation ou un déplacement de la fonction. En période de création (ce qui est le cas au moins pour les quatre premiers siècles du christianisme), de nouveaux rôles peuvent tout simplement apparaître, qui, dans la mesure où un groupe social est prêt à les intégrer ou à les prendre en charge en les justifiant théologiquement, se transformeront à leur tour en fonctions ou en statuts.

I

les communautés chrétiennes des deux premiers siècles

L'idéalisation de la période des origines est d'autant plus facile que notre documentation reste fragmentaire : les textes, qui sont occasionnels, ne prétendent pas décrire directement l'organisation des communautés. Celle-

ci ne sera définitivement fixée qu'à l'aube du III^e siècle. Mais il aura fallu pratiquement deux siècles pour en arriver à une structure hiérarchique à trois degrés (évêques, presbytres et diacres).

Lorsqu'on cherche à déterminer les services mentionnés dans le Nouveau Testament, on est frappé par la multiplicité des titres énumérés : les Douze, les Sept, les Apôtres, les Prophètes, les Docteurs, les Evangélistes, les Presbytres, les Evêques, les Pasteurs, les Chefs, les Présidents... Tous ces titres ne désignent pas obligatoirement des fonctions stables, institutionnalisées ; ces services ne sont peut-être pas tous des « ministères ». Le vocabulaire laisse déjà soupçonner que l'essentiel n'est pas tant l'*institution* de telle ou telle forme de service, que le *service* lui-même².

la communauté primitive de Jérusalem : les douze et les sept (environ 30-43)

L'expression « les Douze » est sans doute la plus ancienne. Remontant au ministère terrestre de Jésus, son enracinement est essentiellement juif. La fonction des Douze consiste à témoigner de la Résurrection auprès de la maison d'Israël ; leur rôle comporte aussi l'enseignement et la gestion financière de la communauté³.

D'après la source utilisée en *Actes* 6, 1-6, ce dernier rôle aurait suscité des difficultés entre les deux groupes ethnolinguistiques constituant la communauté primitive : les Hébreux, originaires de Palestine et parlant araméen, et les Hellénistes, venant de la diaspora et parlant grec. Pour remédier à ces tensions, les Douze proposent d'instituer les Sept au service des Hellénistes. Ces ministres, qui n'ont guère à voir avec les futurs diacres, s'occuperont du service quotidien des veuves, mais surtout de l'annonce de la Parole (Ac 6, 9-10).

La désignation et l'entrée en fonction des Douze et des Sept sont présentées selon un schéma sensiblement identique où interviennent trois facteurs indispensables pour un ministère chrétien : les responsables de l'Eglise, l'assemblée des croyants, le Seigneur. Pour reconstituer le groupe des Douze, mutilé par la trahison de Judas, Pierre prend l'initiative, l'as-

2. Cette partie exégétique a été élaborée essentiellement à partir de l'ouvrage collectif *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Ed. du Seuil, 1974.

3. Les Douze est un vocable attesté par les couches les plus archaïques du Nouveau Testament (récits de la Passion, confession de foi citée en 1 Co 15, 5). Pour l'enracinement juif, cf. Mt 19, 28 ; Lc 22, 30. Pour les rôle et fonction des Douze, cf. Ac 1, 22 ; 2, 36. 42 ; 4, 34-35 ; 5, 2. 42.

alexandre faivre

semblée présente deux candidats, le Seigneur — par le biais du tirage au sort — indique son choix, comme il l'avait fait pour les Douze (Ac 1, 14-26). Le récit de la création des Sept présente les mêmes intervenants : les Douze qui proposent ce nouveau ministère, l'assemblée qui choisit les candidats, l'action divine qui a dû précéder, puisqu'Etienne est déjà « rempli de l'Esprit Saint » (Ac 6, 1-6).

le service missionnaire :

l'époque des « apôtres » (environ 43 - 64/70)

Les disciples furent pour la première fois appelés *chrétiens* à Antioche, et c'est sans doute dans cette ville que le ministère d'apôtre apparut aussi pour la première fois. Le terme *apostolos* traduit l'hébreu *seliah*, « l'envoyé ». La fonction de l'apôtre est essentiellement missionnaire : ministre itinérant, il va de ville en ville porter la Bonne Nouvelle et fonder des communautés. On connaît les voyages missionnaires de Paul, « l'apôtre des païens », l'apôtre par excellence. Mais cet apostolat ne se fait pas au hasard. L'accord de Jérusalem laisse supposer une répartition des champs d'action suivant les milieux (juifs ou païens) auxquels les apôtres s'adressent (Ga 2, 9)⁴. Les deux représentants de ces divers champs d'organisation apostolique sont Pierre et Paul (1 P 1, 1 ; Rm 11, 13) : ils passeront tous deux à Antioche et termineront leur course missionnaire à Rome (Ac 28, 30). L'apôtre ne s'installe pas. Lorsqu'il a réussi à former une communauté, il la laisse s'organiser et poursuit son chemin. Il continuera sans doute à s'intéresser à elle (en lui envoyant, par exemple, des lettres), mais chaque communauté présentera une organisation et des ministères différents. Trois types d'organisation semblent se dessiner à cette époque : le centre missionnaire, le type presbytéral, le type épiscopal.

Le centre missionnaire d'Antioche auquel Paul est rattaché se caractérise par les trois ministères : apôtre, prophète et docteur (1 Co 12, 28 ; Ac 13, 1-3 ; les strates anciennes de *Didachè* 11-15). On voit là comment se passait l'envoi en mission de ceux qui seront appelés « apôtres » (Ac 14, 4-14). Pour cette communauté d'Antioche et pour Paul qui en est le témoin, les fonctions au service de la Parole sont prioritaires : l'apôtre pose le fondement, le prophète l'actualise, le docteur l'explicite. Les fonctions de prophète et de docteur se situent plutôt à l'intérieur de la communauté que le premier édifie en actualisant les Ecritures et en

4. Pour une lecture suggestive de ces événements, cf. E. TROCME, « Paul-lacoleur : éloge d'un schismatique », *Rev. Hist. Phil. Relig.* 61, 1981, pp. 341-350.

proclamant la prière d'action de grâce, tandis que le docteur (*didascalos*) est une sorte de *rabbi* chrétien, spécialiste des Écritures, gardien peut-être de la tradition et de son interprétation.

Les « presbytres », les « anciens », sont les termes employés dans les *Actes* pour désigner les responsables des Eglises de Jérusalem, d'Ephèse et sans doute d'autres de tradition judéo-chrétienne (Ac 14, 23). Leur fonction consiste à diriger la communauté, tant au plan spirituel que matériel (Ac 15 et 11, 29-30). La forme collégiale de direction trouve ses racines dans le judaïsme où *presbyteros* est déjà un terme technique de fonction⁵. Ce type d'organisation ecclésiale se situe dans un contexte de « sélection naturelle » : les presbytres représentent les meilleurs, les plus élevés dans l'aristocratie spirituelle, un collège d'élite se partageant les services à accomplir dans la communauté.

L'organisation de type épiscopal, qui va poindre, semble-t-il, un peu plus tard, se situe dans un contexte sociologique différent. Elle suppose plutôt des services venant de la base, diversifiés, qui exigent alors une tâche de « surveillance ». Le collège des évêques, des « surveillants », est justement réuni pour assumer cette fonction, mais il faut remarquer que le terme *episcopos*, comme celui de *diakonos*, ne désigne pas, durant cette période, une institution spécifique, un ministère bien déterminé⁶. Ce n'est que très lentement qu'ils acquerront le sens technique d'évêque et de diacre. Les *Lettres d'Ignace d'Antioche* constituent encore une exception dans la première moitié du II^e siècle, si elles datent bien de cette époque. De toute façon, les problèmes d'organisation ecclésiale ne se poseront réellement qu'après 64/70, après la mort des deux grands apôtres, Pierre et Paul, après la disparition des disciples immédiats de Jésus.

l'organisation pastorale : de la mort de pierre et paul à la fin du I^{er} siècle

Les années 70 représentent un premier tournant dans l'histoire des ministères chrétiens. L'action missionnaire régressera peu à peu au profit de l'organisation interne des communautés locales. Des conflits plus ou

5. Cf. A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Eglise* (Lectio divina 68), Paris, Ed. du Cerf, 1971, pp. 21-27.

6. Avant 70, *episcopos* employé seul ne se rencontre que trois fois dans le Nouveau Testament (Ac 20, 28 ; 1 Tm 3, 2 ; Tt 1, 7). On trouve *episcopoi kai diaconoi* en Ph 1, 1 : nous croyons préférable de traduire par « surveillants-serviteurs » et non par les termes techniques évêque et diacre. Cf. A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Eglise*, op. cit., pp. 96-103.

alexandre faivre

moins ouverts se dessinent parmi les responsables, la question fondamentale étant de maintenir l'unité et de veiller à la fidélité doctrinale. Les *épîtres pastorales* (1 et 2 Tm, Tt) se sont tout spécialement préoccupées d'organisation, de discipline communautaire et de transmission de l'enseignement reçu. Nous ne faisons ici qu'en rassembler les éléments caractéristiques.

Il faut relire ces textes pour découvrir avec quel soin est précisé le rôle de Timothée et de Tite, présentés comme les collaborateurs de Paul. Ils doivent s'occuper de « *l'administration de la maison de Dieu dans la foi* » et « *prendre soin de l'Église de Dieu* ». On leur recommande surtout la fidélité dans leur enseignement et on les engage à accomplir leur ministère en esprit de service et non de domination. Leur fonction est investie d'une certaine autorité, parce qu'ils sont présentés comme les successeurs de l'Apôtre. Cette autorité se manifeste dans les domaines liturgique, social et disciplinaire, elle est liée à une entrée en fonction officielle marquée par l'imposition des mains (1 Tm 4, 14 ; 2 Tm 1, 6). Elle s'exerce enfin dans le pouvoir d'organiser les Églises locales en établissant des presbytres (1 Tm 5, 2 ; Tt 1, 5).

À la tête de chaque communauté se trouvent maintenant des *presbytres* qui « *peinent à la parole et à l'enseignement* » (1 Tm 5, 17). Comme présidents de la communauté, ils sont aussi appelés *épiscopos*. Le souci de la fidélité doctrinale se retrouve dans l'organisation de ces ministères locaux, tout particulièrement des « *presbytres-épiscopos* » (2 Tm 2, 2). Chargés du ministère de la parole, ceux-ci doivent être aptes à l'enseignement et attachés à la saine doctrine. Comme pasteurs, ils doivent avoir fait leurs preuves, être irréprochables et avoir montré leurs qualités de chefs de famille. On voit à ce dernier critère de choix que la question du célibat ne se posait pas et que la condition normale des presbytres était d'être mariés et pères de famille. Une fois installés dans leurs fonctions par l'imposition des mains, ils méritent « un double honoraire » (1 Tm 5, 17. 22).

À côté de ces presbytres-épiscopos, certaines communautés locales semblent posséder d'autres ministères : les « *serviteurs* », les « *diacres* » (*diakonoï*). Ce terme désigne des serviteurs aux fonctions peu précises ; s'il est encore appliqué à Timothée, il semble cependant restreindre son champ d'application (1 Tm 4, 6) : alors que, chez Paul, il s'appliquait à tous les ministres itinérants et surtout à ses collaborateurs, il en vient à désigner un groupe plus précis, incluant peut-être des femmes, dans les *épîtres pastorales* (1 Tm 3, 8-14).

vers l'épiscopat monarchique (II^e siècle)

Parmi les textes de la fin du I^{er} siècle et de la première moitié du II^e, la *Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens* et le *Pasteur d'Herma*s, probablement d'origine romaine, révèlent l'existence, dans chaque communauté, d'un groupe de ministres auxquels il faut se soumettre, les presbytres : ils ont des fonctions pastorales et cultuelles et ne peuvent être destitués s'ils accomplissent correctement leur ministère (1 *Clém.* 44, 6). Ces « chefs » de la communauté sont aussi appelés « surveillants-et-serviteurs ». Le *Pasteur d'Herma*s témoigne qu'existent d'autres fonctions, comme celle de prophète (*Herm.*, *Visions* III, 1-8 ; *Préceptes* XI, 8, 12).

Les *Lettres d'Ignace d'Antioche* posent des problèmes historiques difficiles. Si l'on admet, avec une très grande partie des critiques classiques, que la recension moyenne est authentique et se situe vers 117, on s'étonnera devant une organisation ecclésiale très précise et encore exceptionnelle au début du II^e siècle. L'évêque, entouré d'un conseil de presbytres, est le chef et le centre de l'Eglise locale : rien de ce qui regarde l'Eglise ne doit être fait sans lui et les chrétiens doivent lui être soumis, ainsi qu'à son conseil (*Smyrniotes* VIII, 1 ; XII, 2 ; *Ephésiens* II, 2 ; IV, 1). Les diacres occupent une place subalterne dans cette structure, mais Ignace lutte contre la méconnaissance de leur rôle : ils participent au ministère de la Parole et se voient confier des missions itinérantes. Ces lettres présentent donc une organisation ministérielle bien structurée dans laquelle un personnage « s'est détaché du collège des Anciens (presbyteroi) et est devenu, sous le nom d'évêque (episcopos), le vrai détenteur de l'autorité »⁷.

Mais il faut insister sur le caractère exceptionnel de la triade « épiscopat monarchique - presbyterium - diacre » à l'aube du II^e siècle. Pour désigner l'évêque, la *Lettre de Polycarpe aux Philippiens* conserve encore le titre de presbytre, qui se retrouvera d'ailleurs jusqu'à la fin de ce siècle. Le modèle presbytéral s'adaptera donc très lentement, en mettant au premier plan un de ses membres : l'évêque, garant de l'unité (Ignace), docteur de la foi (Irénée) et bientôt grand-prêtre (*Tradition apostolique*). Lorsque cet épiscopat monarchique deviendra prépondérant et accapatera la plupart des fonctions exercées jusqu'alors par des ministères diversifiés, ces derniers perdront de leur éclat et de leur importance. Certains se métamorphoseront, alors que d'autres disparaîtront complètement, comme les prophètes, surtout après la crise montaniste ; les docteurs perdront l'essentiel

7. P. NAUTIN, « L'évolution des ministères aux II^e et III^e siècles », *Revue de droit canonique* 23, 1973, p. 48.

alexandre faivre

de leurs fonctions d'enseignement au profit de l'évêque et se muèrent en lecteurs d'une Parole figée en Ecriture⁸. A la fin du premier siècle apparaîtra également la notion de « laïc », inconnue des écrits néotestamentaires. Mais il faudra attendre encore un siècle pour que se pose la question des ministères dans une structure bipolaire : le clergé et le laïc.

II

le tournant du III^e siècle

Les années 180/200 constituent le moment-clé pour l'étude des institutions chrétiennes. La documentation (littéraire, canonico-liturgique, épigraphique et archéologique) commence à être assez importante pour qu'on ait une vision claire et relativement complète des structures ecclésiales. A l'aube du III^e siècle, l'historien du christianisme perçoit les rouages fondamentaux — qui le resteront jusqu'au XX^e siècle — des ministères.

le primat de l'évêque dans l'église locale

La structure de base de toutes les institutions chrétiennes est l'*ecclesia*, au sens de communauté locale. Elle est située dans la *civitas* (les ministères sont donc un élément de la sociologie urbaine de l'époque) ; elle exclut les groupes sociaux chrétiens considérés comme « hétérodoxes » ou « schismatiques » qui ne constituent que des « conventicules » et dans lesquels « il n'y a pas de salut ». Chaque communauté locale, qu'elle se trouve à Rome, à Carthage, à Alexandrie ou en Syrie, présente des constantes dans son organisation : elle possède un clergé qui regroupe les ministères d'évêque, de presbytres et de diacres. Les femmes sont catégoriquement exclues de ce groupe de clercs. Mais il peut encore exister des ministères non cléricaux, comme ceux de lecteurs, de docteurs⁹.

Chacune de ces Eglises locales est dirigée par un évêque qui est le chef et le grand-prêtre, le pasteur qui annonce la Parole et préside aux actes marquants de la communauté. L'évêque, qui ne peut être qu'unique, exerce une vraie primauté sur son Eglise, il est à la tête du clergé auquel il

8. Pour la présentation de cette hypothèse, cf. A. FAIVRE, « Clerc/laïc : histoire d'une frontière », *Revue des sciences religieuses* 217, juillet 1983, pp. 202-204.

9. Pour un essai de sociographie de chacune des grandes Eglises du début du III^e siècle à partir des textes en notre possession, cf. A. FAIVRE, art. cit., pp. 197-200.

demande conseil et informations. *Sacerdos* par excellence, il fait entrer les fidèles dans l'Eglise et les place dans leur ordre : seul l'évêque, par la dispensation de l'Esprit, crée des « laïcs » par le baptême et des « clercs » par l'ordination.

Le *presbyterium* qui l'entoure, considéré comme son assise, son conseil, sa couronne, est avant tout une réalité collective : c'est le collège des presbytres, parfois comparé au sanhédrin juif ou au sénat municipal¹⁰. Ces presbytres sont surtout des conseillers de l'évêque. S'ils peuvent être chargés de l'enseignement, ils ne sont pas encore considérés, de manière explicite et directe, comme des *sacerdotes*, des « prêtres ». C'est en 250, dans une lettre de Cyprien, qu'on voit, pour la première fois, un presbytre chargé de présider une eucharistie ; il doit alors être accompagné d'un diacre (*Lettre 5, 2*).

Les diacres font partie du clergé, mais sont exclus de l'assise du *presbyterium*. L'apparition d'un ordre de diacre (et de diaconesse) semble d'ailleurs avoir empêché l'Eglise de généraliser l'application du terme *diakonia* (service, ministère) à toutes les fonctions ecclésiales. Le diacre est l'assistant de l'évêque, jouant un rôle important d'intermédiaire entre celui-ci et les fidèles. Il est aussi son assistant liturgique, contrairement aux presbytres qui ne semblent pas exercer d'office liturgique particulier en présence de l'évêque. On peut même supposer que, dans certaines communautés, seuls l'évêque et les diacres étaient « employés à plein temps » au service de l'Eglise. Cette place importante explique que c'est souvent un diacre, et non un presbytre, qui succède à l'évêque défunt, ce qui ne va pas sans conflit parfois, comme pour Hippolyte et Callixte (*Philosophoumena IX*).

D'autres fonctions (docteur, lecteur, catéchiste), d'autres charismes (exorciste) ou d'autres états de vie (vierge, veuve) peuvent exister alors dans l'*ecclesia*, mais ils ne sont pas encore définis par un statut commun et ne font pas partie du clergé qui est exclusivement formé de l'évêque, des presbytres et des diacres. L'imposition des mains (*cheirotomia*) est réservée à l'entrée en fonction dans un de ces ministères « ordonnés ». L'histoire des ministères « non ordonnés » permet justement de percevoir les mutations fondamentales qui se produisent dans les communautés chrétiennes des générations 180/220 : l'apparition et la justification d'une frontière entre clerc et laïc, la « sacerdotalisation » du ministère de l'évêque.

10. Cf. A. VILELA, *La condition collégiale des prêtres au III^e siècle* (Théologie historique 14), Paris, Ed. Beauchesne, 1971.

apparition d'une frontière : le clergé chrétien

En lisant la *Tradition apostolique*, document qui mélange ce qui pouvait exister à son époque et les désirs réformateurs de son compilateur, on s'aperçoit que les structures ecclésiales se solidifient autour de deux éléments qui resteront jusqu'à nos jours des constantes de cette organisation : *l'apparition d'un clergé chrétien et la sacerdotalisation de l'épiscopat monarchique*¹¹.

Le terme *klèros* (*clerus*), appliqué à un groupe restreint de chrétiens, n'apparaît qu'à l'aube du III^e siècle¹². Ce « clergé » est alors défini par son rôle spécifique dans la *leitourgia*, dans l'oblation. L'entrée dans ce groupe se fait par le rite particulier d'imposition des mains. Les fonctions sans rôle proprement culturel n'ont pas à recevoir ce rite et ne font pas partie du groupe des clercs. Une installation (*katastasis*) suffit pour que la communauté reconnaisse un service exercé en son sein¹³.

A cette époque, il s'agit essentiellement d'écarter les femmes du ministère culturel, de la célébration de l'eucharistie. Mais on ne s'accorde pas encore le droit de gommer, pour des raisons institutionnelles, le pouvoir du « confesseur » : celui qui a témoigné de sa foi jusqu'au martyre est considéré comme « possédé par l'Esprit »¹⁴. Il n'y a donc pas lieu de lui donner, par imposition des mains, ce qu'il possède déjà. Il est, de par sa confession,

11. Présentation de la **Tradition apostolique** par A. FAIVRE, « La documentation canonico-liturgique de l'Eglise ancienne », **Revue des sciences religieuses** 205, juillet 1980, pp. 204-219, et surtout, **Ibid.** 206, octobre 1980, pp. 273-297.

12. Dans les évangiles, *klèros* désigne le tirage au sort des vêtements de Jésus avant sa mort. Les six autres occurrences dans le Nouveau Testament visent un contexte institutionnel (Ac 1, 17. 26 ; 8, 21 ; 26, 18 ; Col 1, 2 ; 1 P 5, 3). Chez les Pères apostoliques, le mot a le sens général d'héritage ou de part d'héritage, avec une connotation originale dans le corpus ignacien, due au contexte du martyre.

13. Première mention de cette précision de vocabulaire : « *Quand on institue une veuve, elle n'est pas ordonnée, mais elle est désignée par ce titre... Mais on ne lui imposera pas les mains parce qu'elle n'offre pas d'oblation et n'a pas de service liturgique. Or l'ordination (cheirotonia) se fait pour les clercs (klèros) en vue de la leitourgia* » (Trad. apost. 10). Les **Canons d'Hippolyte** expliciteront vers 340 cette notice en disant : « *Car l'ordination est pour les hommes* » (canon 32).

14. « *Si un confesseur (omologetes) a été enchaîné à cause du nom du Seigneur, la main ne lui sera pas imposée en vue du ministère de diacre ou de presbytre de par sa confession. Mais s'il doit être installé comme évêque, la main lui sera imposée* » (Trad. apost. 9). Ce texte témoigne d'une théologie encore primitive de l'institution et des charismes. Cf. C. VOGEL, **Ordinations inconsistantes et caractère inamissible**, Torino, Bottega d'Erasmus, 1978, pp. 191-198.

presbytre ou diacre (en fonction certainement de son âge ou de sa maturité chrétienne). En revanche, conformément à la logique théologique de l'époque, puisqu'il ne peut y avoir qu'un seul évêque par communauté et que l'Esprit ne peut être divisé contre lui-même, le confesseur n'accédera à l'épiscopat que par une ordination.

Au début du III^e siècle, le mot « laïc » apparaît pour désigner des hommes — et non, semble-t-il, des femmes — appartenant à l'Eglise sans être évêque, ni presbytre, ni diacre¹⁵. Ce laïc-là est très certainement inférieur par rapport aux clercs. Dès l'époque de Cyprien, il a pour fonction de dégager prêtre et lévite de toute préoccupation matérielle, leur permettant ainsi de vaquer entièrement au service de l'autel, nécessaire au salut de tous. Là réside, sans doute, le noeud concret et véritable de *la frontière entre clerc et laïc*. En effet, tous les maîtres à penser de cette époque s'attachent à relativiser les titres et les dignités ecclésiastiques terrestres, laissant supposer que la distinction entre clerc (ou ministre de l'autel) et laïc est d'ordre plutôt pratique et symbolique qu'ontologique. Mais où s'arrêtent les conséquences de cette différence d'ordre pratique et symbolique ? A partir des années 200, la question du pouvoir de remettre les péchés des autres et de se purifier soi-même a préoccupé toutes les communautés chrétiennes. Dès que l'eucharistie sera considérée comme l'instrument de cette purification, l'un de ses aspects sera confisqué au profit du seul ministre auquel on accorde le pouvoir de remettre les péchés. Entre clerc et laïc, la différence ne se fera plus seulement dans la distribution des rôles, mais bien dans la distribution des pouvoirs au sein même de l'assemblée eucharistique.

Parallèlement, tandis que les évêques consolident leur pouvoir en matière de remission des péchés, les laïcs cessent d'exercer un des droits (ou plutôt un des devoirs) des baptisés, celui d'exprimer, d'explicitier et de transmettre publiquement sa foi. Pourtant, la coupure entre clerc et laïc n'est pas totale : elle n'apparaît pas encore à tous comme définitive (puisque les titres terrestres seront peut-être remis en cause par les titres célestes), ni comme absolue (puisque, selon Tertullien, un laïc peut, en cas de défaillance du clergé, accomplir des fonctions sacerdotales). La séparation entre ces deux groupes est en fait une distribution des rôles qui s'opère, comme Tertullien prend grand soin de le rappeler, avec le consentement du peuple. Tant que cette répartition des rôles n'est pas perçue comme intangible, tant que les chrétiens auront conscience qu'elle peut être modifiée, ne serait-ce

15. Nous utilisons ici les conclusions de notre ouvrage *Les laïcs aux origines de l'Eglise* (à paraître aux Ed. Le Centurion).

alexandre faivre

qu'exceptionnellement, clercs et laïcs restent associés dans une égale dignité et soumis à des devoirs identiques.

Mais, à partir du milieu du III^e siècle, la frontière commence à se clore et l'inégalité entre non seulement dans les mœurs, mais aussi dans les mentalités. Cette inégalité est justifiée par la métaphore du grand-prêtre seul apte à pénétrer dans le Saint des Saints, seul habilité à présenter le sacrifice purificateur. C'est aussi par une métaphore qu'on la relativise : celle de la hiérarchie céleste, qui ne correspond pas exactement à la hiérarchie terrestre. La première métaphore donne vigueur au courant historique qui veut faire de plus en plus de chrétiens sans se montrer trop exigeant sur la qualité, quitte à réserver l'idéal de perfection, en même temps que le pouvoir, à une fraction « choisie » du peuple de Dieu. Pendant ce temps, la seconde métaphore, qui aurait pu servir à contester la formation d'une élite au sein de ce peuple élu, deviendra très vite un anesthésiant, puisqu'après tout on peut être prêtre dans les cieux sans l'avoir été sur terre... Ainsi les laïcs constituant un « peuple de prêtres » deviendront-ils très vite le « peuple *des* prêtres ».

sacerdotalisation des ministères chrétiens

L'apparition d'un vocabulaire sacerdotal pour qualifier les ministères chrétiens, et d'abord l'épiscopat, est une nouveauté qui apparaît également au début du III^e siècle. Les faits sont relativement faciles à constater ; les explications, beaucoup plus difficiles à donner. Aucun texte, avant la fin du II^e siècle, n'applique directement le vocabulaire sacerdotal (*ierens, sacerdos*) aux ministères chrétiens. C'est dans la *Tradition apostolique* et dans les œuvres de Tertullien que, pour la première fois, l'évêque est qualifié de grand-prêtre ou de prêtre, et cela, dans un contexte cultuel. Les notices d'ordination de l'évêque, du presbytre et du diacre, contenues dans la *Tradition apostolique*, sont particulièrement explicites sur le caractère sacerdotal de la fonction épiscopale. La prière d'ordination, qui n'est certainement pas d'une seule venue, s'adresse à Dieu « *qui a institué des chefs et des prêtres ; qui n'a pas laissé son sanctuaire (agiasma et non naos comme dans le Nouveau Testament) sans service* ». Elle demande pour l'évêque que Dieu le remplisse de l'Esprit « hégémonique » qu'il a donné à son Enfant bien-aimé Jésus-Christ, à ses saints apôtres qui ont fondé l'Eglise en tout lieu en remplacement de son sanctuaire (toujours *agiasma*), puis elle continue :

« *Accorde, Père qui connais les cœurs, à ton serviteur que tu as choisi pour l'épiscopat, qu'il fasse paître ton saint troupeau et qu'il exerce à ton égard*

le souverain sacerdoce (archierateuein) sans reproche, en te servant nuit et jour ; qu'il rende sans cesse ton visage propice et qu'il offre les dons de ta sainte Eglise ; qu'il ait, en vertu de l'esprit du souverain sacerdoce, le pouvoir de remettre les péchés suivant ton commandement ; qu'il distribue les charges (klèrous) suivant ton ordre et qu'il délie de tout lien en vertu du pouvoir que tu as donné aux apôtres... » (Trad. apost. 3).

Tout naturellement, cette prière d'ordination est suivie de l'anaphore eucharistique où l'évêque rend grâce, en offrant le pain et le calice, de ce qu'il a été jugé digne de servir comme prêtre (*ièrateuein*, le latin gardera encore simplement *ministrare*). Le « souverain sacerdoce » de l'évêque est donc mis en relation avec l'offrande des dons de la sainte Eglise et le pouvoir de remettre les péchés.

Si l'évêque est incontestablement considéré comme grand-prêtre, peut-on affirmer que le presbytre est déjà prêtre ? La *Tradition apostolique* ne le dit pas explicitement. Le presbytérat est encore une réalité essentiellement collégiale, son rôle est avant tout doctrinal. L'aspect liturgique et sacerdotal n'est pas mentionné. On demande simplement, pour les presbytres, un esprit de conseil. Il n'est pas dit, comme pour les diacres, qu'ils ne sont pas ordonnés au sacerdoce, mais il n'est pas dit non plus qu'ils le sont. C'est à partir de Cyprien, vers 250, que les presbytres, dans des conditions exceptionnelles créées par les persécutions, seront amenés à présider l'eucharistie. A partir de 380 seulement, on pourra clairement affirmer qu'ils sont considérés comme des prêtres.

Cette évolution ne va pas sans poser question. Alors que le Nouveau Testament n'aborde jamais le problème des ministères dans des catégories sacerdotales et qu'il est même d'une grande discrétion sur la qualité de prêtre que Jésus se serait accordée, pourquoi les Eglises en sont-elles arrivées à ne garder pratiquement qu'un seul ministère, celui de prêtre ? Les textes en notre possession ne permettent pas de donner une réponse définitive. Il est seulement possible de suggérer quelques pistes de recherche.

des analogies autour de la notion d'ordre

Les écrits de la fin du I^{er} siècle et du II^e laissent percevoir l'émergence timide du vocabulaire sacerdotal. La *Didachè*, d'abord, demande qu'on donne les prémices aux prophètes, car ils sont « vos grand-prêtres », mais la comparaison n'est pas développée, pas plus d'ailleurs que l'utilisation de la notion de sacrifice (*thusia*) pur, empruntée à Malachie, pour qualifier la fraction du pain et l'action de grâce (*Didachè* 13, 3 ; 14, 1-3, citant

Mal 1, 11.14). La *Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens* est beaucoup plus instructive pour comprendre cette évolution. Elle servira d'ailleurs de texte source pour Irénée et pour le compilateur de la *Tradition apostolique*. Clément tente de ramener l'ordre et la paix dans la communauté de Corinthe qui est divisée à propos des ministères : c'est une faute grave, écrit-il, de rejeter de l'épiscopat ceux qui ont « *présenté les dons de façon pieuse et irréprochable* » (1 Clém. 44, 4). Pour inciter ses lecteurs à ne pas destituer certains presbytres (appelés aussi *episcopoi kai diakonoi*) « *des fonctions qu'ils exerçaient avec honneur et de manière irréprochable* », il utilise des analogies qui ont toutes un même but : ramener l'ordre, tel qu'il existe dans l'armée, dans le corps, dans la liturgie d'Israël¹⁶.

Mais si, dans ce contexte, apparaît tout un vocabulaire sacerdotal, il ne s'agit encore que d'une analogie qui tend à justifier l'ordre dans la communauté chrétienne. *Aucun ministère n'est directement désigné par un vocable sacerdotal*. Cette analogie permet cependant de circonscrire un milieu de réflexion et peut-être de formuler une hypothèse.

La notion d'ordre (*taxis*), liée à la fidélité aux temps déterminés par Dieu, aux discussions sur l'ordre des cérémonies, sur la hiérarchie des fonctions et la connaissance de Dieu, permet de remonter vers la source : les milieux juifs d'origine sacerdotale qui se sont séparés du Temple parce qu'ils sont justement en conflit sur ces questions culturelles. Ces milieux sont très proches de la *Lettre de Clément* et très éloignés des affirmations de Paul pour qui tous ces débats ne sont qu'« *un reste déplorable de judaïsation* »¹⁷.

16. « *Nous devons faire avec ordre (taxis) tout ce que le Maître a ordonné d'accomplir selon les temps fixés. Il a ordonné que les offrandes et les fonctions liturgiques s'accomplissent non pas au hasard ou sans ordre, mais à des temps et des moments déterminés. Où et par qui il veut qu'elles soient accomplies, lui-même l'a déterminé par sa décision souveraine, afin que toutes choses se passent dans la sainteté selon son bon plaisir et soient agréables à sa volonté... Car au Grand-prêtre ont été dévolues des fonctions particulières, aux prêtres a été marquée leur place particulière, aux lévites sont imposés des services particuliers. Celui qui est laïc est lié par des préceptes propres aux laïcs* » (1 Clém. 40, 1-5).

17. Cf. Ga 2, 16 ; 4, 10. Cf. A. JAUBERT, « *Thèmes lévitiqes dans la prima Clementis* », *Vigiliae Christianae* 18, 1964, pp. 193-203.

Influence du judéo-christianisme

Dans les chapitres 40 à 44 de la *Lettre de Clément*, les mieux travaillés de tout le texte, si les presbytres qui remplissent les fonctions d'*episkopoi kai diakonoi* ne sont pas comparés explicitement aux prêtres ou aux grands-prêtres juifs ou païens, on utilise implicitement Nombres 16-18 qui est le lieu classique lorsqu'il y a schisme au sujet du sacerdoce. Dans ce fameux épisode, que Clément lisait peut-être dans le *Targum du Pentateuque*, Coré, Dathan et Abiram se révoltaient contre la présence de Moïse et Aaron et visaient l'accès au souverain sacerdoce. Moïse fit alors venir le feu du ciel pour détruire ceux qui ne pouvaient approcher le sacré¹⁸.

Aucun document du II^e siècle n'utilise aussi systématiquement l'analogie sacerdotale pour traiter des ministères¹⁹. Par contre, on retrouve au début du III^e siècle, dans la *Constitution ecclésiastique des apôtres* et dans la *Tradition apostolique*, ce même vocabulaire sacerdotal et cette même préoccupation culturelle. L'évêque, autour des années 200, et les presbytres, à partir des années 250, ministres de l'autel, jouent un rôle « sacerdotal », au sens où ils donnent une « représentation » du sacerdoce lévitique, lui-même considéré comme le type et l'ombre du sacerdoce véritable selon l'ordre de Melchisédech. Il est difficile de dire, dans l'état actuel des recherches, si cette « sacerdotalisation » a contribué à asseoir la prédominance de l'évêque sur les autres ministères ou si elle n'a été utilisée qu'après coup pour remanier et compléter la conception des ministères en fonction du fait accompli d'un épiscopat monarchique.

L'insistance de la prière d'ordination de l'évêque pour ne pas laisser le sanctuaire sans service, l'affirmation de Clément que le peuple chrétien est maintenant le Saint des Saints, permettent de situer cette mutation fonda-

18. « Pour qu'aucun homme profane (le laïc de Clément) qui n'est pas des fils d'Aaron ne s'approche pour faire brûler l'encens aromatique devant Yahvé et pour que nul ne s'enorgueillisse au point de faire un schisme au sujet du sacerdoce, ainsi que Coré et la troupe de ses suppôts. Sa fin serait la perdition, non d'une mort à la manière de celle de Coré et de sa troupe, dans un embrasement de feu et l'engloutissement par la terre ; mais il serait frappé de la lèpre » (*Targum du Pentateuque* sur Nb 17, 5, Ed. Sources chrétiennes 261).

19. Le corpus ignacien présente Jésus comme grand-prêtre et insiste sur le rôle de l'évêque dans l'eucharistie décrite dans un langage sacrificiel, mais il ne désigne jamais l'évêque comme *iereus*. Irénée ne décrit jamais explicitement un ministre chrétien avec le vocabulaire sacerdotal (*Adv. Haer. IV, 12-18*). Tout au plus présente-t-il tous les disciples du Seigneur comme des prêtres (*Adv. Haer. IV, 8, 2-3*).

mentale dans le contexte de la destruction du Temple de Jérusalem (70 et 135) et de ses conséquences profondes sur les mentalités religieuses de l'époque²⁰. Peut-on aller plus loin ? Serait-on, dans la *Lettre de Clément* ou dans une des strates de la *Constitution ecclésiastique des apôtres*, en présence de groupes sacerdotaux ou lévites juifs, passés au christianisme après la chute du Temple, qui continueraient à briguer les prérogatives culturelles qu'ils exerçaient dans le judaïsme ? Il est au moins fort probable que la fin du Temple et de ce qu'il représentait a été un facteur déterminant pour que les chrétiens expriment leur conception des ministères dans un vocabulaire sacerdotal.

III

vers une vision exclusivement cléricale et hiérarchique

A la fin du IV^e siècle, de nombreux changements ont obligé l'Eglise à adapter son organisation à de nouvelles conditions de vie : augmentation du nombre des chrétiens, restructuration du monde romain dans le sens d'une plus grande centralisation, admission officielle de l'Eglise dans la société civile... Les résultats de ces « adaptations » se font très vite sentir. L'évêque n'est plus uniquement le père et le chef de son Eglise. Il commence à vouloir « faire carrière » en acceptant de passer à un évêché plus important. Calquant l'organisation civile, l'évêque de la *civitas* cherchera à devenir métropolitain de la *provincia*, puis patriarche ou métropolitain supérieur de la *diocesis* et enfin patriarche oecuménique dans la capitale. Ce qui était condamné à Nicée comme une faute grave deviendra tout à fait normal à la fin du IV^e siècle. Le clergé local, malgré les interdictions répétées des conciles, se met, lui aussi, à briguer de meilleures places. L'ancien *presbyterium* se disloque : l'eucharistie présidée par l'évêque assisté du *presbyterium* et des diacres devient de moins en moins possible. Il faut que l'évêque qui était le seul grand-prêtre délègue ses pouvoirs à des presbytres qui seront alors appelés prêtres.

20. Tradition apostolique 3 ; 1 Clém. 29, 3 - 30, 1. Sur l'influence possible de traditions sacerdotales esséniennes, cf. A. FAIVRE, « Le texte grec de la Constitution ecclésiastique des apôtres 16-20 et ses sources », *Revue des sciences religieuses* 207, janvier 1981, pp. 31-42.

dans les églises orientales

Sous l'influence incontestable de l'organisation civile, la question des ministères se pose, à la fin du IV^e siècle, en termes de définition d'un *statut clérical*. Les circonstances et les variantes entre les mentalités conduiront les Eglises orientales à élaborer des solutions quelque peu différentes de l'Eglise occidentale. Mais l'objectif est toujours le même : organiser les rôles et les fonctions à l'intérieur d'un clergé.

L'étude des différents synodes du IV^e siècle, des lettres canoniques de Basile, des canons de Laodicée et des *Constitutions apostoliques* montre comment se créent des frontières au sein du clergé²¹. Selon Basile, la question devenait urgente : à la suite des avantages accordés aux clercs par la législation civile, beaucoup s'étaient rués « au service de l'Eglise » et on les avait acceptés sans trop regarder. Ce qui fait, comme le dit Basile, que « *chaque bourg avait un grand nombre de serviteurs, mais qu'aucun d'eux n'était digne de l'autel* ».

C'est dans ce contexte que s'établit une séparation entre fonctions *ordonnées* et fonctions *non ordonnées*. Cette frontière se manifeste par un vocabulaire spécifique réservé aux trois degrés supérieurs : le rang (*bahmos*), le service liturgique (*leitourgia*), l'ordination (*cheirotomia*) qui donne un pouvoir (*exousia*). En même temps apparaît l'idée que les clercs inférieurs, surtout les lecteurs, sont normalement destinés à obtenir un avancement, si bien sûr ils se montrent *dignes* d'une promotion. A la fin du IV^e siècle, avec le synode de Laodicée, les fonctions inférieures sont classées parmi les clercs (*klèrikoi*) et opposées aux prêtres (*ieratikoî*). Chaque fois qu'on se préoccupe des *klèrikoi*, c'est pour formuler des interdictions, pour éviter qu'ils n'empiètent sur les fonctions ou les prérogatives des ministres supérieurs.

dans l'église occidentale

L'évolution des structures cléricales en Occident conduira, d'une manière encore plus systématique, à accroître la distance entre le trinôme majeur (évêque, presbytres, diacres) et le reste des baptisés. La règle de la continence, jointe à la définition d'un *cursus* (carrière), permet de repérer quatre étapes dans le durcissement et la transformation de cette frontière.

21. Pour la documentation technique de cette partie, cf. A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie* (Théologie historique 40), Paris, Ed. Beauchesne, 1977, pp. 206-422.

a) *Temps de préparation et de probation* (380/400)

Les anciens ministères de lecteur, exorciste, acolyte et sous-diacre perdent une bonne part de leur contenu fonctionnel au profit d'une nouvelle définition de leurs fonctions : regroupés deux par deux, ils deviennent des moments de probation (*tempora*). On sera lecteur ou exorciste durant un certain *temps*, puis acolyte ou sous-diacre. Si ce temps de probation est concluant (surtout en ce qui concerne la continence), on obtiendra un degré supérieur qui sera regardé comme une récompense (*stipendium*).

b) *Sacerdotes, levitae, clerici* (milieu du V^e siècle)

Depuis la fin du IV^e siècle, le clergé s'organise en fonction de l'autel et du culte (qui devient quotidien). En même temps, la règle de la continence, basée pour une bonne part sur le principe de la pureté rituelle, conduit à une nouvelle problématique et à un nouvel équilibre qu'exprime bien ce titre : *De la continence et de ceux qui manipulent les choses saintes*. Suivant qu'on accorde ou refuse au sous-diacre de toucher les *sacramenta* ou les *sacra mysteria*, on le situe dans le groupe des lévites ou dans celui des simples clercs. Au milieu du V^e siècle, Léon le Grand, systématisant le modèle *sacerdotes/levitae* et la pratique courante, présentera une structure ministérielle ternaire : les prêtres (évêques et presbytres), les lévites (diacres et sous-diacres), les clercs (surtout lecteurs).

c) *Crise du clergé et renaissance gélasienne* (fin du V^e siècle)

A la fin du V^e siècle, des circonstances externes à l'Église, surtout les invasions barbares, ont indirectement contribué à une mutation décisive dans la conception des ministères. Le manque de clercs obligea le pape Gélase (492-496) à trouver des solutions rapides, tout en essayant de respecter les règles édictées par ses prédécesseurs. Il diminua donc les temps de préparation durant lesquels on exerçait une fonction mineure, et, en contrepartie, il demanda l'accomplissement de trois « stages » au lieu de deux. Ces *tempora* se sont vidés ainsi de leur contenu effectif, l'accent se portant sur les exigences morales et surtout sur « l'ordination à recevoir ».

Il faut placer dans ce contexte les desiderata de petits fonctionnaires romains qui s'expriment dans les *Apocryphes symmachiens* (vers 501-508). Le *cursus* clérical, qu'on souhaiterait progressif et non par sauts, devient la garantie de la perfection morale et religieuse de celui qui l'a parcouru. En même temps, il est le symbole de la bonne préparation du futur prêtre ou évêque : ayant reçu chacun des « ordres » inférieurs, il a le pouvoir d'exercer toutes les fonctions nécessaires à la vie de l'Église. Cette ritualisation du *cursus* aboutit au principe de substitution et d'emboîtement des

pouvoirs : le supérieur pouvant faire tout ce que fait l'inférieur. Notons que cette manière d'envisager les ministères n'est encore, au V^e siècle, qu'un souhait réformateur. Dans les faits, elle ne sera pas appliquée de façon systématique avant le *Pontifical romano-germanique* (vers 961). Mais il est important de situer son origine, car le deuxième millénaire du christianisme, de 960 à 1968, date de parution du nouveau pontifical, vivra sur cette conception des ministères comme degrés du sacrement de l'ordre.

d) Tonsure et simple cléricature

Entre la fin du II^e siècle et le VI^e siècle, la question des ministères a totalement changé de sens. Au début du III^e siècle, le lecteur était installé pour lire, c'est-à-dire pour remplir une fonction dans la communauté. Au VI^e siècle, on ordonne « lecteur » un petit enfant pour qu'un jour il devienne prêtre et se prépare au seul ministère possible. On le met ainsi à part. Percevant sans doute l'incohérence de ces « ordinations » sans fonctions, on se contentera très vite (vers le milieu du VI^e siècle, semble-t-il) de faire entrer le « futur prêtre » dans l'état clérical, par la cérémonie de la tonsure accompagnée certainement de l'*oratio ad clericum faciendum*. Cette tonsure n'est pas à confondre avec la tonsure monacale. Mais elle montre que le clergé est en train de rejoindre le groupe des moines, né en dehors de lui et bien souvent par réaction à ses attitudes. Être *clerc*, c'est changer d'état, sortir de l'état laïc pour entrer dans la vie ecclésiastique. C'est, en fait, être *membre actif* de l'Eglise.

IV

évolution des ministères et crises de société

Pour comprendre ces changements de perspectives théologiques, faut-il chercher la crise de société qui expliquerait ou plutôt déculpabiliserait notre incapacité à gérer l'avenir des ministères et à en assumer l'histoire ? Et de quelle crise parlera-t-on, celle de la politique, de l'économie, des institutions, des idéologies et de la morale, celle qui se tient aux frontières ? Chaque génération connaît plus ou moins durement ces phénomènes qui s'enchevêtrent.

le cas de l'empire romain

La période critique de l'Empire romain commence en fait dès les derniers Antonins et les Sévères (vers 161-235) et s'achève pratiquement avec

Anastase (491-518) et la disparition officielle de l'Empire d'Occident (476). Les difficultés apparaissent dans la seconde moitié du II^e siècle, avec le brassage de peuples aux frontières et ses conséquences : l'armée tend à prendre le pouvoir et l'empereur à devenir un monarque militaire, processus que renforcent encore la succession par adoption et l'usage de termes comme *Dominus*, voire *Deus*, pour désigner sa personne. La conséquence de cette centralisation est naturellement le déclin du Sénat. Faut-il rapprocher ces faits de la constitution de l'épiscopat monarchique qui se généralise aussi à la fin du II^e siècle ? S'il y a concomitance, il n'y a pas obligatoirement corrélation, ni surtout explication de cause à effet.

La crise effective de l'Empire se déclenche vers 235 et dure jusqu'à Dioclétien, vers 284. Les attaques du *limes* conduisent à une crise économique, politique, sociale, religieuse et morale. Cette crise a-t-elle des conséquences directes sur l'évolution de l'organisation ecclésiastique ? Certains facteurs ont peut-être précipité ou accentué des évolutions internes. Ainsi, au milieu du III^e siècle, Cyprien, qui décrit de façon dramatique la crise économique traversée par ses concitoyens, insiste lourdement par ailleurs sur la nécessité de subvenir à tous les besoins matériels des clercs afin de ne pas distraire ceux-ci du service de l'autel. Mais jamais l'évêque de Carthage n'établit un lien entre les circonstances économiques particulières et la nécessité pour les laïcs de nourrir les clercs. Comme Origène qui semble totalement indifférent aux péripéties de l'économie, il justifie l'obligation des laïcs envers les clercs par le modèle lévitique. On est nourri parce qu'on est clerc : la crise économique n'est nullement à l'origine de ce principe.

Mais cette crise, encore accentuée au sein des communautés chrétiennes par les persécutions qui provoquent confiscations et déplacements, sera la cause d'une pratique renforçant le principe originel : on devient clerc parce qu'on est nourri par la communauté. La pratique n'a, en soi, rien de choquant, et Cyprien n'y est pas hostile : ceux qui ont été lésés économiquement par la persécution reçoivent des secours de la communauté. Plutôt que de chercher à se réinstaller ou à trouver un travail en cette période difficile, certains assistés préférèrent s'enrôler définitivement au service de l'Eglise dont le clergé vient justement d'être décimé. Un siècle plus tard, c'est sans doute la législation civile favorable aux clercs qui contribuera au renforcement d'un « clergé de métier ». Mais, dans un cas comme dans l'autre, les circonstances externes n'ont pas été cause de la mutation théologique, tout au plus ont-elles contribué à sa stabilisation.

prendre ses responsabilités

A notre avis, l'essentiel de l'histoire des ministères trouve son explication à l'intérieur des communautés chrétiennes, dans la manière même dont elles ont géré les conflits internes de pouvoir (pouvoir d'interprétation et épiscopat monarchique, pouvoir de célébration et sacerdoce) et dans les justifications théologiques qu'elles ont apportées aux solutions trouvées. Ces justifications ont prétendu chaque fois exprimer ou retrouver la volonté du fondateur : que l'on songe aux *De septem ordinibus ecclesiae* qui réussissent à montrer comment le Christ a « institué » chaque ordre (le fossoyeur lorsqu'il ressuscite Lazare, le portier lorsqu'il dit « *Je suis la porte* », etc.). On ne manquera pas de sourire devant les excès de ces relectures « historiques », alors qu'elles ont été considérées longtemps comme évidentes et indispensables. Aujourd'hui, les chrétiens ne pourraient-ils pas assumer leurs responsabilités passées et présentes sans toujours chercher à s'abriter derrière une histoire dont ils ont peur de se sentir acteurs ?

Depuis la dernière guerre, on a assisté à un curieux chassé-croisé : des prêtres, de plus en plus nombreux, ont refusé toute forme de séparation avec les laïcs, en travaillant, voire en se mariant ; plus curieusement encore, des laïcs ont voulu et veulent encore jouer à monsieur le curé, en accomplissant des tâches liturgiques, en lisant à l'église, en distribuant la communion. « *De telles évolutions*, notait Henri Denis en 1973, *sont intéressantes, parce qu'elles ne sont pas déduites apparemment de théories toutes faites ; elles sont le fruit de l'expérience ecclésiale, laquelle n'est d'ailleurs pas à séparer de l'évolution du monde* »²².

Or depuis une dizaine d'années, cette évolution ne se fait plus dans le même sens, que ce soit dans l'Eglise ou dans la société civile. Faut-il alors accuser « la crise », les « ruptures sociales » ? Faut-il faire intervenir l'historien-thérapeute qui transférera aux origines les responsabilités qu'on ne peut assumer aujourd'hui ? Faut-il accuser, comme on l'a fait autrefois pour Constantin, les crises de société et les rendre responsables de justifications théologiques qui nous paraissent de moins en moins acceptables ? Nous ne le pensons pas. C'est la raison pour laquelle nous avons voulu avant tout rappeler dans ces pages les mécanismes fondamentaux qui se sont mis en place durant la période paléochrétienne.

alexandre faivre

22. H. DENIS, « Ministres du culte ou ministres de l'Évangile ? », *La Maison-Dieu*, 115, 1973, p. 143.

L'Année religieuse dans le monde 1983

VIE ET ACTIVITÉS DES ÉGLISES ET DES CROYANTS

Chronologie, jour par jour, pays par pays, de tous les événements religieux de l'année

Développements sur plusieurs d'entre eux, chaque mois, pour les situer dans leur contexte historique et social

Fiches documentaires pour compléter l'information sur les sujets les moins connus

FAITS ET DÉBATS QUI FERONT DATE

Analyses approfondies par les meilleurs spécialistes

de l'Assemblée de Vancouver, du Synode sur la réconciliation, de l'africanisation du catholicisme sub-saharien, des voyages du pape en Amérique centrale et en Pologne, de la querelle scolaire en France, etc.

PERSONNALITÉS

Portraits de ceux et celles qui ont fait l'événement ou qui sont morts dans l'année

COMMENT ILS ONT VU 1983

Donna Singles : Une nouvelle manière de vivre la foi

Vincent Cosmao : Violence, religion, justice et paix

Gérard Defois : L'Église n'est elle-même que dans l'exode

INDEX : noms de pays et noms de personnes

Source unique de documentation, ce livre est un outil de travail indispensable pour les chercheurs, les enseignants, les étudiants, les journalistes et pour tous ceux qui ont à traiter de l'actualité religieuse.

Coédition Cana - L'actualité religieuse dans le monde
163, boulevard Maiesherbes - 75859 Paris Cédex 17

Prix : 120 F

la réforme grégorienne

La réforme grégorienne est le premier de quatre grands mouvements qui ont tenté de ressaisir la chrétienté médiévale pendant cinq siècles : la création des Ordres mendiants au XIII^e siècle, la mutation amorcée dans le duché de Bourgogne au XV^e siècle, qui touche les chanoines réguliers et favorise ce qu'on appelle « la dévotion moderne », enfin, la Réforme protestante dont on sait la destinée. Mais on connaît sans doute moins la réforme grégorienne, qui, de nature morale et institutionnelle, entreprend une rénovation intérieure du clergé, en même temps qu'elle revendique pour l'Eglise des principes et des droits en face de pouvoirs qui les « menacent ou qui les bloquent ».

I

le contexte de la réforme grégorienne

On l'appelle grégorienne parce que le pape Grégoire VII (1073-1085) a imprimé sa marque à un mouvement qui l'avait précédé et qui lui a survécu. L'œuvre s'insère dans un contexte politique très précis : celui de la lutte qui oppose le pape et l'empereur germanique, chacun se considérant comme le délégué direct de Dieu. Mais l'attention s'est souvent fixée sur ce conflit et plus particulièrement sur l'un de ses épisodes, la querelle des investitures, au point de masquer les intentions profondes du pape réformateur. Ses successeurs, Urbain II (1088-1099), Pascal II (1099-1118), Calixte II (1119-1124), assurèrent la relève et menèrent à son terme l'œuvre entreprise, avec, bien sûr, des inflexions sensibles dans le choix des tactiques et l'expression de la doctrine.

l'arrière-plan du tableau

Le cadre de la réforme est une Europe en mutation. Au plan géopolitique, l'expansion succède au repliement. Aux plans social et politique, un nouveau type de société apparaît : la féodalité. De l'Etat unitaire façonné par les Carolingiens, on est passé à un Etat émietté par la multiplication de centres de commandement quasi indépendants. C'est le temps de l'éclatement des pouvoirs, le temps des châteaux et des principautés, et aussi d'un particularisme créateur. Au sommet de la pyramide sociale, les seigneurs qui commandent : entre leurs mains s'est réalisé le transfert de l'autorité publique. Ils transmettent héréditairement à leurs descendants les titres et les terres qu'ils tenaient auparavant des souverains et

hubert claudé

dont ils disposent désormais à leur guise. Le peuple, formé de guerriers et de paysans, est favorisé par l'essor démographique et économique.

La vie économique sort, en effet, d'un long engourdissement. Grâce aux défrichements et à la diffusion de quelques inventions techniques, les campagnes connaissent une lente transformation. Les villes s'éveillent grâce à la reprise des échanges commerciaux dans lesquels l'Italie du Nord joue les premiers rôles. Des activités nouvelles s'introduisent, suscitant de nouveaux groupes sociaux : marchands, intellectuels, hommes de métiers, d'abord marginalisés, suspects parce qu'étrangers au schéma social traditionnel, se trouvent progressivement intégrés au système de valeurs de la ville. C'est la ville d'ailleurs qui élabore une idéologie du travail façonnée par les nouveaux intellectuels que sont alors les maîtres des écoles urbaines et plus tard les maîtres des universités. Que représentait le christianisme pour ces masses rurales du XI^e siècle qui, malgré leur vie extrêmement rude, constituaient, pour la liturgie, le corps mystique du Christ ? Bien qu'en ce domaine la recherche historique se soit beaucoup renouvelée, la réponse ne peut être que limitée encore aujourd'hui.

Avant d'en cerner certains contours, une remarque préalable s'impose. Même s'il ne faut pas la durcir, il existe une opposition entre les laïcs et les clercs : ceux-ci expriment leur foi et leur prière en puisant dans un riche trésor de représentations liturgiques et de formules sacrées ; les laïcs, pour le plus grand nombre, en sont dépourvus.

la religion de l'âge féodal

En général illettrés, les laïcs rencontraient le message chrétien par les voies d'une catéchèse concrète : l'iconographie des églises, les drames liturgiques, les vies des saints récitées et chantées et, surtout, la parole qui leur était proclamée dans la langue de tous les jours. Comment traduisaient-ils dans leurs comportements cette formation religieuse ? Dans quelle mesure s'en sont-ils inspirés dans leurs grandes attitudes face à la mort, à la vie et au monde religieux ? C'est la prière qui a joué un rôle capital, mais essentiellement la prière pour les morts à laquelle les moines de Cluny donneront une ampleur inédite, répondant ainsi à un appel constant de la piété populaire. Nous avons peine à comprendre à quel point l'au-delà était présent aux hommes et aux femmes de cette époque : *« Des échanges constants, observe H. Platelle, s'opèrent d'un bord à l'autre : aux prières d'intercession qui n'ont jamais été si générales répondent messages et apparitions ; la présence physique des morts ici-bas*

prend même dans certains cas une telle réalité qu'ils deviennent sujets de droit comme des hommes vivants ». Cette présence familière des défunts était le signe d'une présence plus puissante au cœur de l'histoire : celle de Dieu. Que Dieu soit omniprésent ne saurait surprendre dans un monde où la frontière entre le surnaturel et la nature était si floue, où les situations sans issue étaient si nombreuses que seul un recours aux forces d'un autre ordre permettait de se tirer d'affaire.

Mais Satan n'était pas moins présent. Fondamentalement dualistes, les hommes de l'âge féodal lui accordaient autant de réalité qu'à Dieu. Le monde était pour eux un champ de bataille où s'affrontaient les forces du bien, identifiées à Dieu, et celles du mal, incarnées par le démon. On avait donc recours à des médiations accessibles, dont les plus puissantes étaient la prière des saints et celle des moines. Le monastère jouit alors d'un prestige extraordinaire : il est, dans ce monde de violence et de péché, un peu comme la cité de Dieu sur terre. Du haut en bas de l'échelle sociale, on inclinait ainsi à conférer aux hommes de Dieu un caractère d'utilité publique.

En écho à celle des moines, la prière des saints prolongeait la médiation. Particularisme oblige : ce qui compte avant tout, c'est le sanctuaire local, ses légendes et surtout ses reliques. On ne peut plus comprendre aujourd'hui l'extraordinaire engouement pour ces fragments conservés dans des châsses ou des coffrets précieux, avec le cortège des formes naïves, voire étranges, qu'ont pu revêtir ces dévotions, avec également les inévitables fraudes inspirées par la cupidité. Des contemporains, tels Raoul Glaber et Guibert de Nogent, malgré leur oréculité, n'ont jamais caché la colère que provoquaient ces pratiques. A partir du X^e siècle, l'Eglise s'efforcera de canaliser cette piété populaire et de concentrer sur la personne du Christ et des apôtres une ferveur qui avait tendance à se disperser entre d'innombrables intercesseurs, en même temps qu'elle élargira les horizons en relançant la piété mariale.

La religion médiatisait le sacré et concrétisait le surnaturel. On devine que la vie religieuse de tous les jours n'était guère intériorisée, hormis parmi l'élite des prêtres. Pour le plus grand nombre, la foi demeurait une affaire de pratiques et de gestes, où se trouvaient privilégiées les conduites les plus exigeantes sur le plan de l'effort physique : abstinences, jeûnes, pèlerinages pénitentiels, pèlerinages de dévotion à saint Jacques de Compostelle surtout, puis à Jérusalem. On accordait moins d'importance à l'assiduité aux offices, ce qui se comprend puisque seuls

hubert claudé

les clercs, du moins ceux qui entendaient le latin, pouvaient avoir un contact direct avec les textes.

nouvelles approches

Cependant, cette religion ne paraît pas avoir satisfait tout le monde. Des foyers de dissidence réveillés par le climat d'attente eschatologique qu'entretenait l'émotion soulevée par le millénaire du Christ, s'allumèrent en France et en Italie, plus particulièrement. Ils entendaient rejeter tous les aspects matériels et charnels de la condition humaine et de la religion. Ils prêchaient la possibilité, pour les initiés, d'entrer en relation directe avec Dieu et d'agir dans ce monde sous l'impulsion de l'Esprit. Bientôt réduites par l'Eglise et les pouvoirs civils, ces sectes fermées, « les hérétiques de l'an mille », disparaissent sans laisser de traces durables.

Il reste que des aspirations et des certitudes nouvelles sont apparues, transformant le monachisme. Quelques figures marquantes, Ratier de Vérone, Gerbert d'Aurillac, le futur pape Sylvestre II, Abbon de Fleury, Odon de Cluny, Pierre Damien et Guillaume de Volpiano, participent d'un idéal qui tend à libérer les forces spirituelles de l'emprise du monde. Rejetant le pessimisme foncier des sectes radicales, ils préfèrent travailler sur le terrain à la construction du Royaume de Dieu. Les monastères, qu'ils ont contribué à fonder, ne seront-ils pas autant d'anticipations et de témoins d'une société plus stable ?

En attendant, le nouvel ordre féodal faisait réfléchir ceux des clercs qui en étaient capables, sur les transformations de la société. Sensibles surtout à l'anarchie et au climat de violence qui marquaient cette mutation, ils constataient la décrépitude des structures anciennes. Tous ne réagirent pas de la même façon. Certains en tirèrent des conclusions pessimistes ; d'autres élaborèrent des schémas idéologiques d'inspiration volontariste pour orienter l'évolution de la société.

Une nostalgie de l'ordre et de l'unité qui régnaient sous l'empire était sous-jacente à ces spéculations. Le rôle dévolu à l'empereur que rehaussait le prestige sacré était celui de chef du peuple chrétien, si respectueux qu'il fût du pape et du clergé. L'idéologie carolingienne conserva toute sa vigueur à l'époque du Saint Empire Romain Germanique, sans que l'Eglise cherchât à la contester. Mais, aux X^e et XI^e siècles, le processus de féodalisation émiette l'autorité publique en la remettant entre les mains des seigneurs. Comme le pouvoir central, débilisé, n'a plus les moyens de faire régner l'ordre, autour de l'An Mille,

des clercs, en France surtout, se préoccupèrent de réagir, marquant durablement l'esprit des classes dirigeantes.

Le plus célèbre des schémas est assurément celui des « trois fonctions » qui se trouve dans plusieurs textes dont le plus connu est le poème composé vers 1015 par l'évêque Adalbéron de Laon pour le roi Robert le Pieux. A l'image de la Trinité, la structure de ce monde est une et triple : une, car les baptisés ne constituent qu'un seul peuple ; triple, car ce peuple se répartit en trois catégories : ceux qui prient, ceux qui font la guerre, ceux qui travaillent. Chaque groupe se voit assigner une fonction. Adalbéron en fait un ordre (*Ordo*) et tend ainsi à figer les structures sociales en les sacralisant. Il devient, en effet, sacrilège de troubler leur fonctionnement ou de les modifier, puisqu'elles sont voulues par Dieu.

le monachisme : cluny

Au moment où ce schéma trinitaire était véhiculé par le petit nombre de ceux qui maniaient les concepts, des moines clunisiens s'efforcèrent de porter remède aux malheurs qui accablaient la société. Ils n'étaient pas persuadés que la féodalité naissante pût devenir un système de gouvernement capable d'assurer un fonctionnement social harmonieux. Plus sensibles aux violences qui scandaient le passage au nouveau régime, ils cherchèrent refuge dans les abbayes, où ils espèrent réaliser la communauté des esprits et des cœurs, le règne de la paix et de la véritable fraternité. Ainsi, à travers un réseau serré d'abbayes et de prieurés, se sont répandues en Occident de nouvelles impulsions religieuses et morales. Ce fut l'une des contributions les plus actives à l'édification d'une chrétienté homogène, alors que l'Eglise entrait dans une étape de réforme. Bien entendu, les rénovateurs du monachisme étaient gens trop avisés pour ne pas chercher à « monachiser » le monde qui les entourait.

Ailleurs, là où aucun pouvoir ne parvient plus à endiguer la turbulence féodale, des clercs prennent des initiatives concrètes pour rétablir un minimum d'ordre et de concorde. C'est dans cette perspective que se développe le mouvement de paix entre 990 et 1020, dans les régions situées entre la Loire et les Pyrénées. Bien reçu par les populations, ce mouvement voit bientôt son objectif se déplacer : *« Ce n'est plus un pacte social, mais un pacte avec Dieu, destiné à faire reculer le péché dans le monde par un renforcement des pratiques pénitentielles »* (André Vauchez). Ainsi fut établie la Trêve de Dieu, codifiée aux con-

hubert claudé

ciles d'Arles (1037-1041). Enfin les papes Alexandre II et Urbain II, aidés par Cluny, dans cette même logique de paix civile, lancent des mouvements de croisade contre l'Islam, accélérant de cette manière et rendant officielle « la promotion religieuse de la chevalerie ». Bientôt, à l'appel de prédicateurs et d'ermites, des croisés en petits contingents partent à la reconquête de l'Espagne musulmane ; puis des foules plus denses prendront le chemin de Jérusalem.

La violence des guerriers se trouve ainsi contenue et canalisée, ce champ d'action étant à la mesure de leur foi et de leur dynamisme. La société y trouve aussi son compte puisqu'elle est débarrassée du même coup de ses éléments les plus perturbateurs. Ces objectifs nouveaux n'étaient-ils pas, en quelque sorte, les bases de l'œuvre d'assainissement entreprise par des clercs qui, dès le milieu du XI^e siècle, avaient mis leur espérance dans la papauté ? Pour eux, l'Eglise ne serait en mesure de lutter contre la menace de dissolution que faisait peser sur elle la société ambiante qu'en libérant la papauté de toute emprise des pouvoirs laïcs. Une nouvelle étape allait être franchie.

II

la longue marche de la réforme

C'est alors que l'objectif change de nature et s'insère dans une ample contre-offensive de la papauté contre les particularismes. Le temps paraît venu de reconsidérer la distinction des deux pouvoirs, le spirituel et le temporel. Aux X^e et XI^e siècles, l'ingérence des laïcs était devenue excessive, engendrant dans la pratique de très graves abus. Voici comment.

Les églises rurales étaient la propriété de familles nobles, parfois héritières des fondateurs de l'église. Bien entendu, ces familles considéraient comme un devoir de les exploiter comme leur propre patrimoine. Mais non seulement elles les exploitaient, elles s'en appropriaient les revenus et nommaient le desservant. Quant aux évêchés et aux abbayes, leurs titulaires étaient désignés par les princes et par les seigneurs. Sous l'influence de ces pratiques, la fonction religieuse, les pouvoirs et les profits qui lui étaient liés, formaient une sorte de tenure que le maître, comme un patron, remettait à l'homme d'Eglise qu'il désignait, selon le rite de l'investiture, par la crosse et par l'anneau, objets symboliques analogues à ceux utilisés dans le cas des fiefs laïcs. Que ces pratiques aient été à l'origine d'excès en tous genres, on n'en saurait douter. Pourtant le régime de l'église pri-

vée ne fut pas entièrement négatif et il faut distinguer suivant les temps et les lieux.

abus des clercs et réactions des laïcs

Quoi qu'il en soit, au regard des principes, la situation était non seulement scandaleuse, mais aussi dangereuse pour le salut des âmes. L'Eglise se débattait au sein d'une contradiction fondamentale : d'une part, sans assises temporelles, elle ne pouvait espérer la moindre indépendance en cette époque d'insécurité ; d'autre part, sa dotation en terres et en droits politiques l'impliquait dans le réseau des relations séculières, la livrait au contrôle des princes, transformant le plus souvent évêques et abbés en autant de potentats à leur tour.

La réforme grégorienne fut sans doute une tentative pour trouver une issue. Elle prit appui sur le modèle du renouveau monastique, qui, amorcé par Cluny, prolongé par d'autres fondations comme celle de Cîteaux, en 1098, avait indiqué la voie. En effet, toute intervention laïque était exclue, principalement dans la désignation de l'abbé, et l'abbaye entendait ne relever que d'une seule juridiction spirituelle, celle du Saint-Siège. Ce modèle, sans être exclusif, est donc pris en compte par les réformateurs, de Humbert de Moyenmoutier et Pierre Damien à Hildebrand, le futur Grégoire VII, tous anciens clunisiens.

L'enjeu est capital : libérer l'Eglise de l'emprise du pouvoir laïque, pour lui permettre de réaliser la réforme morale du clergé. Ce dernier, engagé dans la voie de la sécularisation, se trouve en effet livré au désordre des mœurs, particulièrement à deux déviations : le nicolaïsme et la simonie. Le nicolaïsme, du nom d'une secte laxiste des temps apostoliques, désignait ceux qui vivaient en hommes mariés ou concubinaires, et qui expliquaient, pour se justifier, que leurs maigres revenus auraient été insuffisants sans le concours d'une ménagère. Le célibat ecclésiastique qui ne fut imposé qu'au IV^e siècle n'était plus respecté par bon nombre de prêtres, du haut en bas de la hiérarchie, au XI^e siècle. Cette dérive s'étale largement dans les textes conciliaires, les écrits pastoraux, les sources narratives, et aussi dans la littérature populaire. Mais l'historien peut-il affirmer sans nuance que tous les clercs mariés faisaient passer les intérêts de leurs enfants avant ceux de l'Eglise ? Il existait des dynasties honorables d'évêques à Quimper, à Nantes et ailleurs. Aux dires des sources les mieux informées et les plus officielles, le pape Jean XI (931-936), fils du pape Serge III, donna son nom au privilège qui mit Cluny à même de répandre son œuvre de purification.

hubert claude

Plus redoutable encore apparaît la simonie. Ce fléau, multiforme et fuyant, désigne la vente et l'achat des dignités ecclésiastiques, par-dessus tout, les voies politiques qui aboutissaient à ce trafic, et aussi la mise aux enchères des charges religieuses. Assurément, l'emprise des laïcs sur l'Eglise en était la source. Pour les réformateurs, simonie et nicolaïsme représentaient deux déviations intolérables sur le plan moral et pastoral. La promiscuité dans les monastères, les amours multiples de certains prélats et les perversions sexuelles choquaient l'opinion publique, mais aussi les abus, lorsque l'avidité ou le favoritisme des contractants simoniaques faisaient tomber la charge religieuse entre les mains d'hommes incapables ou indignes.

On s'insurgea quelquefois contre des prêtres et des évêques simoniaques, mariés ou concubinaires, boycottant leurs offices, exerçant même des pressions violentes pour les amener à se séparer de leurs compagnes ou à résilier leur charge. La contestation prit des formes variées selon les régions. A Milan, par exemple, les Patarins (Loqueteux) obtiennent l'appui de Grégoire VII contre l'archevêque, notoirement simoniaque. D'autres manifestations du même type se produisent dans de nombreuses villes de Lombardie et de Toscane où la lutte contre les clercs jugés indignes est conduite par des moines et des ermites très admirés pour leur rigueur ascétique et leurs dons surnaturels. L'action de prédicateurs itinérants en France, tels Pierre l'Ermite, Robert d'Arbrissel et Vital de Mortain, se situe dans ce même contexte.

Alors s'éveillent une conscience collective, un sursaut spirituel des laïcs, qui débouchent paradoxalement sur des manifestations d'anticléricalisme virulent allant jusqu'à mettre en cause les structures d'Eglise dans certaines régions, comme aux Pays-Bas avec Tanchelin ou dans le Midi de la France avec Pierre de Bruys, peu après 1100.

l'affrontement de deux conceptions des rapports église-monde

Si la réforme grégorienne avait sans doute, à sa manière, contribué à façonner cette prise de conscience, ce n'était évidemment pas par la contestation des structures cléricales que la papauté voulait atteindre son objectif. Grégoire VII, qui fit systématiquement appel à l'opinion publique pour promouvoir son idéal religieux, entendait le faire passer par une étape absolument essentielle à ses yeux : une réforme à la tête, autrement dit réaliser la primauté du pape et de l'Eglise de Rome, « mère de toutes les Eglises ». Bien avant son élection, on avait déjà avancé dans cette voie. Sous Léon IX (1048-1054), les intransigeances et les maladroites des

légats pontificaux et du patriarche de Constantinople brisèrent, en 1054, les derniers liens qui rattachaient l'Eglise byzantine à l'Occident. Evénement d'autant plus grave qu'au moment où il s'est produit, les parties en cause ne se sont pas rendu compte des conséquences incalculables de cette rupture. Sous le pontificat de Nicolas II (1058-1061), fut instituée en 1059 la libre élection du pape par les cardinaux, et rejetée l'intervention de l'empereur et de l'aristocratie romaine. Il restait à la papauté un pas à franchir : faire prévaloir sa propre vision des rapports entre le spirituel et le temporel. Cette vision atteint une cohérence profonde dans la pensée et l'action de Grégoire VII : le pouvoir spirituel, à savoir l'Eglise et le pape, est appelé à régir la société chrétienne. Mais comme il faut d'abord libérer l'Eglise, on en expulsera tout ce qui relève du profane, à commencer par l'emprise des pouvoirs temporels.

En 1075, Grégoire VII porte donc condamnation de l'investiture laïque. Bien plus, il veut inverser le rapport des forces en faveur de l'Eglise et désormais il s'arroge le droit de condamner les souverains et même de les déposer, si leur action est jugée déviante. C'est le sens profond des *Dictatus papae*, « véritable syllabaire de la pensée théocratique ». Sans ambage, l'Eglise revendique la direction de la chrétienté, ce qui débouche sur un renforcement de l'autorité pontificale. La société se trouve dès lors appelée, sous la direction de Rome, à instaurer ici-bas un ordre chrétien, anticipation sur terre du Royaume de Dieu.

Ces prétentions inouïes suscitent, on s'en doute, de fort vives réactions, d'abord chez les évêques, créatures du pouvoir ou, en tout cas, habitués à le révéler. Ils se sentent plus solidaires du prince que du pape dont ils ont tout lieu de redouter l'autoritarisme. Parmi les souverains, beaucoup refusent de se reconnaître vassaux de Rome, à commencer par l'empereur Henri IV qui se sent menacé dans son existence même. Héritier des Carolingiens et des Ottoniens, peut-il accepter de voir disparaître son prestige sacré ? En outre, il est vital pour lui de pouvoir compter sur le dévouement des clercs auxquels il a confié des fonctions politiques, non moins vital de continuer à contrôler le recrutement de la hiérarchie.

Deux visions des rapports du monde et de l'Eglise s'entrechoquent inévitablement. Ce fut alors l'interminable querelle des investitures (1075-1122) qui mit aux prises le Sacerdoce et l'Empire. Cet affrontement dramatique a déchiré la conscience des prêtres, partagés entre leurs anciennes fidélités et les exigences de la réforme. Après des années d'escalades stériles, tant militaires que diplomatiques, marquées par des épisodes célèbres (Canossa en 1077 et Salerne, à la mort de Grégoire VII, en 1085), il fallut bien composer.

compromis... mais cléricalisation

En vérité, le compromis était en marche. Pourtant, les faux pas ne manquèrent pas, comme en 1111 la crise de Sutri. Lors d'une rencontre avec le pape, l'empereur Henri V propose une solution d'ensemble qui a le mérite de la simplicité. L'objet du litige étant toujours l'investiture par la crosse et l'anneau donnée par l'empereur, celui-ci demande aux prélats de renoncer aux droits et aux pouvoirs conférés par le souverain, aux domaines, justices et droits politiques. L'évêque dépourvu de tout bien, source de richesses, et de délégation de souveraineté d'origine publique, serait alors élu librement par les clercs et consacré par ses pairs. Somme toute, la proposition impériale renvoyait l'Eglise à la pauvreté évangélique et laissait aux laïcs la haute main sur le temporel.

A vrai dire, on passait d'un extrême à l'autre sur la question de l'investiture. Un instant séduit, le pape Pascal II accepta. Les évêques crièrent à la trahison. Alors que l'autorité se fondait sur des bases économiques et que la seigneurie permettait seule d'accéder au gouvernement des hommes, était-ce le moment pour l'Eglise de renoncer à des ressources importantes ? Au surplus, personne n'oubliait que l'un des objectifs permanents des réformateurs avait été d'identifier étroitement fonctions religieuses et droits réels qui s'y trouvaient rattachés, pour éviter la déviation simoniaque sur les revenus ecclésiastiques.

Prise de position significative, car si les réformateurs grégoriens continuaient d'affirmer la primauté du spirituel, ils n'envisageaient en aucun cas une Eglise servante et pauvre, mais au contraire, une Eglise assez puissante pour en imposer, et assez riche pour pouvoir remplir ses obligations. Il n'était question, ni pour le pouvoir laïc, ni pour le pouvoir religieux, de perdre sur tous les tableaux. Il fallut s'accommoder d'un compromis, qui fut, comme souvent en pareil cas, fort peu satisfaisant au niveau des principes, mais fort avantageux à l'usage pour les deux partis. Ce compromis était le fruit d'un long travail des théologiens et des canonistes, anglais et français, où Yves de Chartres joua un rôle prépondérant. Ce travail servit de base aux négociateurs romains et impériaux et aboutit au Concordat signé à Worms en 1122 entre le pape Calixte II et l'empereur Henri V. Fondé sur la distinction entre le spirituel et le temporel, banale aujourd'hui, mais nouvelle à cette époque, le contenu du Concordat se laisse ainsi schématiser : l'Eglise romaine voit confirmer sa liberté et aussi l'indépendance du pape vis-à-vis de l'empereur qui renonce à la politique de l'investiture. Ce ne sera donc plus un laïc qui instituera l'évêque ou l'abbé ou qui confirmera l'autorité de l'évêque ou de l'abbé.

Dans la pratique, la liberté des élections restera très relative, le choix des prélats demeurant dans une large mesure entre les mains des souverains, avec des modalités variables selon les pays. Il est sûr cependant que l'Eglise et le pouvoir politique ont pris acte de leur solidarité. Dans leur intérêt, ils ont préféré rétablir une relation d'aide réciproque. Cette collaboration entre le Sacerdoce et le Pouvoir devait subsister jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, avec bien des aléas.

A plus court terme, ni le pape ni l'empereur n'ont renoncé à vouloir diriger la chrétienté. Sur ce plan, le Concordat de Worms ne marque qu'une trêve dans un conflit qui connaîtra par la suite de multiples rebondissements. Au moment où se réunit au Latran, en 1123, le premier concile œcuménique de l'Occident, l'Eglise fait le bilan des progrès de la papauté, en même temps qu'elle mesure la ligne des infléchissements. Certes, la revendication de la primauté absolue du spirituel a été partiellement mise en échec, au grand dam des grégoriens intransigeants. En revanche, cette primauté est en train de s'affirmer avec succès au sein même des institutions ecclésiastiques. Au cours de la longue marche de cette réforme, les structures cléricales sont allées en se renforçant au profit du Sacerdoce et du Pape. « Aux laïcs les affaires de ce monde, aux clercs les choses de l'esprit », avait affirmé Humbert de Moyenmoutier. Désormais un fossé plus profond se creuse entre clercs et laïcs. Plus encore, cette volonté de contenir les fidèles dans le domaine temporel camoufle mal l'intention de les soumettre à l'autorité cléricale et de les réduire au rôle d'exécutants.

Ainsi, la réforme grégorienne débouchait sur le développement considérable de la fonction et du pouvoir du clergé dans l'Eglise et dans la société. Les successeurs de Grégoire VII, conscients des risques de subversion, s'employèrent à soustraire le clergé aux critiques des fidèles. Significative à cet égard est l'affirmation très nette de l'Eglise tout à la fin du XI^e siècle : les sacrements administrés par des clercs aux mœurs douteuses ne perdent rien de leur validité, dès lors que ceux-ci sont ordonnés et investis de leurs pouvoirs conformément aux règles canoniques.

La tutelle de l'Eglise s'affirmait donc. Y échappèrent, dans une certaine mesure, les rois et les princes, en raison de leur poids spécifique sur le plan politique et social. Mais, à tous ceux qui désormais s'avisèrent de contester les nouvelles normes, l'Eglise répondit en durcissant les clivages hiérarchiques et en rappelant aux fidèles leurs propres obligations.

économie et humanisme

N° 277 Mai/Juin 1984

DOSSIER : POUR SORTIR DE LA CRISE : LIBRE ECHANGE OU PROTECTIONNISME ?

Introduction au débat, par D. DUFORT, A. MAYERE

Libre échange ou protectionnisme, idées reçues et réalités : les enseignements de l'histoire, par P. BAIROCH

Le libre échange contre la démocratie, par A. LIPIETZ

Les problèmes agricoles CEE-USA : point de vue d'Outre Atlantique, par E. KOENIG

Un débat académique entre l'Europe et les Etats-Unis : protectionnisme ou libre échange en agriculture, par J.-C. CLAVEL

Le néo-protectionnisme à l'assaut des échanges intra-communautaires, par J. ARPAILLANGE, M. BRINDLMAYE

Syndicalisme paysan et indianité en Bolivie, par J.-P. LAVAU

Décentralisation et redéploiement économiques, par V. CLAUSTRE

Conjoncture économique et financière, par A. CEDEL

Chronique agricole, par P. BYE

ECONOMIE ET HUMANISME

14, rue Antoine Dumont - 69372 LYON Cédex 08 - Tél. (7) 881-32-23
C. C. P. Lyon 1529-16 L

l'utopie franciscaine dans l'église médiévale

Le XIII^e siècle pose à l'Eglise une série de défis : socio-économique et culturel, notamment. La ville du haut Moyen Age, survivante assoupie de la cité antique, s'est réveillée ; doublée d'un bourg commerçant, elle est entrée depuis déjà longtemps dans une nouvelle phase d'activité. Les marchands et artisans (« bourgeois », gens du bourg), organisés en « communes », arrachent tout ou partie du pouvoir aux anciens dominants, seigneurs ecclésiastiques ou laïques. Le développement de la monnaie, suscité par le renouveau du commerce, modifie les conditions des échanges et le style des relations sociales (la pauvreté entraîne maintenant l'exclusion de la société) ; on voit apparaître un début de mentalité capitaliste. Le Nord et le Centre de l'Italie sont des lieux stratégiques de ces transformations, qui ont atteint leur pleine maturité quand naît François d'Assise.

I

la pauvreté franciscaine, modèle alternatif

La pauvreté est, on le sait, au cœur du message et du témoignage de saint François pour lequel elle constituait l'essence même de la vie évangélique. A ses yeux, en effet, elle ne représentait pas seulement une vertu ou un statut juridique — la renonciation à toute propriété —, mais un mode de vie concret. Avec lui, le vieil adage ascétique « *suivre nu le Christ nu* » devient un programme à la fois individuel et collectif.

Nous avons du mal à mesurer la nouveauté radicale de cette revendication, qui n'avait été avancée jusque là que par des groupes hérétiques ou dissidents. Le monachisme, même sous la forme rigoriste qu'il avait prise au XII^e siècle dans l'ordre cistercien, n'avait jamais demandé à ses adeptes qu'une pauvreté individuelle, ce qui n'empêchait nullement la communauté d'être richement dotée en terres et d'avoir d'importants revenus qui rendaient possible la pratique du cénobitisme. Avec François, les exigences de dépouillement s'accroissent puisqu'il requiert de ceux qui veulent le suivre que, renonçant à tous leurs biens et les distribuant aux pauvres, ils ne possèdent plus rien, tant en propre qu'en commun, et s'en remettent à la Providence pour leur subsistance quotidienne.

andré vauchez

un contre-type de société : les « mineurs »

Seule une société prospère, engagée dans une économie de marché de type capitaliste, pouvait sécréter une telle idéologie. Pour que des hommes religieux puissent vivre sans ressources fixes, il fallait des surplus alimentaires et des disponibilités monétaires que l'Occident n'avait pas connus aux XI^e et XII^e siècles. Cela impliquait surtout la présence d'une population assez nombreuse et fortunée pour pouvoir entretenir de son plein gré un certain pourcentage d'oisifs, ou plus précisément de non-producteurs. Encore fallait-il qu'elle éprouvât, avant d'accepter de les prendre en charge, assez de sympathie ou d'admiration à l'égard de ces groupements qui, d'un point de vue économique, pouvaient être considérés comme parasitaires.

Toutes ces conditions se trouvaient réunies en Italie centrale et septentrionale dès les premières décennies du XIII^e siècle. L'argent y était abondant et circulait facilement ; les citadins, quoique minoritaires, constituaient l'élément dynamique d'une société où leur prépondérance sociale, politique et culturelle était en train de s'affirmer. Enfin ceux qui possédaient le plus de biens et de liquidités étaient en même temps en proie à l'inquiétude : leur richesse ne provenait-elle pas dans une large mesure du commerce de l'argent et de gains réalisés par le biais de prêts à intérêt, ouverts ou déguisés ? Or cette pratique, assimilée à l'usure, tombait sous le coup des interdits de l'Eglise pour laquelle, selon la formule célèbre, « *l'argent ne fait pas de petits* ». D'où le malaise psychologique et spirituel dans lequel vivaient, non seulement les changeurs et les marchands, mais l'ensemble des classes possédantes de ces régions économiquement très avancées.

A ce monde en expansion et profondément attaché à sa richesse, François oppose une vision des choses fondée sur un mythe dynamique, celui de la pauvreté du Christ : Jésus n'a pas seulement été un errant « *qui n'avait pas où reposer sa tête* » (Mt 8, 20 ; Lc 9, 58) et qui vivait avec ses disciples dans une frugale simplicité, mais un pauvre et un mendiant. Le sort réservé à Judas — le seul compagnon du Christ qui se préoccupait du lendemain et constituait des réserves — n'illustre-t-il pas clairement ce qu'il advient de celui qui place sa confiance dans sa richesse ? Ainsi s'expliquent le mépris et même l'horreur de François pour l'argent. Le purisme des mouvements religieux populaires du XII^e siècle, leur rejet de la chair et de la matière se retrouvent, transposés sur un autre registre, dans son attitude vis-à-vis des espèces monétaires : « *Si par hasard nous en trouvons en un lieu quelconque, n'en faisons pas plus de cas que de*

la poussière que nous foulons sous nos pieds » (*Légende des trois compagnons*, ch. 9).

une économie de la pauvreté

Qu'est-ce donc que François reproche exactement à l'argent ? D'abord, de fausser les rapports entre les hommes en conférant à ses détenteurs une *sécurité illusoire*. Quand les chevaliers d'Assise le ramenèrent dans sa cité natale pour y mourir, ils traversèrent un bourg où ils voulurent acheter des marchandises pour se nourrir, mais personne n'accepta de leur en vendre. Ce qui permit au saint de leur déclarer : « *Si vous n'avez rien trouvé, c'est que vous mettez votre confiance en vos mouches, c'est-à-dire en vos deniers, et non pas en Dieu. Mais retournez sans rougir dans les maisons où vous êtes passés ; au lieu de demander des marchandises à acheter, demandez des aumônes pour l'amour de Dieu. Le Saint-Esprit agira en eux et vous trouverez de tout en abondance* » (*Légende de Pérouse*, ch. 59).

Vivre selon l'Évangile, c'est donc accepter l'insécurité économique, accepter aussi de dépendre des autres et en dernier ressort de Dieu pour sa survie. C'est enfin se trouver sur un pied d'égalité avec les plus pauvres, c'est-à-dire avec la lie de la société. Car, contrairement à ce que certaines déformations ultérieures ont pu faire croire, François ne canonise pas la pauvreté, il ne l'idéalise même pas. Il en fait sa Dame, mais, comme dans la littérature courtoise, il ne l'exalte et ne cherche à la séduire que parce qu'elle est l'épouse de son Seigneur : la pauvreté est belle parce que Jésus l'a aimée et épousée. Mais il sait mieux que quiconque qu'elle est une situation de souffrance, humiliante et mortifiante. Elle est la maladie de la société comme la lèpre est celle du corps. Tout comme cette dernière, elle fait de ceux qu'elle frappe des marginaux et des exclus. Il faut donc à la fois la combattre, en se dépouillant du superflu et même du nécessaire lorsqu'on rencontre un plus pauvre que soi, et l'adopter pour rejoindre l'humanité souffrante et, à travers elle, le Christ.

C'est à ce niveau que commence ce qu'on peut appeler l'*utopie franciscaine*, au sens où l'on parle des socialistes « utopiques » du XIX^e siècle. Conformément à sa vision eschatologique du Royaume des cieux qui commence à se construire dès ici-bas, le Pauvre d'Assise a cherché à créer, avec les Frères Mineurs, une société parallèle, ou plutôt une contre-société, un *modèle alternatif*, qui serait complètement soustrait au monde de l'achat et de la vente, et même, pourrait-on dire, une économie de la

andré vauchez

pauvreté fondée sur le don, l'échange et le partage. Ce faisant, il a attiré à lui tous ceux qui, dans la société du début du XIII^e siècle, refusaient le pouvoir de l'argent et cherchaient à se soustraire à sa domination.

II

rencontre avec une culture laïque naissante

Une autre raison du succès immédiat que rencontra en Italie le message franciscain réside dans sa relation très originale avec la culture de son temps. La chrétienté occidentale de cette époque était travaillée par le défi d'une culture profane en train de naître, s'opposant à la culture ecclésiastique traditionnelle, dont l'avatar contemporain était la scolastique. François fait face à ce défi en proposant une religion populaire qui s'adresse à l'ensemble des laïcs.

poésie courtoise et chanson de geste

De par sa formation, en effet, il n'était pas un clerc ; et s'il a fréquenté, semble-t-il, l'école cathédrale de Saint-Rufin dans sa ville, ce fut uniquement pour y apprendre quelques rudiments de latin en lisant le Psautier, comme commençaient à le faire les enfants de la bonne bourgeoisie urbaine. A ses origines sociales, François doit le bagage intellectuel et culturel indispensable à un marchand : savoir lire, écrire et compter. A ses fréquentations de jeunesse, il est redevable de bien davantage : le style courtois qui le marquera pour la vie, l'amour de la poésie et de l'idéal chevaleresque, une certaine connaissance du français qui était alors en train de devenir — comme l'anglais aujourd'hui — la langue par excellence de la chanson.

Il se situe ainsi à la convergence des deux courants principaux de la culture laïque de son temps : celle des bourgeois et celle des nobles. En revanche, il était et demeurera toujours étranger à la culture savante, celle des *studia* et des universités naissantes, où les études de droit et de théologie connaissaient un brillant essor. D'où sa méfiance toujours en éveil vis-à-vis de la science et des docteurs, méfiance qui rejoint les sarcasmes des troubadours occitans du début du XIII^e siècle contre les légistes, c'est-à-dire les hommes de loi et de plume qui jouaient un rôle de plus en plus important dans la mise en place des nouvelles structures politiques et sociales.

Par sa formation et sa tournure d'esprit, François était plus proche du monde des chansons de geste et des poèmes courtois que de la scolastique parisienne et des glossateurs de Bologne. Un certain nombre de ses premiers disciples était d'ailleurs de ces baladins qui fréquentaient les cours féodales, tel le frère Pacifique, « roi des poètes » de la Marche d'Ancone et « maître de chant noble et courtois ».

création d'une nouvelle langue religieuse

Lorsque François et ses compagnons se mirent à prêcher, ils remportèrent rapidement un vif succès. Mais leur « prédication » n'avait pas grand chose à voir avec le genre de l'éloquence sacrée. Celui qui parlait le mieux présentait en quelques mots clairs et imagés le contenu du message : appel à la conversion et à la paix, pénitence et joie, fraternité entre les hommes au nom du Seigneur Jésus. Après quoi tous se mettaient à chanter et à faire chanter les louanges de Dieu, laissant à François le soin de conclure : « *Nous sommes les jongleurs de Dieu et la vraie récompense que nous désirons, c'est de vous voir mener une vie vraiment pénitente* » (*Légende de Pérouse*, ch. 43).

Comme dans d'autres domaines, le Poverello surmontait ainsi le fossé qui séparait la culture profane de la culture ecclésiastique. Lui-même parlait à la fois la langue vulgaire — le dialecte de l'Ombrie — et le latin, mais l'usage qu'il fit de ces deux langues doit être considéré avec attention. Dans ses écrits — lettres, règles, testament —, il a recours au latin qu'il emploie comme une langue vivante, quitte à commettre au passage quelques solécismes, comme on le constate dans le billet très touchant qu'il adressa au frère Léon ; ce faisant, il assouplit ce que la langue sacrée avait de fixe et de rigide pour en faire un instrument de communication. Mais par ailleurs, il ennoblit la langue vulgaire en l'employant dans un domaine qui lui était demeuré étranger : celui de l'expression religieuse. Le *Cantique des créatures*, composé directement en italien, constitue à cet égard une innovation radicale. A travers ce texte admirable, François rachète l'élément oral et populaire de la culture laïque et en fait un instrument de célébration du Créateur, au même niveau que le latin biblico-liturgique, considéré jusque-là comme le seul véhicule possible de la prière.

Ainsi s'opère grâce à lui une osmose lourde de conséquences entre la culture profane et la culture religieuse. Désormais l'expérience religieuse du peuple italien pourra s'exprimer dans la langue de l'existence quotidienne, avec ses joies et ses peines. Poursuivie par les confréries de

andré vauchez

chanteurs de laudes — les *laudesi* —, par les flagellants et par d'autres groupements associant la dévotion, le chant et l'expression théâtrale, la percée réalisée par saint François sur le plan culturel débouchera sur une synthèse du sentiment religieux et de l'émotion profane qui a constitué jusqu'à notre époque la base de la dévotion dans les pays méditerranéens. C'est dire l'impact, invisible mais d'autant plus profond, du langage franciscain, humble et direct, qui réconcilia un peuple avec une Eglise par le biais de la parole et du chant.

III

utopie franciscaine et église institutionnelle

C'est une évidence de constater que François d'Assise et son Ordre ont été des signes de contradiction pour l'Eglise médiévale. Pourtant le Poverello se voulait soumis à la hiérarchie ecclésiastique et n'a jamais manifesté le moindre signe de rébellion envers elle, si dures qu'aient pu lui paraître à certains moments les exigences de la papauté et de la Curie romaine. Etre catholique signifie pour lui la même chose qu'être chrétien ; loin de mettre en cause les prérogatives du clergé, il recommande toujours à ses frères de se montrer respectueux envers les prêtres qui, en tant que consécrateurs du Corps et du Sang du Christ, constituent à ses yeux « *le canal par où ruissellent sur le peuple les grâces et les bienfaits de Dieu* ».

l'idéal évangélique dans le jeu du pouvoir

D'où vient alors ce ferment de contestation qui, avec François et ses frères, va lever au sein de l'ordre ecclésial et l'ébranler jusque dans ses fondements pendant plus d'un siècle ? Pour comprendre cette situation paradoxale, il faut avoir présente à l'esprit la nature de l'Eglise au temps d'Innocent III et de Grégoire IX. Sans se confondre avec l'autorité politique exercée par les rois et l'empereur, cette institution conserve une puissance assez considérable, sur le plan matériel et temporel, pour pouvoir faire régner et imposer au besoin son influence, comme devaient le prouver précisément à cette époque la croisade contre les Albigeois et l'installation de l'Inquisition.

François fait partie de cette Eglise-là. Bien qu'il n'ait reçu le diaconat que pour des raisons canoniques (le pape n'aurait pas autorisé la fondation d'un Ordre religieux dirigé par un simple laïc), il s'est toujours senti pleinement solidaire de l'institution ecclésiale. Mais il comprit très vite

que, dès lors qu'elle utilisait son autorité comme un pouvoir, Dieu risquait d'être assimilé à un instrument de domination : domination des clercs sur les laïcs au nom de leur supériorité culturelle et de leur ministère sacré ; mais aussi domination de l'Eglise sur l'Etat et sur la société civile. Les prétentions théocratiques constituaient, en effet, l'autre face d'une institution qui, plus consciente que jamais de son statut eschatologique, prétendait posséder déjà le Royaume et le réaliser ici-bas dans le cadre d'une société parfaite dont elle serait la tête et l'animatrice. Or tout le comportement de François a tendu à instituer une Eglise qui ne soit plus placée sous le signe du pouvoir, mais sous celui de son refus. Pour lui, la douceur et la force sont une seule et même chose, et son programme est celui des Béatitudes : « *Les doux posséderont la terre !* ».

Comment François a-t-il vécu cette contradiction entre sa fidélité sans faille à l'Eglise visible et la conscience aiguë qu'il avait de l'inadéquation des structures cléricales aux exigences de l'Evangile ? Il aurait pu, comme l'avaient fait au XII^e siècle de nombreux leaders religieux charismatiques, prendre la tête d'un mouvement de réforme virulent et affirmer, comme le fondateur des Vaudois, qu'« *il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes* » (cf. Ac 4, 19), en cas de conflit ouvert avec la hiérarchie. Mais s'il a pu à certains moments de son existence connaître le désespoir ou la révolte, il n'en a pas moins toujours refusé de s'engager sur cette voie. Lui qui n'a jamais voulu faire violence à quiconque ne pouvait brusquer l'Eglise cléricale pour la forcer à avancer à son rythme à lui, ou même, plus modestement, à se réformer en éliminant ses tares les plus graves.

François, on le sait, ne faisait la morale à personne, pas même aux hérétiques ou aux brigands ; il alla jusqu'à écrire à un supérieur franciscain, exaspéré par la médiocrité des frères de sa communauté, qu'il ne devait pas les contraindre à devenir meilleurs chrétiens et que, même s'ils le rouaient de coups, il devait tenir cela pour une grâce (*Lettre à un ministre*, V. « *Ministre* » — du latin *minister* : serviteur — est le nom du supérieur chez les Frères Mineurs). Cette recommandation résume toute l'attitude de François vis-à-vis des hommes, mais aussi de l'Eglise : inutile de l'agresser ou de l'accabler de reproches. A la manière de Jésus, il préfère prêcher par l'exemple et accepter dans l'humilité et l'obéissance toutes les souffrances qui lui viendront de ses frères ou de la hiérarchie.

andré vauchez

On ne peut réformer l'Eglise qu'en souffrant par elle. La véritable efficacité historique ne vient pas de la révolte, mais de la crucifixion¹.

même récupéré, le message a gardé son efficacité

Dès les décennies suivant la mort du Poverello, la puissante Eglise-institution réagit en s'appuyant sur le mouvement qu'il avait lancé, tout en ramenant cet embryon de contre-société au modèle plus classique d'un Ordre clérical. Le ministère hiérarchique sortit donc renforcé de l'aventure qui, pour une part, a joué comme exutoire et neutralisation des mouvements laïcs contestataires. L'histoire semble ainsi avoir donné tort au choix non violent de François. De son vivant déjà, la ligne d'évangélisme intégral fut abandonnée par la plupart des Frères Mineurs, comme en témoignent les accents à la fois nostalgiques et impérieux de son *Testament*, dont Grégoire IX s'empressa de déclarer qu'il n'avait pas de valeur juridique et n'obligeait en rien les membres de l'Ordre.

Apparemment, l'expérience se présente donc comme un échec. Elle a simplement permis à l'Eglise romaine, comme l'a bien vu Machiavel, de surmonter une crise grave et de regagner pour trois siècles la confiance des masses. Au sein même de son Ordre, le fondateur fut très vite perdu de vue. Ainsi est-on confondu de voir, moins d'un demi-siècle après sa mort, un saint Bonaventure exalter l'évolution qui avait conduit de la fraternité primitive constituée en majorité de laïcs incultes à un Ordre de docteurs et de théologiens. Même ceux qui prétendirent rester fidèles à l'idéal primitif, les Spirituels, trahirent souvent le message du Poverello en mettant l'accent de façon exclusive sur les problèmes de la propriété et de l'usage des biens ; problèmes importants, certes, mais non centraux, et qui dégénérèrent parfois en casuistique.

L'utopie franciscaine a-t-elle été simplement « récupérée » par une institution ecclésiastique qui en aurait évacué les aspects les plus novateurs ? Au vu de ce qu'on vient de rappeler, on serait tenté de le dire. En fait, la réalité est plus complexe : d'abord parce que le franciscanisme, quelles

1. C'est ce que Bernanos a très bien vu dans un texte célèbre où il oppose François d'Assise à Luther : « François n'a pas défié l'iniquité, il n'a pas tenté de lui faire front. Il s'est jeté dans la pauvreté, il s'y est enfoncé le plus avant qu'il a pu, avec les siens, comme dans la source de toute rémission, de toute pureté. Au lieu d'arracher à l'Eglise les biens mal acquis, il l'a comblée de trésors invisibles et, sous la douce main de ce mendiant, le tas d'or et de luxure s'est mis à fleurir comme une haie d'avril ».

qu'aient pu être ses imperfections et ses limites, a constitué dès le Moyen Age une école de liberté intérieure et de charité où de nombreux religieux et laïcs, hommes et femmes, ont puisé leur inspiration ; mais aussi parce que notre époque, qui a vu, avec Vatican II, l'institution cléricale créée par Grégoire VII et Innocent III achever son rôle historique, au positif comme au négatif, se trouve bien placée pour accueillir le message de celui qui avait compris, dès les premières décennies du XIII^e siècle, que l'Eglise ne doit pas être le lieu de la différence et de la séparation, mais celui de l'unité de l'homme et de Dieu. A des siècles de distance, le témoignage de saint François retrouve une actualité nouvelle et, en raison même de sa double fidélité à l'Évangile et à l'Eglise, une efficacité historique accrue.

andré vauchez

LA REVUE NOUVELLE

Numéro spécial, mai-juin 1984

FAIRE UN PAYS : L'EUROPE

Les institutions ou l'intégration européenne

par J. Van Brugge, R. Swain, V. Mignon, C. M. Frediani

Europe économique, Europe sociale

par M. Capron, M. Quévit, M. Gérard, T. Venables, J. P. Peemans

A Bruxelles

par P. J. Van den Bos, R. Schoonbrodt, B. Vaes

L'Europe à faire

par P. Serlon, F. Roelants du Vivier, N. Bardos-Felteronyi

Ce numéro : 250 FB - 36 FF

Abonnement :

Belgique : 1 440 FB - France : 235 FF - Autres pays : 1 710 FB
Caisse générale d'épargne et de retraite : Bruxelles 001-01007311-08
Rue des Mouchérons, 3-5 1000 Bruxelles

LE SUPPLÉMENT

N° 148

MARS 1984

INTERROGATIONS MORALES DES STRATÉGIES DE DÉFENSE

Bernard QUELQUEJEU, La lettre des évêques américains sur les armements et son accueil en France

Olivier SEVAISTRE, Les militaires catholiques et la dissuasion

Camille METZLER, Pourquoi devons-nous garder en France une force de frappe nucléaire et indépendante ?

Jean-Marie MULLER, De l'immoralité de la dissuasion nucléaire

Yves GRENET, Jacques HUGUES, Chrétiens et combattants de la paix

Gérard DEFOIS, Gagner la paix, l'enjeu d'un texte

François VAILLANT, Les aspects stratégiques et moraux d'une défense populaire non-violente

Bernard RAVENEL, Pour une alternative de défense populaire armée non nucléaire

André DUMAS, Fabricateurs de paix et rumeurs de guerre

Abonnement France : 136 F. ; Etranger : 173 F.

Prix du numéro : 41,50 F.

C.C.P. Editions du Cerf, La Source 32 139 05

CULTURES ET FOI

N° 96 - Mars-Avril 1984

DANS LES INSTITUTIONS, CRÉER DES BRÈCHES

Signification sociale de courants religieux actuels Paul HOUÉE

Regards critiques sur l'institution :
appel aux forces instituantés Jacques GRAND'MAISON

Idéologie - utopie :
deux expressions de l'imaginaire social Paul RICCEUR

Le N° : 20 F - Abonnement : France 110 F - Etranger 130 F

« Education permanente - Cultures et foi », 5, rue Sainte-Hélène
69002 Lyon - Tél. (7) 842-72-46 - C.C.P. Lyon 102 03 N

le concile de trente : aboutissement et point de départ

Dans l'Eglise établie du XVI^e siècle, la distinction fondamentale est celle du laïc et du clergé, ce dernier se définissant précisément comme état *ecclésiastique*, à la fois corps séparé et corps d'élite. Aussi bien collectivement qu'individuellement, les clercs sont appelés à être la lumière et l'exemple du peuple ; certains auteurs vont même jusqu'à préconiser une imitation du Christ par l'intermédiaire de l'imitation des prêtres. Si beaucoup de textes dénoncent les abus, c'est parce que les chrétiens sont alors très attentifs à la nécessité pour le clergé d'être exemplaire. Mais, comme à toutes les époques, il y a loin de ce haut idéal à la réalité. Nous commencerons par décrire la situation des ministères au début du XVI^e siècle et les premières réactions à la Réforme protestante, puis nous analyserons l'œuvre du concile de Trente, avant d'évaluer ses résultats et ses conséquences plus lointaines.

I

la situation pré-tridentine

A cette époque, plutôt que sur la question des ministères, l'attention doctrinale est braquée sur la définition du sacerdoce. Parmi les auteurs importants, citons Josse Clichtove, théologien d'origine flamande installé à Paris, disciple de Lefèvre d'Étaples. Son humanisme d'inspiration ascétique et axé sur la piété l'a conduit à rompre des lances avec Erasme, puis à affirmer ses divergences avec Luther. Les lieux où puise cette théologie se trouvent dans les textes scripturaires relatifs au sacerdoce de Melchisedech et d'Aaron, dans l'*épître aux Hébreux* et aussi, comme référence privilégiée, dans l'œuvre du Pseudo-Denys (*Hierarchie céleste* et *Hierarchie ecclésiastique*). Celle-ci donnait l'expression idéale du prêtre comme médiateur entre Dieu et le peuple : enseignant par la prédication et intercedant par la supplication, il doit être à la fois agréable à Dieu et bien reçu par le peuple, l'exemplarité morale étant à fin pastorale.

la fonction d'intercession

Par rapport à cette définition idéale, la réalité trahit un constant déséquilibre en faveur de la fonction d'intercession. Le ministre est avant tout

marc vénard

consacré au service divin dans une double ligne : l'office canonial et les messes propitiatoires.

— Les chapitres de chanoines avec leur personnel environnant occupent une place numérique, sociale et culturelle très importante. Dans de petits diocèses du Midi, les deux tiers du clergé gravitent autour du chapitre des villes épiscopales. De plus, la fonction est considérée, elle assure un statut élevé, une notabilité urbaine, avec le pouvoir qui lui est lié : Copernic, par exemple, n'a pu réaliser son œuvre que grâce à sa prébende de chanoine qui lui laissait assez de loisir.

— Les messes propitiatoires sont essentiellement conçues comme des moyens d'action sur Dieu en faveur des morts. Depuis le XII^e siècle, on assiste à l'inflation progressive de ce type de célébration, en rapport avec la place croissante du purgatoire dans les croyances populaires. On a donc ce mouvement dialectique : il faut multiplier les prêtres à cause des âmes du purgatoire, mais il faut aussi multiplier les fondations et les messes parce que les prêtres ordonnés à cet effet doivent vivre. On aboutit vers 1500 à une pléthore de prêtres (trois mille, par exemple, dans la partie du diocèse de Limoges qui correspond à la Creuse actuelle) dont la plupart ont pour unique fonction de dire la messe quand elle a été payée.

Ce double service est enraciné dans la culture de l'époque qui n'imaginait pas que, sans l'office canonial et les messes pour les morts, l'honneur de Dieu, la marche du monde, le salut des vivants et des défunts, pussent être assurés.

la fonction pastorale

Quant à la fonction pastorale, elle est dépréciée, mais non ignorée. Comparées aux ressources d'un curé, celles d'un « bénéficiaire » sont supérieures, prévisibles et stables¹. Dans la carrière ecclésiastique, on fait donc tout

1. En contre-partie d'un service d'Eglise (*officium*) dont la charge peut être la cure d'âmes, la récitation des heures canoniales ou une messe, le *bénéfice* est un salaire sous forme de rentes assignées par des donateurs, de dîmes payées par les fidèles sur leurs revenus. Comme l'aspect de rétribution est premier, conférer un bénéfice, c'est d'abord accorder les avantages d'une charge, ce qui donne lieu ensuite à toutes sortes de tractations, licites au plan juridique, mais moralement discutables. Mis à part le casuel (honoraires versés à l'occasion d'un acte religieux), il n'existe pas d'autre mode de financement du clergé. Compter uniquement sur les quêtes, les dons et les aumônes, c'est s'exposer à la pauvreté, risque qui paraît insensé à cette époque, à la différence du XII^e siècle. Ce système de rétribution nourrit une bonne part de l'agressivité du peuple à l'égard du clergé.

pour éviter les postes de curé et pour choisir ceux qui seront beaucoup moins absorbants, déchargés qu'ils sont de toute cure d'âmes. Cette situation n'est pas admise par les nombreux réformateurs qui, depuis une centaine d'années, veulent revaloriser la fonction pastorale, comme Gerson au début du XV^e siècle, en exaltant l'image du Bon Pasteur comme modèle du prêtre. Mais la quantité de sermons, de statuts synodaux, de manuels à l'usage des curés, qui dénoncent les abus n'implique pas que ceux-ci aient été alors plus abondants. Il faut chercher à comprendre comment fonctionne le système, avant d'en dénoncer les tares avec des critères qui risquent d'être inadéquats.

Les obligations pastorales étaient remplies, mais elles étaient disloquées. Ainsi, s'agissant de la non-résidence des curés, le titulaire touche les revenus de sa cure, en se trouvant un remplaçant pour en accomplir les tâches ; on ne peut donc pas parler de l'absentéisme des prêtres, mais de leur remplacement sur le terrain. Le statut du remplaçant se trouve du coup fortement dévalorisé. Si la prédication est assurée, c'est presque exclusivement par les religieux des ordres mendiants, qui le feront abondamment, voire surabondamment. Quand des prélats voudront récupérer le monopole de la prédication pour le clergé séculier, comme l'évêque de Meaux en 1517-1518, les religieux dénonceront cette limitation de l'accès aux chaires. La non-résidence des évêques est plus gênante, dans la mesure où l'éclatement de leurs fonctions (sacramentelle, spirituelle, temporelle) entraîne des disputes entre les divers lieutenants (vicaire général, évêque auxiliaire, rentiers, procureurs...).

C'est contre cette situation, entre autres, que les Réformateurs réagissent. Dès 1520, tout est dit au plan des principes qui commanderont leur nouvelle théologie des ministères : Luther a rejeté la distinction entre clergé et laïc et l'attribution d'une plus grande perfection à l'un qu'à l'autre. L'Évangile est pour tous, la sainteté exigée de tous, la vie spirituelle accessible à tous, ce qu'avait déjà dit Erasme, d'ailleurs, dans son *Manuel du chevalier chrétien*, et ce que proposait aussi la *devotio moderna*. Si tous les baptisés participent au sacerdoce universel, un ministère ordonné n'a de sens que pour la fonction de prédication à laquelle il introduit. L'ordre ne confère aucun caractère et n'est pas un sacrement. Simplement, dans l'Église il faut des ministres qui prêchent, et ceux qui ne prêchent pas ne sont plus ministres. L'intercession est dévolue à chacun dans la nécessaire oraison.

les décisions du concile et leurs mises en œuvre

Le concile de Trente est d'abord l'aboutissement de multiples mouvements de réforme intérieurs au monde catholique. De 1545 à 1563, il réunit, en plus des évêques qui sont davantage des canonistes que des théologiens, de nombreux experts qui avaient eu le temps de réfléchir aux problèmes posés par la contestation protestante. Le demi-siècle de retard n'était pas du temps perdu : depuis 1518, s'était produites une forte mobilisation doctrinale pour réfuter les thèses luthériennes, et des amorces de réforme pastorale².

théologie du sacerdoce et nouveau modèle pastoral

Dans les débats de sa seconde période (1551-1552), le concile de Trente choisit la voie qui traite ensemble le sacrifice de la messe et le sacrement de l'ordre et il la mènera à son terme en 1562, lors de ses 22^e et 23^e sessions. Pour l'essentiel, la question avait déjà été tranchée à propos des sacrements qui impliquent le « pouvoir » d'un ministre, comme la pénitence et le pouvoir de remettre les péchés. *« Sacrifice et sacerdoce sont à ce point réunis par la volonté de Dieu que le concile définit l'ordre comme sacrement à caractère. »* La discussion sur le geste qui signifie le don de l'Esprit — l'imposition des mains ou la présentation du calice — n'aboutit pas dans un texte dogmatique, ce qui est significatif des hésitations des Pères entre un geste reconnu par les Réformateurs et un autre de nature plus sacrale. L'ordre est également défini comme hiérarchie dans des textes épars relatifs aux évêques, qui empruntent l'image courante de « l'armée rangée en bataille ». Enfin, l'ordre est une structure qui se suffit à elle-même : l'appel à l'intérieur du monde consacré ne doit rien à une élection par le peuple ou à un choix par des magistrats. Le terme-clé que le concile joint le plus souvent à celui de sacerdoce est *potestas* : pouvoirs de consacrer l'eucharistie, de remettre les péchés, qui ne sont pas dévolus à tous

2. Quelques repères dans ce travail théologique pré-conciliaire : J. Clichtove écrit en 1516 sur l'Eglise, le clergé, etc., *Elucidarium ecclesiasticum* ; Henri VIII d'Angleterre, *Assertion sur les sept sacrements*, première réfutation de Luther sur ce point ; J. Fisher, évêque de Rochester, humaniste plus traditionnel qu'Erasme et en désaccord avec lui, publie en 1525 *Défense du sacerdoce*, où il argumente contre la doctrine luthérienne du sacerdoce universel et contre la négation d'un ministère d'intercession, et où il pose la fonction pastorale avant la fonction sacrificielle, ce qui est peu commun à cette époque et ne sera pas repris par le concile de Trente.

les baptisés, mais aux prêtres seuls, même s'ils sont pécheurs, du fait de l'Esprit reçu à l'ordination. Le prêtre étant défini essentiellement par rapport au sacrifice et au sacrement, on retient le terme de *sacerdoce* qui lui sera réservé pour longtemps dans le catholicisme.

Le second volet de l'œuvre du concile est la réforme du clergé. Sur ce point, il n'innove pas, pour autant qu'il s'inscrit dans la continuité de nombreux programmes réformateurs. Une commission de cardinaux avait dit en 1537 qu'il y avait trop de prêtres et qu'il fallait mettre des conditions plus sévères à l'accès aux ordres. La réduction fut statistiquement perceptible. Mais plus décisive fut la réalisation de modèles de prêtres réformés : les Théatins en Italie et surtout la création des Jésuites qui sont considérés à l'époque comme l'exemple de ce qu'il faut faire. Dès 1542-1543, alors qu'ils ne sont encore qu'une poignée, on les voit dans les contextes les plus divers, dotés d'une instruction poussée, engagés à fond dans toutes les formes de ministère pastoral, excepté les paroisses. Ils réalisent le lien étroit entre sacramentalisation et évangélisation qu'on cherche alors à promouvoir.

De tous ces matériaux déjà prêts, le concile dégage une vision réformatrice du clergé qui s'organise en fonction d'un objectif avant tout pastoral. L'insistance sur la *cura animarum* est quasi obsessionnelle. Le ministère consacré est indissolublement sacerdotal et pastoral. Tout le travail est orienté par le souci d'avoir des ministres, prêtres et évêques, dignes et capables d'exercer le ministère de la prédication (par le sermon, l'explication des sacrements, le catéchisme) et de la confession. Est désigné comme statut exemplaire celui de curé de paroisse.

Sur la mise en œuvre de ces consignes plus rigoureuses, l'exemple de la province d'Avignon est révélateur. Tandis que pendant la première moitié du XVI^e siècle, on ordonnait jusqu'à 500 sous-diacres par an à Avignon et plus de 200 à Cavaillon, et on tonsurait par centaines, la diminution des ordinations est sensible dans la seconde moitié. Ne sont sous-diacres que des gens du cru qui se soumettent aux exigences canoniques (parmi lesquelles la possession d'un revenu suffisant pour subsister). On arrive ainsi à une douzaine de sous-diacres pour toute la province d'Avignon au début du XVII^e siècle. Si la discipline est plus stricte pour les ordinations, elle l'est aussi pour les nominations : vérification de la candidature, contrôle avant la donation de bénéfices pour éviter le cumul et l'entente préalable avec le prédécesseur, examen pour s'assurer des capacités. C'est alors que le concours est inventé : choisir parmi les candidats en les mettant en concurrence sur des épreuves identiques. Si cette disposition se

justifie dans son principe, elle est discutable dans la pratique (inflation des questions les plus sophistiquées sur les cas de conscience) et dans ses effets (les premiers, ayant le meilleur bagage intellectuel, se trouvent trop qualifiés pour leur poste et rejoignent la ville épiscopale). On peut donc dire que là où la réforme tridentine est appliquée, les résultats se manifestent sans tarder. Essayons de les évaluer de manière plus globale.

la revalorisation de la pastorale paroissiale

Une impression d'ensemble se dégage : si l'idéal clérical n'est pas nouveau, il semble mieux réalisé vers 1600 que vers 1500. Les prêtres sont obligés de prendre en charge eux-mêmes leur formation s'ils veulent assumer des tâches dans l'Eglise. Leur mode de vie est réglementé par de fréquents rappels sur l'obligation de porter la tonsure, l'habit long, sur l'interdiction des jeux, des bals et des tavernes, sur l'éloignement des femmes et sur la lecture nécessaire de la Bible, des textes du concile et d'une « Somme de confession ». Le point le plus délicat de cette réforme fut la mise au pas des chapitres : après une période d'indépendance, surtout financière, leur soumission à l'autorité épiscopale a exigé beaucoup de diplomatie³. On leur proposa comme but d'accroître leur tonus spirituel et de devenir des modèles pour le reste du clergé. On a essayé de les engager dans la *cura animarum*, dans l'enseignement, la catéchèse, le ministère du confessionnal, autant de tâches extrêmement humbles et rebutantes aux yeux des chanoines, comme des curés d'ailleurs. On a aussi puisé parmi eux du personnel pour l'administration des diocèses.

Le personnage qui est mis en vedette est le curé, par la revalorisation de sa fonction. Devenu titulaire, il jouit de la stabilité de l'emploi (serait-ce comme « vicaire perpétuel » qui remplace le curé non résident, car les bénéfices n'ont pas été abolis). Matériellement, il voit augmenter sa part de la dîme. La fonction de curé est également rehaussée par l'attribution de subordonnés : des vicaires « secondaires » lui sont associés, qui souvent s'occupent de l'école pour toucher un traitement. Quant à ses devoirs, ils sont reprécisés et son statut s'en trouve valorisé, garanti qu'il est par l'Eglise et par l'Etat : c'est lui qui doit tenir le registre des baptêmes, mariages et sépultures (l'état-civil actuel). Quant au fichier moral des paroissiens — le « *status animarum* » de Charles Borromée à Milan —

3. Pour mesurer l'ampleur du mouvement d'autonomisation des chapitres dans les grandes villes, il faut se souvenir que leur puissance et leur raison d'être se trouvent parfaitement symbolisées dans les cathédrales du XII^e siècle qui furent commandées et financées par eux.

cette exigence bureaucratique n'a jamais été menée à bien en France. Il reste que si les curés ne tenaient pas effectivement ce fichier, ils avaient constamment présente à l'esprit une connaissance d'ensemble de leur paroisse : ils en étaient en quelque sorte les surveillants, comme le bon pasteur qui connaît ses brebis. La tâche d'enseigner la doctrine chrétienne, principalement aux enfants, se développera en France pendant tout le XVII^e siècle, tandis que l'Etat appuie toutes les initiatives du clergé en direction des pauvres. Des charges qui échappaient jusque là aux curés passent sous leur contrôle : le temporel de la paroisse, la tutelle des confréries, les écoles. C'est ainsi que s'organise toute une structure paroissiale beaucoup plus contraignante dont le maître d'œuvre et le responsable est le curé, qui devient le modèle clérical par rapport auquel on pensera la formation et la dignité du prêtre aux XVII^e et XVIII^e siècles.

La spiritualité qui inspire la réforme du clergé puise sa source dans la tradition monastique. L'état sacerdotal est assimilé à un état de perfection : rompre le célibat, c'est rompre un vœu, c'est un sacrilège. L'apport le plus décisif, qui marque le clergé séculier jusqu'à nos jours, est fourni par Ignace de Loyola et la spiritualité jésuite. Dans la visée plutôt fonctionnaliste du concile de Trente, l'Ecole française injecte une conception du prêtre basée sur l'identification au Christ médiateur et elle organise une formation qui relaie le séminaire de type tridentin (qui n'est qu'une sorte de collège humaniste imprégné de piété) en prenant en mains les futurs ordonnés pour leur inculquer en quelques mois, puis en plusieurs années, les fondements de ce qu'ils devront être. Ces fondements de la vie intérieure à laquelle tout prêtre doit tendre peuvent se résumer en trois mots : christocentrisme, sacramentalisation, cléricalisation. Ce faisant, le catholicisme se démarque de plus en plus nettement des courants protestants.



Dès la fin du XVI^e siècle, la conjonction des mouvements de réforme du catholicisme pré-tridentin, du travail dogmatique et pastoral du concile et de ses mises en œuvres postérieures aboutit à faire de l'Eglise catholique une Eglise essentiellement *ministérielle*, à savoir toute entière orientée vers le salut des âmes. Si la fonction d'intercession n'est pas oubliée, elle occupe moins de terrain. Tous les ministères, y compris ceux qui étaient auparavant laissés aux laïcs, sont assumés par le clergé. L'enseignement s'est cléricalisé du fait du développement des congrégations enseignantes et de la volonté de contrôle des autorités ecclésiastiques. Malgré les vellétés du

marc vénard

concile de revaloriser les ministres non-prêtres, le clergé en compte beaucoup moins dès le début du XVII^e siècle.

Devant cette inflation du ministère sacerdotal, on a reproché au catholicisme post-tridentin de négliger les autres formes de ministères, de retirer au laïc toute participation aux fonctions ecclésiales et de le confirmer en position de mineur. Si ces effets sont indéniables, il faut reconnaître aussi que, comme toute réalisation historique, ce modèle cohérent, qui a pu être opératoire pendant des siècles, a construit le catholicisme tel qu'il est. Ses faiblesses sont la rançon de ses qualités.

marc vénard

CROIRE AUJOURD'HUI JUN 1984

Dieu en islam

Robert CASPAR

Les généalogies de Jésus

Pierre-Jean LABARRIÈRE

Dieu dans le roman

Roger BICHELBERGER

Croire est devenu difficile

Michel SARANO

14, rue d'Assas, 75006 Paris - C.C.P. 3352 27 H Paris

Abonnement : France : 110 F Etranger : 150 F

la réforme et les ministères

La Réforme a été une des plus formidables remises en cause des institutions et des pratiques ecclésiales de l'histoire du christianisme. Elle a remodelé l'exercice du ministère dans l'Eglise d'une façon si radicale et décisive qu'aujourd'hui cette question (et celle, connexe, du magistère) apparaît à bon droit comme une des plus cruciales et des plus difficiles du dialogue œcuménique. Néanmoins, et ce sera là une première remarque liminaire, la Réforme ne doit pas être envisagée historiquement d'abord du point de vue de son ecclésiologie ou de la forme de ses ministères, mais bien du point de vue de la foi qu'elle fut amenée à reformuler, sur la base de la doctrine qu'elle confessa dans le contexte religieux et spirituel de la première moitié du XVI^e siècle. Ces questions (parmi lesquelles nous citons pour mémoire le sacerdoce universel, la justification par la foi seule, et le caractère central reconnu à la Bible comme témoignage rendu par l'Esprit à la révélation de Dieu en Jésus-Christ) impliquaient évidemment une nouvelle considération de l'exercice du ministère ; mais, il faut le redire, les réformateurs n'ont pas eu pour objectif de fonder un nouveau système ministériel, et leur message ne saurait se réduire à une protestation contre une série d'« abus », bien réels par ailleurs, dans le fonctionnement de l'institution ecclésiastique de l'époque. Nous n'évoquerons donc pas ici la situation du ministère dans l'Eglise latine à la veille de la Réforme.

Une seconde remarque liminaire concerne le titre de cette contribution et l'étendue de notre propos. Il est toujours abusif de parler de la Réforme (protestante), comme si la génération de Luther, puis celle de Calvin, n'avaient pas vu émerger des réalités aussi diverses que les multiples réformes urbaines (en Suisse, en Allemagne), les mouvements anabaptistes, spiritualistes, antitrinitaires, etc. Précisons d'emblée que les considérations suivantes se limiteront aux réformes luthérienne et calvinienne, telles que leurs caractéristiques et leur évolution ultérieure permettent de les regrouper tout en les distinguant, autour des points doctrinaux précédemment évoqués. Il ne faut pas perdre de vue, à cet égard, que leurs affirmations et leurs créations ministérielles doivent être resituées par rapport à un double front de lutte : celui de l'institution romaine de l'époque, avec sa hiérarchie, son droit canon et ses pratiques, mais aussi celui des sectaires (au sens sociologique du mot) et des hétérodoxes qui ne se reconnaissaient pas dans l'esprit de ces réformes, en particulier sur la question du ministère.

Nous aborderons successivement le ministère évangélique (ou pastoral), puis l'organisation des différents ministères dans la tradition issue de Calvin,

cette organisation caractérisant jusqu'à aujourd'hui la tradition dite presbytérienne, en la différenciant de celle issue de Luther, notamment sur ce point.

I

le ministère de la parole

Malgré la diversité d'origine, de formation et d'orientation des réformateurs qui surgissent dans la première moitié du XVI^e siècle, leur conception du ministère dans une Eglise renouvelée frappe par son unité d'inspiration et par le type de ministre qui est alors apparu : le pasteur protestant, malgré les aléas subséquents de l'histoire et les situations particulières, reste une figure dont le titre indique assez les résonances bibliques et culturelles, ainsi que les harmoniques religieuses et sociales. Cette uniformité résulte d'une unité doctrinale sur la nature et la fonction du ministère, et d'un modèle culturel qui remonte à la Réforme.

fondements ecclésiologiques

Il faut partir de l'ecclésiologie. L'Eglise est définie par la Confession d'Augsbourg (1530) comme « l'assemblée de tous les croyants », et par la Confession dite de La Rochelle (1559) comme la « communauté des fidèles », parmi lesquels « *l'Evangile est presché fidèlement et les saints sacrements sont administrés conformément à l'Evangile* ». Ce n'est donc point le clergé et la hiérarchie qui constituent l'Eglise, ni la volonté des membres qui composent l'assemblée ainsi définie, mais, pourrait-on dire, l'événement de la prédication de l'Evangile, celle-ci étant comprise indissolublement comme parole et sacrements. Cet événement repose en dernier lieu sur l'élection éternelle des fidèles par Dieu, dont l'Eglise et sa prédication sont le moyen extérieur et historique : on réaffirme ainsi que l'Eglise ne se confond jamais tout à fait avec l'institution visible, au moment même où elle est définie, contre tout individualisme religieux, comme un rassemblement visible dont le chrétien ne saurait se détacher. Ce sont bien les fidèles qui constituent l'Eglise, notamment par le baptême qui les y agrège, mais sur la base d'une initiative qui relève de Dieu. L'Eglise ainsi définie est structurée, rendue effective par la prédication de l'Evangile : ici intervient le ministère.

La Confession d'Augsbourg l'aborde dans son article V, après un article IV qui porte sur la justification par la foi : le ministère n'est donc

pas conçu comme un pouvoir ecclésial, mais comme le moyen extérieur dont Dieu se sert pour faire accéder les fidèles à une justification qui, précisément en excluant les œuvres comme moyens de salut, exclut *de facto* toute conception de l'Eglise et du ministère comme canal de la grâce, sinon comme lieu de la foi et de la sanctification. Quant à la Confession de La Rochelle, elle introduit son ecclésiologie par la question du ministère : « *Non pas que Dieu soit attaché à de tels aides, ou moyens inférieurs, mais parce qu'il lui plaît de nous entretenir sous cette charge et bride* ».

Il faut insister sur ce point : l'Eglise est un lieu d'« exercice » obligé, une sorte d'école où nous apprenons à être chrétiens, et le ministère s'adresse à notre obéissance et à notre humilité, même s'il ne conditionne pas le salut en tant que tel. Du coup, en s'inscrivant dans une pareille ecclésiologie, il peut être défini par Luther comme un « ordre » divin dans le domaine religieux (au même titre que le mariage et l'exercice du pouvoir politique dans l'ordre social), et par la Confession de La Rochelle comme le « gouvernement » de l'Eglise. Ni clérical, ni sacerdotal, mais néanmoins « vertical », il s'appuie sur deux convictions : l'Evangile n'appartient pas à la communauté, mais lui est apporté par des hommes mis à part pour témoigner qu'il précède la démarche du fidèle ; le plan de Dieu inclut le moment objectif d'un salut effectivement offert et d'un apprentissage humain et spirituel nécessaire. Défini ni hiérarchiquement, ni juridiquement, ni sacramentellement, le ministère se nourrit de la justification par la foi qu'il annonce aux fidèles, investis du seul sacerdoce subsistant après l'accomplissement du Christ, le sacerdoce universel, mais il est essentiel à l'existence de l'Eglise.

sacerdoce universel

Dans son combat contre Rome, Luther avait mis en évidence le sacerdoce universel des fidèles, en lui attribuant notamment le pouvoir de lier et délier (absoudre), de prier et de se sacrifier pour les autres, de juger enfin dans les questions de foi. Calvin adoptera à son tour la thèse du sacerdoce universel, mais il en affaiblira la portée (comme Luther l'avait déjà fait assez rapidement) et il ne l'articulera pas davantage que son prédécesseur à la doctrine du ministère : « *Nous sommes tous prêtres, mais c'est seulement pour offrir louanges et actions de grâces* ».

De fait, ni Luther ni Calvin n'ont tiré de conclusion ecclésiologique pratique, ou ministérielle, du sacerdoce universel. Si le ministère n'est pas un sacerdoce, comme nous l'avons vu, le sacerdoce universel, lui, n'interfère pas avec l'exercice du ministère par ceux qui sont spécialement affectés.

tés à cette tâche : *« Nul de sain jugement ne fait tous chrétiens égaux en l'office d'administrer la parole et les sacrements ».*

Timidité et prudence ? Peut-être. Inconséquence ? Sûrement pas. Ce fait qui peut nous étonner n'est paradoxal qu'en apparence. Précisément parce que le ministère est conçu de façon fonctionnelle comme un ordre ou un gouvernement de l'Eglise, et non comme une capacité propre au ministre dont celui-ci serait revêtu (le caractère indélébile de l'ordre romain), sa base est différente de celle du baptême et du sacerdoce universel fondé sur ce baptême ; précisément parce que la Réforme met l'accent sur la pure instrumentalité du ministère (c'est lui qui fait le ministre et non l'inverse), et parce qu'elle rejette toute conception qui reposerait sur la qualité propre au ministre, elle écarte tout lien entre la fonction ministérielle et la qualité de prêtre de tous les baptisés. Le ministère reposant sur d'autres considérations, il suppose dans la conception luthérienne, plus nettement encore dans celle de Calvin, une vocation spéciale, des dons particuliers de l'Esprit accordés à l'individu ainsi appelé par Dieu, et enfin la reconnaissance de cette vocation et de ces dons par l'Eglise.

caractéristiques du ministère pastoral

Le ministre, qui est au service de l'Évangile, doit annoncer la Parole dans le cadre d'une communauté locale à laquelle il reste attaché et qu'il sert (il n'y a pas de ministère en dehors de la communauté locale). L'exercice du pouvoir des clefs se confond avec la prédication de l'Évangile. Calvin, comme tous les réformateurs, insiste sur le fait que le pasteur ne doit pas exercer un pouvoir qui serait de l'ordre de la loi. S'il souligne sans cesse l'obéissance due au pasteur, en tant qu'« ambassadeur du Christ », c'est au ministère que s'adresse cette obéissance, non à la personne : *« Car les pasteurs ne sont point ordonnez ne choisis pour dominer ; pourquoy donc ? Pour le service des fidèles. Comme il est dit, qu'on nous répute et qu'on nous tienne pour serviteurs de Jésus-Christ, et pour serviteurs aussi de son peuple et de son troupeau ».*

Même si, au cours de l'histoire, la « compagnie des pasteurs » a pu, ici ou là, se considérer comme la partie principale de l'Eglise, il n'en reste pas moins que la théologie de la Réforme écarte toute appropriation personnelle du ministère ordonné au service de la communauté. Dans les Eglises réformées de France du XVI^e siècle, en particulier, l'exercice de l'autorité est défini comme collégial, selon l'attestation de textes disciplinaires qui, sans avoir la valeur de la confession de foi, définissent

rigoureusement les limites du pouvoir de chaque ministre dans le cadre de communautés locales déclarées égales entre elles.

Le modèle proposé par Calvin s'est imposé en France à partir des années 1550 pour l'organisation des institutions ecclésiastiques. En voici les principaux traits. Chaque Eglise locale est gouvernée par un conseil d'anciens présidé par le pasteur, lui-même élu par ce conseil (l'assemblée de l'ensemble des fidèles disposant d'un droit de veto). Mais à partir de 1563, l'accord des pasteurs du voisinage devint nécessaire pour cette élection : cette mesure, comme bien d'autres qui lui sont parallèles, vise à renforcer le rôle « hiérarchique » des instances régionales et nationales sur la vie des Eglises locales. Ces instances, appelées synodes, étaient formées par les pasteurs et les délégués laïques de chaque communauté locale, et constituaient une pyramide au sommet de laquelle le synode national composait une confession de foi commune et veillait à la discipline et à la vie de l'ensemble de l'Eglise. Ce système assez rigide voulait assurer l'unité de l'Eglise contre les tendances « congrégationalistes » très vives à cette époque, qui soulignaient le rôle du suffrage de tous les fidèles dans la communauté chrétienne primitive, ainsi que l'autonomie et l'égalité de chaque communauté locale. Nous avons beaucoup de témoignages des résistances que cette organisation pyramidale suscita auprès de nombreuses communautés locales, qui réclamaient le droit d'élire et de déposer les ministres, de définir la théologie, etc. Mais le besoin de donner une forte armature aux Eglises réformées naissantes, dans un contexte souvent hostile, puis les impératifs des guerres de religion firent passer au second plan les revendications congrégationalistes.

l'idéal patristique

Néanmoins, la communauté locale reste l'élément essentiel, et le ministère ne s'exerce que dans ce cadre-là. Si le ministère de la parole et des sacrements est aussi un service d'enseignement (notamment auprès de la jeunesse dans le cadre du catéchisme) et de contrôle des mœurs, c'est la prédication qui le caractérise essentiellement. Il faut souligner à ce sujet que les réformateurs envisagent la fonction de pasteur très largement d'après l'idéal de l'évêque à l'époque patristique, idéal que les travaux des grands humanistes avaient contribué à ressusciter : l'édition des sermons de saint Augustin ou de saint Jean Chrysostome, la composition par Erasme de son *Ecclesiastes* (1536), portrait du bon pasteur-prédicateur qui fournira aussi au catholicisme tridentin un modèle pour ses évêques de choc, tout cela marque la formation des nouveaux pasteurs

dans les académies fondées dans le sillage de la Réforme ; les candidats devaient en sortir théologiquement cultivés, aptes à prêcher, doués d'une culture humaniste, et entourés du respect de leurs ouailles.

Ces pasteurs étaient d'abord des hommes d'études et des prédicateurs ; médiocrement payés, ils appartenaient néanmoins souvent, par leurs origines et par leurs liens familiaux (ils sont mariés), aux classes aisées et cultivées. Bien qu'ils ne fussent séparés des populations dont ils avaient la charge ni par leur statut religieux ni par leur situation sociale, leur intellectualisme dogmatique ne fut pas toujours à la hauteur des méthodes et des formules nouvelles du catholicisme post-tridentin, et leur zèle ne fut pas suffisant pour enrayer le déclin du protestantisme français au XVII^e siècle. Il faut d'ailleurs signaler le rôle de laïcs, comme Philippe Duplessis-Mornay, un des meilleurs théologiens de la fin du XVI^e siècle.

II

l'articulation des différents ministères

Nous avons insisté sur le ministère pastoral. Pourtant une des principales caractéristiques de la réforme calvinienne est l'institution d'un ministère *unique* en quatre parties ou ordres : « *Il y a quatre ordres d'office que notre Seigneur a institués pour le gouvernement de son Eglise : premièrement les pasteurs, puis les docteurs, après les anciens, quatrième ment les diacres* ».

Cette affirmation des *Ordonnances ecclésiastiques* de Genève (1541) est reprise par la Confession de La Rochelle (article 29), sans la mention des docteurs, et elle fait partie de l'ecclésiologie réformée. Cette doctrine des quatre (ou trois) ministères vient du réformateur strasbourgeois Martin Bucer, qui, suivi par Calvin, croit la découvrir dans les écrits néotestamentaires. Elle a été instituée par le Christ « *afin que la pureté de la doctrine ait son cours, que les vices soient corrigés et réprimés, que les pauvres et tous autres affligés soient secourus en leurs nécessités, et que les assemblées se fassent au nom de Dieu, et que grands et petits y soient édifiés* ».

Précisons encore que le pastorat est le ministère par excellence, parce qu'il peut assumer les fonctions des autres ministres, alors que l'inverse n'est pas vrai, et que c'est autour du service de la parole que les autres prennent leur sens.

les anciens : laïcs et ministres

Aux anciens est d'abord dévolue la mission de faire régner une discipline chrétienne parmi les fidèles. Nommés par le pouvoir politique à Genève (concession que Calvin fut obligé de faire), élus ou cooptés ailleurs, leur objectif est d'assurer un niveau moral et religieux élevé dans une Eglise locale qui se veut réformée, et de la diriger, notamment en prenant part à l'élection du pasteur et en députant des délégués aux synodes (en France). C'est à leur conseil tenu régulièrement avec le pasteur qu'est remise la pratique de l'excommunication ; tel l'évêque ancien entouré de ses presbytres, le pasteur est assisté par ses anciens pour « gouverner l'Eglise ». Ils ont en commun avec lui leur titre (*presbyteroi*), mais non le pouvoir d'annoncer la parole et de distribuer les sacrements. Pour Calvin, ils ne sont pas des laïcs, ils appartiennent bien à un ordre ministériel dont le collège fait contrepoids au pasteur unique, représentant du Christ ; leur présence rappelle que les dons de l'Esprit sont multiples et que l'unité de l'Eglise repose sur l'harmonie d'une diversité. Concrètement, à Genève par exemple (*Ordonnances ecclésiastiques*), ils assurent la discipline qui veut « *qu'il se fasse visitation chaque an par les maisons, pour examiner chacun simplement de sa foi, afin que nul ne vienne à la Cène sans savoir quel est le fondement de son salut* ».

Cette inspection tend à garantir à la communauté chrétienne (qui ne prétend pas être, comme celle des anabaptistes, une société de purs définitivement arrachés au péché) un contrôle qui sépare momentanément les pécheurs notoires ou ceux qui ne savent ce qu'ils font en communiant. A Strasbourg ou à Genève, c'est-à-dire là où la société civile est en osmose avec l'Eglise, mais aussi en France et ailleurs, là où l'Eglise, bien que minoritaire, se veut multitudiniste, l'exercice de la discipline empêche la confusion totale entre la société ambiante et la communauté chrétienne. Alors que Luther avait insisté sur l'unique ministère de la parole et des sacrements, tout en abolissant l'ancien système qui distinguait les clercs des laïcs, cette doctrine et cette organisation du presbytérat abordent et tentent de résoudre la question du laïcat de façon originale : les anciens sont à la fois laïcs et ministres ; autrement dit, le laïcat n'est pas un état « profane ».

les docteurs et les diacres

Le second ministère nommé dans les *Ordonnances ecclésiastiques* de Genève est celui des docteurs : « *Ils n'ont point charge de la discipline, ni d'administrer les sacrements, ni de faire exhortations et remontrances,*

mais seulement d'expliquer l'Écriture, afin qu'il y ait toujours saine et pure doctrine en l'Église. Or la charge des Pasteurs s'étend à toutes ces choses ».

Le pasteur peut donc être aussi docteur, il l'est même dans les faits; alors que l'inverse n'est pas vrai. La distinction de ce ministère essaie de résoudre le problème du magistère dans l'Église réformée. En réalité, chargés à Genève de la formation des futurs pasteurs et de l'enseignement, ces « docteurs » n'étaient que des professeurs. Quant au magistère doctrinal, il était exercé... par Calvin et les pasteurs. En France, les synodes, donc des organes collectifs, en sont chargés. On ne peut pas dire, par conséquent, que l'ordre des docteurs ait jamais existé tel que Calvin l'avait rêvé. Mais le fait qu'on ait voulu lui confier les tâches d'enseignement montre à quel point l'éducation et l'instruction publique sont ressenties comme des fonctions à la fois civiles et ecclésiales dans le *corpus christianum* qu'est la chrétienté de l'époque.

Le dernier ordre, celui des diacres, remonte à Luther qui avait exprimé la nécessité de nommer des personnes spécialement affectées au soin des pauvres et aux tâches d'enseignement. « Procureurs et hospitaliers », ces diacres se voient confier dans les *Ordonnances ecclésiastiques*, les visites à l'hôpital, notamment à celui des pestiférés, mais ils devinrent rapidement des employés municipaux; on oubliait qu'ils étaient « en état ecclésiastique », « en état sacré », comme Calvin aime à le souligner. Il se peut qu'ils aient été associés à la distribution des sacrements, avec les anciens, mais l'évolution ultérieure, par exemple en France et en Écosse, ne les distingua plus des anciens. Les déclarations de Calvin insistaient pourtant sur leur appartenance intime au ministère de l'Église.



Cette description des différents ministères et le leurs évolutions fait ressortir en fait la prééminence du ministère pastoral dans la vie des Églises réformées. Pourtant, le système du « presbytérat » devait rester chez elles un signe distinctif par rapport aux Églises luthériennes, et maintenir intacte l'idée que l'unité ecclésiale repose sur la mise en œuvre des dons variés de l'Esprit. Il reste que cette diversité même souligne par contraste le caractère unique du ministère de la parole et des sacrements, qui correspond à l'unicité du ministère dans l'Église et de l'Église dans le monde.

Il faudrait encore citer le ministère reconnu par les réformateurs, notamment contre les anabaptistes, au pouvoir politique : encore plus que pour Luther, qui distingue de façon radicale le règne temporel du règne spirituel, le fait que Bucer et Calvin attribuent une vocation et des devoirs au magistère politique et social témoigne bien qu'ils ont envisagé la vie de l'Eglise de façon concrète et organique, malgré le formalisme de la doctrine des quatre ordres. Mais cette vision organique, avec les adaptations dont elle est susceptible, s'ordonne toute entière autour de l'idée que le ministère n'est ni l'expression de la communauté chrétienne (les anciens ne sont pas des représentants de la communauté, ni le pasteur son porteparole), ni une hiérarchie qui la domine, mais l'instrument par lequel l'annonce d'une parole qui fonde la communauté est rendue possible. A cet égard, ce n'est pas un système ministériel original qui distingue les Eglises nées de la Réforme, mais bien la confession de la foi dont celle-ci a été l'occasion.

olivier millet

ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES

1984/2

François VOUGA, Pour une géographie théologique des christianismes primitifs.

F.-J. LEENHARDT, Spiritualité catholique et spiritualité protestante. A propos du « B. E. M. »

Georges CASALIS, Schleiermacher et la réforme des études de théologie
Bernard REYMOND, Jalons pour une histoire des théologies pastorales d'expression française (II)

NOTES ET CHRONIQUES

Christophe GENEVAZ, A propos d'anniversaire : note sur Marx

Jean-Marc BABUT, Comparaison de traductions bibliques

Henri MAILLET, « Au dessus de » ou « sur » ? (Jean 1, 51)

Georges ARNERA, Du rocher d'Esaïe aux douze montagnes d'Hermas

François VOUGA, Bulletin de Nouveau Testament (II)

Abonnement France : 95 FF - Etranger : 115 FF - Prix de ce numéro : 35 FF.
Rédaction-Administration : 13, rue Louis-Perrier, 34000 Montpellier
CCP 268 00 B Montpellier

choisir

revue mensuelle

Mai 1984

Joseph HUG : La date de naissance des évangiles

Jean-François MAYER : Les nouveaux païens

Juin 1984

Jean-Marie TILLARD : Quand le pape franchit le Tibre

Pierre GOELDLIN de TIEFENAU : Pour une stratégie mondiale de l'écologie

Le numéro : 12 F. En vente dans les librairies La Procure.

Abonnement : 1 an, 105 F. Chèques à l'ordre de M. Philippe Puvis, 211, rue du Ménil, 92600 Asnières. Ou directement à la rédaction : Revue CHOISIR, 18 rue Jacques-Dalphin, CH-1227 Carouge-Genève (Suisse)

Un livre à lire...

L'analyse détaillée d'un ouvrage théologique important en une quarantaine de pages

Sur les questions relatives au ministère, sont parus deux bulletins qui présentent :

- E. SCHILLEBEECKX : **Le ministère dans l'Eglise** (Ed. du Cerf, 1981)
- P. GRELOT : **Eglise et ministères. Pour un dialogue critique avec E. Schillebeeckx** (Ed. du Cerf, 1983)

Vente au numéro : 18 F

Commande des bulletins parus : Secrétariat de « Un livre à lire »
50, rue de la Solidarité - 94400 Vitry sur Seine

Abonnement : 60 F - Par avion : 85 F

Bernard Labbé, 5 rue Bayard - 75393 Paris Cédex 08

la période contemporaine

Par rapport aux cinq études précédentes, celle-ci occupe une position particulière du fait qu'elle s'attache à la période contemporaine. Je commencerai donc par quelques remarques sur le statut et la perspective de cette contribution.

L'une des difficultés vient de ce que nous avons, avec cette histoire toute proche, une relation d'expérience vécue qui exige, si on veut en prendre une connaissance d'historien ou de sociologue, un exercice de distanciation. L'objet est certes identique, l'évolution des ministères dans le catholicisme, mais la manière de l'aborder ne manquera pas de le transformer, tout comme on est soi-même modifié au terme d'un travail qui porte sur des faits contemporains.

La démarche de distanciation s'exerce par rapport à une perception qui en resterait trop exclusivement au niveau du vécu et ne verrait que les aspects *clérical* et *français* de la question. Il est important d'échapper à une approche typiquement interne, soit qu'elle a tendance à isoler le phénomène religieux en oubliant tout ce qu'il a en commun avec d'autres institutions ou idéologies, soit qu'elle présente comme des conflits essentiels ce qui n'est souvent que des querelles de famille à portée limitée. Par exemple, la distance entre chrétiens intégristes et progressistes n'est évidemment pas comparable à celle qui sépare ces chrétiens des rationalistes ou des marxistes de formation.

Je ferai aussi une remarque sur le repérage de deux courants, l'un de type intellectuel et savant, l'autre pastoral et missionnaire, qui ont déjà été mentionnés à propos du concile de Trente, d'abord doctrinal, et du concile de Vatican II, volontairement pastoral avant tout. Je dois dire que pour un sociologue cette distinction n'est pas claire du tout. Il faudrait dater ce langage, soupçonner ses raisons enfouies et ses enjeux à longue portée. C'est un des nœuds de la problématique des ministères, inscrit d'ailleurs dans l'histoire de la théologie qui est allée de divisions en sub-divisions.

permanence de deux affrontements majeurs

On sait que j'ai proposé un modèle triangulaire pour comprendre les rapports de l'Église et de la société depuis environ un siècle : catholicisme/libéralisme/socialisme. Je n'y reviendrai pas ici, sinon pour dire qu'il est incomplet dans la mesure où il intègre les seules forces dominantes et que c'est en France qu'il fonctionne le moins bien parce que les Français

émile poulat

échappent beaucoup plus que d'autres au « système » catholique (absence de partis, syndicats catholiques ou même chrétiens).

Je crois que pour expliquer les réactions de l'Eglise romaine jusqu'à aujourd'hui, il faut situer les deux grands affrontements auxquels elle a dû faire face sur la longue durée : le pouvoir de l'Etat et la naissance de la bourgeoisie. Par rapport à eux, le mouvement ouvrier, socialiste et révolutionnaire, est un phénomène récent.

Echapper au pouvoir des laïcs fut une lutte de dix siècles dont elle commence à voir la fin. La réforme grégorienne qui avait permis d'assurer la primauté du spirituel a été en fait contestée et limitée par tous les moyens. Ce n'est qu'en 1905 que la séparation de l'Eglise et de l'Etat rendit au pape le pouvoir de nommer les évêques français. Rome avait essayé en 1902 de contourner le processus selon lequel l'Etat nommait les évêques et le pape donnait l'investiture canonique : en ajoutant « *nobis* » au mot « *nominavit* », celui-ci ne signifiait plus nommer, mais proposer. Tout laïque et maçonnique qu'il fût, le gouvernement français réagit vigoureusement. Dans la Péninsule ibérique et en Amérique latine, les évêques étaient nommés par les rois d'Espagne ou de Portugal. Une fois devenus indépendants, certains Etats latino-américains non reconnus par le Vatican ne connurent aucune nomination épiscopale pendant plus de vingt ans. Ce statut survit encore en Haïti. Cette évolution est l'un des facteurs qui a entraîné le processus de cléricatisation de l'Eglise, à ne jamais séparer du processus corrélatif de sécularisation de la société.

La naissance et la domination de la bourgeoisie se sont étendues du Moyen Age jusqu'à nos jours. Comme première caractéristique, retenons que la bourgeoisie est marchande. Elle a surmonté les frontières en instaurant les lettres de change d'où est née notre monnaie de papier. Le nouveau régime économique et financier, basé sur la loi du profit, s'oppose directement à la conception chrétienne de la société. D'une certaine façon, l'Eglise ne s'en est pas encore remise, de même que l'Islam n'a pas encore digéré le prêt à intérêt, du moins dans sa théologie. Il s'agit là d'une véritable révolution mentale ; du point de vue de la fraternité et de la solidarité chrétiennes, le prêt a changé de nature : d'œuvre de soulagement, il est devenu opération d'investissement. Le même mot a désigné des réalités opposées : prêter aux pauvres par charité ou prêter aux riches par intérêt. Le conflit entre ces deux idéaux sociaux est radical, au point que l'expression actuelle « Eglise des pauvres » heurte toujours l'idéologie bourgeoise. Il ne faut pas sous-estimer l'importance de cette mutation.

la période contemporaine

La naissance de l'individu moderne lui est étroitement liée. Le primat de la conscience, prise au sens libéral, individualiste, et non au sens de la théologie morale, est une invention récente. La Réforme s'est elle-même opposée à l'idée d'une conscience qui serait l'instance suprême, juge de tout. Le contentieux avec le libéralisme n'a jamais été vidé. Quand, au XIX^e siècle, la bourgeoisie libérale prend le pouvoir, engendrant la séquence historique de l'industrialisation, du prolétariat et du socialisme, on aura tous les cas de figures, de l'alliance au conflit, entre le libéralisme, le socialisme et le catholicisme. La crise moderniste fera éclater la rencontre conflictuelle entre la culture catholique et la culture d'inspiration libérale dispensée dans les universités européennes, sur la base de méthodes nouvelles appelées scientifiques. Tandis que, sous l'Ancien Régime, l'enseignement primaire était tenu essentiellement par les Eglises, ensuite on a voulu émanciper le peuple du christianisme au nom des Lumières, car, pour la bourgeoisie éclairée, il ne s'agissait pas seulement d'instruire les citoyens, mais de les libérer.

partir de la pratique du ministère sacerdotal

C'est dans ce nouveau contexte qu'est né dans l'Eglise un mouvement pastoral et missionnaire en direction du peuple, dont le problème principal a été d'affronter un monde et une culture d'inspiration socialiste. C'était le second affrontement, embrayant sur celui qui opposait les catholiques aux libéraux. Chacun des camps, au rythme de ses conquêtes ou de ses retranchements, a opéré des exclusions au niveau des institutions (par exemple, l'absence de chaire sur le marxisme et sur la tradition chrétienne dans l'université libérale) et orienté l'écriture de l'histoire dans son sens particulier (celle de la Révolution française, en trois versions principales, est tout à fait éclairante). Quant à la question de la laïcité, elle a pris une forme spécifiquement française, difficile à exporter et à expliquer au dehors : on sait que la philosophie de la religion triomphait en Allemagne au moment où on l'ignorait totalement en France.

Dans ce contexte, qu'en est-il de la centralisation romaine ? Elle joue surtout au niveau des évêchés : le problème est de les faire tous marcher du même pas dans le monde entier. Or, entre les pays et à l'intérieur du même pays, c'est loin d'être le cas. En certains villages de l'Italie du Mezzogiorno, le concile de Trente n'est pas encore arrivé : *Le Christ s'est arrêté à Eholi* (là où commence le Sud), a pu dire Carlo Levi dans un roman célèbre. Certains évêques n'ont jamais fait de visite *ad limina*. Au Mexique, le catholicisme des Indiens reste proche de celui du

émile poulat

XVII^e siècle : un curé qui ne parle que l'espagnol assure seulement le culte, la communauté élisant ses responsables parmi les laïcs. Il faut bien que Rome gère ces situations qui n'ont jamais été réduites.

Pour en venir aux ministères proprement dits, il ne suffit donc pas de faire la théologie de la *théorie* du sacerdoce. Quand il y a une difficulté, un théologien est toujours là pour essayer d'adapter la doctrine, de l'actualiser. Mais quel théologien s'attache à faire la théologie de la *pratique* du sacerdoce ? Il faudrait commencer par une observation rigoureuse et par un inventaire des formes réellement vécues du ministère sacerdotal. Ainsi, je suis toujours étonné de voir, sous couvert d'une théologie du prêtre séparé, formé selon une spiritualité héritée de « l'école française », des prêtres qui exercent à peu près tous les métiers au cours des XIX^e et XX^e siècles. Dès 1905, on trouve des prêtres artisans, journalistes, avocats... Le phénomène s'est ensuite amplifié, avec ses conséquences en retour. Même s'ils se répartissent entre professions libérales et salariées qui n'ont rien de commun, ils se trouvent cependant affrontés à des problèmes semblables dans leurs rapports avec la hiérarchie (comme ce fut le cas récemment quand l'un, ouvrier, fut élu au conseil confédéral de la CGT, et un autre, avocat, désigné d'office pour défendre un ancien criminel nazi). On pourrait élargir le champ de cette remarque aux missionnaires envoyés à l'étranger, qui se sont montrés aptes à faire tous les métiers dans des conditions souvent difficiles, en pionniers.

La question est de savoir jusqu'où il faut maintenir les liens essentiels qui unissent le sacrement de l'ordre et l'état clérical (ce dernier étant reconnu par l'Etat lui-même en la personne des « ministres du culte », même en régime de séparation). Les prêtres ouvriers ont été les premiers à rompre cette identification ; on peut en effet concevoir une situation différente au niveau institutionnel, l'Eglise accordant le sacrement de l'ordre sans lui associer nécessairement l'état ecclésiastique. Face à ces deux termes, le ministère représente encore un troisième pôle : rien n'empêche l'Eglise d'en reconnaître autant qu'elle en a besoin et d'en distinguer de plusieurs types différents pour répondre à la grande variété des besoins et des situations. Elle pourrait aussi admettre comme ministères des charismes dûment éprouvés par la communauté. Qu'il s'agisse d'un état permanent ou temporaire est un faux problème dans la mesure où on trouve toujours des solutions juridiques aux situations vécues.

étapes et clivages dans l'évolution des ministères

Dans l'évolution des ministères depuis environ cent ans, on repère quatre périodes qui déterminent chaque fois de nouveaux clivages.

1. Au XIX^e siècle, où la littérature ecclésiastique oppose volontiers le prêtre fonctionnaire et le prêtre missionnaire, le « canon » du ministère sacerdotal est fourni par le clergé *paroissial*, essentiellement consacré à l'administration des sacrements et à la transmission de la doctrine (catéchisme, prédication, etc.), mais aussi très actif dans le foisonnement des « œuvres » qui vont du pèlerinage au patronage ou aux caisses de crédit coopératif. Une sous-catégorie importante est celle de l'enseignement : beaucoup de prêtres sont engagés non seulement dans les écoles confessionnelles, mais aussi, comme proviseurs, principaux ou professeurs, dans des lycées et collèges d'Etat (ils avaient d'ailleurs la réputation assez mal portée alors d'être des « libéraux »).

2. La période *apostolique* s'est caractérisée par un engouement pour le ministère d'aumônier dans les mouvements d'Action catholique spécialisée. Mais si le personnel a glissé des paroisses vers les aumôneries, il a fallu beaucoup de temps avant que ce ministère soit intégré à l'organigramme des diocèses, avec les implications financières que comporte cette intégration. C'est alors qu'est apparue une nouvelle application de la distinction du temporel, réservé aux militants, et du spirituel, apanage des aumôniers : cette distinction fera l'objet d'un conflit de fond entre prêtres ouvriers (qui l'écartent) et ACO (qui la théorise).

3. L'étape *missionnaire* a commencé vers 1943. Elle se fonde sur l'intuition de l'abbé Godin : seules les « communautés naturelles », un peu comme les communautés de base d'aujourd'hui, permettent de retrouver le contact avec une population devenue étrangère à l'Eglise. En fait, on répétait depuis plusieurs décennies que la France était un « pays de mission » ; l'originalité de Godin consista, à partir de son expérience, à préconiser de rompre avec les paroisses et avec les mouvements apostoliques qui faisaient écran. Si la période missionnaire a joui d'une grande vogue, elle fut aussi le lieu de conflits aigus : contre l'idée d'un clergé missionnaire exclusivement inséré dans des communautés naturelles, Michonneau protesta en revendiquant pour les paroisses le droit et le devoir d'être missionnaires. Pour finir, le mot a gagné : tout le monde s'est voulu missionnaire, tandis que naissait le slogan « L'Eglise en état de mission ». Parallèlement, l'appellation même de missionnaire est devenue suspecte, puis dépréciée, connotée qu'elle était avec une idéologie de conquête, voire avec le colonialisme. Une remarque à propos de ce mouvement : sa

émile poulat

pratique audacieuse s'accompagnait d'une théologie extrêmement classique, la production de théologiens avancés, comme le Père Chenu, entre 1943 et 1953, étant loin d'être la nourriture habituelle des prêtres ouvriers.

4. La phase que j'appelle *prophétique* (entre guillemets) commence dans la foulée du concile Vatican II. Elle est rarement liée à une action interne à l'Eglise, presque toujours à des engagements dits profanes, quitte à ce qu'ils soient menés en référence à l'Eglise « de demain ». La difficulté propre à cette étape tient à la grande mobilité du label : qui est prophète ? pourquoi ? pour qui ? L'institution aura toujours tendance à ne désigner que les faux prophètes, ceux qu'elle désavoue. Quant au sociologue, s'il est défiant envers le prophétisme, c'est parce que cette catégorie est strictement non opératoire, sauf à reconstruire le champ religieux abstraitement, comme Max Weber suivi par P. Bourdieu. Sont perçus et présentés comme prophètes des hommes qui s'identifient à des luttes (Mgrs Riobé, Romero, Helder Camara) contre les pesanteurs de l'institution religieuse.

reprendre la question à sa racine

Je conclurai en ouvrant le débat qui me paraît fondamental.

Dire que l'Eglise est allergique à la nouveauté n'a aucun sens pour un sociologue. Qu'est-ce que le nouveau ? Dans l'Eglise catholique, l'innovation n'a en quelque sorte jamais cessé, même au plus dur de la réaction, car on a beau être « contre », ce n'en est pas moins de la nouveauté. L'inventaire reste à faire des vitalités qui sont à l'œuvre ; il ne suffit pas d'en parler, on doit les étudier sérieusement. Quand il se produit des cassures au sein du christianisme, il faut bien voir qu'elles sont consécutives à des rencontres avec d'autres cultures, qui sont tantôt des mariages réussis, tantôt des échecs. L'Amérique latine offre à cet égard un étonnant champ d'observation, étant donné la diversité des rencontres qui s'y déploient. Il est urgent, à mon avis, de se donner les instruments qui nous permettront de dépasser ce qui apparaît comme des évidences.

Si l'acculturation de la foi est une exigence qui s'est imposée dès les débuts de l'expansion du christianisme, beaucoup d'éléments venus de la culture bourgeoise ne sont pas encore digérés aujourd'hui. La question est de savoir s'ils ne sont pas inassimilables dans la perspective chrétienne, et si leur rejet est entièrement négatif. L'Eglise, comme le monde, n'a cessé de changer, mais dans le contexte de la civilisation libérale le changement est devenu une valeur positive, exaltée, désirée, alors qu'il était jadis d'abord une menace, un risque et un danger. Or, il n'existe pas de définition *du* changement en sociologie, on analyse seulement *des* changements. Celui

auquel est affrontée l'Eglise actuelle se caractérise par le fait que les mots n'ont plus le même sens ou ont des significations plus que diverses, comme on le voit à propos des mots liberté, démocratie, droits de l'homme, ou du groupe histoire-historique-fait (la Résurrection du Christ est-elle un « fait historique » ?).

Mais ce changement est marqué beaucoup plus profondément par le fait que l'ensemble des représentations que la foi s'était données ne fonctionnent plus, ou mal. Alors que les laïques anticléricaux eux-mêmes avaient autrefois une culture chrétienne qui leur permettait de se repérer, aujourd'hui ce sont les chrétiens, voire les prêtres, qui sont étrangers à cette culture. La foi va devoir se dire dans une culture athée. Au sens où Sartre a pu écrire dans *L'idiote de la famille* : « Nous sommes tous chrétiens », il faut dire, pour nous Français au moins : « Nous sommes tous athées ». Les Français ont vécu jusqu'à la fin du XVIII^e siècle dans un système d'évidences religieuses et culturelles qui était chrétien et qui a perdu sa crédibilité. La crise moderniste n'a pas d'autres racines : si elle n'a jamais été résolue, ce n'est pas simplement par peur, mais d'abord en raison de la gravité du problème qui n'a cessé de s'étendre et de s'approfondir. Et je vois mal ce que peut signifier « surmonter » cette crise. A la mesure même de la radicalité de la mutation en cours, tout se répercute, par réactions en chaîne, jusque sur la théorie et la pratique des ministères. Là aussi, l'avenir sera à ceux qui sauront l'inventer.

émile poulat

ÉTVDES

JUIN 1984

L'Afghanistan en perspectives
Une semaine à Hong Kong
Qui sont les cadres ?
Mircea Eliade
Catholicisme en Suisse

14, rue d'Assas - 75006 Paris - Tél. 548 52 51
Le n° 22 F (étranger 29 F) - C.C.P. « Etudes » 155 55 N Paris

éléments bibliographiques *

1. L'Eglise ancienne

- A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie*, Paris, Ed. Beauchesne, 1977.
ID., « Clergé et propriété dans l'Eglise ancienne », *Lumière et Vie* 129/130, 1976, pp. 51-64.
R. GRYSO, « Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique... (1970/79) », *Revue théologique de Louvain*, 1980, pp. 157-185.
A. LEMAIRE, *Les ministères dans l'Eglise*, Paris, Ed. Le Centurion, 1974.
A. VILELA, *La condition collégiale des prêtres au III^e s.*, Paris, Ed. Beauchesne, 1971.

2. La réforme grégorienne

- M.-D. CHENU, « Réformes des structures en chrétienté », *Economie et Humanisme* 24, 1966, pp. 85-98.
J.-L. FLANDRIN, *Un temps pour embrasser*, Paris, Ed. du Seuil, 1983.
H. PLATELLE, en *L'Eurasie du XI^e au XIII^e s.*, Paris, PUF, 1982, pp. 97-257 et 521-620.
A. VAUCHEZ, en *Moyen Age. De 950 à 1250*, Paris, Ed. A. Colin, 1982, pp. 79-116 et 375-421.

3. Le XIII^e siècle et François d'Assise

- FRANÇOIS D'ASSISE, *Ecrits (Point sagesse)*, Paris, Ed. du Seuil, 1982.
J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident Médiéval* (Champs), Paris, Ed. Flammarion (rééd.).
R. MANSELLI, *Saint François d'Assise*, Paris, Ed. franciscaines, 1981.
A. VAUCHEZ, « Faire croire. Diffusion et réception du message au Moyen Age », *Les quatre fleuves* 11, 1980, pp. 31-40.

4. La Réforme protestante

- G. CASALIS, *Luther et l'Eglise confessante*, Paris, Ed. du Cerf, 1983.
P. CHAUNU, *Le temps des Réformes*, Paris, Ed. Fayard, 1978.
J. DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 1965.
A. GANOCZY, *Calvin théologien de l'Eglise et du ministère*, Paris, Ed. du Cerf, 1964.

5. Le concile de Trente et l'Eglise tridentine

- J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1977.
M. DUPUY, *Bérulle et le sacerdoce. Etude historique et doctrinale*, Paris, Ed. Lethielleux, 1969.
J. P. MASSAUT, *José Clichtove, l'humanisme et la réforme du clergé*, Paris, Ed. Belles Lettres, 2 vol., 1968.

6. L'époque contemporaine

- E. POULAT, *Journal d'un prêtre d'après-demain*, Paris, Ed. Castermann, 1961.
ID., *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, *ibid.*, 1979.
ID., *Une Eglise ébranlée*, *ibid.*, 1980.
ID., *Modernistica*, Paris, Nouvelles Editions latines, 1982.

* D'après les indications fournies par les auteurs des six articles précédents.

II

nouveaux enjeux

Cette seconde partie, qui comporte trois articles rédigés récemment, indépendamment de la session « Société, Eglises, ministères », voudrait répondre à un double objectif : signaler le type de questions qui sont actuellement à l'ordre du jour et proposer une reprise ecclésiologique des exposés historiques.

Positions des religieuses aux Etats-Unis, redéfinition des liens entre la communauté et l'exercice du ministère au Brésil : ces deux exemples précis, géographiquement situés, permettent de mesurer les changements de problématique, bien qu'ils soient loin d'en embrasser tous les aspects. Ils ont été choisis parce qu'ils sont significatifs d'échéances que le catholicisme doit désormais prendre en compte concrètement : comment les femmes, qui accèdent peu à peu, mais de façon irréversible, à un statut de partenaires égales aux hommes dans la société, obtiendront-elles de participer aussi aux fonctions et aux pouvoirs de l'organisme ecclésial ? Des situations d'urgence dans le Tiers monde, mais surtout une évolution générale de fond ne commandent-elles pas de favoriser la création de services adaptés aux besoins du peuple chrétien là où il se trouve, ce qui implique un rééquilibrage ecclésiologique en faveur des Eglises locales ? Double défi à la pratique actuelle, double révision que les leçons de l'histoire conseillent d'affronter avec calme, mais de ne pas fuir et de ne pas escamoter.

Que retenir pour aujourd'hui des solutions appliquées aux crises du passé ? Dans la mesure où elles obéissaient à une logique d'autonomisation et de surestimation du corps sacerdotal, elles semblent devenues inadéquates, voire néfastes, face aux nouvelles conditions socio-culturelles du clergé en France et en Occident. C'est ce que constate l'essai d'évaluation qui termine ce cahier. Il montrera ensuite que la question des ministères a des enjeux théologiques et pastoraux qui touchent à l'inculturation de la foi dans les sociétés développées comme dans les autres : responsabilité à laquelle les Eglises du Premier monde doivent prendre toute leur part, sans céder à la tentation de s'en décharger sur de plus jeunes qu'elles. Il y va de l'avenir de l'annonce de l'Évangile et de l'édification du Corps du Christ.

des religieuses en mal d'église

Compétence sans reconnaissance : c'est ainsi qu'on peut résumer l'essentiel du paradoxe vécu actuellement par les religieuses aux Etats-Unis. Sans conteste, elles occupent le devant de la scène lorsqu'il s'agit des qualifications nécessaires pour les fonctions qu'elles remplissent dans l'Eglise et dans la société américaine. Ayant compris il y a trente ans, même avant Vatican II, la nécessité d'avoir une formation égale à celle de leurs pairs, les religieuses ont fait un effort gigantesque pour obtenir les titres et les diplômes correspondant à leur insertion professionnelle. Aujourd'hui, tous les catholiques américains — et beaucoup de ceux qui ne le sont pas — admettent leur compétence dans des domaines aussi variés que l'université ou les services sociaux de l'Etat. Mais le revers de la médaille est plus sombre : aucun des innombrables services rendus par ces femmes n'est reconnu comme faisant partie, au sens strict du mot, de ce ministère apostolique qui est à la base de tout exercice d'autorité ecclésiale et qui détermine l'ensemble de la vie de l'Eglise. Aussi, les religieuses américaines commencent-elles à ressentir la profonde contradiction de leur situation : combien de temps faudra-t-il encore attendre pour obtenir la reconnaissance officielle de ce qu'elles font ? Certes, elles sont convaincues de l'importance des nombreuses fonctions qu'elles remplissent dans la communauté chrétienne et dans la société, et qui, à leurs yeux, sont de véritables ministères. Mais le problème est plutôt dans le fait qu'elles estiment insensée, voire absurde, la situation qu'elles vivent dans l'Eglise.

Aujourd'hui, les évêques américains considèrent comme absolument vitale la place qu'elles occupent dans la communauté chrétienne. Ils peuvent d'autant moins s'en passer que les sœurs y apportent des compétences irremplaçables. En même temps, ils savent aussi bien qu'elles que ces services n'entraînent pour celles-ci aucun titre à exercer de plein droit une responsabilité ecclésiale dans le domaine des sacrements, du magistère et du gouvernement. Certains d'entre eux disent même ouvertement leur gêne devant cette situation, sans accepter pour autant de mettre en question l'exclusion traditionnelle des femmes du ministère apostolique. Quant aux sœurs, elles pensent que, si la situation demeure inchangée encore longtemps, non seulement la vie religieuse féminine, mais la crédibilité de l'Eglise elle-même risquent d'être atteintes. Pour comprendre leur position, il faut d'abord avoir une idée de leur contribution effective à

la vie de l'Eglise. Ensuite, on apportera quelques éléments d'analyse sur un phénomène qui évolue très rapidement et pèsera sans doute sur la conception des ministères dans l'Eglise de demain.

déception post-conciliaire et redéploiement au sein de la société

La « bonne sœur » qui fait des piqûres, mendie pour ses pauvres, soigne des personnes âgées ou des enfants dans des crèches n'a jamais été l'image la plus répandue chez les catholiques américains. Même en pensant à la religieuse d'autrefois, ce qui vient spontanément à l'esprit c'est l'image de l'enseignante ou de l'infirmière. La raison tient à l'histoire des Etats-Unis. Lorsque les immigrants du siècle dernier arrivèrent au Nouveau monde en nombre suffisant pour justifier l'ouverture d'écoles, les évêques mirent sur pied un vaste système d'établissements scolaires dans les paroisses. La pièce centrale de cette entreprise, qui allait devenir l'une des réussites de l'Eglise américaine, était la présence religieuse féminine. Les évêques comptaient sur la générosité et la force de travail des sœurs pour assurer l'efficacité et le succès de ce projet. En effet, le récit de leur courage et de leur dévouement reste encore à écrire, comme peuvent en témoigner les évêques et prêtres qui sont passés par ces écoles, sans parler de maints hommes et femmes destinés à jouer des rôles importants dans la construction du nouveau pays. Aujourd'hui encore, beaucoup de catholiques pensent avec nostalgie et affection à ces pionnières qui ont si largement contribué au dynamisme qui marque toujours l'Eglise américaine.

Mais, depuis quelques décennies, les choses ont changé avec une rapidité étonnante. La plupart des établissements scolaires des sœurs sont fermés ; leurs hôpitaux sont dirigés maintenant par des équipes laïques. Les religieuses qui y restent travaillent en tant que salariées, au même titre que les autres employés.

Que sont donc devenues toutes les autres ? D'abord, il y en a beaucoup moins : de 182 000 en 1966, elles sont passées à 128 000 aujourd'hui. Evidemment, un tel exode laisse vide de nombreuses « cases » de l'institution ecclésiale. Pour comprendre cette vague de départs, on sait maintenant qu'il ne faut pas chercher plus loin que l'aliénation éprouvée par les religieuses américaines à la suite du concile Vatican II. Ayant trop cru à la bonne nouvelle conciliaire, elles ont été d'autant plus déçues de la persistance de la bureaucratie monarchique dans l'Eglise qu'elles pensaient trouver dans les documents promulgués l'antidote aux structures étouffantes, pyramidales, qu'elles vivaient en première ligne. Ce

donna singles

furent bien souvent les plus jeunes et les plus dynamiques des sœurs qui quittèrent alors le couvent. Il s'ensuivit un choc très dur (dont les conséquences sont encore loin d'être effacées), subi par les congrégations, mais aussi par l'ensemble du catholicisme américain qui comptait sur elles pour assurer l'existence des structures en place.

Pour les sœurs qui restaient, le choc était plutôt salutaire : il avait presque l'effet d'un boomerang les obligeant à regarder la réalité en face. Très vite, elles ont compris la nécessité de changements importants si elles voulaient que des congrégations vivantes et efficaces entrent dans le XXI^e siècle. C'est ainsi que la vie religieuse américaine a pris un tournant radical après Vatican II : fini le modèle monastique imposé par des ecclésiastiques qui n'avaient pas su saisir l'originalité des « ordres actifs féminins » ; finie aussi la présence dans des établissements traditionnels au profit d'autres tâches jugées plus urgentes. Dans des paroisses, le travail devait être plus directement apostolique : catéchèse, accompagnement des malades, formation des adultes en matière pastorale, liturgique ou théologique...

Depuis quelques années, ce processus de transformation s'accélère au point que les religieuses comptent parmi les éléments qui sont à l'avant-garde de l'Eglise aux Etats-Unis. En fait, pour certains membres de la hiérarchie, elles deviennent un « problème inquiétant »¹. En un sens, on comprend la difficulté des évêques devant ces nouvelles religieuses qui ne portent plus l'habit et qui s'engagent dans des formes de services impensables il y a quelques années encore. Car on les trouve un peu partout : ghettos noirs, quartiers pauvres, écoles d'Etat (où elles travaillent surtout dans des domaines spécialisés : conseillères scolaires, spécialistes de sourds-muets, d'enfants handicapés, etc.). Par exemple, l'une est responsable des affaires juridiques pour un grand hôpital luthérien de l'Illinois, une autre, d'un secteur important dans l'un des principaux centres médicaux de Chicago. Sur le plan intellectuel ou spirituel, certaines sont professeurs de théologie dans des séminaires diocésains, ainsi que dans des universités privées ou d'Etat. Elles prêchent des retraites non seulement aux membres de leurs propres congrégations, mais aussi aux laïcs, hommes et femmes, dans des centres de retraites. On leur demande aussi de donner des conférences publiques sur diverses questions d'actualité, par exemple sur la moralité de l'avortement ou de la dissuasion nucléaire.

1. « Les religieuses américaines, objet d'inquiétude du pape », *Femmes et Hommes dans l'Eglise* 14, septembre 1983 (14, rue Saint-Benoît, 75006 Paris).

Mais c'est surtout leur engagement dans le champ social qui est nouveau et n'est pas toujours compris par l'épiscopat. Une religieuse, ayant sous ses ordres quarante avocats, est responsable pour un Etat du service des adolescents en difficulté. Une dominicaine fait partie d'une équipe attachée surtout à défendre les droits des pauvres. Une franciscaine utilise ses connaissances en droit pour lutter contre l'exploitation des travailleurs saisonniers et une autre est juge, spécialiste en droit conjugal. D'autres se trouvent à la tête de centres sociaux d'Etat, dans des mairies, des services de communication, etc. Elles ont même mis sur pied un groupe de pression (*lobby*) à Washington, D. C., dans le but d'encourager les élus du Congrès à voter des lois justes en faveur des pauvres et des démunis².

En somme, les religieuses américaines ne s'excluent d'aucun domaine où elles estiment qu'il y a un service à rendre. Elles y sont avec leur générosité, leur expérience et leur compétence, mais sans la reconnaissance officielle que l'ordination apporterait à leur ministère, même pas celle du diaconat. Dès lors, les analyses qu'elles font de cette situation les amènent à déceler là un véritable contre-témoignage de la part de l'Eglise institutionnelle, conviction de plus en plus partagée par les chrétiens et les chrétiennes de base.

un équilibre fragile et des questions inéluctables

On se demande souvent si le corps est fidèle à la tête, beaucoup moins fréquemment si la tête est fidèle envers le corps, envers les membres qu'elle est censée servir. Cette seconde manière de poser la question caractérise la pensée actuelle des religieuses aux Etats-Unis. Depuis peu de temps, elles ont beaucoup évolué dans leur manière de concevoir leur situation. Certes, il y en a encore qui aimeraient avoir un ministère ordonné, estimant que la reconnaissance de leur activité apostolique par le sacrement leur permettrait d'être encore plus efficaces. En cela, elles sont logiques avec l'ecclésiologie catholique : tout pouvoir reconnu, toute responsabilité déterminante doivent passer par là.

Mais, visiblement, le climat est en train de changer. Beaucoup de sœurs en viennent à constater qu'elles sont déjà reconnues par l'Eglise, c'est-à-dire par le « corps du Christ », puisqu'elles sont acceptées à part entière

2. D. SINGLES, « Les sœurs aussi s'organisent... », *Echanges* 169, janvier 1983 (49, rue du Faubourg-Poissonnière, 75009 Paris).

donna singles

par les membres du Christ qui luttent quotidiennement dans le monde pour rester fidèles à leur Tête : pour ce corps-là, elles remplissent déjà un « ministère », elles sont déjà admises, non seulement à cause de leurs compétences, mais comme de véritables ministres. Là est peut-être l'essentiel, se disent-elles, tout en regrettant l'attitude de l'Eglise officielle. En fonction de cette analyse, elles foncent, comme des personnes qui n'ont rien à perdre : elles inventent, elles créent, elles travaillent avec d'autres chrétiens, hommes et femmes, pour que vienne le Royaume au sein du monde. Tout ce qu'elles demandent, c'est que l'authenticité de leur service soit reconnue par la base, la question de l'ordination leur paraissant de plus en plus secondaire. Elles estiment avoir obtenu l'essentiel en recevant de la part des membres du corps du Christ la reconnaissance qu'elles jugent nécessaire pour leur apostolat. Elles n'en demandent pas plus, parce que le « plus » n'est pas possible actuellement et, peut-être, pas vraiment nécessaire en fin de compte.

C'est ainsi que beaucoup de religieuses américaines sont arrivées à une étape délicate de leur évolution ; il ne faut donc pas écarter la possibilité d'un nouvel exode dans l'avenir. On est, semble-t-il, encore loin de cette éventualité, car les religieuses elles-mêmes sont les premières à tout faire pour rester dans la vie consacrée. Mais pratiquement, l'équilibre délicat qu'elles ont établi entre vie en Eglise et vie dans le monde pourra-t-il durer longtemps sans la pleine participation au ministère qu'elles souhaitent dans l'Eglise ? Si les instances qui les reconnaissent actuellement sont plutôt du côté de la société « profane » que du côté des structures ecclésiales, cet équilibre ne s'en trouve-t-il pas de plus en plus menacé ? En raison de l'extension illimitée et de la diversité des tâches qu'elles peuvent assumer, elles sont en train de prendre une certaine distance, qu'elles le veuillent ou non, par rapport à l'Eglise institutionnelle. En fait, celle-ci entre de moins en moins dans leurs considérations pratiques lorsqu'elles décident de l'opportunité d'une nouvelle forme de service. Reconnuës et estimées par les collègues laïcs avec lesquels elles travaillent, elles jugent ce type de témoignage évangélique pleinement suffisant.

Cependant, la question reste posée, non seulement par de nombreuses religieuses qui réfléchissent sur le rapport entre leur engagement et leur appartenance à l'Eglise, mais par les autorités ecclésiastiques elles-mêmes : jusqu'où peut-on aller pour qu'un service reste un ministère dans l'Eglise, sinon de l'Eglise ? D'un point de vue ecclésiologique, c'est sûrement une question de poids. Mais pour les religieuses américaines, ce n'est pas la seule : elles estiment tout aussi important de s'interroger sur la volonté

de l'Esprit qui n'a pas fini de souffler dans l'Eglise et qui, peut-être, est en train d'indiquer de nouvelles manières d'être « religieux » pour aujourd'hui. En cela, elles manifestent leur conviction que l'Esprit continue à inventer, à faire avancer, à transformer l'Eglise elle-même : d'où leur espoir que le jour viendra où les « vieux moules » craqueront et où les véritables besoins de la communauté primeront sur toute autre considération. En réalité, il n'existera jamais d'autre raison d'être et d'autre mode de reconnaissance pour aucun ministère dans l'Eglise.

donna singles

ESPRIT

MAI 1984

TRAVERSÉES DU XX^e SIÈCLE

« Les guerres mondiales - et locales -, le national-socialisme, le stalinisme - et même la déstalinisation -, les camps, les chambres à gaz, les arsenaux nucléaires, le terrorisme et le chômage - c'est beaucoup pour une seule génération, n'en eût-elle été que témoin » (E. Lévinas).

Boris Souvarine et La Critique sociale

Georges Bataille, Jules Monnerot et le Collège de sociologie

Raymond Aron, Jean-Paul Sartre, Edgar Morin et Arguments

**Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault
et les sciences sociales**

Emmanuel Lévinas...

Le numéro : 58 F

Abonnements :	France	Ordinaire	un an	Etranger	un an
		Soutien	360 F		375 F
		Etudiants	500 F		500 F
			288 F		300 F

19, rue Jacob - 75006 Paris - Tél. 633.25.45 - CCP Paris 1154-51 W

ministère et service dans une église populaire

L'expression d'Eglise populaire cherche à traduire un phénomène social et théologique complexe¹. En Amérique latine, sous l'action de groupes de paysans, d'associations de quartiers, de syndicats, de clubs de mères de famille, etc., il se produit une transformation de la masse en un peuple qui commence à récupérer la mémoire de son histoire perdue, prend conscience de sa situation marginale, fait des projets pour son avenir et inaugure des pratiques de mobilisation pour changer le monde qui l'entoure. Quelque chose de semblable se passe dans l'Eglise : sous l'influence de divers facteurs (un leader charismatique, une religieuse qui se consacre à la pastorale populaire, un curé préoccupé par la pauvreté de ses fidèles) se forment des cercles de réflexion, des groupes d'évangélisation, des communautés ecclésiales de base. Sans ce vaste mouvement de conscientisation et de participation, le peuple de Dieu cesserait d'être ce qu'il doit être et se ramènerait à une masse de pratiquants encadrée par une institution que le clergé contrôle et dirige. L'Eglise-peuple de Dieu, expression historique du concept théologique de « peuple de Dieu » tel qu'il fut élaboré au concile Vatican II, a précisément pour originalité que des fractions importantes de l'institution ecclésiale (cardinaux, évêques, prêtres, théologiens, religieux) se solidarisent et cheminent avec l'ensemble des communautés de base. Ainsi la division entre clercs, religieux et laïcs tend lentement à être dépassée tandis qu'émergent des structures plus égalitaires et des modalités de participation plus diversifiées.

Le premier modèle s'est construit autour des clercs, détenteurs des moyens de production symbolique et de l'autorité ; il s'est approprié de façon préférentielle les valeurs de la culture dominante, scientifique et philosophique, et il a repris les traits spécifiques et l'*éthos* de la bourgeoisie². Le second modèle est bâti sur le partage entre tous des responsabilités, la direction étant donnée par le peuple organisé, nouveau sujet historique

1. Pour approfondir cette question, on consultera : R. MUNOZ, *La Iglesia en el pueblo. Hacia una eclesiología latinoamericana*, Lima, 1983 ; I. ELLACURIA, « Pueblo de Dios », *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid, 1983, pp. 840-879 ; Cl. BOFF, *Teología pe no chao*, Petropolis, 1984 ; L. BOFF, *Igreja : carisma e poder*, Petropolis, 1981 ; *Concillium* 196, « L'Eglise populaire : entre la crainte et l'espérance » (à paraître fin 1984).

2. F. CASTILLO, « Christianisme : religion bourgeoise ou religion du peuple ? », *Concillium* 145, pp. 77-86.

qui s'affirme dans la société et dans l'Eglise. Il suffit de participer à n'importe quelle assemblée de ces chrétiens pour constater une présence massive de travailleurs pauvres, de noirs, de métis, au milieu desquels se trouvent évêques, prêtres, religieux et théologiens. C'est normalement une équipe de coordination qui prépare les débats, conduit les discussions, organise les célébrations ; si elle comprend un évêque ou un prêtre, ils y sont au même titre que tout autre participant, à égalité avec chacun, sans s'imposer au groupe. A cause de ses caractéristiques sociologiques, cette Eglise témoigne de l'incarnation effective de la foi dans les couches populaires, en assumant une mentalité qui se structure par le symbole plus que par le concept, par le récit plus que par l'argumentation abstraite, en utilisant des moyens de communication comme la poésie, la chanson, le théâtre, les processions, le travail collectif.

Si des tensions apparaissent ici ou là entre le premier et le second modèle en Amérique latine, elles se situent d'abord au niveau social et, de façon dérivée, au niveau théologique³. En effet, les options sociales sont nettement divergentes : soit l'Eglise est partie prenante des intérêts des groupes hégémoniques, généralement réticents devant tout changement de société ; soit elle appuie et légitime l'engagement pour la justice et la libération des opprimés. Alors, au lieu de faire reproduire des comportements par voie autoritaire ou paternaliste — méthode habituelle des classes dominantes —, elle développe les attitudes démocratiques, fondées sur la solidarité et la responsabilité, qui sont courantes dans les groupes populaires. On vérifie ainsi à quel point le lieu social des agents ne conditionne pas seulement le contenu et les points forts de la doctrine et de l'évangélisation, mais aussi les processus par lesquels la foi s'élabore et se transmet. Centralisation ou participation, ces deux méthodes sont déterminées par les pratiques politiques qui caractérisent l'une ou l'autre couche sociale.

redéfinition des ministères classiques

Les ministères trouvent leur lieu dans la vie et dans la mission de l'Eglise. Leur réalisation historique dépend de l'ecclésiologie qui prévaut. Conçue comme peuple de Dieu, l'Eglise suppose, pour que ce concept théologique ait un minimum de réalité historique et sociale, un peuple constitué par un tissu de communautés articulées entre elles et édifiées sur le principe de la participation de tous les membres. Dans cette perspective, toute

3. P. RICHARD, *Mort des chrétientés et naissance de l'Eglise. Analyse historique et interprétation théologique de l'Eglise en Amérique latine*, Paris, 1978, Sao Paulo, 1982.

l'Eglise-peuple de Dieu se comprend comme sacrement du Christ et se charge de son message et de sa mission. Les trois services messianiques classiques du Christ — prophétique, sacerdotal et pastoral — trouvent en elle leur sujet collectif, avant d'être médiatisés dans la personne des ministres. Les Douze, au sens où ils représentent symboliquement l'ensemble des douze tribus de l'Ancien Testament, signifient la nouvelle communauté messianique, le peuple de Dieu véritable de l'Evangile. Ce noyau primitif s'est développé et a engendré historiquement l'Eglise apostolique parvenue jusqu'à nous.

Comment l'Eglise populaire redéfinit-elle les ministères classiques ? S'ils ont été le plus souvent juxtaposés à la vie des fidèles, dans un contexte d'Eglise-société qui favorisait des relations purement fonctionnelles, ils ne cessent pas, une fois insérés dans le cheminement de la foi du peuple, d'être ce qu'ils sont — épiscopat, sacerdoce, état religieux —, mais ils changent de style et se situent dans des rapports de collégialité avec les autres membres des communautés. L'évêque qui se définissait auparavant comme autorité ecclésiastique, maître de vérité devant les fidèles et, fréquemment, au-dessus d'eux, apparaît maintenant surtout comme le pasteur au milieu de ses frères, apprenant de leur expérience et de leur témoignage de croyants et attestant la foi commune de la Tradition. Le curé, plutôt que prêtre administrant le sacré, se fait l'animateur de toutes les forces vives, le coordinateur qui fait le lien avec les autres communautés en vue de l'unité du peuple de Dieu. Les religieux et religieuses ne se situent plus en dehors mais au cœur même des milieux populaires, participant à leur prière, à leurs modes de vie, à leurs luttes pour la justice, témoignant en petites équipes de leur vocation prophétique et eschatologique. Le théologien ne se comprend pas seulement comme le théoricien de l'institution et de la grande théologie traditionnelle, mais comme un intellectuel organique de la foi du peuple, celui qui aide à éclairer, à approfondir et à systématiser une réflexion poursuivie collectivement dans un apprentissage mutuel et fructueux pour les deux parties.

Si ces communautés accueillent les ministres parmi elles, bien loin de les rejeter, c'est parce qu'elles ne nourrissent aucun sentiment négatif envers les aspects traditionnels et institutionnels de fonctions qu'elles tiennent en grande estime ; mais elles veulent que ces ministres, marchant avec elles, assument leurs recherches et leurs problèmes, participent à leurs expressions propres et respectent les autres formes de ministère qui peuvent naître en elles. Il est impressionnant de voir le cardinal Aloisio Lorscheider ou son confrère le cardinal Evaristo Arns ou l'archevêque José Maria Pires ou l'évêque Moacyr Grechi dans une assemblée, demandant la parole

ministère dans une église populaire

et attendant leur tour pour intervenir, à côté d'un paysan, d'un chanteur de rue, d'un métallurgiste, d'une religieuse et d'un théologien. Ils se sentent membres parmi les autres du peuple de Dieu ; ils sont acceptés comme compagnons de route et frères « anciens » qui confirment la foi de tous et attestent la conversion de toute une Eglise qui se fait plus simple, plus pauvre, plus fraternelle et plus engagée dans la cause de justice et de libération qui est celle du peuple.

nouveaux ministères au service du peuple de dieu

Chaque communauté chrétienne, qu'elle soit locale ou universelle, se structure autour de quatre axes ou champs d'action. Le premier est celui de l'annonce évangélique : il se réalise en toute pratique évangélique liée à la parole, à la réflexion, à la production de textes et de symboles qui annoncent la Bonne Nouvelle de Jésus. Le second est la célébration : l'assemblée célèbre la présence en elle du Ressuscité et de son Esprit, exalte la geste de Dieu dans l'histoire des hommes, spécialement dans les luttes des pauvres pour la justice. Le troisième axe est l'action dans le monde : les chrétiens sont au service de la construction d'une société humaine qui fasse de plus en plus siens les biens du Royaume, dans le sens du respect des droits de chaque personne et de l'attention aux « frères mineurs de Jésus ». Il y a enfin l'axe de la coordination pour l'unité : sont nécessaires des instances qui prennent en charge l'animation et l'articulation de tous les champs d'action qui concourent au bien commun de l'humanité et assurent la mission dans le monde ; le pape, les évêques, les curés, les coordinateurs de communautés remplissent cette tâche.

Suivant ces quatre directions, on a vu depuis plusieurs années une impressionnante prolifération de ministères laïcs dans l'Eglise de type populaire. Richesse d'invention qui s'est montrée encore plus significative là où manquaient les ministères classiques liés au sacrement de l'ordre⁴. Alors ont surgi de toutes parts des serviteurs de la parole, des évangélistes populaires, des chanteurs qui, de place en place, proclament les vérités de la foi en rimes et en vers ; toute une littérature populaire utilisant le poème, la représentation théâtrale, l'art religieux, s'est ainsi constituée. Il y a ceux qui savent préparer les célébrations, d'autres qui les président avec dignité, d'autres qui composent les mélodies ; il y a ceux qui accompagnent les enfants vers les sacrements, les jeunes vers le mariage, ceux qui s'adonnent à des tâches caritatives (visiter les malades, assister les per-

4. L. BOFF, « L'ecclesialità popolare », *Religiosità popolare e cammino di liberazione*, Bologna, 1978, pp. 187-206.

sonnes âgées, prévoir la subsistance des chômeurs), ceux qui se chargent de l'alphabétisation des adultes, des groupes « justice et paix », des stages de formation sur les lois du travail ou le statut de la terre, ceux qui sont délégués auprès d'un syndicat. Ici c'est une équipe de coordination centrale qui se réunit avec les coordinateurs locaux de toute une région, là des envoyés qui circulent d'une communauté à l'autre, recueillant et donnant les nouvelles, servant de lien entre tous.

Ces tâches ont pour caractéristique fondamentale d'être *personnelles* et d'exiger un *savoir pratique*⁵. Elles sont personnelles parce qu'elles dépendent des qualités de chacun. Il n'y a pas à proprement parler des ministères, mais des ministres reconnus dans la communauté : Cicero, versé en Ecriture sainte, qui lit et explique avec compétence les textes du dimanche, sera chargé de fonder un groupe biblique ; Maria da Paz est très bonne chanteuse, elle sait préparer une liturgie en tirant de la vie des gens les symboles qui leur parlent : la communauté lui confie la création d'un groupe liturgique ; José Candido est connu pour ses qualités de leader, son courage, ses capacités d'argumentation quand il faut se battre pour garder la terre : son autorité morale étant reconnue par tous, il est élu coordinateur de la communauté et le Jeudi Saint, lors de la représentation de la dernière Cène, c'est lui qui préside et lit dans l'évangile les paroles que Jésus a prononcées sur le pain et sur le vin (ici c'est du manioc et du sirop de carambola, beaucoup plus appréciés) et ensuite chacun mange sa part avec respect et se sent uni à la présence de Jésus. Ce qui est important, c'est que la communauté soit représentée et servie par toutes ces tâches. Sans elle, le ministre ne serait rien ; sans le ministre, elle serait appauvrie. Dans le rapport entre elle et les services, c'est elle qui est l'élément permanent, la base de tout le reste.

La seconde caractéristique est la connaissance pratique : pour exercer une tâche, il faut que la personne soit capable de la remplir, c'est-à-dire possède un savoir et un savoir-faire. La capacité d'une personne à assumer telle ou telle fonction s'impose d'elle-même aux autres. Ce n'est pas une investiture qui pourra conférer un savoir-faire moyennant la transmission d'un pouvoir. Celui qui ne s'acquitte pas bien de sa tâche est aussitôt remplacé par un autre et va faire ce qu'il sait et peut faire. En d'autres termes, le pouvoir religieux doit se légitimer par la pratique de ceux qui le détiennent ; il est sous la menace permanente d'une contestation puisqu'il tombe dès qu'il ne satisfait plus aux exigences posées par la com-

5. P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *O reconhecimento eclesíastico de novos ministros*, CERIS, Rio de Janeiro, 1976.

munauté. C'est pourquoi chacun cherche à faire du mieux qu'il peut. Il n'en va pas de même avec le prêtre : ayant reçu une investiture sacramentelle, il ne dépend pas du jugement de la communauté ; sa légitimation ne lui vient pas de sa pratique mais de son titre de curé. La fonction se distingue alors de la personne et de son savoir-faire : celui qui parle en tant que curé exerce une autorité plus grande que s'il parlait comme individu.

Dans la plupart des groupes qui composent l'Eglise populaire, on ne crée pas de processus d'institutionnalisation du pouvoir, mais simplement des rites de reconnaissance communautaire, spécialement quand on choisit un coordinateur ou, cas plus fréquent, toute une équipe de coordination. Des prières, des cérémonies para-liturgiques exprimeront avec toute la richesse des symboles le caractère religieux de la fonction et son importance pour la bonne marche de la communauté. Mais on n'y trouve aucune des caractéristiques d'une investiture selon les critères sociologiques. Ici c'est la communauté qui est sujet du pouvoir sacré, alors que le ministre qui a reçu communication de ce pouvoir est passé par un rite officiel. La tendance actuelle est de ne pas conférer une signification institutionnelle et juridique aux ministères qui naissent des communautés. Une reconnaissance ecclésiastique soumettrait les dirigeants laïcs au contrôle des autorités de l'Eglise hiérarchique. Dès lors, ce ne serait plus une communauté ecclésiale qui contrôlerait ses ministres à partir de leurs pratiques, mais le pouvoir officiel sur la base des normes canoniques. Mais on observe le phénomène suivant : les ministères classiques liés au sacrement de l'ordre, une fois reconnus et accueillis, évoluent en vertu de la dynamique de leur insertion communautaire, ils se détachent du titre qui représentait pouvoir et privilège et endossent un pouvoir qui, plus que par l'investiture, se légitime par le service du peuple et la communion avec tous les autres responsables. Ainsi la hiérarchie de l'Eglise pénètre de plus en plus dans le monde des pauvres, elle devient elle-même populaire et fait cause commune avec l'ensemble des fidèles ; elle reconnaît les charismes très variés qui existent déjà, elle encourage le surgissement de ceux qui seraient à même de répondre à de nouveaux besoins et elle veille à ce que tout contribue au bien de tous, comme c'est sa mission spécifique.

l'ecclésiologie sous-jacente à cette réalité

C'est le travail du théologien de dégager le modèle d'Eglise qui se réalise dans le phénomène qu'on vient de décrire. Il faut d'abord rappeler que

l'Eglise n'est pas construite une fois pour toutes : elle est don de Dieu et produit d'une histoire qui cherche à répondre à ce don de Dieu. Et on notera ici que l'ecclésiogenèse où s'engendre une Eglise populaire met à découvert les deux piliers qui supportent l'Eglise, du point de vue théologique : le Christ en sa mission totale (sa vie, sa pratique, sa mort et sa résurrection) et l'Esprit Saint qui inspire en permanence de nouveaux charismes face aux situations inédites. En effet, l'Eglise populaire se considère héritière de la communauté apostolique créée par Jésus et en même temps animée par l'Esprit de Pentecôte. L'équilibre de ces deux moments se manifeste par la manière dont elle intègre dans son cheminement les ministères traditionnels (épiscopat, presbytérat, diaconat), tout en s'ouvrant sur les nouveaux services qui émergent en son sein. Selon la tradition théologique latine, les ministères classiques étaient liés au mystère christologique, tandis que les services communautaires de type charismatique se rattachaient au mystère pneumatologique. Pouvoir et charisme n'ont donc pas à être opposés, chacun contribuant à sa façon à édifier et à enrichir l'Eglise.

La naissance de cette réalité chrétienne révèle aussi que la structure de base de l'Eglise est la communauté. Fondamentalement, elle n'est pas un corps sacerdotal qui créerait une communauté par la parole et le sacrement ; dans sa définition réelle (non métaphorique ou analogique), elle est le rassemblement des fidèles, de ceux qui répondent par la foi à la convocation de Dieu en Jésus-Christ et en l'Esprit. Le peuple de Dieu se constitue dans le processus par lequel toutes les communautés sont reliées et solidaires entre elles : c'est à travers elles qu'il prend corps et acquiert visibilité et densité historique. A partir de là, différentes fonctions s'imposent : certaines sont permanentes, qui font droit à la nécessité d'annoncer la parole, de célébrer, d'agir selon l'esprit des Béatitudes ; d'autres sont de type plus institutionnel, en réponse à des besoins qui seront mieux assurés par des structures officielles ; d'autres, plus sporadiques, sont tout aussi importantes pour la marche de la communauté : les services d'entraide, la présence parmi les pauvres, la défense des droits de l'homme, l'articulation avec d'autres mouvements (syndicats, groupes de jeunes, etc.), l'évangélisation de milieux marginaux (prostituées, drogués), l'animation par la musique et la poésie. C'est la présence de tous ces charismes qui fait que la communauté est vivante, qu'elle n'est pas seulement bien organisée et disciplinée, mais avant tout créative, rayonnante d'espérance et de joie pour le monde qui l'entoure.

De plus, l'Eglise populaire permet de resituer la compréhension des ministères. La communauté constituant le fondement, ceux-ci n'ont de

ministère dans une église populaire

lieu qu'en elle, par elle et pour elle. C'est elle qui est voulue par Jésus comme dépositaire et témoin historique de son message. Il ne faut pas concevoir les ministères en dehors d'elle ou au-dessus d'elle, comme ce qui la créerait ; ils sont le déploiement de ce qui existe déjà et a été voulu par le Ressuscité et son Esprit. La communauté se donne donc les moyens ministériels qu'exigent la fidélité au message de Jésus et la fidélité aux conjonctures historiques. Son primat sur les ministères pris individuellement explique qu'elle détienne le pouvoir d'inventer lorsqu'un certain type d'organisation ecclésiale s'effondre. Traditionnellement, tout dépendait de la présence du prêtre : là où il était, l'Eglise existait, là où il manquait, elle n'était plus. Dans une perspective foncièrement commandée par le primat de la communauté de foi, d'espérance et d'amour selon l'Evangile, l'absence de prêtre ne signifie nullement la disparition de l'Eglise. Les besoins fondamentaux des chrétiens sont satisfaits dans la mesure où les charismes qui se manifestent parmi eux sont reconnus.

L'Eglise ainsi réalisée nous rappelle enfin l'importance du peuple au sens sociologique, à savoir la multitude de tous ceux qui vivent du travail, généralement loin des instances de décision politique, économique et culturelle. Quand il adhère au Christ par l'évangélisation et accueille les dons de l'Esprit, ce peuple devient alors peuple de Dieu. Pour ne pas dégénérer en une masse passive, il lui faut se structurer en communautés et en groupes de toutes sortes où il pourra vivre l'Evangile dans un réseau de relations humanisantes. Le message du Christ, qui n'est pas destiné à une élite de privilégiés, s'adresse à toutes les nations pour qu'elles deviennent peuple de Dieu. C'est pourquoi l'émergence d'une Eglise populaire est, pour aujourd'hui et dans des conditions historiques particulières, une réponse adaptée à la volonté fondatrice de Jésus et de son Esprit : « *Constituer un peuple qui connaisse Dieu en vérité et le serve saintement* »⁶. Il peut certainement exister d'autres formes de réalisation historique du peuple de Dieu. Mais, sur le continent latino-américain, la forme concrète que prend l'histoire de ceux qui suivent Jésus et écoutent son Esprit est la constitution de milliers de groupes qui, unis entre eux et reliés à tous les autres qui sur terre marchent par d'autres routes vers le même Royaume, forment l'Eglise apostolique, celle du Christ et de l'Esprit Saint.

*Traduit du brésilien
par Xavier Plassat*

leonardo boff

6. Constitution « *Lumen gentium* », n° 9.

crises du clergé : hier et aujourd'hui

essai de lecture ecclésiologique

La question posée en 1950 dans le titre de l'ouvrage pionnier du chanoine Boulard *Essor ou déclin du clergé français ?* a reçu une réponse nette dans les faits : c'est le déclin¹. En 1947, le nombre des ordinations de prêtres séculiers s'élevait à 1647. Il a depuis lors inexorablement baissé. En 1983, il n'est plus que de 95, chiffre le plus bas jamais enregistré depuis la Révolution française². Si l'on égalise le pic des ordinations de 1947, retardées du fait de la guerre et de la captivité, avec le creux des années 1941-1944, on s'aperçoit que le processus de cette récession sans précédent a commencé dès 1935, bien avant les années conciliaires par conséquent³.

une situation très grave

On se trouve donc devant une récession qui dure maintenant depuis un demi-siècle, et qui a produit des effets fort graves. Les démographes H. Le Bras et M. Lefebvre ont calculé que, depuis 1947, la baisse moyenne annuelle du taux d'ordination est de 8 %. Elle affecte uniformément l'ensemble des diocèses de France. A ce rythme, d'après les mêmes auteurs, il y aura 45 ordinations en 1990 et 20 en l'an 2000⁴. Cette dernière projection est rejetée par l'étude prospective établie à la demande du Secrétariat général de l'épiscopat français en 1979 : elle table sur le maintien du taux annuel de cent ordinations, voire sur le doublement de ce chiffre.

Pourtant, même si ce doublement se réalise, il ne changera guère la pyramide des âges : dans dix ans (1995), nous aurons dans cette hypothèse haute 10.000 prêtres de moins de 65 ans (âge de la retraite) et 8.400 dans l'hypothèse basse. Toujours dans dix ans, la classe d'âge la plus nom-

1. F. BOULARD, *Essor ou déclin du clergé français ?* (Rencontres), Paris, Ed. du Cerf, 1950.

2. Rappelons qu'il y a 95 diocèses en France.

3. La brochure *Les prêtres français en 1979*, réalisée par les soins du Secrétariat général de l'épiscopat français, le montre.

4. H. LE BRAS, M. LEFEBVRE, « Une population en voie d'extinction », *Population* 38, 1983, pp. 396-403.

breuse sera celle des prêtres de 70 à 75 ans (estimation : 4.000) ; à eux seuls, ils seront plus nombreux que l'ensemble des prêtres de moins de 50 ans ! D'après les mêmes sources, à cause de la surmortalité du groupe et de son faible recrutement, le nombre global des prêtres pourrait tomber au quart de sa valeur en 40 ans : de 36.000 en 1975 à 7.800 en 2015 (8.800 dans l'hypothèse haute), et dans le total, les plus de 65 ans seront encore majoritaires...

Peut-on dire que l'Eglise de France, en ses pasteurs et ses fidèles, soit à pied d'œuvre pour affronter une telle situation ? Ou bien ces projections, gouvernées par les méthodes en usage en démographie, demeurent-elles inconnues à la plupart des responsables pastoraux ? Les fidèles en tout cas n'en sont pas informés. Peut-être sont-elles simplement objet d'incrédulité, comme si la foi dispensait les chrétiens de se fier aux procédures de la raison⁵ ? Quoi qu'il en soit de la diffusion de l'information, elle contraint à affirmer que les difficultés ne sont pas derrière nous, mais bel et bien devant nous. De plus, quiconque imaginerait que, dans les vingt ans qui viennent, l'Eglise serait en mesure de reproduire en pointillé celle d'aujourd'hui, se mettrait en dehors de la réalité.

Malgré leur sérieux, de telles projections ne sont pas des prévisions au sens strict, ne serait-ce que parce que les pasteurs entendent bien modifier les estimations « pessimistes » des démographes par l'action dont ils ont la responsabilité. Parmi les moyens humains de cette action, ils font généralement appel à l'histoire plus qu'à la sociologie. D'où l'intérêt de ce numéro de *Lumière et Vie* consacré à la résolution des crises passées.

5. Même si les pronostics optimistes ont pour but d'influencer positivement la réalité, on ne peut que s'inquiéter de les voir régulièrement démentis. En 1959, un document du Secrétariat de l'épiscopat déclarait : « L'espoir est permis de voir remonter progressivement la courbe des vocations et des ordinations, non seulement parce que le niveau démographique augmente et que les méthodes d'éveil sont meilleures, mais parce que l'effort des évêques, des prêtres et des fidèles, fondé sur la foi, la prière et le sacrifice ne peut pas ne pas être béni de Dieu ». Or si les ordinations étaient de 595 en 1960, elles sont aujourd'hui de 95. Exemple plus récent : « Il est permis d'espérer que le creux de la vague a été atteint et que le nombre des ordinations dans six ou sept ans... atteindra 200. Il serait pourtant dangereux de se bercer d'illusions » (F. REFOULE, *Le supplément* 124, février 1978, p. 12).

les crises du passé et leur mode de résolution

L'histoire — peu importe, pour le moment, la rigueur avec laquelle elle est invoquée — est nécessaire pour imaginer l'avenir dans sa continuité/discontinuité avec le présent. Elle peut servir à écarter les innovations : « *Ne rien innover qui ne soit (déjà) transmis* » ; ou, au contraire, elle servira d'appui à l'innovation perçue comme nécessaire : combinant à la fois le « retour aux sources » et l'affrontement de nouveaux contextes, on attend alors de la lecture d'un moment « privilégié » de la tradition une vision d'avenir, créatrice. Plus modestement, mais peut-être avec autant de risques, on peut aussi tenter de tirer les leçons des crises passées. Celle que nous vivons n'est pas la première, et l'on a fini par sortir des précédentes. Quatre résolutions de crise sont ainsi analysées dans les pages qui précèdent ; et même une cinquième, celle adoptée par la Réforme protestante du XVI^e siècle, mais cette dernière, assez lointaine déjà pour la majorité des Réformés français, est peu susceptible d'apparaître comme un modèle pour des catholiques⁶. Qu'apporte ce recours à l'histoire ? Deux résultats paraissent devoir être retenus :

— les crises précédentes, quelles que fussent leurs particularités, furent surmontées selon une logique visant à la constitution, de plus en plus rigoureuse, des prêtres en un corps clérical, concept sur lequel on s'expliquera avec précision.

— en revanche, à cause des traits inédits de la conjoncture présente, une sérieuse interrogation pèse, selon nous, sur la pertinence du recours, cette fois encore, à cette logique devenue historiquement familière. Car bien des indices laissent penser que le succès même de cette logique est à l'origine d'une partie des difficultés contemporaines. Dans ce cas, le recours aux remèdes « éprouvés » du passé risquerait d'aggraver la situation présente.

une logique de cléricatisation du corps des prêtres

Pour reprendre l'expression d'A. Faivre, « *les mécanismes fondamentaux se sont mis en place durant la période paléochrétienne* » (p. 25). On sera généralement d'accord avec lui pour dire qu'à la fin du V^e siècle, un « clergé de métier » s'est constitué et que l'on s'oriente « *vers une vision*

6. La contribution d'E. Poulat relève plus directement de l'épistémologie.

exclusivement cléricale et hiérarchique »⁷. On ne saurait nier le caractère précoce d'une telle tendance, particulièrement dans l'espace syro-antiochien. Il importe plus à notre propos de constater qu'elle deviendra la logique dominante, à effets cumulatifs, de la résolution des crises majeures du clergé en Occident au cours du second millénaire.

Dans la Querelle des investitures, le slogan plus politique que théologique du cardinal Humbert est (caricaturalement ?) révélateur : « *Le devoir des laïcs, c'est de veiller à la bonne marche de leurs affaires, mais des leurs seulement, c'est-à-dire des choses du monde. Et le devoir des clercs, c'est aussi de pourvoir à leurs affaires et aux leurs seulement, c'est-à-dire aux choses de l'Eglise. De même que les clercs n'ont pas à s'immiscer dans les choses du monde, de même les laïcs n'ont pas à s'immiscer dans les choses spirituelles* » (*Lib. de Lite*, I, 208). Le contexte politique de l'époque ne permettra à la réforme du clergé d'aboutir qu'en creusant le fossé entre clercs et laïcs et en disqualifiant ces derniers pour toute responsabilité ecclésiale ou spirituelle, pendant que simultanément on assiste au « *développement considérable de la fonction et du pouvoir du clergé dans l'Eglise et la société* » (p. 37). Toujours pour des raisons politiques, le succès de cette réforme reposera sur l'alliance de la papauté et d'un groupe de moines réformateurs : les clunisiens. Quels que soient sa nécessité et ses bénéfiques pratiques, une telle alliance aura pour effet d'éroder la consistance théologique et institutionnelle de l'épiscopat et des Eglises locales.

Le même résultat se vérifiera dans la façon dont on résoudra les crises suivantes, celle du début du XIII^e et celle du XVI^e siècle. On sortira de l'impasse par l'alliance entre la papauté (qui y gagne chaque fois en pouvoir) et des corps cléricaux spécialisés (ordres mendiants, puis jésuites), sans qu'il soit jamais fait appel aux ressources de l'ensemble du peuple chrétien. En même temps que l'Eglise locale, c'est aussi la corrélation entre ministres ordonnés et Eglise concrète qui se trouve sérieusement affaiblie.

7. Spécialiste de la naissance de la hiérarchie, il prête moins d'attention à des facteurs divergents, comme l'élection des évêques par leur Eglise, la réception des ministres, la prohibition des ordinations absolues, la persistance de la valeur de l'assemblée dans la célébration, etc.

hervé legrand

des représentations théologiques solidaires de cette évolution

Une telle évolution institutionnelle a trouvé appui et traduction dans des pratiques canoniques et des représentations théologiques qui surévaluent et autonomisent les prêtres par rapport aux laïcs.

Sans remonter à la rhétorique de saint Jean Chrysostome s'exclamant « *autant il y a de différence entre les bêtes brutes et les hommes raisonnables, qu'aussi grande soit, et je n'exagère pas, la distance entre le berger et les brebis* »⁸, il convient d'accorder une certaine attention à la doctrine du caractère indélébile du sacrement de l'ordre, telle qu'elle sera communément comprise, qui créera une distance symbolique considérable entre prêtres et laïcs⁹. A partir de la fin du Moyen Age, elle permettra au thème du prêtre « *alter Christus* » de prendre pied, thème qui trouvera un écho certain dans les encycliques papales, jusqu'à Vatican II exclu¹⁰. Dans ce contexte, les prêtres sont bien plus proches du Christ que les simples fidèles ; de plus, toute la vie chrétienne est suspendue à eux, comme le répandra une partie de la tradition sulpicienne influencée par Tronson, et non par Olier, le fondateur¹¹. Le saint curé d'Ars lui-même n'échappe pas à cette dépréciation du baptême chrétien dans son souci d'exalter les prêtres ; témoin sa phrase fameuse : « Laissez une paroisse sans prêtre pendant vingt ans, on y adorera les bêtes ». L'idée moderne de la vocation, comme appel direct de Jésus, déposant sinon la vocation, du moins ses germes dans l'âme des jeunes, renforcera aussi la distance entre les chrétiens ordonnés et les autres membres du peuple de Dieu.

Plus grave que la surestimation des prêtres, se trouve être leur autonomisation. Lié au concept de sacerdoce, celui de caractère ouvrira sur la pratique des ordinations absolues, sans charge ministérielle, et sur celle des messes privées. Dans la même ligne, le pouvoir sacramentaire sera vu

8. **Traité du sacerdoce**, II, 2 (Sources Chrétiennes 272), p. 106.

9. Pour sa compréhension théologique, voir J. GALOT, **La nature du caractère sacramentel. Etude de théologie médiévale**. Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1957.

10. **Presbyterorum Ordinis** 12 s'interrompt juste avant l'expression « *alter Christus* » dans sa citation de l'encyclique **Ad Catholici Sacerdotii** de Pie XI.

11. La belle édition critique de G. CHAILLOT, P. COCHOIS, I. NOYE, **Traité des saints ordres (1676) comparé aux écrits authentiques de J.-J. Olier** (Paris, 1984) montre comment Tronson fait l'impasse sur l'enracinement baptismal de la sainteté des prêtres et substitue le terme de « prêtre » là où l'original avait « chrétien ». Des phrases comme « tout ce qui s'opère de saint, de grand, de divin dans l'Eglise émane des prêtres », ou encore que « la seule approche des saints prêtres » serait une source infailible de grâce, sont de son invention.

beaucoup plus comme le pouvoir d'une personne que comme le pouvoir d'une personne dans une charge ecclésiastique. Un tel processus qui porte une grande responsabilité dans la naissance de la Réforme, a conduit, jusqu'à l'absurde, à une autonomisation et à une scission des prêtres par rapport au reste de l'Église. Même si ses termes peuvent heurter notre sensibilité, la description qu'en donne le regretté professeur Vogel n'est pas fautive : *« L'évêque et le prêtre, même excommuniés, déposés de leurs fonctions, interdits, suspendus a divinis, hérétiques, schismatiques, apostats, indignes, posent des actes sacrés authentiques (ainsi, par exemple, les ordinations et l'eucharistie), pourvu que ces actes relèvent de leur qualité épiscopale et presbytérale ou que l'évêque et le presbytre accomplissent les actes sacrés en suivant le rituel prévu dans les livres liturgiques en usage, par où se traduit, selon la formule classique, l'intention de faire ce que fait l'Église »*¹².

une logique peu pertinente pour la maîtrise des problèmes actuels

En résumé, au cours du second millénaire, chaque fois qu'il y a eu crise du clergé (et il serait intéressant d'étudier la sortie de la crise révolutionnaire à cette lumière), on a adopté une stratégie, théorique et pratique, consistant à surévaluer le clergé par rapport aux fidèles et à l'autonomiser par rapport à eux. Bref, on se trouve devant un processus de cléricisation de plus en plus poussé. En termes sociologiques, il s'agit d'une construction sociale où l'identité du clergé est dialectiquement liée à la dépossession religieuse des laïcs (les clercs inculquent aux laïcs leur non-pouvoir et leur non-savoir), et à l'affirmation symétrique par le clergé de sa propre élection et de sa propre supériorité.

Un tel processus se rencontre dans l'ensemble des religions fondées. On le trouve bien avant le christianisme et bien ailleurs qu'en lui, tout simplement parce qu'il répond, entre autres, à une nécessaire division sociale du travail. Mais il s'agit aussi d'une évolution historique contingente : d'une part, elle n'a pas de lien dogmatiquement nécessaire, en ses diverses figures actuelles, avec la réalité théologique de l'ordination ; d'autre part, même si elle a rendu des services dans le passé, elle n'est pas forcément adaptée lorsque les circonstances changent.

12. C. VOGEL, *Ordinations Inconsistantes et caractère inamissible*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1978, Avant-Propos, p. 1.

hervé legrand

Les historiens interrogés dans ce numéro reconnaissent tous le caractère historiquement conditionné de cette cléricisation et ne semblent pas persuadés de sa pertinence pour aujourd'hui. On a déjà cité H. Claude pour la réforme grégorienne. A. Vauchez pense qu'une telle cléricisation a fait son temps (p. 47). M. Vénard parle d'un modèle sacerdotal cohérent qui, indéniablement, a négligé les autres formes de ministères, a retiré au laïc toute participation aux fonctions ecclésiales et l'a confiné en position de mineur. En ajoutant « *qu'il a pu être opératoire pendant des siècles* », il sous-entend qu'il pourrait ne plus l'être (p. 56). Si l'histoire donne matière à tirer des leçons, le sentiment de ces spécialistes semble donc être qu'elle pourrait ne pas se répéter. E. Poulat va plus loin en notant que « *le processus de cléricisation n'est jamais à séparer du processus corrélatif de sécularisation de la société* » (p. 68). Si cet axiome est pertinent, vouloir maîtriser la crise présente par les recettes anciennes pourrait bien l'aggraver. D'un point de vue ecclésiologique, il nous semble qu'il vaut la peine d'élaborer plus techniquement ce (pres-)sentiment des historiens.

II

les racines socio-culturelles des difficultés du clergé

Le dépassement des crises successives des prêtres s'est traduit historiquement, jusqu'ici, par leur cléricisation de plus en plus poussée, au sens technique que l'on a donné à ce terme. Une telle évolution ne repose pas seulement sur des décisions théologiques. Elle n'a été possible que parce que le modèle ainsi élaboré était fonctionnel et plausible dans la société rurale, peu instruite et relativement homogène du passé, et qu'il s'inscrivait aisément dans le cadre patriarcal de l'exercice de l'autorité et du contrôle social.

l'éclatement de la société traditionnelle et la crise de recrutement du clergé

Cette hypothèse est si peu une reconstruction de l'esprit que, dans la France d'aujourd'hui, les agriculteurs exploitants demeurent l'unique groupe où la pratique religieuse et l'occupation socio-professionnelle soient en corrélation positive¹³. Il est d'autant plus significatif de constater que

13. J. P. TERRENOIRE, « Les pratiques culturelles dans leur contexte social et historique ». *Archives de sciences sociales des religions* 27, 1982, p. 158.

ce groupe — par ailleurs en rapide diminution numérique (28 % de travailleurs dans l'agriculture en 1954 contre 8 % en 1982) — a cessé de « fournir des prêtres », malgré sa situation favorable. Une étude remarquable de Ch. Suaud sur la région essentiellement rurale de Vendée montre comment la crise des « vocations » y est liée à la restructuration de l'espace rural et à la scolarisation qui l'accompagne (création de CEG et de CES plus proches du domicile des parents que le petit séminaire). « *L'ouverture d'un marché du travail combinée avec l'allongement de la scolarité pour tous* » fait que désormais « *l'évitement de la condition paysanne ne passe plus par l'assujettissement au petit séminaire et le projet de carrière sacerdotale ne peut plus apparaître que comme un choix coûteux conduisant à une fonction qui a perdu de son prestige.* »¹⁴. Toujours selon lui, il convient de rectifier l'idée d'après laquelle la chute des entrées au séminaire serait à rattacher à une « baisse de la foi » des populations correspondantes. Le constat rappelé plus haut corrobore cette opinion.

Il apparaîtra ainsi intellectuellement peu fondé, avant toute enquête plus précise, de voir dans la chute du recrutement du clergé l'effet *immédiat* d'une baisse de la foi. Avaliser un énoncé aussi global, c'est faire l'économie de l'analyse des conditions sociales et culturelles au sein desquelles se vit la foi chrétienne. L'adhésion qu'on donne ou le refus qu'on oppose spontanément à un tel énoncé fait l'impasse sur les conditions et les médiations qu'il serait précisément du plus haut intérêt de mettre à jour pour esquisser une intelligence réelle de ce qui se passe effectivement et, plus encore, pour développer quelques lignes de maîtrise de la situation.

Il convient au minimum de mettre en corrélation la chute du recrutement, la perte de fonctionnalité et de plausibilité du modèle clérical dont on hérite, avec l'engloutissement de la société traditionnelle par la transformation sociale et culturelle des trois dernières décennies. En l'espace d'une génération, la société française s'est urbanisée (84 % des Français habitent désormais une ville de plus de 3 000 habitants), réellement instruite (un quart des Français obtient son bachelier en 1983 contre un sur dix en 1954), hautement technicisée (l'économie de 1954 est plus proche de celle du XIX^e siècle que de celle de 1984, et cette dernière est en plein bouleversement). Sa sociabilité et sa vision du monde se sont transformées par l'explosion des mass-media : en 1954, 1 % des foyers a la télévision contre 95 % aujourd'hui. Ses perceptions éthiques sont en nécessaire évolution du fait que les progrès du savoir et des techniques et les valeurs vécues ne cessent de réagir les uns sur les autres.

14. Ch. SUAUD, *La vocation*, Paris, Ed. de Minuit, 1978, p. 133.

hervé legrand

Dans ce nouveau contexte social, trop sommairement esquissé, la structuration binaire clergé/laïcité ne peut pas ne pas perdre de sa pertinence pour plusieurs raisons. Son caractère binaire lui enlève, pour commencer, une large part de sa fonctionnalité dans une société devenue aussi complexe¹⁵. Ensuite, dans le cadre de la diversification des connaissances et des langages, et face à la conscience de la complication de plus en plus grande des problèmes, le savoir du clergé se trouve relativisé et perd de son prestige. Bien qu'elles ne soient pas des paramètres exhaustifs, la fonctionnalité et la plausibilité sociales du clergé aident certainement à son recrutement. Le cadre de cet article ne permet pas de le montrer. On se bornera à deux brefs développements. L'un suggère que le modèle « légal-bureaucratique » du clergé, tel qu'il s'est constitué particulièrement au XIX^e siècle, perd de sa plausibilité à mesure que reculent les idéaux de rationalisation sociale dont il est solidaire. Le second se demande si la reconduction de ce modèle, loin de contribuer à stopper la sécularisation que l'on constate et déplore, ne constituerait pas en réalité un facteur de sa propagation. Après quoi, on fera quelques suggestions positives où la théologie la plus assurée du ministère ordonné pourrait rencontrer les réalités de notre société.

la perte de plausibilité du modèle « légal-bureaucratique »

L'adjectif « légal-bureaucratique » essaie de rendre la caractérisation par Max Weber du clergé comme idéal-type¹⁶. Mieux qu'un énoncé théorique, cette description du simple prêtre français d'il y a vingt ans fait saisir ce dont il s'agit : *« L'idéal du parfait fonctionnaire que le rationalisme moderne aurait voulu réaliser en tous ses serviteurs : recrutement régulier par con-vocation (sic) et formation précoce, humanisme commun par les belles-lettres, division du travail social en services élémentaires répartis sur toute l'étendue du territoire national et en services spéciaux, plus relevés, réservés à des agents de classe supérieure, port continu de l'uniforme, mobilité administrative au gré du pouvoir central, tous ces rêves de planification sociale (...) le simple prêtre français les supporte encore »*¹⁷.

15. Pour des raisons théologiques, certes, mais probablement aussi parce qu'elle a perdu de sa pertinence, cette dichotomie est dépassée dans le **Code de droit canonique** de 1983 qui introduit le concept de *fidèle*, englobant clercs et laïcs.

16. Voir M. WEBER, **Economie et société**, Paris, Ed. Plon, t. I, pp. 450-490.

17. J. ROGÉ, **Le simple prêtre, sa formation, son expérience** (Religion et société), Paris, Ed. Casterman, 1965, pp. 324-325.

Cette figure du prêtre est homogène à l'extrême rationalisation sociale de l'Eglise catholique d'alors, puisque l'effacement des Eglises locales et du droit coutumier en faisait une réalité très unitaire, très centralisée, où les évêques — « *haut personnel dirigeant de l'Eglise universelle* » (sic, en bonne part, K. Rahner !) — sont assistés d'un corps mondial de prêtres qui, s'ils n'enseignent pas un catéchisme unique comme l'aurait voulu Vatican I, n'en célèbrent pas moins, en latin, une liturgie immuable sous tous les cieux.

Depuis les années 1960, le mouvement de rationalisation propre à l'ensemble de la vie économique, politique et culturelle de la société occidentale, et particulièrement française, a perdu sa plausibilité, comme en témoignent la résurgence des ethnies, la critique du jacobinisme, les politiques de régionalisation et l'abandon de la planification économique. Le contre-coup en sera d'autant plus pénible dans l'Eglise que le rationalisme abstrait avait été poussé au point que J. Rogé, déjà cité, écrivait que « *Le prêtre, dans sa situation présente, est prêtre par lui-même, sans les autres ; n'est-ce pas dire qu'il ne se survit présentement que par la rigidité de son personnage et sans communication vitale avec ses contemporains ?* »¹⁸.

Le mouvement du clergé contestataire manifesterait cette prise de conscience : le port continu de l'uniforme est récusé, le principe du célibat obligatoire ne reçoit plus qu'une adhésion mitigée, l'intégration à la vie professionnelle profane est revendiquée, en même temps qu'est rejeté un statut économique spécifique (cf. les débats sur l'intégration des clercs à la Sécurité sociale). Le but ainsi poursuivi est un ministère plus prophétique, au besoin par la militance syndicale ou politique, au sein de la condition sociale commune¹⁹. Dans cette perspective, comme l'a remarqué J. Ségué, le charisme devient soit un prophétisme verbal, soit un « charisme personnel privé », et cesse d'être un charisme de fonction. Il permet de devenir un clerc pour militants ou d'inventer une manière « personnelle » d'exercer le ministère pastoral. Les effets prévisibles en sont le dissentiment d'une partie notable des fidèles et une compréhension limitée de la part des évêques.

Est-ce donc l'impasse puisque dans un cas — maintien des différences sur le mode universel — comme dans l'autre — détermination par les individus des différences pertinentes à leurs propres yeux —, on aboutit à

18. J. ROGÉ, *Le simple prêtre...*, op. cit., p. 125.

19. Pour étudier l'idéologie d'*Echanges et Dialogue*, voir les pièces principales de ses archives publiées par P. BALIGAND et al., *Echanges et dialogue ou la mort du clerc*, Paris, Idoc-France, 1975.

hervé legrand

une même perte de plausibilité ? Une autre voie est possible, si on en prend les moyens, celle qui rendrait un rôle actif aux Eglises locales (évêque, prêtres, fidèles) dans le choix des ministres ordonnés, et surtout dans la détermination de leur statut, non pas de façon autonome, mais en communion avec l'Eglise entière et selon les besoins au service de l'Évangile.

Dans cette perspective, non seulement des différences réapparaîtraient nécessairement entre chrétiens ordonnés et fidèles, mais elles deviendraient plausibles pour les prêtres, les diacres, et les fidèles. A longue échéance, il est probable que l'avenir des ministères ordonnés passe par la reconsidération des Eglises locales comme sujets de droit et d'action. La nécessité d'une inter-relation plus active entre prêtres et fidèles indique la même voie d'issue.

l'absence de corrélations structurelles entre prêtres et fidèles, facteur de sécularisation pour les chrétiens

Naguère une Eglise structurée assez rigidement en gouvernants-gouvernés, enseignants-enseignés, célébrants-assistants, pour reprendre le vocabulaire officiellement prôné, assurait un service relativement efficace de la vie chrétienne²⁰. Aujourd'hui, comment des chrétiens passifs, demeurés dans une position d'enseignés, pourraient-ils témoigner de leur foi dans une société en évolution ? Pire, dans ces conditions, leur foi ne fait que dépérir. En seraient des manifestations aisément repérables la chute partout remarquée de la pratique et l'explosion simultanée de la demande de formation de la part des chrétiens les plus actifs des paroisses et des mouvements²¹. Ces deux phénomènes, de sens inverse, ont une même cause, fort explicable, dans les changements des dernières décennies ; car, dans ce contexte, comme l'écrit plus haut E. Poulat, « *l'ensemble des représentations que la foi s'était données ne fonctionnent plus, ou mal* » (p. 73), tant il est vrai que la foi se vit toujours au sein d'une culture, sans s'y réduire, et qu'elle doit s'y faire un terrain.

Un tel dépérissement, que nous appelons banalement sécularisation, se précipite chez les chrétiens qui ne se considèrent eux-mêmes ni comme acteurs pleinement légitimes dans la vie de l'Eglise ni comme producteurs de sens dans la vie chrétienne. Il en va ainsi d'abord quand ils ne

20. Vocabulaire typique de l'enseignement pontifical ; voir les Tables des volumes publiés par les moines de Solesmes : *Le laïcat*, Paris, Ed. Desclée, 1956 ; *L'Eglise*, *ibid.*, 1959.

21. Récession annuelle de la pratique de 2% depuis 30 ans (cf. J. P. TERRE-NOIRE, *Les pratiques culturelles...*, art. cit., pp. 155-156).

le sont pas aux yeux du clergé ; en particulier quand la distinction entre Eglise enseignée et Eglise enseignante est comprise de telle manière que le monopole de l'interprétation de la parole de Dieu est réservé à la seconde et qu'il revient seulement aux laïcs « *une tâche d'intériorisation besogneuse et répétitive* »²². Les croyants risquent alors de demeurer avec le sentiment de l'étrangeté et de la non-signifiante de leur foi parce que ni leur expérience culturelle ni leur capital symbolique n'entrent dans l'acte d'interprétation légitime. On peut tenter de sortir de la crise présente par le recours à un corps clérical spécialisé, comme on l'a fait avec succès dans le passé. Mais qui n'en voit le risque cette fois ? Ne serait-il pas plus indiqué de chercher une plus grande inter-relation entre clercs et laïcs, afin de diminuer le divorce entre l'espace ecclésial et les espaces sociaux environnants ?

La question est d'autant moins évitable — les chiffres étant ce qu'ils seront — que l'Eglise de France qui a massivement reposé, comme bien d'autres, sur le clergé, devra de plus en plus reposer sur la commune responsabilité des chrétiens. Cela ne signifie nullement une Eglise sans prêtres ; mais sans cesser de décider, ils devront de plus en plus inventer des structures de décision commune avec les fidèles ; sans cesser d'enseigner, ils auront beaucoup à apprendre ; sans cesser de présider à la vie liturgique, ils ne seront plus les seuls célébrants. En 1984, cet avenir se dessine largement, voire entre déjà dans les faits en bien des endroits. On ne saurait vraisemblablement combattre la sécularisation, au sens où on l'a dit, sans persévérer dans cette voie.

Dissipons un malentendu possible à ce point de la réflexion. Les difficultés du clergé s'enracinent, certes, directement dans le changement social. Comme l'histoire de l'Eglise et celle des missions en offrent d'autres exemples, la rencontre avec une autre culture provoque des fractures dans les formes reçues de la vie chrétienne. Mais il serait désastreux de dire : « C'est la faute à la société ! ». Les solutions peuvent n'être pas immédiates ou demeurer insatisfaisantes, mais quand une nouvelle inculturation de la foi est requise, ce sont les propres ressources théologiques, spirituelles et institutionnelles du christianisme qui sont mises au défi. Le travail de l'Eglise sur elle-même, dans l'intelligence de l'Evangile et de son temps, est le lieu de sa fidélité à Dieu et la clé de son avenir.

22. Nous reprenons l'expression à G. DEFOIS, « Révélation et société », *Recherches de Science Religieuse* 63, 1975, pp. 457-504.

l'avenir : modalités d'une action cohérente

La prévision n'est pas du ressort du théologien. Quel observateur, d'ailleurs, quelle que fût sa discipline, aurait été en mesure, à partir de la figure de l'Eglise de 1958, de désigner les grands traits de celle de 1968 ? Le théologien est d'autant moins habilité à se livrer à la prospective que la théologie est loin de gouverner à elle seule le devenir de l'Eglise. En revanche, l'avenir naissant toujours du présent, il a paru plus réaliste de proposer, peut-être trop longuement, une interprétation de ce présent. En effet, tant qu'un groupe n'a pas une interprétation un peu cohérente des difficultés auxquelles il est confronté, il paraît vain de lui supposer une capacité d'action transformatrice. Insistons sur quelques données, accessibles à tous, qui déterminent la vie ecclésiale des prochaines décennies, quoi qu'il arrive :

— la pyramide des âges des prêtres est telle désormais que l'articulation des responsabilités entre les différents partenaires ecclésiaux demeurera plus que jamais à l'ordre du jour : cela pour des raisons évidentes, qu'il est superflu de répéter.

— au cours des trois dernières décennies, la pratique religieuse a baissé annuellement de 2 % et le nombre des ordinations de 8 %. Ces deux phénomènes de moyenne durée sont donc à mettre en rapport et renvoient à une même nécessité : celle d'une inculturation de la foi en France, comme plus largement en Occident. Du fait que la structuration de l'Eglise et sa capacité d'inculturation sont liées, cette deuxième donnée incite à une action qui soit cohérente avec la précédente.

— le théologien doit énumérer d'autres cohérences : ainsi dans l'ordre *dogmatique*, l'élan donné par Vatican II à l'ecclésiologie de communion, à la théologie des Eglises locales et à l'inter-relation entre pasteurs et fidèles (instances de conseils, etc.) devrait grandir en importance. Dans l'ordre *missionnaire* : sensible à une « incroyance » située *ad extra*, le discours missionnaire a souvent mobilisé prioritairement les prêtres. Si les résultats n'ont pas correspondu aux générosités, est-ce sans relation avec le fait que l'on a comparativement moins insisté sur la qualification des laïcs ? Quoi qu'il en soit du passé, la mission risque d'en rester au plan des intentions tant que domineront les catégories d'intérieur et d'extérieur, qui empêchent de prêter attention au fait que la structure de production du message en détermine considérablement la perception.

Une ligne d'action cohérente se dessine donc. Signalons d'abord les obstacles auxquels elle peut se heurter, non pas tant dans l'environnement que chez les chrétiens eux-mêmes, avant d'esquisser quelques-unes de ses modalités.

obstacles à l'action

Une illusion : la gravité de la situation déterminera d'elle-même un changement positif. Beaucoup disent : « La situation est si sérieuse qu'on sera obligé de changer ». Rien n'est moins sûr. Rappelons qu'aux XI^e, XIII^e et XVI^e siècles, l'Eglise latine a déjà connu trois crises graves dans l'exercice du ministère ordonné. On les a résolues, chaque fois, par un renforcement de l'identité des prêtres, dans le sens de leur séparation du reste du peuple chrétien et sans faire appel aux ressources chrétiennes des baptisés. Cette recette, apparemment éprouvée, peut se révéler encore tentante, alors que les exigences de l'heure et de la théologie vraiment traditionnelle seraient de renforcer cette identité dans la ligne de la relation avec l'ensemble des chrétiens²³. Un constat de situation ne fournit pas une direction.

Un slogan paralysant : « Tout est bloqué ». Le discours courant qui parle de « l'Eglise-institution » n'en retient que le moment institué et passe sous silence son moment instituant. Il en résulte une association fréquente entre Eglise et blocage, paralysante et peu fondée. Un exemple l'illustrera. En 1967, il y avait 5 à 6.000 laïcs actifs dans la catéchèse en France : en 1984, le Centre national de l'enseignement religieux en recense 220.000. Où est le blocage ? Ces laïcs auparavant passifs quant à l'expression de leur foi se trouvent désormais faire acte d'autorité en ce domaine. Ils se forment. N'accompagneraient-ils leurs propres enfants que durant trois ans, il y aurait chaque année 70.000 chrétiens et chrétiennes de plus qui seraient capables de mieux se situer en croyants dans leur environnement familial adulte, dans leur quartier, leur travail, leurs loisirs. Ainsi se reconstitue le tissu essentiel de transmission de la Bonne Nouvelle.

23. Sur cette articulation, noter l'homélie de Jean-Paul II à des ordinands à Rio de Janeiro, le 2 juillet 1980 : « *Ce don du sacerdoce (...) a été réalisé en vous, mais non pas pour vous. Il l'a été pour l'Eglise* » (D. C. 77, 1980, pp. 752-753 ; soulignés dans l'original).

hervé legrand

quelques modalités positives de l'action

Le Saint-Esprit ne dispense les chrétiens d'aucune des lois générales de l'action. Il en va de la transformation des mentalités dans l'Eglise comme dans la société : celle-ci ne se réforme ni par décrets ni par discours. Dans l'Eglise aussi, la transformation suppose banalisation, institutionnalisation, respect des délais et cohabitation d'une diversité de modèles.

Banaliser : toute innovation suscite des résistances dans une partie au moins de la population concernée. Aussi, pour arriver à mettre en œuvre des attitudes plus réalistes, le meilleur moyen n'est pas d'en claronner la nouveauté. Au contraire, on montrera que l'initiative recommandée n'a rien d'isolé, on mettra en valeur ce qui la recommande (en la situant volontiers en relation avec la tradition ancienne) et l'on montrera ses effets positifs.

Institutionnaliser : l'exemple de la richesse potentielle, au-delà du précieux service rendu, que représentent pour notre Eglise les 220.000 personnes engagées dans la catéchèse, montre clairement comment l'institutionnalisation est un passage obligé de l'action. Jamais ces personnes n'auraient approfondi le langage de la foi, jamais elles ne se seraient qualifiées au point de pouvoir parler avec autorité en ce domaine, si elles ne s'étaient trouvées en position institutionnelle de pouvoir et devoir le faire.

Compter avec le temps : lorsqu'on plante certains arbres, on sait qu'ils ne produiront de fruits ou n'offriront d'ombre qu'à nos enfants, voire à nos petits-enfants. Dans l'Eglise, les conditions de l'action, on l'oublie trop, sont du même ordre. Un tel sème, d'autres moissonneront : c'est que le sens nous précède et qu'il durera après nous.

Conjuguer une diversité de modèles : l'image séculière de l'ingénieur des Ponts et Chaussées ouvrant une nouvelle voie croisant l'ancienne, sans interrompre la circulation, est ici une image stimulante. Cela implique, pour notre propos, que la théologie et la spiritualité proposées fassent sortir du jeu de la surestimation et de la sous-estimation de l'actuel statut des prêtres. La spiritualité, en sa vigueur, conditionne ici l'avenir : il faut qu'elle permette, par exemple, d'appeler aujourd'hui à l'ordination des jeunes qui acceptent que d'autres soient éventuellement ordonnés selon un statut différent du leur, plus tard.

trois leviers dans l'action requise

La formation des laïcs. On mentionne seulement ce point, bien pris en charge dans l'Eglise de France par les mouvements, les écoles de ministère,

les facultés de théologie. Dans la ligne de cet article, soulignons l'importance de la formation théologique de laïcs qui ne désirent pas quitter leur métier ni faire de la théologie une profession ou une qualification pour le ministère. Ainsi peut se développer une richesse de communication sur la question de Dieu dans des réseaux que les théologiens professionnels n'atteignent pas.

Le développement des conseils pastoraux. On s'en réjouit dans la mesure où ils permettent aux chrétiens de réfléchir aux cheminements diversifiés de l'Évangile dans l'espace qui leur est familier. Là peut se négocier la participation des groupes et des personnes aux tâches inventoriées ensemble, le conseil étant l'auteur des décisions qu'il aura mission de mettre en œuvre et d'évaluer. Dix ans après *Tous responsables dans l'Église?* (1973), les conseils se révèlent comme un outil essentiel pour la prise en charge de l'avenir de l'Évangile et pour la construction de l'Église par les chrétiens reliés à leurs prêtres.

Le diaconat permanent. Son rétablissement avait pour but de revivifier l'Église ; par le service des humbles et des démunis qu'ils organisent et animent dans le cadre du ministère ordonné, les diacres y contribuent. De plus, ils sont une chance pour décléricaliser l'Église (au sens donné à « clerc » dans cet article). Du fait de leur capital culturel, de leur insertion familiale, sociale et professionnelle, ils apportent un sang neuf et un langage différent dans les homélies, les célébrations sacramentelles, les décisions, qui, sinon, demeurent le propre d'un clergé qui vieillit malgré lui. Les diacres aident ainsi grandement à réarticuler l'espace ecclésial et bien des espaces sociaux. Qu'ils n'aient pas vocation à devenir prêtres, cela doit demeurer clair. Toutefois, la présence de diacres mariés, exerçant une profession, appelés à l'ordination sans l'avoir toujours souhaité au départ, peut en quinze ou vingt ans transformer l'idée coutumière que l'on se fait et de la vocation et du clergé. « *La question est de savoir jusqu'où il faut maintenir les liens essentiels qui unissent le sacrement de l'ordre et l'état clérical* », demandait E. Poulat (p. 70) : on obtiendra une réponse réelle lorsque les évêques, les prêtres, les laïcs auront expérimenté cette nouvelle articulation. Comment pourrait-il en être autrement ?

les évolutions nécessaires pour relever un défi majeur

La logique « cléricale » qui a permis de résoudre les précédentes crises du clergé au cours de l'histoire apparaît bien inadaptée aux circonstances actuelles, caractérisées par les chiffres que tout le monde connaît. Si on voulait continuer « comme on a toujours fait », on risquerait encore de

hervé legrand

précipiter non seulement le déclin du clergé, mais peut-être même celui de l'Église. Cependant l'histoire ne procédant pas par sauts brusques, il est probablement vain d'attendre des décrets pour amorcer des solutions qu'il est dès maintenant requis de favoriser, puisque rien ne les interdit, que tout les recommande et qu'en tout état de cause, leurs effets seront positifs. Il ne faut pourtant pas se dissimuler le coût de cette évolution : l'équilibre d'ensemble des rapports Église/ministères est à reprendre, intellectuellement, spirituellement, institutionnellement, et par là même théologiquement²⁴. Le principal obstacle ne se trouve pas dans les difficultés de la culture contemporaine, mais vraisemblablement dans une trop grande confiance dans les vertus de l'exhortation et du moralisme, là où il y va de l'obéissance de la foi qui, pour être éclairée, nécessite les efforts de tous, particulièrement dans le contexte actuel.

A cet égard, on ne peut pas ne pas dénoncer un discours qui se répand actuellement et qui est systématiquement culpabilisant pour les vieilles Églises d'Europe et idéalisant en face de celles du Tiers monde. Les Églises d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord, et celle de France entre autres, seraient vieillissantes, décadentes, de plus minoritaires dans des sociétés qu'elles laisseraient se séculariser. L'avenir, comme s'y trouve déjà la majorité numérique des catholiques, se situerait en revanche dans le Tiers monde qui n'a apparemment jamais été aussi religieux que de nos jours. Certes, nous avons à apprendre dans des échanges vivants avec ces Églises et aussi avec celles des pays de l'Est. Mais peut-on sérieusement croire que les problèmes que nous n'aurons pas résolus ici (mentionnons seulement le rapport entre foi et sciences) le seront ailleurs ? Et comment accepter une image aussi dévalorisante de soi ? En quoi peut-elle nous aider dans notre tâche difficile ?

Le défi que nous avons à relever est celui de l'inculturation de la foi dans une société hautement technique et scientifique, urbanisée et complexe. Relever ce défi, c'est être à la pointe d'un combat décisif pour l'avenir de l'ensemble de l'Église. Tout discours qui nous détournerait d'une telle tâche est, intellectuellement et chrétiennement, irresponsable. Ajoutons, puisque ce cahier est consacré à l'histoire, qu'il risque d'être lourd de conséquences historiques.

hervé legrand

24. Nous renvoyons le lecteur qui désire poursuivre sa réflexion à notre exposé d'ensemble plus approfondi : **Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique II**, Paris, Ed. du Cerf, 1983 (« *La réalisation de l'Église en un lieu* », pp. 143-345 ; plus particulièrement « *Les ministères de l'Église locale* », pp. 181-273).

position

une lecture de l'assemblée de vancouver

On a beaucoup parlé de l'Assemblée générale de Vancouver. Le temps vient où il ne s'agit plus tant de décrire un vécu que de dresser un bilan. Or un certain nombre de questions se posent qui permettent à la fois de prendre du recul et d'éviter les simplifications paresseuses.

Ainsi, on dit que s'est manifestée plus que jamais la division à l'intérieur du COE entre la tendance *Foi et Constitution* et la tendance *Eglise et Société*, entre ceux pour qui la priorité revient à la recherche d'unité entre chrétiens séparés, et ceux pour qui l'urgence va aux questions de paix et de justice dans le monde. Pour les uns, la théologie serait le propre de l'effort œcuménique; pour les autres, c'est l'engagement qui passe avant tout. Et de profiler les rangs des deux orientations: ici les Eglises du Nord, anciennes, traditionnelles, institutionnelles, là, les jeunes Eglises, vivant en contexte non chrétien, celles de l'hémisphère Sud, d'un monde en (sous-)développement. Qu'en est-il?

Les amalgames simplificateurs sont incapables de mesurer les véritables enjeux, faute de discerner les divers plans. Ainsi la division Est-Ouest se situe bien au plan théologique, puisque, de part et d'autre, des Eglises institutionnelles, deux fois millénaires, restent attachées au contentieux de leur séparation: la grande faille Orient-Occident, relayée par celle de l'Orthodoxie et du catholicisme romain, voire du protestantisme sous ses différentes formes. Or cette coupure est indépendante de celle qui divise Nord et Sud, laquelle est récente, au moins dans ses manifestations et ses revendications. Il faudrait imaginer ces deux failles comme un grand T, car la division Nord-Sud affecte pareillement l'Est et l'Ouest. Cette première distinction évite qu'on fasse des contre-sens en opposant ce qui ne se situe pas au même plan.

Il faut également distinguer un instantané pris à un moment précis du déroulement de l'As-

semblée et l'évolution qui s'est dessinée au cours des deux semaines. Il serait erroné de dire qu'à la fin le clivage, indéniable au début, s'est confirmé. C'est, à mon sens, tout le contraire qui s'est passé. *Foi et Constitution* était, à l'arrivée, en situation de grande faiblesse, son président arrivant en fin de mandat, son directeur ayant démissionné et ce, peu d'années après que le précédent déjà ait quitté le COE. Puis, peu à peu, se sont affirmées l'importance et la solidité de cette colonne de l'œcuménisme.

l'Impact du BEM

Le groupe de travail centré sur la promotion de l'unité est sans doute celui qui a le mieux marché, fort d'un programme détaillé très bien articulé: le document **Baptême, Eucharistie, Ministère**. L'Assemblée n'avait pas à l'examiner, d'abord parce qu'il est du ressort de la commission *Foi et Constitution* qui, à l'intérieur du COE, a son autonomie propre (ce qui permet à l'Eglise catholique romaine d'y être représentée au même titre que les autres Eglises); ensuite, parce que le **BEM**, actuellement adressé directement à chaque Eglise particulière qui doit y répondre pour elle-même, n'est pas, n'est plus ou pas encore, du ressort de l'Assemblée générale. Cela dit, les retombées de ce document à Vancouver ont été nombreuses et fortes, à commencer par la liturgie eucharistique du premier dimanche, concélébrée selon la liturgie mise au point et utilisée à Lima même en janvier 1982, pour sceller l'avancée œcuménique réalisée, comme aussi pour manifester le plan concret sur lequel cette avancée doit être mise en évidence, le culte de l'Eglise rassemblée. Si les prêtres des Eglises catholiques et orthodoxes se sont abstenus de participer activement à cette concélébration, ce n'est pas la marque d'une critique à l'égard du **BEM** ou de la liturgie utilisée, mais c'est en raison de la division de fait, liée notam-

ment à la question décisive de la reconnaissance mutuelle, mieux, de l'unité des ministères, comme signe et modalité de l'unité de l'Eglise parachevée.

Les questions relatives à la sacramentalité n'ont pas été discutées, si ce n'est par le biais du signe qu'est ou doit être l'Eglise, et de tous les symboles qui en émanent comme d'un centre encore voilé. Il y a dès lors une approche concentrique du mystère dont l'Eglise est le fruit et le porche, dont elle n'est pas l'initiatrice ni la propriétaire, mais seulement la gardienne et la dispensatrice. Tout tourne finalement autour de ce non-dit, qui n'est nullement fait d'ignorance ou d'indifférence : il manifeste au contraire le respect et la volonté de n'éliminer aucune exigence ni aucune promesse, de ne pas mettre en contradiction la liturgie et ce qu'on a appelé la « liturgie après la liturgie », le témoignage.

Le BEM a donc été le point focal autour duquel se sont regroupées les autres questions : de quelle manière les Eglises expriment-elles leur autorité en matière de foi et prennent-elles leurs décisions, puisqu'il s'agit à présent de déclencher un processus de réception de ce document ? Comment une reconnaissance mutuelle de la pratique des sacrements et du ministère peut-elle s'insérer dans une unité de foi vérifiable ? Quelle expression doctrinale fondera et vérifiera l'unité des chrétiens, entre l'antique formulation de Nicée-Constantinople, reçue par la plupart des Eglises de l'hémisphère Nord, et les diverses confessions de foi, nées récemment au gré des situations critiques où les Eglises sont appelées à rendre leur témoignage ? Se pose encore la question de la relation entre l'unité de l'Eglise et le renouveau de la communauté humaine : l'unité, pour quoi faire ? Plus spécifiquement : l'Eglise, signe de quoi, et pour qui ? Enfin, dans ces thèmes adjacents, se trouve directement impliquée la poursuite de l'unité qualitative entre les différents groupes de chrétiens, selon l'âge, le sexe, la race, la culture, les ressources, les solidarités. Ces facteurs, et d'autres, qui sont dits non théologiques, le deviennent dans la mesure où ils s'érigent en barrières à surmonter au sein du corps ecclésial, comme c'est le

cas pour le déséquilibre entre hommes et femmes qui ternit le témoignage rendu à l'Evangile.

A cause de son ampleur, de sa précision et de ses enjeux, cette étude aux multiples facettes est apparue prioritaire à l'Assemblée, au point que le BEM est le seul document à être cité dans le message aux Eglises.

Interpréter les clivages

Entre les Eglises dont les membres vivent au Nord ou au Sud, est apparue une césure qui peut se ramener à la tension interne entre *paix et justice*, ces deux exigences que l'Assemblée a voulues inséparables. La hantise de la paix qui affecte l'hémisphère Nord aux prises avec l'équilibre de la terreur, rebaptisé pudiquement dissuasion, ne saurait être prise en compte de manière réaliste en dehors de la nécessaire justice que réclament les contrées du monde qui n'ont pas attendu un cataclysme nucléaire pour souffrir déjà de la guerre et de la famine. Obnubilés par la tension Est-Ouest, les chrétiens de l'hémisphère Nord ne se rendent pas assez compte que le surarmement des uns provoque le sous-développement des autres : les ressources humaines et matérielles sont mobilisées et investies en vue d'une guerre qui ne doit pas avoir lieu, mais dont les retombées locales ont lieu sans cesse en un point ou l'autre du globe, le plus souvent le long de cette ligne en pointillé où s'affrontent, dans le Tiers Monde, les satellites des deux super-puissances.

Mais en quoi cela touche-t-il la foi et la vie ecclésiale commune ? En identifiant la cause de Dieu avec telle cause locale et temporaire, n'en vient-on pas à un nouveau manichéisme qui sépare les bons des mauvais ? Comment respecter l'altérité du Dieu de Jésus-Christ par rapport aux conditions historiques ? On a dit, en simplifiant, que le COE se partageait en deux courants théologiques, l'un déductif, l'autre inductif : le premier, partant du fondement scripturaire (*norma normans*) et de son écho ecclésial (*norma normata*), cherche à en développer les conséquences et à les appliquer aux

situations présentes ; le second, à l'inverse, part du contexte et veut y démêler la volonté de Dieu, comme aux temps bibliques et en analogie avec eux.

La distinction n'est pas aussi simple, aussi tranchée, ni en théorie ni en pratique. A *Foi et Constitution*, on s'est aperçu depuis longtemps que les questions relatives à l'unité de l'Eglise ne pouvaient être traitées de manière abstraite. De son côté, l'autre courant sait très bien que la théologie de la libération doit s'appuyer sur la libération de la théologie, à savoir des limites des circonstances et des traditions sociales, des présupposés et des préjugés tenant aux origines et aux intérêts des groupes. Il restera toujours une distance entre une situation locale et le Royaume censé la transformer ; mais c'est bien cette situation que l'Evangile concerne comme Bonne Nouvelle. Le COE a dépassé en un sens cette opposition en donnant plus de place aux signes que sont ses gestes et ses paroles. Ils se veulent appels à entrer dans le mouvement en vue de réaliser ce qu'ils signifient : ainsi, le programme de lutte contre le racisme, le retrait des fonds d'investissement d'Afrique du Sud, etc. Gestes symboliques, appels à universaliser une autre façon de vivre les relations humaines. Alors le signe rejoint le sacrement, lequel est signe par sa référence à ce qu'il signifie et effectue.

réalité ecclésiale et magistère

La question de savoir comment la vérité de l'Evangile peut se trouver, se vérifier et s'attester, divise-t-elle à son tour le COE ? On a cru entendre à Vancouver une critique qui ne portait pas seulement sur une pratique déformée, mais sur l'essence même du magistère comme autorité en matière de foi et de vie, ce à quoi les Eglises de type catholique (orthodoxes, catholiques romains et anglicans pour le moins) sont attachées. Serait-ce alors l'ancien clivage avec les protestants qui resurgit, d'autant que Ph. Potter, auteur de la déclaration controversée, est lui-même méthodiste ?

On peut retourner la question : jusqu'à quel point le COE n'est-il pas lui-même réalité ecclé-

siale par le truchement de laquelle s'exerce un certain magistère, un enseignement qui fait autorité ? Même si les Eglises membres sont unanimes pour dire que le COE n'est pas et ne sera jamais une super-Eglise, il faut lui reconnaître un certain degré d'ecclésialité par sa base, ses structures, ses programmes, ses paroles et sa vie commune. Les conversations bilatérales dogmatiques qui se poursuivent en dehors de son champ ont pour objectif de régler des contentieux, mais dès qu'il s'agit du témoignage à rendre, les initiatives se prennent au COE. Mieux, c'est ici que vit réellement une communauté conciliaire à la dimension de l'Eglise universelle et, malgré les tensions inévitables entre tendances, plus peut-être que nulle part ailleurs, toutes Eglises confondues.

Quant aux deux écueils, auxquels les évangéliques sont particulièrement sensibles, celui qui demande à un magistère de garantir la vérité biblique et celui qui veut retrouver la volonté de Dieu dans un imbroglio de situations où on la réduit à un moralisme social ou à un socialisme moral, l'Assemblée de Vancouver, après celle de Nairobi, s'est révélée positivement capable de les éviter. Jamais on n'avait autant mis l'accent sur l'évangélisation comme élément et instrument primordial d'ecclésialité, ce pour quoi l'unité de l'Eglise urgeait. Le courant évangélique est d'ailleurs représenté au sein même du Comité central. Et si, de l'extérieur, sont venues des voix critiques, elles furent modérées, mesurant l'importance donnée à cette dimension de l'œcuménisme : répandre l'Evangile dans le monde entier.

Par contre, il est une critique radicale qui accompagne depuis toujours le COE comme son ombre, mais qui se fait plus incisive lorsqu'il prend des initiatives plus percutantes dans l'actualité politique : elle vient presque exclusivement de la « majorité morale » nord-américaine qui veut restaurer ou préserver les valeurs attachées à la fondation des Etats-Unis par les protestants anglo-saxons venus construire ce « nouveau monde » aux accents biblico-eschatologiques. Pour cet idéal de liberté individuelle, arrachée à l'esclavage du pouvoir religieux ou politique comme à l'im-

moralité sous toutes ses formes, les deux ennemis sont le catholicisme et le communisme, en tant que pouvoirs imposés à l'individu. Le COE étant accusé de flirter avec l'un et l'autre, la Bible est présentée comme l'arme essentielle contre leur mainmise grandissante. Sur cette base, des attaques se sont élevées à l'approche de l'Assemblée de Vancouver, à travers des programmes de radio et de télévision et des articles, dont celui qui a fait le tour du monde, du *Reader's Digest* d'août 1982 (édition anglaise)¹.

Comment confesser « Jésus-Christ, vie du monde » et laisser les choses suivre leur cours — les chrétiens y prenant leur part, souvent belle —, sans qu'aucune critique ne mette en question cette division profitable où la main droite ne sait pas ce que fait la main gauche ? Plus le COE essaie d'être concret en la matière, plus cette aile évangélique conservatrice devient virulente. C'est dire qu'il touche juste en ne s'arrêtant pas aux symptômes, en remontant aux causes, en laissant la charité paternaliste pour une justice de partenaires, en démasquant les systèmes de profit et d'oppression que cachent des aumônes qui ne sont que le retour partiel de biens pris par la violence. Au lieu de rétorquer à ses détracteurs des arguments de même type et de tomber dans le piège du « politisme », le COE a préféré donner une large place aux laissés pour compte de nos sociétés, tels les handicapés, et au ministère de guérison à l'intérieur des communautés. Ainsi, c'est par la triple

réponse de l'évangélisation, de la guérison et de la célébration que l'Assemblée a traduit son écoute des requêtes évangéliques fondamentales.

Que le COE demeure dans la grande tradition de l'Eglise indivise, on en a la preuve avec sa volonté affirmée — une nécessité vitale pour lui — de tenir ensemble ce qui se perdrait séparé, même si les tensions persistent souvent. Si l'Eglise a surmonté les tentations du sectarisme et de l'hérésie, c'est précisément en maintenant des affirmations logiquement inconciliables, mais théologiquement indispensables, notamment sur la Trinité et en christologie. Il ne s'agit pas d'appeler bien ce qui est mal et inversement, mais de combattre et de récuser ce qui exclut un bien en le qualifiant de mal. Tout exclusivisme humain tombe sous le coup de ce jugement, alors que la réconciliation est la voie royale et crucifiante de la grâce. En regardant vers Jésus-Christ, vie du monde, le COE s'attache à cette grande œuvre de réconciliation qui n'est pas de lâcheté, mais de puissance dans l'Esprit de justice et de paix. Il ne sera certainement pas sans reconnaître que son dernier secrétaire général aura tout fait à la barre pour qu'il en soit ainsi, ni sans agir en sorte que, après Philippe Potter, le même cours se poursuive.

alain blancy

1. Le journaliste qui l'a commis avait été librement admis au COE, où pendant deux semaines il a eu accès à tous les documents et à toutes les informations. La déception fut double, puisqu'au mépris des faits il a écrit un article calomnieux, et qu'au mépris de la loi, le périodique refusa le droit de réponse du COE qui remettait les choses au point.

à propos des théologies de la libération

Lumière et Vie publie volontiers cette déclaration des théologiens de la revue Concilium. Le comité de rédaction joint sa voix à la leur parce qu'il partage les positions ici défendues : il estime de son devoir d'appuyer les mouvements de libération nés de l'Évangile et les courants théologiques qui essaient de les penser. Notre manière de reconnaître leur importance non seulement en Amérique latine, mais également pour l'Église universelle, a été de leur donner la parole aussi souvent que possible dans le passé et jusque dans le présent cahier. Nous continuerons de le faire avec les moyens dont nous disposons.

menaces sur des voies nouvelles dans l'église

Déclaration des théologiens de *Concilium*, réunis à Nimègue, le 17 juin 1984, à propos d'attaques récentes contre la théologie de la libération.

Nous connaissons les discussions dont la théologie de la libération a fait récemment l'objet de la part de hautes autorités ecclésiastiques, les publications qui ont eu lieu dans divers journaux et revues, et les questions posées à ce sujet à plusieurs théologiens. Il nous semble indispensable de prendre position aujourd'hui sur ce problème.

1. naissance des communautés de base et de la théologie de la libération

Nous avons assisté, depuis le Concile Vatican II, à un véritable renouveau dans la vie des Églises des pays pauvres. Ce fait s'est manifesté par le jaillissement de nombreuses communautés ecclésiales de base, de groupes de réflexion biblique, d'une nouvelle vitalité de la foi populaire, et de l'engagement des chrétiens (laïcs, prêtres, évêques) dans les combats menés pour la défense du droit des plus pauvres à la vie.

L'Église a commencé ainsi à entrer dans le monde des pauvres et à participer à leur

destin, en même temps que le peuple assumait de nouvelles responsabilités à l'intérieur de la communion ecclésiale. A partir du moment où le Peuple de Dieu s'est engagé sur ce chemin, une réflexion critique est née en vue d'affronter le problème des opprimés à la lumière de la foi, ainsi que de promouvoir leur libération intégrale.

En d'autres contextes, mais dans un même élan, ont pris naissance un processus de libération et une réflexion de la part tant des femmes marginalisées dans la société et dans l'Église, que des races et cultures méprisées.

2. les tensions actuelles

Ces espoirs et ces revendications ont provoqué des réactions, des incompréhensions, voire une hostilité de la part de ceux qui disposent du pouvoir économique et politique. Nous avons pu voir des hommes et des femmes disparaître ou être exilés, torturés, assassinés : ces faits sont absolument inacceptables. En ce qui concerne les autorités de l'Église, si parfois elles ont soutenu et authentifié ces mouvements de libération, nous avons souvent été aussi témoins de faits de diffamation, d'interdiction d'enseigner la théologie, de soupçon d'infidélité envers le message chrétien, et d'accusation de lui substituer une idéologie influencée par le marxisme, ce contre quoi nous protestons vigoureusement.

Il y a dans l'Eglise des tensions qui sont nécessaires à sa vie. Mais aujourd'hui des groupes intégristes ou néo-conservateurs tendent de plus en plus à les exacerber. Refusant un changement social et prônant une religion soi-disant apolitique, ils luttent contre les mouvements de libération et font des choix qui représentent de fait une offense à l'égard des pauvres et des opprimés.

Tous ces éléments ont créé un climat défavorable à la recherche de nouveaux chemins pour la vie de l'Eglise et l'annonce de l'Evangile.

3. la position des théologiens de concilium

En cherchant à demeurer fidèles aux inspirations et orientations de Vatican II, dans la ligne d'une option préférentielle pour les pauvres, et en raison de son identité théologique propre, *Concilium* veut se montrer solidaire des nouveaux mouvements ecclésiaux, des Eglises locales, des théologiens de la libération, aussi bien dans l'Eglise catholique que dans les autres Eglises chrétiennes. Et cela, non seulement quant à la pensée des théologiens, mais aussi quant à leurs prises de position concrètes. Cet intérêt est dans la logique de son orientation de ces dernières années : de nouvelles sections ont été créées (théologie du Tiers monde, théologie féministe) et plusieurs

numéros ont fait place à ces points de vue. La revue se propose de réaliser un numéro spécial sur le cadre ecclésial d'ensemble dans lequel ces tensions doivent être situées. Certes, nous ne prétendons pas posséder la vérité et avons conscience de n'être qu'une voix, mais pleinement ecclésiale, parmi d'autres. C'est en effet un signe de la fécondité de l'Evangile aujourd'hui d'être vécu dans des contextes différents et donc de façons diverses. La théologie ne fait qu'exprimer et réfléchir de manière critique cette situation, dont il y a lieu de se réjouir plutôt que de s'alarmer. Telle est la dimension pluraliste de la catholicité.

Mais pour jouer ce rôle, la théologie a besoin de la liberté de recherche et d'expression que nous avons revendiquée dans notre déclaration de 1971.

4. conclusion

Comme ces mouvements sont pour l'Eglise entière un signe d'espoir, toute intervention prématurée des autorités ecclésiales risque d'étouffer l'Esprit qui anime les Eglises locales et les guide. Nous exprimons notre profonde solidarité avec les mouvements de libération et leur théologie. Nous protestons contre les soupçons et les critiques injustes à leur égard. Nous croyons fermement qu'en eux se jouent, pour une part, l'avenir de l'Eglise, l'avènement du Royaume et le jugement de Dieu sur le monde.

cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 99

- | | |
|--|--|
| 100 Le langage poétique et la foi | 138 Problèmes de la mort |
| 102 Droit et société | 139 Saint Paul aujourd'hui |
| 105 Options politiques de l'Eglise | 140 Théologies populaires |
| 108 Le refus du passé ? | 141 L'exclusion hors l'Eglise |
| 110 La fidélité | 142 Charité et pouvoir |
| 111 Ambiguïtés du progrès | 143 François d'Assise |
| 112 Les visages de Jésus-Christ | 144 Présence de l'Ancien Testament |
| 113 Connaître et croire | 145 Redire la foi |
| 115 Le prophétisme | 146 Le sacrifice |
| 116 L'identité chrétienne | 147 La condition homosexuelle |
| 120 Théologie noire de la libération | 148 Le spirituel autrement |
| 121 La montée du fascisme | 150 Le christianisme dans la modernité |
| 122 Expérience mystique et Dieu de Jésus | 151 Les femmes : l'Eglise en cause |
| 124 Le travail | 152 Violence et peur |
| 125 Le mouvement charismatique | 153/154 Les Actes des Apôtres |
| 126 Familles | 155 La religion et les médias |
| 127 Médecine et société | 156 Défis athées |
| 128 Intérêts humains et images de Dieu | 157 Au regard des enfants |
| 129/130 Propriétés et biens d'Eglise | 158 Martin Luther |
| 131 Lectures inédites du péché originel | 159 Théologies d'Afrique noire |
| 132 Démocraties chrétiennes | 160 Ecriture apocalyptique |
| 133 Le pape et le Vatican | 161 Le monde, lieu d'une parole sur Dieu |
| 134 Jésus de Nazareth | 162 Le Conseil oecuménique des Eglises |
| 135 La Justice | 163 Foi islamique et foi chrétienne |
| 136 La décision morale | 164 Le bien et le mal : modes d'emploi |
| 137 Universalité de l'Eglise | 165 Jérémie, la passion du prophète |

Cahiers à paraître en 1984

- | | |
|-------------------------------|----------------------------|
| 166 Corps et salut | 169 Enjeux de la catéchèse |
| 167 Evolution des ministères | 170 L'Eglise et l'économie |
| 168 L'inculturation de la foi | |

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Tout abonnement va de janvier à décembre.
Souscrit en cours d'année, il donne droit
aux cahiers déjà parus.

	ordinaire	soutien
France	145 F	160 F
Etranger	165 F	190 F

Supplément de 60 F pour l'envoi par avion des 5 numéros

VENTE AU NUMÉRO

	simple	double	Table des cahiers 1 à 100
France	36 F	56 F	20 F
Etranger	40 F	62 F	25 F

Changement d'adresse : joindre 5 F en timbres à l'ancienne bande-adresse

CORRESPONDANTS A L'ÉTRANGER

- Belgique** : Office international des Périodiques, Avenue Louise 485, 1050 Bruxelles
Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C.C.P. 85843
Italie : Ed. Paoline, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C.C.P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40 100 Bologna, C. C. P. 8-15575
Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H3P 3C4
Suisse : Librairie de l'Alé, 33 rue de l'Alé, C. P. 76, CH 1000 Lausanne 9

lumière & vie

"A la mesure même de la radicalité de la mutation en cours, tout se répercute, par réactions en chaîne, jusque sur la théorie et la pratique des ministères. Là aussi, l'avenir sera à ceux qui sauront l'inventer."

émile poulat