

Alexandre Faivre



Une identité en construction

Acteurs et structures du champ religieux chrétien

20 siècles d'Histoire

Contribution à paraître dans *L'Atlante del Cristianesimo (Atlas of Christianity)*,
UTET, (sous la dir. de G. Alberigo, G. Ruggieri, R. Rusconi), Turin

Dossier de travail strictement réservé aux auditeurs
Tous droits réservés – reproduction interdite
Strasbourg – 2003 -

*« ...la forme actuelle du gouvernement de l'Église
n'est pas le résultat du développement homogène d'une essence originare :
elle est contingente et sans doute provisoire.
Le dysfonctionnement présent annonce une transformation.
Encore faut-il, pour le corriger,
élucider les raisons qui l'ont historiquement engendré »*

Christian Duquoc,
« Je crois en l'Église ».
Précarité institutionnelle et Règne de Dieu,
Paris, Cerf, 1999, p. 65.

Les fidèles du Christ

Acteurs et structures du champ religieux chrétien

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

Les chrétiens à la télévision

La représentation la plus populaire des communautés chrétiennes est sans doute celle qu'elles donnent au travers de leurs cultes. A l'heure des média et du zapping, celui qui possède une antenne parabolique peut, le dimanche matin, passer très facilement d'une liturgie orthodoxe à la cathédrale d'Athènes (avec ses nombreux clercs derrière l'iconostase où «le ciel tombe sur la terre», avec ses or, ses diacres et tous ses chantres), à la sobriété d'un office luthérien ou réformé sur une chaîne allemande (où tout le peuple chante un choral, où le président insiste sur la parole, mais aussi rompt le pain et partage le vin). Il pourra également suivre une messe catholique, où de plus en plus souvent apparaissent des diacres, reconnaissables à leur étole en bandoulière, où parfois des femmes lisent et trouvent place dans le chœur. Il pourra enfin, se retrouver dans une Église anglicane, et même, avec un peu de chance, tomber sur un office présidé par une évêque en habit liturgique. Cette vision synchronique et œcuménique lui laissera certainement une image relativement brouillée des structures et de l'organisation de chacune des grandes Églises chrétiennes. Pour y voir plus clair, sachant que la vie connaît toujours un certain décalage par rapport à la loi, il pourra consulter les différents codes de droit canonique ou ecclésiastique qui régissent chacune de ces Églises. Il pourra aussi consulter les accords multiples et croisés conclus lors de discussions œcuméniques récentes, ou lire l'immense littérature qui a été suscitée depuis une quarantaine d'années

par la difficile adaptation des structures sociales chrétiennes... Toutes ces approches laisseront peut-être notre observateur perplexe : toutes ces manières différentes de faire et de dire la loi, d'affirmer son identité, sont sensées provenir des origines indivises de la Tradition séculaire de l'Église.

Les Origines et leurs relectures

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

Les structures des principales dénominations, catholique, orthodoxes, protestantes, anglicanes, congrégationalistes, s'expliquent essentiellement par les relectures que chacune de ces Églises ont faites de ce qu'elles considèrent comme les « origines » (les fondements et les commencements) du christianisme, ou de ce qu'elles attribuent à la volonté de leur fondateur, et à la manière dont elles conçoivent l'histoire des mutations (adaptations, innovations, trahisons, ruptures...) qui se sont produites dans l'histoire. Pour comprendre

l'aujourd'hui, il faut donc suivre l'histoire en cherchant à repérer les différents tournants, leurs justifications et leurs conséquences sur les institutions chrétiennes.

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

Ces femmes et ces hommes qui firent l'Église

Les notions d'*agent* et de *champ religieux*, élaborées par une approche sociologique (M. Weber, Troeltsch, Bourdieu, Theissen...) permettent de réaliser un travail historique qui ne confonde pas les temps et les moments, qui se distingue des mémoires collectives, toujours promptes à renvoyer aux origines idéalisées ou réécrites (confondues avec les commencements) pour justifier leurs structures sociales ou leur manière de les adapter aux mutations des sociétés dans lesquelles elles vivent. La notion de champ, en sociologie, renvoie à un ensemble de forces, mais aussi de luttes pour conserver ou transformer le champ. Les agents créent l'espace (qui n'existe que par les agents, ce qu'ils sont et ce qu'ils croient). Mais en créant le champ et ses structures, les agents s'y trouvent insérés. Identification de l'Église par la société et par ses fidèles, fonctionnement interne, rapports intra-cléricaux, et rapports clercs/laïcs sont étroitement liés... Les Églises n'existent pas sans les chrétiens qui les ont créées, agrandies, organisées, structurées. De même que les agents sociaux créent l'espace qui n'existerait pas sans eux, mais s'y trouvent insérés, de même les

premiers « agents » du christianisme, ont créé, déformé, structuré l'espace religieux chrétien.

Pour comprendre : articuler les temps et les moments

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

La période paléochrétienne

Les données du Nouveau Testament

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

Les membres de la communauté

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

Les fondateurs

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

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

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

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

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

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

Les titres

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

Fondateurs et missionnaires

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

(cf. Mt 19, 28) (Perrot, 2000, 64). Les apôtres se définissent comme envoyés pour annoncer la parole et témoigner de la bonne nouvelle de la résurrection. Ils peuvent se confondre avec les Douze, ou avec les disciples ; être choisis parmi ceux qui ont accompagné le Seigneur tout au long de sa vie publique (comme Matthias, cf. Ac 1, 21), représenter ceux qui l'ont vu ressuscité dans la chair (les 500, les 72 ; cf. 1Co 15, 3, ss), ou ceux qui, comme Paul, se réclament d'une vision sans lien avec le Christ selon la chair (Cf. 1 Co 5, 10) ou même simplement ceux qui sont missionnés par certaines communautés (ainsi les « apôtres et prophètes » d'Antioche). Ils ont tous en commun le même souci de justifier de leur origine, de leur accréditation.

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

Romains, 1 Corinthiens, Éphésiens affirment fortement la diversité des dons mis au service de l'édification *des uns et des autres*, ainsi que leur complémentarité : « C'est lui encore qui a donné aux uns d'être apôtres, aux autres d'être prophètes ou évangélistes ou bien pasteurs et docteurs, organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère

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

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

Hommes et femmes

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

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

Mais point n'est besoin de chercher dans les textes hétérodoxes pour trouver, dès la première génération de chrétiens, des femmes qui participent tout naturellement à l'apostolat. Les épîtres de Paul d'abord, puis les *Actes* portent témoignage de cette participation des femmes de la première génération chrétienne à l'apostolat. Ce sont des femmes-soeurs qui, à l'instar des femmes suivant Jésus en Galilée, accompagnent les apôtres dans leurs itinérances (cf. 1 Co 9, 5) ; surtout, c'est Priscille, reconnue avec son mari Aquila comme collaboratrice de Paul (*sunergos*, Ro 16, 3-5), qui a accueilli et aidé Paul

à Corinthe durant la première année de son ministère, qui l'a suivi à Ephèse où elle a organisé chez elle une assemblée chrétienne. Priscille agit, mais aussi enseigne et explique au plus haut niveau, "exposant" plus exactement la voie à Apollos, juif éloquent et versé dans les Ecritures, qui sera ensuite envoyé à Corinthe (Ac 18, 24-28). En dehors de Priscille, dont le rôle dans l'apostolat et l'enseignement est certain, Paul nomme également nombre de femmes qui ont travaillé (*peiné* : *kopian*) de diverses façons dans les premières communautés chrétiennes de Rome. Il cite aussi Andronic et Junia « qui sont les apôtres marquants » et qui ont été en Christ avant lui (Ro 16, 7).

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

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

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

C'est sans doute parce que leur situation sociale et familiale s'y prêtait le mieux, que les **femmes riches** se distinguèrent particulièrement, en offrant l'hospitalité aux communautés. Nous avons vu Priscille à Ephèse et à Rome. Il y a, dans les *Actes*, Marie, mère de Jean, surnommé Marc, qui réunissait chez elle une assemblée. C'est aussi, à Philippe, le cas de Lydie, marchande de pourpre. Parfois, les maîtresses de maison se spécialisent dans la gestion économique et caritative, comme à Joppé où Thabitha, qualifiée de disciple (*mathetria*), riche des bonnes oeuvres et des aumônes qu'elle faisait ... (fabrique de manteaux, de tuniques... Ac 9, 36-42)...

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

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

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

chrétiens dans le premier de ses discours rapporté par les Actes (2, 14-36).

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

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

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

Les pasteurs, presbytres, « épiskopoi kai diakonoi »

Le paradigme du pasteur est traditionnel dans le monde juif et les textes vétero-testamentaires. C'est de manière symbolique ou métaphorique que les synoptiques en usent. Dans la réalité, le titre de « pasteur » est attribué au Christ (Jn 10, 14 ; Heb 13, 20 ; 1 P 2, 25). Seul Éph 4, 11 applique le titre de pasteur, semble-t-il, à une catégorie de ministres chrétiens. Mais si l'on ne s'en tient pas uniquement au titre, on découvre que d'autres textes enjoignent à certains, notamment aux « anciens » (presbytres), de « faire le pasteur » (Jn 21, 16 ; Ac 20, 28 et 1 P 5, 1-2). A l'idée d'*ancien* et de *pasteur* s'adjoint celle de « surveillance » (*episkopéō*). Les recommandations sont généralement adressées collectivement à un groupe de *plus anciens*. En Tite 1, 5-9, comme en Ac 20, 28, la fonction d'épiskope apparaît comme une fonction des presbytres. Ce n'est que 1 Tim 5, 17 qui présentera d'une part des « anciens », d'autre part un *épiskope* au singulier, distingué de « diacres » dès lors relégués au second rang (1 Tim 3, 1-12). Auparavant, Phil 1, 1 s'adressait « à tous les saints qui sont à Philippe *sun(- ?) épiskopois kai diakonois* ». Mais il est très difficile de savoir ce que recouvre cette expression. S'agit-il de véritables fonctions distinctes ? Ou plus probablement comme le pensent de nombreux exégètes actuels, d'une seule fonction dont les termes se tempèrent : « surveillant et/mais serviteurs ». Ces termes définissent-ils un ministère ou symbolisent-ils encore un titre eschatologique (comme les Douze) destiné à construire le royaume qui vient et est attendu comme imminent dans *Philippiens*. Pour mieux comprendre ces « *épiskopoi kai diakonoi* » il faut que le patrologue vienne à la rencontre de l'exégète.

Le II^{ème} siècle ou l'installation dans la durée

La période qui couvre les années 80 à 140 va être une période de débat autour des notions d' « *épiskopoi kai diakonoi* ». Le premier à attester de ce débat est Clément de Rome, lorsqu'il écrit à l'Église de Corinthe, vers 96, pour apaiser la querelle qui l'agite. « Nos apôtres, écrit-il, aussi ont connu par notre Seigneur Jésus-Christ, qu'il y aurait querelle à propos du nom de (et) l'*épiskopè*. C'est bien pour cette raison

qu'ayant reçu une connaissance parfaite de l'avenir, ils établirent ceux dont il a été question plus haut » (1 *Clém* 44, 1). Qui sont donc ceux dont il a été question plus haut ? Les apôtres qui « sont partis annoncer la bonne nouvelle que le royaume de Dieu allait venir. Ils prêchaient dans les campagnes et dans les villes, en établissant les prémices, les éprouvant quant à l'Esprit, en vue des *épiskopoi kai diakonoi* des futurs croyants » (1 *Clém* 42, 5). L'expression employée par Clément n'est guère beaucoup plus limpide que celle de *Philippiens*, et n'éclaircit pas vraiment le contenu de la querelle « au nom de l'*épiskopè* ». Elle indique seulement l'établissement d'*épiskopoi kai diakonoi* par la génération des apôtres et le fait que ces « *épiskopoi kai diakonoi* » sont tournés vers l'avenir comme si leur fonction n'était pas réelle, mais prédictive, anticipant sur le royaume qui allait venir. Cette impression confirme celle laissée par *Philippiens* 1, 1. En fait, l'expression « *épiskopoi kai diakonoi* » constitue un « type »

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

Quoiqu'il en soit des données exactes du conflit « au nom de l'*épiskopè* », à l'époque où Clément écrit, il se traduit par un conflit de

personnes et de préséance dans lequel sont engagés les presbytres (les plus anciens ?) : « donc ceux qui ont été établis par eux (les apôtres) ou par d'autres hommes éminents, qui ont rempli leur *leitourgia* envers le troupeau du Christ de manière irréprochable, avec humilité, avec calme, avec dignité, et qui ont longuement reçu le témoignage de tous, nous estimons qu'il n'est pas juste de les démettre de leur fonction (*leitourgia*). Ce ne serait pas pour nous faute légère que de rejeter de l'*épiskopè* ceux qui ont présenté les dons de manière pieuse et irréprochable. Heureux les anciens (*presbyteroi*) qui ont parcouru leur route et dont la vie s'est terminée féconde et parfaite ; ils n'ont pas à craindre qu'on les expulse de la place qui leur a été assignée » (1 *Clém* 44, 3-5).

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

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

D'où vient l'institutionnalisation du « *typos* » des « *épiskopoi kai diakonoi* » ? La *Didachè* nous fournit un élément de réponse : « Elisez-vous (*cheirotônêsate*) des "*épiskopoi kai diakonoi*", dignes du Seigneur, des hommes (*andras* : et non des femmes), doux et désintéressés, sincères et éprouvés... ». Ce texte apporte une précision nouvelle, bien que ténue, ce sont des hommes et non des femmes. La même précision concernant l'*épiskope* au singulier se trouve en 1 Tim 3, 2. En ce qui concerne les « *diakonoi* », 1 Tim 3, 11 semble bien conserver le souvenir de femmes-*diakonoi*, même si le texte évite de leur appliquer

explicitement le titre. La *Didachè* (ch. 15), en institutionnalisant les « *épiskopoi kai diakonoi* » prend acte de la sédentarisation des ministres. « car (les « *épiskopoi kai diakonoi* ») remplissent eux aussi près de vous l'office (la *leitourgia*) des prophètes et des docteurs. Ne les méprisez donc pas ; car ils sont parmi vous ceux qui sont honorés (*tétiméménoi*) au même titre que les prophètes et docteurs" (Did 15, 1-2). « Honorés », c'est à dire concrètement subventionnés (recevoir un honoraire) (cf. Did 13, 1-3).

La *lettre de Clément de Rome*, pas plus que la *Didachè*, ne sera intégrée au corpus de la Bible chrétienne qui se clôturera au cours du second siècle. Mais les *épîtres pastorales* attestent, tout comme la *lettre de Clément de Rome*, de l'éclatement du groupe des "*épiskopoi kai diakonoi*", et du caractère masculin de l'évêque. Dans le texte de *Tite*, la notion d'évêque a visiblement été rajoutée à celle de presbytres qu'elle surimpressionne, tout comme dans la *lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, la querelle au nom de l'*évêque* vient modifier l'image des presbytres. Dans la *1 Timothée*, les notices consacrées à l'évêque et aux diacres d'une part, aux presbytres d'autre part, ne sont ni réunies, ni harmonisées : on a plutôt l'impression que l'éclatement du groupe des "*épiskopoi kai diakonoi*" a pour fonction et conséquence principale de chapeauter le groupe des "*diakonoi*" (des "*ministres*") de l'époque apostolique qui, (comme en témoigne l'exemple de Phoebé), pouvaient être des hommes ou des femmes.

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

Avec *1 Timothée*, la fonction d'évêque s'affirme à la fois comme masculine et comme détachée de la notion d'ensemble d' "*épiskopoi kai diakonoi*". Il y a plus ici que le phénomène de sédentarisation (comme dans la *Didachè*), il y a une installation définitive de l'Église dans la

durée humaine. Cette installation dans la durée se traduit de trois façons :

- par une relecture actualisatrice puis institutionnelle du thème eschatologique de l'*épiskopè* (visite de Dieu au jour du Jugement),
- par le rejet de l'encratisme absolu, ce refus du monde qui ne permet pas aux communautés de perdurer, puisqu'il refuse le mariage et la procréation,
- par la recherche d'une bienséance à travers une morale familiale compatible avec la morale sociale environnante, morale qui semble-t-il, fait de l'évêque l'*homme d'une seule femme* et le maître de maison-modèle (exemplaire), en même temps qu'il assigne à la femme une place subordonnée, en la renvoyant à son foyer...

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

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

Au vu de la documentation qui nous est parvenue, et des schémas dont nous avons hérité, l'histoire des femmes au II^e siècle oscillera **entre hagiographie et hérésie, entre l'exception et la marginalisation**. Mais la différence entre la période apostolique est déjà considérable : dans les textes antérieurs aux *Pastorales*, nous trouvons la description d'un **agir féminin**. Il était possible d'écrire, du moins en pointillé, une certaine "**histoire factuelle**" des chrétiennes,

aussi bien documentée, en fait, que celle des hommes. A partir des *Pastorales* (à la fin du premier siècle), l'histoire organisationnelle, c'est à dire l'histoire des rôles, fonctions, et bientôt des statuts, reconnus par les communautés, se développe, mais les femmes en semblent exclues - à l'exception, notable, mais très particulière, des **veuves**

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

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

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

A Rome, vers 140, Le *pasteur* d'Herma, se préoccupe de la gestion des biens matériels. Cet écrit, qui se situe dans une perspective apocalyptique est désireux d'assigner une ligne de conduite aux riches, dont le nombre commence à augmenter dans les communautés. Il fait volontiers de la « diaconie » des œuvres bonnes, un devoir pour tous, et en premier lieu pour les riches qui se doivent de gérer leurs biens au profit des pauvres, des étrangers et voyageurs, et se voient honorés des titres d' « *épiskopoi kai philoxénoi* ». A côté de ces riches qui administrent leur propre patrimoine, il distingue des « *diakonoï* » qui administrent des richesses qui leurs sont confiées. Mais la gestion matérielle des œuvres bonnes est chose délicate, surtout dans une communauté en expansion. 1 Tim 3, 13 souhaitait que les « diacres *diakonent* bien ». Herma, quant à lui stigmatise « ceux qui ont mal agi dans l'exercice de leur ministère (*diakonia*), qui ont dérobé la subsistance de la veuve et de

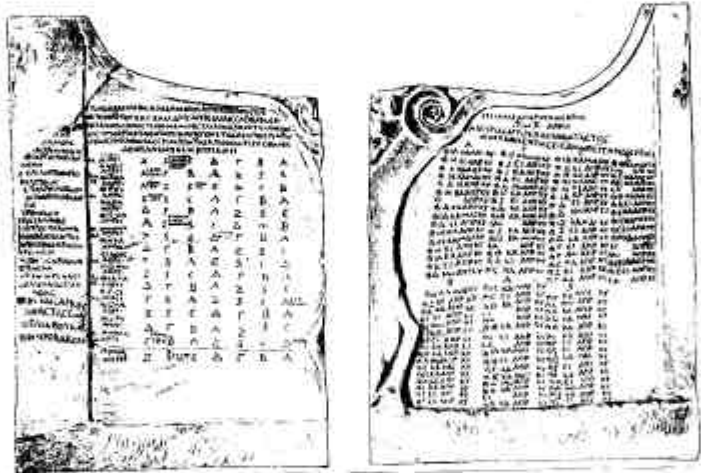
l'orphelin, qui se sont enrichis ». Dans cette optique, les diacres sont des serviteurs à un poste clef : la gestion centralisée de la charité communautaire, mais ces diacres là n'ont plus rien à voir avec les *diakonoï* des origines qu'étaient Paul, Apollos et Phoebé. Ils accomplissent une fonction, certes capitale pour la vie de la communauté, mais une fonction bien délimitée.

C'est probablement la référence aux diacres des épîtres pauliniennes qui motive encore chez Ignace le refus de réduire le ministère des diacres à la fonction matérielle. Ignace, dans sa lettre *aux Tralliens*, précise : "il faut aussi que les diacres, étant les diacres des mystères de Jésus-Christ, plaisent à tous de toute manière. Car ce n'est pas de nourriture et de boisson qu'ils sont les ministres, mais ils sont les diacres de l'Église de Jésus-Christ" (*Trall* 2, 3). Ignace se démarque volontairement d'une image lucanienne qui réduirait la fonction diaconale "au service des tables". Mais l'insistance qu'il met à valoriser les diacres aussi bien affectivement que théologiquement a peut-être pour but de faire accepter une infériorisation récente du diaconat. En effet, même si la présentation du diaconat dans l'oeuvre d'Ignace garde parfois les traces d'une théologie commune aux évêques et aux diacres, les diacres y sont cependant nettement subordonnés, non seulement à un unique évêque, mais aussi au presbyterium.

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

Lorsqu'Irénée de Lyon, vers 180-200, parle d'oblation, d'offrande, il ne met pas en scène de ministres particuliers. Ceux qui offrent, ce sont les « disciples », « nous », « l'Église » ; ou bien encore Irénée emploie une forme passive. Mais nous ne voyons jamais apparaître sous sa plume un sujet particulier qui pourrait revendiquer, pour lui seul, l'action d'offrir. Irénée ignore encore les termes « clercs »

et « laïcs ». Il accorde à tous les « disciples » le rang sacerdotal. Malgré la très haute idée qu'il se fait du « disciple spirituel », il semble s'insurger contre la façon qu'ont les Valentiniens de distinguer entre les « simples » « les gens du commun » et les « parfaits ».



La mutation des années 180-260

Au III^e siècle l'Église s'installe réellement dans le temps et dans l'espace. L'évolution des institutions semble s'accélérer pour produire une véritable mutation qui suscitera discussions et réactions durant les années 190-260. Cette période est en effet celle où l'on voit se généraliser un monoépiscopat conçu comme « sacerdotal » et où l'on assiste à la création d'une notion nouvelle, celle de « cleric » qui - en se situant par rapport à celle de « laïc » - regroupe dans un même statut la triade ministérielle (évêque, presbytres, diacres). Cette période est marquée par une accélération significative du nombre de chrétiens. C'est l'époque où les mutations théologiques en germe au second siècle s'installent et se codifient au travers de la pratique institutionnelle. Même si certains auteurs du III^e siècle, comme Origène, regrettaient le "bon temps" où les chrétiens étaient "peu nombreux mais combien fervents", tous prirent la mesure des retombées institutionnelles de cette augmentation numérique. Le besoin d'accommoder les tentations élitistes et la diffusion de la Bonne Nouvelle à tous, la nécessité de clarifier les principes de gestion d'un christianisme de masse, furent ressentis à l'intérieur des communautés de façon aiguë. A l'extérieur également, la croissance numérique des chrétiens rendait indispensable, pour le politique, l'identification claire du groupe au travers de « responsables ».

Naissance de la frontière cleric/laïc

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

C'est Tertullien (Mattei, 2001) (dont l'œuvre se situe entre 197 et 220) qui sera le premier à utiliser, le terme « cleric » pour désigner un

groupe de ministres. Tertullien, en polémiste et en moraliste, craint que l'élite laïque ne devienne une **réserve à clercs**, suffisante pour autoriser le reste des fidèles à sombrer dans ce qu'il considère comme une forme de laxisme. Mais très vite, en une vingtaine d'années, le terme *laïc* perdra toute connotation élitiste et sera totalement opposé à *clerc* : tous les hommes qui ne sont pas clercs et appartiendront à l'Église deviendront des "laïcs". Pourtant, jamais, au cours du troisième siècle, un texte ne traitera explicitement une femme de "laïque".

Sacerdotalisation, professionnalisation, modèle lévitique.

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

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

A l'époque de la « *Tradition apostolique* », seul l'évêque (qui est maintenant nommé « grand prêtre »), le presbyterium ou collège des presbytres (dont les membres conseillent et assistent l'évêque, mais ne sont pas encore considérés de manière explicite comme « *sacerdotes* ») et en troisième lieu les diacres, font partie du clergé. Toutes les autres fonctions (docteur, lecteur), charismes (dons de guérison) ou états de vie (veuves, vierges) sont alors catégoriquement rejetées hors de ce *klêros*. La notice sur le confesseur « qui possède l'honneur du presbytérat de par sa confession » rappelle toutefois que cette frontière peut encore être, exceptionnellement, poreuse.

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

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

Les années 250, surtout avec l'oeuvre de Cyprien, montrent que la frontière s'est déplacée. Etre cleric, c'est maintenant avoir une fonction dans la communauté, quelle qu'elle soit. L'entrée dans le clergé ainsi élargi à tous les hommes (à l'exclusion des femmes) qui exercent une fonction dans la communauté, se fait par l'*ordinatio*, devient un honneur lié à un honoraire : la *divisio mensura*. La typologie lévitique (Trigano, 1995) vient légitimer cette organisation ecclésiastique :

Ceux qui sont engagés dans les devoirs de la cléricature, dit Cyprien dans sa lettre 1, ne doivent prêter leur ministère qu'au sacrifice et à l'autel et ne vaquer qu'à la prière. Il est écrit : "un soldat de Dieu ne s'engage pas dans l'embarras des choses du siècle, s'il veut plaire à celui qui l'a enrôlé". La recommandation est faite à tous, mais combien plus doivent-ils rester en dehors des embarras et du réseau des préoccupations profanes, ceux qui voués à des

occupations religieuses, ne peuvent s'éloigner de l'Église, ni vaquer aux affaires du siècle. Telle est la discipline qu'on observée les Lévites dans l'ancienne Loi... Dieu avait voulu que tout fût ainsi réglé, afin que ceux qui se consacraient au service divin n'en fussent point détournés, et forcés de donner leurs pensées et leurs soins à des occupations profanes. C'est la même règle qui est encore suivie aujourd'hui pour le clergé : on veut que ceux que l'ordination a élevé au rang de clercs dans l'Église de Dieu ne puissent être détournés en rien du service divin, ni courir le danger d'être engagés dans les embarras et les affaires du siècle ; mais plutôt, bénéficiaires des offrandes des frères, comme d'une sorte de dîme, ils ne quittent pas l'autel et le sacrifice, mais se consacrent jour et nuit à des occupations religieuses et spirituelles".

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

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

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

Naissance d'une hiérarchie

A la fin du IV^e siècle, vers les années 380, on peut constater un déplacement des frontières. Le clergé ne se limite plus à la triade ministérielle comme au début du III^e siècle, mais il comprend désormais toutes les fonctions subalternes mentionnées dans la liste de Corneille à Fabios d'Antioche : portiers, lecteurs, exorcistes, acolytes, sous-diacres. Entre temps la reconnaissance du christianisme par l'Empire a consolidé l'assise du clergé (auquel est reconnu un certain nombre de privilèges), et même imposé une définition : le législateur civil reconnaît que « *qui divino cultui ministeria impedunt, id est hi, qui clerici appellantur* » (CT 16, 2, 2). Cette définition vaste et vague englobe toutes les fonctions. Le terme « laïc » a alors perdu le caractère élitiste et militant qu'il avait peut-être lors de sa naissance au début du III^e siècle. Nous sommes déjà loin de l'époque où un Tertullien rappelait la dignité des « laïcs » qui devaient pouvoir être prêtres, en cas de nécessité, à exercer les fonctions sacerdotales (Mattei, 2001). Comme celui du terme « cleric », le champ sémantique du terme « laïc » s'est élargi. C'est en 325, au concile de Nicée (can. 19), que pour la première fois, le terme « laïc » est explicitement appliqué à une femme. Désormais l'appellation « laïc » englobera tous les chrétiens qui ne sont pas clercs et sa définition sera essentiellement négative.

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

classées parmi les clercs (*klèrikoi*) et opposées aux « *hiératikoi* ». Chaque fois que l'on se préoccupe des *klèrikoi*, c'est pour formuler des interdictions, pour éviter qu'ils n'empiètent sur les fonctions et les prérogatives des ministres supérieurs.

Le terme « laïc », de son côté, se teintera souvent d'une connotation spéciale, celle de « séculier », de « puissant de ce monde ». Ce laïc sera tantôt considéré comme un allié du pouvoir religieux et sacralisé, tantôt dévalorisé et rejeté. Dans un empire d'orient, héritier de l'empire romain et ignorant ce que l'on appellera beaucoup plus tard la « sécularisation », le pouvoir « laïque » conservera son imprégnation religieuse, convoquant les conciles, intervenant dans les querelles théologiques.

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

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

L'idée qu'il faut se préparer au degré supérieur par les *tempora* dans les fonctions inférieures a pour corollaire l'idée de récompense (*stipendium*). Le parcours au travers de la hiérarchie ecclésiastique se calque de plus en plus sur le modèle des fonctionnaires. Tandis qu'au III^e siècle on était ordonné au service d'une communauté locale particulière, et qu'en 325 le concile de Nicée interdisait encore formellement les transferts d'évêques d'une Église à l'autre, il n'en ira plus du tout de même à la fin du IV^e où des évêques peuvent faire carrière en passant d'une petite ville à une cité plus importante. Suivant le modèle des fonctionnaires civils, l'évêque de la *civitas* cherchera à devenir métropolitain de la *provincia* puis patriarche ou métropolitain supérieur de la *diocesis*. En 341, le canon 9 du concile d'Antioche témoigne de cette hiérarchisation des sièges. Dès lors, l'accent est beaucoup plus mis sur l'ordination d'un individu, que sur l'ordination au service d'une communauté. On se dirige vers l'idée d'ordination absolue, conception contre laquelle s'élèvera en 451 le canon 6 du concile de Chalcédoine.

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

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

De la hiérarchie à l'état clérical

La tonsure et le simple clerc

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

Les conflits qui opposeront, lors de l'élection du successeur de Gélase, le sénat et le clergé, les prêtres et les diacres, vont conduire certains notables de la chancellerie pontificale à construire un ensemble de faux, les écrits *pseudo-symmachiens*, qui auront une grande influence sur la législation canonique ultérieure et connaîtront, jusqu'au décret de Gratien une importante diffusion (Aimone, dans Mele, 2000, 53-77). Pour asseoir l'assertion selon laquelle « *prima Sedes a nemine iudicatur* », ces champions, « plus zélés que lettrés » du pape Symmaque, vont élaborer des faux conciles qui auraient proposé, pour le clergé un cursus *per gradum* très stricte : celui qui devient évêque a dû commencer sa carrière cléricale par être portier (1 an), lecteur (20 ou 30 ans !), exorciste (de 1 jour à 10 ans), acolyte (5 ou 10 ans), sous-diacre (5 ans), Presbytre (3 ou 7 ans) (Faivre, 1997, p. 346). Il faudrait donc, avant d'être évêque, avoir parcouru durant une cinquantaine d'année toutes les étapes du cursus clérical.

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

Parallèlement à la tonsure monacale, on voit naître, au V^e siècle, la tonsure cléricale (accompagnée de l'*oratio ad clericum faciendum*). Cette coupe particulière des cheveux montre que l'homme qui veut se vouer à la cléricature sort de l'état laïc pour entrer dans un autre état, l'état cléricale, où il devra montrer ses capacités à observer la continence. En même temps, cette ritualisation du cursus, que l'on souhaite *per gradum* et non selon les besoins de la communauté (*per saltum*) devient la garantie de la perfection morale et religieuse de celui qui l'a parcouru. Il est le symbole de la bonne préparation du futur prêtre ou évêque. Ayant « reçu » (et non exercé) les ordres inférieurs, le futur prêtre a le pouvoir d'exercer toutes les fonctions nécessaires à la vie de l'Église. Cette ritualisation du cursus aboutit au principe de substitution et d'emboîtement des pouvoirs : le « supérieur » pouvant faire tout ce que fait l'inférieur. Il faudra attendre le *Pontifical romano-germanique du X^e siècle* pour que ces désirs réformateurs passent dans la pratique liturgique et constituent, pour un millénaire, dans l'Occident chrétien, la structure théorique du clergé. Dans l'Église catholique en effet, ce n'est que le motu proprio « ministeria quaedam » du 15 août 1972 qui abolira, par une sorte de demi révolution cette idée de cursus *per gradum* et déplacera la frontière cleric/laïc au niveau du diaconat.

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

Quelle est la place des femmes dans cette évolution ? Les veuves, à l'époque de la *Tradition apostolique* (vers 220) étaient exclues du clergé. Quelques années auparavant, Tertullien s'était ému de la confusion et des glissements de l'état de vierge à l'ordre des veuves. Le prestige des vierges des deux sexes grandit, et il en vient même à concurrencer sérieusement celui des veuves. La majorité de ces femmes vierges ou veuves sera attirée par l'idéal monastique et ne sera généralement pas intégrée au clergé. C'est surtout l'institution des diaconesses qui sera développée par l'Orient (à l'exception de l'Égypte). Ces femmes,

vierges ou, à défaut, veuves d'un seul mari, sont placées avant les simples veuves lorsque les deux catégories coexistent. Les *Constitutions apostoliques* les placent dans les ministres ordonnés, mais elles ne sont nommées qu'à la fin, après tous les clercs masculins. Tout comme pour les veuves instituées du *Testamentum Domini*, leur fonction principale et sans doute leur raison d'être est centrée sur l'assistance au baptême et au catéchuménat des femmes. Elles peuvent, en outre, veiller au bon ordre de l'assemblée des femmes dans l'Église et se doivent de porter secours aux nécessiteux. En occident, les *statuta ecclesiae antiqua* attestent encore au V^e siècle de l'existence de veuves instituées.

Hormis les veuves et les diaconesses, maintenues aux marges du clergé, quelle place reste-t-il aux femmes ? Elles peuvent toujours répandre la foi et convertir : on sait que c'est souvent par les femmes que le christianisme s'est infiltré à Rome dans l'aristocratie sénatoriale. Ce rôle missionnaire domestique de la mère et de l'épouse, appelée à convertir sa famille, Chrysostome en fait un devoir. Ce rôle prend de l'ampleur quand il s'agit d'une souveraine qui convertit son peuple en même temps que son époux princier, tel Clotilde contribuant à la conversion de Clovis. A l'occasion, les papes, comprenant tout leur poids stratégique, les exhorteront à accomplir cette mission (Grégoire le Grand, par exemple, écrit à Théodeline pour l'encourager à convertir son mari Agilulf, roi des Lombards). Parfois, c'est la sainteté d'une ascète qui évangélise son peuple, mais c'est toujours un homme qui vient confirmer et chapeauter cette conversion en prenant la tête de nouvelles structures ecclésiales. Parfois encore, s'émancipant du cadre domestique, de grandes intellectuelles (comme les théologiennes de l'Aventin autour de Jérôme) jouent un véritable rôle théologique. Mais, là encore, malgré leurs compétences et leurs travaux, elles s'effacent généralement au second rang derrière les clercs.

Bilan de la période paléochrétienne

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

En effet, le premier travail qui s'opère lors de la constitution du champ religieux est toujours un travail de spécification et d'identification : c'est le travail des fondateurs. Les chrétiens se sont d'abord affirmés comme différents des juifs et des païens, ouvrant ainsi un espace nouveau dans le champ religieux. Délimiter cet espace religieux a été, pendant les deux premiers siècles, l'objectif essentiel des communautés chrétiennes. Au sein de cette période, la mutation principale fut celle du choix de la durée avec, pour conséquence la relativisation des idéaux primitifs (tous frères en Jésus-Christ, il n'y a plus ni homme ni femme, au service les uns des autres, ne vous faites pas appeler père...). La durée exige le bel ordre, la cohésion du groupe. La *lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, vers 96, présente cet ordre voulu par Dieu. Lorsque le patrologue rencontre l'exégète au tournant du premier et du second siècle, il doit analyser les conséquences de cette volonté de durer sur les structures ministérielles : passage de l'itinérance à la sédentarité (*Didachè*), positionnement par rapport aux modèles d'organisation juives (modèle lévitique, sacerdoce sacrificiel), regroupement autour de quelqu'un qui tient la place de l'absent, la place de Dieu (naissance d'un monoépiscopat avec le corpus ignacien au second siècle). L'installation dans la durée va conduire, entre les années 180-260, à une croissance numérique importante qui provoquera une nouvelle mutation avec l'organisation du statut de clerc pour les dirigeants de la communauté. C'est dans un même mouvement, en deux générations, que ce statut de clerc, marque d'une professionnalisation des ministères (Schöllgen, 1998) va regrouper les fonctions d'évêque, de presbytres et de diacres, exclure les femmes (veuves et vierges) et penser l'évêque et son clergé dans des catégories sacerdotales et lévitiques. La mystique lévitique juive (Trigano, 1995) systématisée au milieu du troisième siècle par Cyprien de Carthage, consolidera le partage du monde en sacré et

profane. Durant cette seconde étape, les chrétiens, en définissant cette médiation rituelle entre le sacré et le profane au travers d'une liturgie, s'attachent plutôt à la structuration interne de leur propre champ religieux. La bipartition clerc/laïc sera alors justifiée par des modèles théologiques vétéro-testamentaires et des motifs économiques.

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

Vers une stabilité rituelle et institutionnelle

L'Orient : l'Église au concile In-Trullo 691

Les conciles africains exigeaient la continence absolue des évêques, presbytres, diacres, sous-diacres, mariés avant leur ordination. Devant les problèmes posés par l'application de cette exigence, les conciles d'Orange en 441, de Tolède en 655, demandent de n'ordonner que des hommes célibataires. La position développée par les Églises orientales sera très différente. En 691, le concile In-Trullo (can. 13) décide que : « ... si quelqu'un, allant à l'encontre des canons apostoliques, ose dénier à quelqu'un, parmi les hommes consacrés (*hiéroménoi*), c'est à dire les presbytres, les diacres et les sous-diacres, le droit de s'unir à une épouse légitime et d'avoir des relations avec elle, qu'il soit déposé ». Mais, en ce qui concerne les évêques, depuis le V^e siècle, l'Égypte souhaitait les voir astreints à la continence. La demande s'étendit ensuite dans l'Empire byzantin. Au VI^e siècle, Justinien (CJ I, 3, 41 ; 2-4 ; Nouvelle VI, 1) justifie cette règle au titre de précaution économique, pour éviter que le patrimoine ecclésiastique ne passe aux enfants. C'est dans le même souci que le canon 33 du concile In-Trullo se démarque de l'usage arménien qui admettait dans le clergé ceux qui étaient de descendance sacerdotale.

C'est également le poids croissant pris par l'importance des charges matérielles et administratives qui conduit le concile In-Trullo à remettre à leur place les diacres qui « devenus arrogants et prétentieux... prennent place avant les presbytres ». Les querelles de préséance entre diacres et presbytres existaient depuis le IV^e siècle : en 325 le concile de Nicée (can. 18) doit déjà rappeler que les diacres ne viennent qu'après les presbytres. A Rome, l'importance prise par les diacres vient de leur nombre, limité à 7 en référence à l'institution des Sept en *Actes* 6. Peu nombreux, ils cumulent les fonctions de gestion et prennent le pas sur les presbytres dont le nombre n'est pas limité. Bien au fait des affaires ecclésiastiques, c'est souvent le premier d'entre eux (archidiacre) qui succède à l'évêque. Cette querelle atteindra son apogée à la fin du IV^e siècle, suscitant les réactions d'un Jérôme et de l'*Ambrosiaster* et contribuant, par contre-coup, à une valorisation

théologique du presbytérat rapproché de l'épiscopat. Au concile In-Trullo, l'Orient donne catégoriquement son interprétation du texte d'*Actes* 6 et du diaconat : les sept ne peuvent pas plus être assimilés aux diacres actuels qu'aux presbytres, toutefois, ils « ne sauraient être pris pour les ministres des saints mystères », mais « ministres des tables »... « ce sont eux qui furent chargés d'administrer les besoins communs de l'assemblée d'alors » (cf. can. 16). Concrètement « qu'un diacre, quelque soit la dignité ou la charge ecclésiastique qu'il occupe ne s'assoie avant le presbytre : sauf si, représentant la personne de son propre patriarche ou métropolitain, il arrive dans une autre ville pour traiter une affaire : il aura alors les honneurs dus à celui qu'il remplace » (can. 7). Ainsi sont clairement dissociées la dignité des ministres liturgiques et les charges ecclésiastiques.

Ces dernières sont d'ailleurs multiples et ne sont pas forcément liées à un rang précis. Le concile de Chalcédoine en 451 mentionnait les économes, les avoués et les tuteurs de l'Église, et précisait que l'économe devait être clerc (can. 26). Ceci indique bien l'existence de deux hiérarchies à la fois parallèles et distinctes. Le phénomène de doublement de la hiérarchie liturgique par une hiérarchie administrative existe également en Occident où Grégoire le Grand demande que tout son entourage soit composé exclusivement de clercs ou de moines, ce qui conduit à imposer la tonsure à des notaires ou des greffiers dont la vocation première n'était pas forcément liturgique.

En ce qui concerne les charges économiques, en Orient, le diaconat s'est rapidement trouvé affronté à la concurrence de la charité monacale comme aux œuvres des laïcs. Asiles de vieillards, hospices, hôpitaux, orphelinats ou crèches, bains pour laver les indigents, se multiplient au VII^e siècle. Ils sont généralement gérés par des Églises ou des monastères qui pallient ainsi à l'affaiblissement de l'État. Mais ces fondations peuvent aussi être l'œuvre de puissants de ce monde. Parallèlement se développent des confréries laïques, associations de « *spondaioi* » (zélés) ou de « *philoponoï* » (assidus au travail), des diaconies ou œuvrent de nombreux laïcs.

Toutefois, la distinction clerc/laïc reste tout à fait nette, signalée par la frontière de la tonsure. Le concile In-Trullo avait rappelé que les clercs devaient se distinguer par un costume et par leur conduite. Il marque aussi toute la distance qui sépare les laïcs des clercs à propos

du pouvoir d'enseigner : « un laïc ne doit pas tenir en public un discours sur les dogmes ou enseigner... mais se conformer à l'ordre établi par le Seigneur... que l'un enseigne, l'autre apprenne, car Dieu a fait différents membres dans l'Église une » (can. 64). Cette position rejoint tout à fait celle des *Statuta ecclesiae antiqua* rédigés dans le Sud de la Gaule à la fin du V^e siècle (can. 101-102). Et si le célibat et la continence ne constituent pas en Orient la ligne de démarcation entre le peuple et les ministres de l'autel, il est une séparation au cœur même de l'espace liturgique, le *templon*. Cette barrière qui sépare les fidèles du clergé sans empêcher de voir l'action liturgique se transformera au XI^e siècle en une iconostase opaque, cachant aux fidèles la célébration du mystère.

L'Occident : absorption par le culte et bipolarisation

Tandis que l'Orient héritait d'une étiquette rigide, d'une administration complexe et d'une tradition associant dignité civile et dignité religieuse, l'Occident, bouleversé sur ses bases se trouvait astreint à une recomposition du champ social et religieux.

La période mérovingienne est une période de christianisation. Au début du VIII^e siècle, on pourra estimer que la majorité de la population a reçu le baptême, mais bien souvent il s'agit d'une christianisation superficielle. Les trois ordres, clercs – moines – laïcs, doivent trouver leurs marques et leurs rôles respectifs. Si l'évêque occupe toujours la place centrale dans les textes, le prêtre voit son autonomie se développer (Godding, 2001). L'évolution de la liturgie, déconnectée de ses attaches communautaires, après que ses ministres aient été eux-mêmes déconnectés de leurs attaches locales à la fin de l'époque paléochrétienne, aboutira à ce qu'on a nommé le phénomène d'*aliénation* (*Entfremdung*) par le culte (Vogel, 1994, XII, 1-22). A partir du VII^e siècle, la pénitence individuelle, tarifée et renouvelable remplace la pénitence communautaire, non réitérable. Chaque peine pouvant être commuée en messes de rachat payées par le pécheur, cette pratique conduira à la multiplication des messes privées et par conséquent à un besoin croissant de célébrants. L'augmentation du

nombre de moines accédant à la prêtrise sera particulièrement spectaculaire. A titre d'exemple, le monastère de Fulda, qui à la fin du VIII^e siècle comptait 20% de moines ordonnés prêtres, diacres ou sous-diacres, en comptera 60% environ une génération plus tard.

Cette privatisation du culte va de pair avec un refus d'adaptation aux réalités communautaires : tandis que les langues vernaculaires se développent, c'est en latin que l'on continue de célébrer. La langue des clercs deviendra un obstacle à l'accès des laïcs à la culture religieuse.

En 750, l'*Ordo romanus 34* permet de reconstituer la pratique des ordinations telle qu'elle pouvait avoir lieu entre le Ve et le VIII^e siècle. En ce qui concerne l'évêque, le candidat est élu par le peuple qui le propose au Pape. Il n'est pas nécessaire qu'il soit prêtre. S'il est marié, il devra faire vœux de continence et sa femme sera nommée *presbytera* ou *diaconissa*. S'il appartient à une autre Église que celle pour laquelle il doit être consacré, il doit fournir une lettre de congé de son évêque. Le jour de l'ordination, le dimanche, on récite une prière de consécration qui ne décrit pas sa fonction mais insiste sur l'onction céleste qui doit revêtir le nouvel évêque comme l'huile versée sur la tête d'Aaron. L'ordination du presbytre, plus élaborée, précise bien sa place : il est considéré maintenant comme « prêtre ». Mais cette nouveauté est précisée, « prêtre de second rang ». D'ailleurs, pour lui, il n'est déjà plus question d'élection du peuple, mais simplement la possibilité de faire une objection... L'*ordo 34* connaît un rituel d'installation du sous-diacre et de l'acolyte comprenant une simple bénédiction et la remise symbolique de l'instrument de leurs fonctions (calice pour le sous-diacre, sac pour transporter les saintes espèces pour l'acolyte). Par contre, ce même *ordo* n'a pas de rituel d'installation du lecteur, ni de cérémonie d'entrée dans la simple cléricature. C'est dans le *sacramentaire grégorien* qu'il faut chercher l'oraison « ad clericum faciendum » qui se retrouvera au Xe s. dans le *Pontifical Romano-Germanique* (PRG).

Les rituels carolingiens, à la suite des *Statuta ecclesiae antiqua* mettront l'accent sur la porrection des instruments pour chacune des fonctions inférieures. Ils insistent sur la visualisation et compensent ainsi l'éloignement de la langue liturgique et des langues vernaculaires. En reprenant ces « déploiements expressionnistes », on ne remarquera peut-être pas combien l'image des structures ecclésiales est en train de changer. Cette mise en scène, qui commence avec le rituel de la

tonsure, montre que les ministres ne sont plus au service d'une fonction chargés d'un rôle à remplir, mais bien des gens mis à part dans un système social médiéval qui s'organise.

La liturgie des ordinations est le lieu par excellence de l'accumulation, ce qui veut dire qu'un même rituel peut conserver des strates correspondant à des problématiques, des pratiques ou des souhaits provenant d'époques et de contextes très différents. Des rituels gallicans, germaniques et romains se fondront dans le PRG du X^e siècle.

Lorsque le PRG, en 963 (éd. Vogel, p. 22) applique, pour l'ordination de Léon VIII, puis en 965 pour celle de Jean XIII, le rituel gallican ou franc *per gradum* (portier, psalmiste, lecteur, exorciste, acolyte, sous diacre, diacre) au futur évêque de Rome, il ritualise, pour un millénaire, dans l'Église catholique (jusqu'au motu proprio *ministeria quaedam* de Paul VI du 15 août 1972), une ecclésiologie hiérarchique stricte. En même temps, le PRG valorise définitivement le sous-diaconat au détriment du diaconat et met à part l'épiscopat, considéré, dans l'optique féodale, à l'instar du sacre de l'Empereur.

Dans le domaine des collections canoniques, plus que jamais, le droit est le lieu où s'expriment les désirs réformateurs. Durant la seconde moitié du IX^e siècle, les faux isidoriens s'efforceront de donner couleur traditionnelle à des instructions qui visent à la fois à limiter le pouvoir des métropolitains en renforçant celui du pape auquel tous les clercs peuvent faire appel, et à protéger la propriété ecclésiastique contre l'emprise des laïcs. Ces faux, adoptés dès la fin du IX^e seront introduits dans le décret de Gratien (vers 1140 ; c. 12, q. 1, c. 7) qui systématisera la coupure clerc/laïc par la célèbre maxime : *duo sunt genera christianorum...*

« Il y a deux races de chrétiens : l'une qui se consacre à l'office divin et s'adonne à la contemplation et à la prière, doit rester à l'écart du vacarme des affaires temporelles. Ce sont les clercs et ceux qui sont voués à Dieu, c'est à dire les « convertis »... La tonsure symbolise en effet la renonciation à tous les biens temporels. Se contentant de ce qu'il faut pour vivre et se vêtir.

Ils ne doivent posséder aucune propriété privée mais avoir tout en commun. L'autre sorte de chrétiens est constituée par les laïcs. Eux peuvent posséder des biens temporels, mais seulement pour en faire bon usage... Il leur est permis d'avoir une épouse, de cultiver la terre, de juger et d'intenter des procès, de déposer leurs offrandes sur les autels, de payer des dîmes. S'ils font cela, ils pourront être sauvés à condition d'éviter les vices par la pratique de la bienfaisance... »

Ce dualisme tranché, pourrait faire oublier les autres essais de catégorisations des rôles et des statuts. En même temps que la tripartition religieuse « cleric/moine/laïc », l'Église doit, en effet, assumer la tripartition sociale « religieux/guerrier/producteur », théorisée par Adalbéron de Laon, archevêque de Reims entre 1000 et 1017. Elle doit également assumer la restructuration géographique cités, bourgs et campagnes. L'affaiblissement des villes se traduit, bien sûr, par un affaiblissement de l'épiscopat, urbain par nature. Quand bien même des évêques prendraient le relais des anciennes structures municipales pour gérer la ville, pallier aux carences sociales, instaurer une justice, quand bien même certains évêques, à la suite de Chrodegang de Metz, réorganiseraient le clergé urbain en créant autour de leur cathédrale un groupe de chanoines astreints à une vie commune et célibataire, quand bien même des monastères organiseraient en propre la gestion de leur territoire, le problème des bourgs et des campagnes, de la vie chrétienne des paysans (*paganî*) reste entier.

L'Église veut s'identifier à une société chrétienne où Église et État ne sont pas confondus mais s'allient pour mener le peuple au salut. Très vite cet idéal de condominium sous la direction d'une élite de clercs et de laïcs se déséquilibre. Au X^e siècle, on se rend compte que la dissolution des grands ensembles politiques a mis de fait l'Église entre les mains de pouvoirs laïcs. En effet, grands et petits seigneurs gèrent en propriétaires les paroisses qu'eux mêmes ou leurs familles ont fondées. Ce sont souvent eux qui ont créé les chapelles particulières de leurs châteaux, ce sont eux qui en choisissent les desservants, parfois à moindre coût et sans aucun souci de leurs capacités, souvent parmi leurs serfs. Surtout, ce sont eux qui encaissent les bénéfices provenant des paroisses – voire des monastères –, des

actes culturels, des fonctions d'enregistrement. Dans les meilleurs des cas, ils choisissent des desservants en accord avec leurs intérêts mais dignes de leurs charges et ils leur assurent une subsistance correcte. Dans le pire, ils se contentent d'encaisser les revenus ou de les céder comme bénéfices à des personnes qui n'exerceront jamais leurs charges. Le résultat de tout ceci, ce sont des clercs pauvres, « illettrés » ou sans formation religieuse, souvent plus préoccupés de travailler pour assurer leur subsistance que d'assumer une fonction pastorale ; ou bien se sont des clercs concubins qui cherchent à transmettre à leurs enfants leurs paroisses et les ressources qui leur sont attachées ; ou bien encore se sont des gens qui n'ont de clerc que le nom et qui achètent une charge ecclésiastique comme on achète une rente.

La réaction ecclésiastique se manifeste dès le Xe siècle et se développe au XIe : ce sera la lutte contre la simonie et le nicolaïsme menée par la réforme grégorienne. On affirme haut et fort « de même que les affaires séculières sont interdites aux clercs, les affaires ecclésiastiques aux laïcs ». Les clercs ont désormais tendance à voir dans le laïc un objet passif de la pastorale. Par un effet d'entraînement, la critique du clergé indigne, initiée par les moines et une partie de la hiérarchie, est reprise et accentuée par des mouvements laïcs réformateurs qui prétendent subordonner leur obéissance au clergé à la qualité morale de celui-ci et refusent les sacrements des clercs indignes. Clercs et laïcs, poursuivant le même idéal à l'origine, vont s'affronter à partir du moment où des mouvements comme le patarins au XIe siècle revendiquent le droit de prêcher. La frontière clercs/laïcs qui était brouillée par l'intervention temporelle des seigneurs laïcs dans les affaires ecclésiastiques, l'est à présent par les revendications spirituelles du peuple. Au XIIe siècle, au moment où la hiérarchie ecclésiastique commence à recueillir les fruits de sa politique en récupérant son autonomie financière, au moment où l'on assiste à la multiplication des maisons des ordres monastiques, à la création de nombreuses paroisses et collégiales, et où l'on voit s'amorcer le renouveau des écoles cathédrales, les revendications morales et l'anticléricisme s'exacerbent chez les Vaudois et les Cathares.

Pourtant, bientôt on assistera à la renaissance spirituelle des laïcs. Des traités miroirs proposant des modèles de vie sont écrits pour des laïcs (Vauchez, HC V, 845-869 ; Grandjean, 1994). Une recherche de

sainteté voit le jour. Les « humiliés » de Lombardie associent le travail artisanal, la prière et l'annonce de l'Évangile. En 1201, Innocent III leur permet de prêcher, pourvu qu'ils se limitent au domaine moral. Au Pays-Bas apparaissent les béguines. Les laïcs se sanctifient par les œuvres de charité. Cette renaissance spirituelle culminera au XIII^e avec la création des fraternités franciscaines, qui, sans remettre en cause la distinction clerc/laïc, la dépassent au moyen d'une communion égalitaire dans la pauvreté.

Du XIII^e au XV^e siècle, on assiste à un progrès des mentalités et un affinement des consciences. Mais le clergé reste très disparate. Il est d'ailleurs fort nombreux puisque les simples clercs représenteront jusqu'à un tiers de la population masculine de certains bourgs. Il va de soi que toutes ces personnes tonsurées n'exerçaient pas une charge pastorale et que beaucoup, chargés de femmes et d'enfants, exerçaient un métier totalement profane. La réforme grégorienne est souvent contournée et il existe encore des offices qui ne fournissent pas à leur desservant des revenus suffisants. Les titulaires de bénéfices continuent parfois à laisser la portion congrue à l'*adjutor* ou au *vicaire* qui les remplacent. En outre, la distinction entre les bénéfices qui comportent une charge pastorale (*cura animorum*) et les *sinécures* qui permettent d'ordonner uniquement pour le culte ou la liturgie privée favorisent les ordinations absolues. C'est ainsi que vers 1500, chaque évêque français peut ordonner environ une centaine de prêtres par an et que dans certains villages, on peut trouver un prêtre par famille, ce dernier pouvant se contenter d'assurer quelques messes pour les morts. La qualité de ce clergé, sans charge pastorale, et totalement immergé dans le monde séculier, est très variable. Les statuts synodaux reviennent souvent sur le cas des clercs ayant des enfants (les cas de concubinage étant plus nombreux en ville parce que banalisés par l'anonymat de la foule) ou trop intéressés par l'argent (Pontal, 1990).

Réforme et contre-réforme : les nouveaux clercs

Même si dans l'ensemble, la qualité du clergé a progressé depuis la réforme grégorienne, la subsistance de ces clercs indignes apparaît de plus en plus intolérable à des consciences morales devenues plus exigeantes et critiques. C'est sur ce terreau de scandale clérical que naîtra la Réforme : aspiration à plus de morale, mais aussi aspiration – au travers du courant humaniste dessiné par Erasme – à plus de culture chez les laïcs qui désirent pouvoir lire eux-mêmes, comprendre et discuter le texte de la Bible. Cette réforme est aussi, comme toute réforme, aspiration à retrouver l'idéal des origines du christianisme .

Luther, dès 1517-1520 donnera un fondement théologique à ce désir d'émancipation en opposant deux figures de croyants : d'une part, celle du fidèle qui, espérant et redoutant à la fois le jugement à venir, demande à l'Église de lui fournir - par l'intermédiaire des prêtres – les grâces qui lui permettront d'accéder au salut ; d'autre part celle du croyant réformé, pour qui le jugement se situe déjà à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ, et que cette foi pousse à édifier lui-même la communauté où doit régner le Christ.

La Réforme allait cristalliser cette opposition et, en sapant les bases du sacerdoce catholique, remettre en cause la distinction clerc/laïc dans laquelle Luther voyait « une belle hypocrisie ». « Personne, écrivait-il à la noblesse allemande, ne doit se laisser intimider par cette distinction pour cette bonne raison que tous les chrétiens appartiennent vraiment à l'état ecclésiastique. Il n'existe entre eux aucune différence si ce n'est celle de la fonction... ». Tenant, en 1520, des propos que n'aurait pas désapprouvé un Tertullien au début du III^e siècle, il écrit : « seule une charge est confiée aux ministres, et encore, avec notre consentement ». Citant *1 Pierre 2*, il rappelle que tous sont prêtres (*sacerdotes*) et donne une dimension concrète à cette affirmation en la rapprochant de *1 Co 4* : « que chacun nous considère comme des ministres du Christ et des dispensateurs des mystères de

Dieu ». Théologiquement parlant, il n'y a donc aucune différence ontologique entre pasteur et fidèles, et ceci d'autant plus qu'on dénie le caractère sacrificiel de la messe en même temps qu'on refuse de voir dans le prêtre un intermédiaire.

Pour certains, la réforme est radicale. Les enthousiastes, les anabaptistes, pensent que chacun peut prêcher s'il a une vraie foi et point n'est besoin d'être envoyé pour déployer une intense activité missionnaire. Les anabaptistes, au départ, refusèrent tout ministre spécialisé. Malgré tout, sous l'influence de Menno Simons, ils instituèrent par la suite une certaine forme d'organisation. Celui-ci organisa des communautés entre 1537 et 1544 dans les Pays Bas puis en Allemagne du Nord. Délaissant les dénominations d'apôtre et de prophète, Menno s'intitule *ancien principal* et met en place des *anciens régionaux*, surintendants méthodistes traitant toutes les affaires ecclésiales, si bien qu'au final, l'Église mennonite - qui rejette aussi bien les pasteurs que les prêtres, qui a une forte conscience de son élection et se trouve en rupture par rapport à la société politique -, peut sembler plus cléricale et plus autoritaire, « plus presbytérocratique » que les communautés qui adopteront une organisation de type congrégationaliste.

Pour Luther, tous les baptisés exercent un sacerdoce universel, mais à certains, il revient d'exercer des ministères particuliers. Dans l'exercice de ces fonctions, ils ne sont pas tributaires d'une consécration qui viendrait s'ajouter au sacerdoce universel, il suffit que la vocation interne, l'appel de Dieu ressenti par le pasteur, soit confirmé par l'appel extérieur des communautés. Le pasteur, salarié de la ville, est chargé du ministère public de la parole et de l'administration des sacrements. Sa fonction n'est pas nécessairement à vie et Luther va prôner le mariage des ministres. Le contrôle du pasteur et la fonction disciplinaire seront confiées à une assemblée de « laïcs », les *anciens*. En 1536, Bucer, porte parole de l'Église de Strasbourg, distingue les pasteurs, les docteurs, les gouverneurs ou anciens chargés de la fonction disciplinaire et enfin les diacres chargés de la fonction de bienfaisance. Concrètement, les fonctions de « lecteur » ou « docteur », destinées à enseigner en dehors du culte, auront peu de succès, la fonction d'enseignement devenant essentiellement le fait des pasteurs astreints à prêcher régulièrement et

longuement pour répondre à l'attente de leurs fidèles (qui contrôlent d'ailleurs volontiers leur orthodoxie). Calvin (qui a la différence de Luther ou Bucer n'était pas un ancien prêtre), accepta toutefois la fonction de lecteur pour se consacrer à la formation avant d'accepter d'être pasteur. La fonction sociale caritative des diacres sera plutôt conçue comme « laïque ».

L'Église s'organisera autour de deux instances principales : les pasteurs salariés, chargés de la prédication, et les anciens chargés par le conseil, de veiller à la discipline et aux mœurs, de distribuer les jetons de communion. Leur collège se recrutant par cooptation, constituera de plus en plus un collège de notables, tandis qu'ils auront de plus en plus tendance à exclure les pasteurs de toute fonction sociale et politique. Peu à peu, on imposera à ces derniers, recrutés par la ville après examen doctrinal et moral, un costume particulier, et à leur famille, des exigences morales spécifiques. Ainsi se reconstitue peu à peu un élite au point que dès 1562, Jean Morely s'en inquiète et préconise l'élection directe par l'assemblée locale, de tous les membres du consistoire, et l'exercice direct du pouvoir dogmatique et moral. C'est le congrégationalisme.

Alors que l'Église de Luther admettra des inspecteurs ecclésiastiques ou surintendants dont le ministère n'est pas fondamentalement différent de celui du pasteur mais qui contrôlent et surveillent plusieurs *convent*, l'Église réformée reconnaîtra uniquement une instance synodale collective pour régir un groupe de communautés.

Si l'Église de la Réforme s'est théoriquement « laïcisée », et ne connaît pas de distinction entre le sacerdoce universel de tous les baptisés, il faut tenir compte du fait que beaucoup de pasteurs sont en réalité d'anciens prêtres. Concrètement, malgré l'égalité de tous les baptisés, le pastorat restera masculin jusqu'au XX^e siècle. La fonction pastorale aura tendance à réunir et cumuler tous les ministères nécessaires pour que « la parole soit correctement prêchée... les sacrements correctement administrés ». C'est à dire pour qu'il y aie Église. D'ailleurs, le terme ministères d'abord employé au pluriel tendra à désigner, au singulier, le pasteur.

En Angleterre, sous Elisabeth 1^{ère}, l'acte d'uniformité impose, en 1559, le *Prayer Book* comme rituel commun. En 1563, les 39 *articles de Religion*, définissent la religion anglicane. L'entreprise anglicane est une tentative de conciliation entre catholicisme et Réforme. La charge de l'épiscopat est maintenue, mais n'implique théoriquement aucune supériorité sacramentelle sur le clergé. Les tenants de la vision épiscopaliennne de l'Église (qui deviendra la *High Church*), l'archevêque de Canterbury Bancroft et R. Hooker s'opposent aux presbytériens et aux puritains. Le presbytérianisme, qui s'inspire du système calviniste de gouvernement est introduit en 1560 par John Knox en Ecosse. En réaction, on voit réapparaître, à la fin du XVI^e s. l'idée que l'épiscopat est institué par l'Esprit Saint et remonte aux temps apostoliques. En 1591, Matthiew Sutcliffe soutient contre les presbytériens que « la charge d'évêque et de ministre tient son autorité de Dieu et est confirmée par lui... la charge de docteur est une invention de l'homme » et Thomas Bilsons affirme la supériorité de l'ordination des évêques sur celle des prêtres. Les deux tendances se livrèrent une lutte d'influence durant tout le XVII^e s. En 1689, l'acte de tolérance accorde la liberté de culte aux presbytériens puritains et aux autres non conformistes. Les deux tendances cohabiteront jusqu'à nos jours dans l'Église anglicane. Le cas historique de l'Angleterre où l'État, en même temps qu'il reconnaissait les nouvelles donnes de la Réforme, était soucieux de réinsérer ou de conserver l'organisation hiérarchique (notamment épiscopale) catholique, constitue un cas assez particulier de synthèse et de compromis local.

La réaction catholique

Au niveau de l'Église catholique, la Réforme allait provoquer une riposte totale et massive. Dès les années 1520, José Clichtove constitua tout un arsenal théologique, une somme pour défendre le clergé et le sacerdoce où puiseront les théologiens catholiques et le concile de Trente. Il puise abondamment dans la théologie du Pseudo-Denys, qui fait du prêtre le médiateur, l'intercesseur entre Dieu et les hommes, un homme exemplaire et un pasteur.

Théologie du Sacerdoce et nouveau modèle pastoral : tel est le centre de la réforme catholique proposée par le concile de Trente. Après avoir rappelé le lien entre sacrifice et sacerdoce et son origine néotestamentaire, le concile réaffirme la structure « parfaitement ordonnée de l'Église ». Plusieurs ordres différents de ministères, par leur fonction, sont au service du sacerdoce. Ils sont répartis de telle sorte que « ceux qui auraient reçu la tonsure cléricale s'élèvent des ordres mineurs aux ordres majeurs. En effet, la sainte Écriture ne fait pas clairement mention seulement des prêtres, mais aussi des diacres ; elle enseigne, par les expressions les plus graves, ce à quoi il faut être très attentif en ordonnant ceux-ci. Dès le début de l'Église, on sait qu'ont été en usage, bien qu'à des degrés divers, les noms des ordres suivants et les ministères propres à chacun d'eux : sous-diacon, acolyte, exorciste, lecteur et portier. En effet, le sous-diaconat est rattaché aux ordres majeurs par les pères et les saints conciles, dans lesquels nous lisons très fréquemment les mentions concernant les autres ordres inférieurs ».

Les sessions précédentes avaient déjà défini le « pouvoir » d'un ministre sur les sacrements. Les sessions consacrées au clergé (XXIII achevée le 15 juillet 1563 et XXIV) organisent cette théologie et tentent de proposer un nouveau modèle pastoral. La supériorité du clergé sur les laïcs est réaffirmée avec force. L'organisation du clergé, centralisée sur l'eucharistie, lie étroitement sacerdoce et sacrifice et insiste sur la hiérarchie du ministère sacré. Le concile réaffirme le caractère indélébile du sacerdoce. (HC VIII, 871).

Cette hiérarchie des ordres, considère les ordres mineurs essentiellement comme des étapes vers la prêtrise. Ayant à justifier ce système contre les protestants, le concile tente, sans succès, de réformer les ordres mineurs et propose même de confier à des gens mariés des fonctions « hybrides » : ils seraient ainsi clercs (tonsurés, porteraient l'habit cléricale), mais ne pourraient accéder aux ordres majeurs pour qui l'on rappelle l'obligation du célibat.

Mais le concile tient à considérer ce prêtre sacrificateur et intercesseur dans des catégories pastorales. Il faut des prêtres dignes d'être pasteurs, médecins des âmes. Pour cela, toute l'échelle hiérarchique devrait être réformée. L'évêque doit être choisi avec soin, on lui rappelle le devoir de prêcher, et les devoirs élémentaires de la

vie quotidienne. Surtout en même temps que l'on exalte la notion de hiérarchie sacerdotale, on subordonne de plus en plus l'épiscopat au Saint-Siège. Sur le plan paroissial, la réforme repose sur le curé. Le pouvoir sacerdotal d'absoudre qui ne cesse de s'accroître contribue à hypertrophier l'image du curé. Il est, de façon particulière l'homme du sacrement et de la parole (comme le pasteur protestant). Il doit instruire les enfants...Il tient les registres de baptême, mariage, sépulture. A l'invitation de Charles Borromée, les curés de Milan sont aussi chargés de tenir un «état des âmes», sorte de fichier de police avant la lettre qui fait du curé, le maître redouté de sa paroisse.

Pour répondre à l'idéal pastoral de la Réforme, il était indispensable d'améliorer la figure du prêtre, sa compétence religieuse, son image morale, son action au service de ses ouailles. Le XVII^e s. verra la naissance de congrégations promouvant des modèles idéaux de prêtres : l'oratoire de Philippe de Néri, les maisons de Bérulle, les lazaristes de Vincent de Paul... Mais surtout, avec le soutien du cardinal de Richelieu, on créa des séminaires destinés à préparer des prêtres. Leur formation, codifiée par Tronson en 1679, figera la conception du prêtre, image du Christ, victime sacrificielle vivant modestement et séparé du monde. L'apparition de petits séminaires, recrutant dès le plus jeune âge et dans des milieux parfois plus humbles, allait encore accentuer le poids de cette représentation. On assiste à un accroissement sensible du nombre de prêtres dans tous les pays. Cette image sacerdotale laisse peu de place aux laïcs, sinon comme sujets passifs d'administration, voire de mission, car le XVII^e s. prenant conscience de l'inculture religieuse et des «Indes qui sont ici» développera les premières missions intérieures.

Des révolutions à la sécularisation

Il faudra les circonstances exceptionnelles de la tourmente révolutionnaire pour remettre en cause la place de chacun. Pendant la Terreur française, les prêtres réfractaires continuent de célébrer, plus ou moins secrètement, avec l'appui de laïcs qui les accueillent, tandis que le clergé constitutionnel pose la question d'hommes mariés et répond, dans un premier temps positivement. Comme toujours en cas de trouble et de nécessité, les laïcs jouent un rôle de suppléance : ils organisent le culte local et célèbrent des « messes blanches », c'est à dire des messes sans consécration eucharistique – à l'instar de nos modernes ADAP (Assemblées dominicales en absence ou en attente de prêtre) -. Mais de la messe blanche au culte laïc (où le ministre « laïc » (père de famille ou même femme) remplace purement et simplement le prêtre, il n'y a qu'un pas. Et d'ailleurs les fidèles, sinon le célébrant, ne sont pas toujours capables de faire la différence. Dès 1795 l'Église catholique s'élèvera fermement contre ces pratiques et rappellera le caractère irremplaçable du sacerdoce ministériel. Mais une brèche était ouverte dans la sacralisation du personnage du prêtre. La suppléance ne s'était pas opérée seulement dans le domaine du culte, mais aussi dans celui du catéchisme et du baptême. Les querelles cléricales sur la validité des sacrements conférés en période de trouble contribuèrent certainement à leur relativisation et au désintérêt exprimé par une baisse très nette de la fréquentation de la pénitence et de la communion, ceci alors même que les paroissiens, se conformant à la coutume, continuaient de fréquenter les assemblées dominicales. Les laïcs allaient aussi continuer de s'investir dans l'enseignement du catéchisme, tout particulièrement en Italie et en Espagne. Le concordat de Napoléon et surtout la Restauration allait mettre fin, en France, à ces expériences ecclésiales exceptionnelles, mais peut-être pas à tout désir d'autonomie des laïcs...

En effet, depuis le siècle des Lumières, la société cléricale apparaît de plus en plus décalée par rapport au monde. Suivant les pays, l'habit clérical, imposé depuis 1589, prend des formes diverses :

habit à la française, soutane... mais il subsistera jusqu'à Vatican II pour distinguer et protéger le clerc, étranger au monde (Trichet, 1986).

Après avoir lancé les idées du catholicisme libéral au travers du Journal *L'Avenir*, et freiné dans ses élans par une hiérarchie qui le condamne, Lamennais écrira : « Je suis convaincu que toute action catholique, c'est à dire toute action qui suppose le concours du clergé ou sa neutralité, est absolument impossible aujourd'hui, et continuera de l'être, jusqu'à ce que Dieu, par des moyens qui nous sont inconnus, ait opéré une immense réforme de l'Église... La hiérarchie veut obstinément tout ce que les peuples ne veulent pas et repousse obstinément tout ce que les peuples veulent... Par conséquent, laissons aller le pape et les évêques, et mêlons-nous de ce qui nous regarde et de ce qui ne les regarde pas... Cessons de nous occuper des affaires propres à la religion... Plaçons-nous sur le terrain politique et social » (Molette, 1963, 45).

Comme le suggérait Lamennais, c'est effectivement sur le terrain politique et social que les laïcs vont chercher leur place au XIX^e s. L'encyclique « *rerum novarum* » allait répondre à ce courant social, mais sur le plan de l'ecclésiologie, les mentalités n'évoluent pas si vite. Le code de droit canonique qui sera publié en 1917, ne changera rien à la conception de la hiérarchie clerc/laïc en place depuis des siècles. La sujétion des laïcs y est bien établie. L'Église catholique, dans le code de 1917, est une société hiérarchique inégale. Dans le nouveau code qui sera publié en 1983, on ira au contraire répétant que « tous sont égaux en dignité ». Que s'est-il passé entre temps ?

Tout d'abord la reconnaissance officielle et l'envoi en mission de l'Action catholique. Sous l'impulsion de Pie XI, l'Église hiérarchique décide de mettre *les laïcs en première ligne* de la mission au monde. En 1931, *Quadragesimo anno* pose le principe de l'Action catholique spécialisée par milieux. En 1932, une note de pastorale jociste explique aux militants ce qu'ils doivent faire quand l'aumônier n'est pas là « car, là où ils vont, nous prêtres, nous ne pouvons aller ». Pourtant, bientôt, des prêtres ouvriers en décideront autrement. En attendant, en 1934, Pie XI donnera aux représentants de l'ACJF, sa conception de l'apostolat spécialisé. « Cette activité... présente la plus grande analogie

avec la méthode que nous indiquons aux missionnaires : les prêtres indigènes pour les indigènes. Chaque situation aura donc son apôtre correspondant : des ouvriers apôtres des ouvriers ; des agriculteurs apôtres d'agriculteurs ; des marins apôtres de marins ; des étudiants apôtres des universitaires ». Mais en 1937, il mettra en garde contre « le totalitarisme du milieu ».

Suivant les pays, ce sera l'Action catholique générale (qui mêle les milieux) ou spécialisée qui prédominera. Mais, surtout, une discussion naîtra sur la conception de cette Action catholique : était-ce un mouvement dans l'Église ou un mouvement d'Église ? Fallait-il mettre en avant d'abord l'engagement militant (syndicaliste ou politique) ou bien l'évangélisation ? L'épiscopat français définit les rapports entre l'Action catholique et la hiérarchie par la théorie du mandat et choisit prioritairement l'évangélisation, ce qui n'empêcha pas les crises des années 50-60.

A la même époque, en 1954, Pie XII imposait l'arrêt de l'expérience des prêtres-ouvriers. Ceux-ci étaient nés durant la seconde guerre mondiale, de la découverte des conditions réelles de la vie par les prêtres dans les camps de prisonniers ou au travail obligatoire et du désir de continuer à partager les conditions de vie du peuple. Tandis que laïcs engagés dans l'Action catholique se trouvaient « promus » à la condition d'auxiliaires et de coopérateurs de la hiérarchie ecclésiastique et découvraient en même temps les limites que cela imposait à leur agir, une petite centaine de prêtres ouvriers s'immergeant dans le monde, repensaient leur mission et s'engageaient syndicalement et politiquement. Ainsi se remodelait l'image des rapports et des rôles des clercs et des laïcs lorsque survint le coup d'arrêt. Il fallut attendre la dernière session de Vatican II pour que Paul VI, en 1965, relance les prêtres au travail.

L'Église catholique, à Vatican II, avait dû repenser en profondeur non seulement ses relations internes, mais aussi les relations à un monde qui s'éloignait de plus en plus d'elle. Car les militants d'Action catholique et les prêtres-ouvriers avaient profondément changé le regard de l'Église sur le monde. Il ne s'agissait plus tant de partir en mission pour ramener le monde ouvrier vers l'Église et « refaire

chrétiens nos frères », que de s’immerger dans le monde pour le comprendre. Dès les années 1950, on assistait à une première baisse des ordinations. Le hiatus entre une société moderne et sécularisée était de plus en plus évident. De 1962 à 1964, le concile Vatican II, qui se veut avant tout pastoral, s’attache à l’aggiornamento de l’Église catholique souhaité par Jean XXIII. La révolution des mentalités se traduit dans la Constitution *Lumen Gentium*, par la mise en valeur de la notion de Peuple de Dieu et la réaffirmation du sacerdoce commun des fidèles. Elle se traduit aussi par la promotion d’un vocabulaire nouveau : on parle de ministère autant que de hiérarchie ou de sacerdoce. Le Peuple de Dieu est premier, des ministères « variés » sont au service de tout le corps (LG III, 18). Et le concile de proposer la « restauration » d’un diaconat qui ne serait plus une simple étape dans un cursus, mais un ministère permanent. « Le diaconat pourra dans l’avenir être rétabli en tant que degré propre et permanent de la hiérarchie.... Si le souverain Pontife y consent, ce diaconat pourra être conféré à des hommes mûrs, même mariés, ainsi qu’à des jeunes gens aptes à cet office, mais pour lesquels la loi du célibat doit demeurer ferme » (LG § 29). Même si la définition du laïc reste inchangée, ainsi qu’en témoigne le § 31 (« sous le nom de *laïc*, on entend ici tous les fidèles, en dehors de l’ordre sacré et de l’état religieux reconnu par l’Église »), la proposition d’un diaconat permanent marié était l’indice d’un ébranlement de l’image de la frontière cleric/laïc dans l’Église romaine.

En 1968, Paul VI concrétisait la proposition dans le décret « *Sacrum Diaconatum* ». Au même moment (dans les années 65-75), le nombre d’ordinations diminue considérablement, alors qu’un mouvement de contestation du modèle classique du prêtre (célibataire, homme du culte, distingué par un vêtement ou un signe particulier) se développe et que s’amorce une accélération du départ des prêtres, principalement dans les milieux intellectuels.

Cette remise en cause de la figure du ministre principal est dans l’air du temps et n’épargne d’ailleurs pas les Églises protestantes. De fait, bien que l’ordination n’introduise pas, en théorie, de différence entre les fidèles, le pastorat s’est très concrètement et très rapidement cléricalisé, centralisant entre ses mains tous les services nécessaires à la

vie de la communauté paroissiale. On pourrait, à la suite de J-P. Willaime (2001, 238) constituer une échelle de « cléricisation » à partir de quatre indices : le fait de porter ou non la robe pastorale au cours du culte, le fait de ne pas estimer souhaitable qu'un « laïc » préside la sainte cène, le fait de ne pas estimer souhaitable qu'un « laïc » se charge de la prédication, le fait de s'estimer indispensable pour le catéchisme. On trouve alors par ordre de « cléricisme croissant », les Églises évangéliques, les réformés et les luthériens. Dans les années 60-70, on assiste à un désir de décléricisation du pastorat et (principalement en France et en Suisse), à une contestation de l'ordination. Le pastorat, centré sur la paroisse est remis en cause et on voit naître une spécialisation et une professionnalisation suivant les milieux et les types d'activités. La crise du pastorat dans les Églises protestantes fut toutefois moins importante et plus courte que dans l'Église catholique. Au milieu des années 70, la tendance s'inversait sous la double influence de l'augmentation générale des étudiants en théologie et de la place croissante laissée aux femmes pasteures.

Du côté catholique cependant, le motu proprio « *ministeria quaedam* » (15 août 1972) qui opéra une demi-révolution en gommant la tradition millénaire qui marquait l'entrée dans l'état clérical par la tonsure, suivie de la réception des ordres mineurs (Faivre, 1977) et en prévoyant la création de ministères laïcs, n'envisage même pas l'accès des femmes à ces nouveaux ministères. Il renouvelle néanmoins la problématique de la distinction cleric/laïc en supprimant le sous-diaconat, étape décisive dans l'engagement du futur prêtre à la continence et au célibat. Il met ainsi, en première ligne, un diaconat permanent, conféré à des hommes mariés, généralement insérés dans la vie professionnelle et vivant essentiellement de leurs propres revenus. En maintenant ce diaconat parmi les « ordres sacrés », il casse toutes les justifications traditionnelles de la distinction cleric/laïcs. Mais au diaconat permanent, pas plus qu'aux ministères laïcs institués, on n'admet des femmes. La crispation de l'Église catholique sur le sujet s'exprimera particulièrement lorsque l'Église d'Angleterre ordonna, en 1994, ses premières femmes prêtres. L'Église romaine verra, dans cette décision, « un obstacle sérieux à l'unité de l'Église d'Angleterre et de l'Église catholique » (DC 2093, 1er mai 1994, 447-

448). Pourtant, jamais les femmes ne furent aussi majoritairement présentes et actives dans l'Église catholique (de la catéchiste à l'auxiliaire au prêtre, en passant par l'aumônière de lycée, d'hôpital ou de prison, par les théologiennes ou – malgré les interdits théoriques – les animatrices liturgiques), jamais on ne vit autant de petites enfants de chœur ou de servantes de messes qu'au moment où la hiérarchie réitérait ses interdits.

De leur côté, les orthodoxes voyaient dans l'accès des femmes à la prêtrise un obstacle au dialogue, mais n'excluaient pas « la possibilité de restaurer l'ordre distinct des femmes-diacres qui fut très répandu dans la pratique de l'Église ancienne » (DC 2065, 7 février 1993, 146-147). Les Églises orthodoxes d'ailleurs présentent aux yeux de l'observateur moderne, un certain paradoxe. Malgré l'existence d'un clergé marié, la pompe et la sacralisation de leurs liturgies, l'aspect extérieur de leurs ministres, le blocage sur la tradition et l'impossibilité de poser la question de l'accès des femmes au sacerdoce donnent une vision décalée de leur clergé par rapport au monde. Pourtant, les Églises orthodoxes continuent de proclamer une ecclésiologie de communion et une pneumatologie traditionnelle qui intègre tous les fidèles au corps du Christ dans l'eucharistie et en fait des co-liturges au sein de l'épiclese. Par ailleurs, le prêtre orthodoxe n'est pas identifié au Christ (c'est d'ailleurs probablement pour tenir compte de cette sensibilité particulière que le droit canon oriental de l'Église catholique évite de développer le principe du caractère indélébile du sacerdoce). Concrètement, la place des laïcs comme gardiens de la vérité est toujours réaffirmée. Dans plusieurs patriarcats, ils participent, avec le synode épiscopal, à l'élection du patriarche. Les théologiens laïcs, souvent principaux acteurs de l'enseignement et de la recherche, tiennent une grande place dans l'Église.

Dans l'Église catholique, de multiples voies parallèles s'offrent aujourd'hui à l'action des laïcs à côté des ministères institués ou ordonnés. Des communautés nouvelles ont été fondées qui accueillent, parfois sans distinction, clercs et laïcs, mariés et célibataires, hommes et femmes. Plus directement en lien avec la structure diocésaine, il faut

noter la création, à côté des conseils presbytéraux, de conseils pastoraux composés de laïcs ayant voies consultatives pour conseiller l'évêque. Le code de droit canonique de 1983 allait à son tour ouvrir une voix nouvelle avec le canon 517/2, stipulant la possibilité d'une suppléance au ministère pastoral : « Si à cause de la pénurie de prêtres, l'évêque diocésain croit qu'une participation à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse doit être confiée à un diacre ou à une autre personne non revêtue du caractère sacerdotal, ou encore à une communauté de personnes, il constituera un prêtre pour être muni des pouvoirs et facultés du curé, le modérateur de la charge pastorale ». Concrètement, ce canon ouvre pour les non clercs la porte de toutes les fonctions paroissiales (à l'exception de la consécration eucharistique), ceci, à condition qu'elles soient à temps et « chaperonnées » par un prêtre modérateur.

Quel est, à la fin du siècle, le bilan de toutes ces expérimentations et de tous ces bouleversements ? Si les vocations sacerdotales progressent depuis une vingtaine d'année en Afrique, Asie, Amérique du Sud, elles continuent de diminuer en Europe et en Amérique du Nord. La diminution des prêtres, particulièrement marquée en France, peut être tempérée par une autre constatation : le nombre important d'ordinations au diaconat permanent. Contrairement à l'intention initiale, ce n'est pas dans les pays de mission que s'est développé ce diaconat, mais essentiellement en Europe. Si l'on compare les Codes de 1917 et de 1983, la mutation est à la fois évidente et limitée. Vatican II, avec *Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes* a situé autrement l'Église, Peuple de Dieu, dans le monde de ce temps. Comme le disait Y. Congar, on a tenté une ecclésiologie globale et non plus une laïcologie ou une hiérarchologie..

Le canon 517 § 2, canon d'exception, tend à devenir la règle dans bien des endroits, car la « pénurie » peut être appréciée de façon très différente par l'ordinaire du lieu. Mais les différentes normes canoniques montrent bien qu'il s'agit d'une concession faite aux laïcs. On insiste sur la science, la prudence et l'honnêteté requises de ces « suppléants », alors que ces qualités semblent être naturelles chez les clercs qui sont encore présentés sur le modèle du saint homme ou de l'« homme divin » (*theios anèr*). Ces laïcs sont nommés à temps, ils

doivent collaborer avec les autres, ne pas avoir d'engagements politiques ou syndicaux... Visiblement, ce sont des clercs de réserve, que l'on renverra à leur spécificité, la sécularité, lorsque la pénurie de prêtre aura cessé. En fait, s'ils favorisent les pratiques nouvelles, répondant bien souvent au changement des mentalités, ces textes ne réussissent pas à lever les ambiguïtés théologiques. Leur application provoque la peur et on se charge de rappeler aux laïcs qu'ils ne sont que des « intérimaires ».

L'histoire récente est loin d'être linéaire. On assiste à des retours en arrière. En 1997, *L'Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des laïcs au ministère des prêtres* mettait des bornes sévères au champ d'inventivité et d'expérience ouvert par « *ministeria quaedam* ». Les dispositions pratiques de cette instruction visent essentiellement à limiter le rôle des laïcs dans l'Église. En ce qui concerne le ministère de la Parole, la prédication par des fidèles non ordonnés peut être concédée en suppléance, « elle ne peut donc devenir un fait ordinaire ni être comprise comme une promotion du laïc ». Les catéchistes doivent avoir soin de susciter l'intérêt des catéchisés envers le rôle et la figure du prêtre. En ce qui concerne les tâches de collaboration pastorale, elles peuvent être confiées à des laïcs en cas de pénurie de prêtres « et non pas pour des raisons de commodité ou d'une équivoque 'promotion' du laïc ». En cas de manque de prêtre, il faut examiner la possibilité de profiter des services de prêtres déjà âgés ou de diacre avant d'avoir recours aux laïcs. « Ceci pour éviter une conception fonctionnaliste du ministère sacré ». En ce qui concerne les célébrations liturgiques, l'accent est mis sur la nécessité de sauvegarder l'identité de chacun. « On doit chercher à éviter soigneusement jusqu'à l'apparence de confusion ». Enfin, en ce qui concerne la formation, elle doit faire l'objet d'une discrimination et être dispensée « en d'autres lieux que les séminaires, lesquels doivent être réservés aux seuls candidats au sacerdoce ».

Cette *Instruction* assigne aux prêtres dans le cadre prioritaire de la nouvelle évangélisation « le premier rôle qui leur est particulier » et demande en même temps « que l'on retrouve une pleine conscience du caractère séculier de la mission du laïc ». On remarquera qu'ici les laïcs sont opposés directement aux prêtres et non aux clercs. La mise en

garde est évidente : chacun son rôle et chacun son domaine, il ne faut pas confondre, « collaborer n'est pas se substituer » ! Les instructions pratiques proprement dites sont introduites par un article I pointant la nécessité d'une terminologie appropriée. « Du langage courant à la conceptualisation, il n'y a qu'un pas » disait Jean-Paul II, en 1994. De cette nécessaire attention à la terminologie, de ce lien entre vocable et conceptualisation, l'historien ne peut qu'être d'accord, lui qui ne reconstruit la réalité passée qu'au travers des témoignages. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous avons souligné, l'existence, aux origines, d'une période où la terminologie relative aux laïcs n'existait pas et où le concept n'était pas opératoire. Mais son expérience et le recul dont il dispose généralement permettent aussi à l'historien de décrypter les témoignages. Il sait que, parfois, l'insistance sur la terminologie est inversement proportionnelle à son adaptation à la réalité, qu'il est des crispations nostalgiques sur le discours qui ne procèdent que d'un désir d'arrêter le cours du temps.

L'histoire jugera de la réception de cette *Instruction*. Commentant ce texte et évoquant « la nécessité pour l'Église de trouver un nouveau visage pour l'avenir », B. Sesboué écrivait que la répétition des mêmes affirmations, risque de devenir une sorte d'incantation. Il exprime ainsi, sans doute de manière bien modérée, le sentiment de blocage et d'impuissance ressenti par beaucoup. Depuis un siècle, l'Église catholique approfondit, repense et remodèle la notion de « laïc » en même temps, que son miroir, celle de clerc, de hiérarchie ou de ministère ordonné. L'Église de Rome se serait-elle épuisée dans ce va-et-vient perpétuel entre les divers aspects du même problème ? Aurait-elle usé toute son énergie dans l'alternance de la mise en valeur des simples chrétiens et celle de la hiérarchie ? Est-elle incapable aujourd'hui d'aller plus loin ?

Plus largement, les questionnements sur les différents types d'organisations ministérielles et sur leurs représentativités ne laissent aucune Église indifférente. Masqueraient-ils une crise plus grave du Christianisme. Quels liens subsistent entre représentation liturgique, image sociologique des ministres, discours ecclésiologiques ? Et surtout, quel degré d'adhésion suscite encore aujourd'hui chez les fidèles cet ensemble d'éléments ? En quoi ces différents éléments sont-ils réellement représentatifs des convictions et de la sensibilité

religieuse des croyants ? Si, pour le monde extérieur, les Églises sont souvent encore confondues avec leurs structures hiérarchiques, comment évaluer le sentiment d'appartenance de ceux qui sont sensés les composer ? A une époque où les effectifs de « pratiquants » se raréfient dans la plupart des confessions, l'appartenance est souvent vécue sur le mode personnel et affectif (Mager, 1996). Les Églises subsistent-elles encore vraiment comme entités identitaires en dehors de leurs sphères hiérarchiques et de la reconnaissance que les pouvoirs politiques et séculiers veulent bien leur accorder ? La multiplication de publications sur les structures ecclésiales, les ministères, les clercs et les laïcs, serait-elle le signe d'un « effondrement du corps ecclésial », les Églises chrétiennes pouvant être aujourd'hui comparées à ces étoiles dont la lumière nous parvient encore après leurs disparitions, comme le suggérait Michel de Certeau ? Ou bien, ces publications et ces remises en cause sont-elles le début d'une réflexion qui conduira les christianismes à repenser en profondeur leurs structures internes et par là même à renouveler la vision du monde sur le champ religieux chrétien ?

Alexandre Faivre

Professeur à l'Université Marc Bloch – Strasbourg II

Bibliographie

La bibliographie sur la question des structures ecclésiales et des ministères est immense, nous signalons ici les ouvrages les plus marquants et ceux qui permettront de constituer une bibliographie plus complète.

Deux collections récentes seront particulièrement utiles pour compléter le panorama historique ou l'aspect juridique, il s'agit de *L'histoire du Christianisme des origines à nos jours* (cité HC), publiée en quatorze volumes, sous la Direction de Jean-Marie MAYEUR, Charles et Luce PIETRI, André VAUCHEZ et Marc VENARC, Paris, Desclée et de *L'histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, publiée sous la direction de Gabriel LE BRAS et de Jean GAUDEMET, Paris, éd. Cujas.

AFANASSIEF N., 1975, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris, Cerf.

ALBERIGO G (et alii), 1994, *Les conciles œcuméniques*, T. II, *Les décrets*, Paris, Cerf.

BARRIE-CURIEN V. et VENARD M., *Les clergés*, HC VIII, Le temps des confessions (1530-1620/30), pp. 859-921.

BEHR-SIGEL E., 1998, *L'ordination de femmes dans l'Église orthodoxe*, Paris, Cerf.

BEHR-SIGEL E et WARE K., 2000, *The ordination of Women in the Orthodox Church*, Genève, World Council of Churches Publications.

BOURDIEU P. 1971, *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*, « *Archives européennes de sociologie* » 12, 1 (1971), p. 3-21.

BOURDIEU P., 2001, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil.

BORRAS A. 1996, *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, Cerf.

BORRAS A. 1998, *Des laïcs en responsabilité pastorale ? Accueillir de nouveaux ministères*, Paris, Cerf.

BREYNE J.-F., 2001, *De la consecration à la reconnaissance de ministère dans l'Église Réformée de France*, « *Cahiers de l'IRP* » 40, Paris, pp. 29-60.

BRETON Cl. (éd.), 1987, *Le laïc : les limites d'un système*, Montréal, Fidès.

BROWN P, 1984, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive*, Paris, Cerf.

BROWN P., 1995, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard.

BROWN P., 1998, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité Tardive. Vers un empire chrétien*, Paris, Seuil.

- CALLEBAT B., 1997a, *La stabilité des ministres ordonnés dans les conciles et les collections canoniques (Ier-VIII^e siècles). Naissance et histoire d'un droit*, Toulouse, Faculté de Droit canonique, Thèse de doctorat, 1997 (5 vol.)
- CALLEBAT B., 1997b, *Origines et fondements du droit de la stabilité des ministres ordonnés dans les Églises d'Orient (Ier-V^e siècles). Aperçus historiques et juridiques*, « Bulletin de Littérature Ecclésiastique » XCVIII, 1997, 211-233.
- CATTANEO E. 1997, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano, Paoline
- COCHAN N., 2002, *Les ministères dans les épîtres pastorales, 1 Timothée, 2 Timothée, Tite*, Thèse, Lausanne.
- CONGAR Y. 1953, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf.
- CONGAR Y., 1962, *Sacerdoce et Laïcat devant leurs tâches d'évangélisation*, Paris, Cerf.
- CONGAR Y., 1993, *Les laïcs ont part à faire l'Église*, « Les quatre fleuves » 18, p. 111-120.
- CONSEIL ŒCUMENIQUE DES ÉGLISES, FOI ET CONSTITUTION, 1982, *Baptême, Eucharistie, Ministère (BEM), convergence de la foi*, Paris, Le Centurion / Presse de Taizé.
- COVOLO E. DAL, 1994, *Chiera società politica. Aree di « laicità » nel cristianesimo delle origini*, Roma, Las.
- COVOLO E. DAL, BERGAMELLI F., ZOCCA E., BIANCO M.G., 1995, *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa*, Milan, ed. Paoline
- DAGRON G., 1993, *Laïcs et clercs*, dans HC IV, Paris, Desclée, pp. 241-256.
- DELAHAYE K., 1964 *«Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris, Cerf.
- DELUMEAU J., 1992, *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris, Cerf.
- DESPLAND M., 1998, *Les hiérarchies sont ébranlées. Politiques et théologies au XIX^e siècle*, Québec, Fides.
- DIBOUT C. et FAIVRE A., 1991, *Quando le donne aspiravano all'episcopato*, dans MILITELLO C. (éd), *Donna et ministero : un problema ecumenico*, Roma, ed. Dehoniane, pp. 324-365.

- DIBOUT C. et FAIVRE A., 1993, « Les chrétiennes, entre leurs devoirs familiaux et le prestige de l'épiscopat. Un dilemme aux sources de la documentation canonico-liturgique », *Laval théologique et philosophique* 49, 1 (Fév. 1993), p. 69-92.
- EYT P., 1976, *Église : symboles et institution*, « Communio », 5, pp. 50-58.
- FAIVRE A., 1977, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris, Beauchesne.
- FAIVRE A., 1987², *I laici alle origini della Chiesa*, Turin, Edizioni Paoline
- FAIVRE A., 1987, *The Laity in the First Centuries. Issues Revealed by Historical Research*, « Lumen Vitae » XLII, pp. 129-139.
- FAIVRE A., 1992, *Ordonner la Fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris, Cerf.
- FAIVRE A. 1997 a, *Kirchliche Ämter und Dienste*, « LTK » 6, 88-92
- FAIVRE A., 1997 b, *Klerus/kleriker*, « LTK » 6, col. 131-133
- FAIVRE A., 1999, *Les premiers laïcs. Lorsque l'Église naissait au monde*, Strasbourg, Éd. du Signe.
- FAIVRE A., 2001, *Préceptes laïcs et commandements humains*, « Revue des Sciences religieuses » 75/3, 288-308.
- FAIVRE A., 2003, *Après Jésus, quel serviteur ?*, « Revue des Sciences religieuses » 297, Juillet 2003, p.301-322.
- GAUDEMÉT J., 1979, *Les Élections dans l'Église latine des origines au XVI^e siècle*, Paris,
- GAUDEMÉT J., 1994, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris, Cerf – Montchrestien.
- GODDING R., 2001, *Prêtres en Gaule mérovingienne*, Bruxelles, Société des Bollandistes.
- GOLDIE R., 1986, *Laici, laicato, Laicità. Bilancio di trent'anni di bibliografia*, Rome.
- GRANDJEAN M., 1994, *Laïcs dans l'Église. Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*, Paris, Beauchesne.
- GRYSON R. 1970, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècles*, Gembloux, Duculot.
- GRYSON R. 1971, *Les Ministères des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, Duculot.
- GRYSON R., 1973, *Les Élections ecclésiastiques au III^e siècle*, « RHE » 68, pp. 353-401
- GRYSON R., 1979, *Les Élections épiscopales en Orient au IV^e siècle*, « RHE » 74, pp. 301-345

- GROOTAERS J., 1988, *Le chantier reste ouvert. Les laïcs dans l'Église et dans le monde*, Paris, Centurion.
- GUERRA GOMEZ M., 1987, *El laicado masculino y femenino en los primeros siglos de la glesia*, Pamplona.
- GUILMOT P., 1969, *La fin d'une Église cléricale ? Le débat en France de 1945 à nos jours*, Paris, Cerf,
- HAMMANN G. *L'amour retrouvé. La diaconie chrétienne et le ministère de diacre*, Paris, Cerf-Histoire.
- HAQUIN A. et WEBER Ph. (éd), 1997, *Diaconat XXI^e siècle*, Lumen Vitae, Novalis, Cerf, Labor et Fides.
- HERVADA J., 1973, *Tres estudios sobre el uso del termino laico*, Pamplona, Ed. Univ. Navarra.
- Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, sous la direction de J.-M. Mayeur ; Ch et L. Piétri, A. Vauchez, M. Vénard. ; t. II. *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Desclée, Paris, 1995
- JAKAB A., 2000, « L'organisation de la communauté chrétienne d'Alexandrie d'après Clément », *Anthropos Laïkos*, Fribourg, Suisse, éditions Universitaires.
- KOHLER M. E., 1995, *Vocation, service compris*, Genève, Labor et Fides.
- LUTTENBERGER G. H., 1976, *The Priest as a Member of a Ministerial College. The Development of the Church 's Ministerial Structure from 96- to c. 300 A. D.*, "RTAM" 43, 1976, 5-63.
- LUTTENBERGER G. H., 1981, *The Decline of Presbyteral Collegiality and Growth of the Individualization of the Presthood (4th-5th Centuries)*, "RTAM" 48, pp. 11-58.
- MAGER R., 1994, *La politique dans l'Église. Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt*, Montréal, Médiaspaul.
- MAGER R., 1996, *L'égalité dans l'Église catholique. Une approche politique*, "Studies in Religion" 25/1, pp. 51-60.
- MAYEUR J.-M et J.-P. WILLAIME, Les cadres de la vie des Églises, « Crises et renouveau, de 1958 à nos jours » HC XIII, pp. 230-253.

- MARTIMORT G.-A., 1982, *Les diaconesses, essai historique*, Rome, Ephemerides liturgicae, subsidia 24.
- MATTEI P., 2001, *L'ecclésiologie de Tertullien. Bilan provisoire*, « *Anthropos Laïkos* », Fribourg, Suisse, éditions Universitaires.
- MELE G. et SPACCAPELO N. (éd.), 2000, *Il papato di san Simmaco (498-514)*, Gagliari, Pontifica Facoltà della Sardegna.
- MESSNER F et WUDMUSCH S. (dir), 2001, *Le droit ecclésial protestant*, Strasbourg, Oberlin.
- MERCIER J., 1994, *Des femmes pour le Royaume de Dieu, Paris*, Albin Michel (dossier sur l'ordination des femmes en Angleterre, après le Synode du 11 novembre 1992).
- MILITELLO C. et MOGAVERO D. (éd.), 1986, *Laici-Chierici : dualismo ecclesiologico ?*, Palerme, éd. Oftes.
- MILITELLO C. et VALENZIANO C. (éd.), 1988, *Laici teologi*, Palerme, éd. Oftes.
- MILITELLO C. (éd.), 1991, *Donna et ministero : un problema ecumenico*, ed. Dehoniane, Roma.
- MOLETTE CH., 1963, *Brève histoire de l'Action Catholique*, « *Lumière et vie* » 63, pp. 45-82.
- OTT L. 1971, *Le sacrement de l'ordre*, Paris, Cerf.
- PARISH H.L., 2000, *Clerical Marriage ant the English Reformation*, Aldershot, Variorum.
- PERROT C., 2000, *Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, Ed. de l'Atelier.
- PETTIT J.-C et BRETON J.-C (éd), 1987, *Le laïcat : les limites d'un système*, Québec, Fidès.
- PISTER D. (éd.), 2001, *L'image du prêtre dans la littérature classique (XVIIè – XVIIIè siècles)*, Bern, Peter Lang.
- PONTAL O., 1990, *Clercs et laïcs au Moyen Âge d'après les statuts synodaux*. Paris, Desclée.
- POULAT É., 1999, *Les prêtres-ouvriers. Naissance et fin*, Paris, Cerf.
- RALPH F. SMITH, 1996, *Luther, Ministry and Ordination Rites in the Early Reformation Church*, New York, Peter Lang.

- REYNOLD R. E., 1999 a, *Clerics in the Early Middle Ages*, Aldershot, Variorum.
- REYNOLD R. E., 1999 b, *Clerical Orders Early Middle Ages*, Aldershot, Variorum.
- RICCA P., 1994, *Un Dio clericale ? Appunti sulla vittoria dei chierici nella Chiesa antica*, « *Il pluralismo nelle origini cristiane* », Turin, pp. 43-54.
- SABOURIN L., 1989, *Protocatholicisme et ministères. Commentaire bibliographique*, Québec.
- SCHÖLLGEN G., 1998, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 26, Münster.
- SCHON D., 1999, *Der Codes Canonum Ecclesiarum Orientalium und das authentische Recht im christlichen Orient. Eine Untersuchung zur Tradition des Kirchenrechts in sechs katholischen Ostkirchen*, Würzburg, Augustinus-Verlag.
- SESBOÛE B., 1996, *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer.
- SESBOÛE B., 1998, *Rome et les laïcs. Une nouvelle pièce au débat : l'Instruction romaine du 15 août 1997*, Paris, Desclée de Brouwer.
- SINISCALCO P., 1986, *Laici e laicità. Un profilo storico*, Roma.
- SINISCALCO P., 1987 *I laici nei primi secoli del cristianesimo*, « *Il laicato nella Bibbia e nella storia* ».
- STEPHANOS Mgr, 1988, *Ministères et charismes dans l'Église orthodoxe*, Paris, Desclée de Brouwer.
- THEISSEN G., 1996, *Histoire sociale du christianisme primitif*, Genève, Labor et Fides.
- TRIGANO S., 1995, *La fonction lévitique*, dans F. ALVAREZ-PEREYRE (éd.) *Le politique et le religieux. Essai théoriques et comparatifs*, CNRS-DGRCST, cahiers du centre français de Jérusalem, pp . 51-91.
- TRICHET L. 1986, *Le costume du clergé. Ses origines et son évolution en France d'après les règlements de l'Église.*, Paris, Cerf.
- TRICHET L. 1990, *La Tonsure. Vie et mort d'une pratique ecclésiastique*, Paris, Cerf.
- VANZAN P. (ed.), 1987, *Il laicato nella Bibbia et nella storia*, Roma, Editrice ave.
- VAUCHEZ A., 1987, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf.

- VAUCHEZ A. , « La place des laïcs dans l'église aux XI^e et XII^e siècles », dans *L'accession des laïcs à la vie religieuses*, dans *Histoire du Christianisme des origines à nos jours* (sous la direction de J.-M. Mayeur ; Ch et L. Piétri, A. Vauchez, M. Vénard), ch. V, pp. 845-870
- VILLEY L., 1990, *Soumission. Thème et variations aux temps apostoliques. La fonction d'une préposition « upo »*, Paris, Beauchesne.
- VINCENT G (éd), 1985, 1997, *Le Protestantisme et ses cadres « laïcs »*, Strasbourg, Centre de sociologie du Protestantisme.
- VINCENT G. (ed.),1997, *La place des oeuvres et les acteurs religieux dans le dispositif de la protection sociale : de la charité à la solidarité*, Paris, L'Harmattan.
- VINET A., 1850, *Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique*, Paris.
- VOGEL C., 1978, *Ordinations inconsistantes et caractère inamissible*, Torino, Bottega d'Erasmus.
- VOGEL C. , 1994, *En remission des péchés*, Aldershot, Variorum.
- WILLAIME J.-P., 1986, *Profession Pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XX^e siècle*, Genève, Labor et Fides.
- WILLAIME J.-P., 2001, *L'ultramodernité sonne-t-elle la fin de l'œcuménisme ?*, « Recherche de Science Religieuse » 89/2, pp. 177-204.