

BR
20.5
UL
1997
V131

ERIC VAILLANCOURT

**L'INFLUENCE DE L'IDÉAL MONASTIQUE
SUR LA CONCEPTION DU PRÊTRE SÉCULIER DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE**

Mémoire
présenté
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE THÉOLOGIE
UNIVERSITÉ LAVAL

FÉVRIER 1997

© Eric Vaillancourt, 1997





National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-612-20286-0

Canada

Nom

Dissertation Abstracts International est organisé en catégories de sujets. Veuillez s.v.p. choisir le sujet qui décrit le mieux votre thèse et inscrivez le code numérique approprié dans l'espace réservé ci-dessous.

histoire des religions

0320

U.M.I

SUJET

CODE DE SUJET

Catégories par sujets

HUMANITÉS ET SCIENCES SOCIALES

COMMUNICATIONS ET LES ARTS

Table listing subjects under 'COMMUNICATIONS ET LES ARTS' such as Architecture, Beaux-arts, Bibliothèque, etc.

ÉDUCATION

Table listing subjects under 'ÉDUCATION' such as Généralités, Administration, Art, etc.

Table listing subjects such as Lecture, Mathématiques, Musique, etc.

LANGUE, LITTÉRATURE ET LINGUISTIQUE

Table listing subjects under 'LANGUE, LITTÉRATURE ET LINGUISTIQUE' such as Langues, Littérature, etc.

PHILOSOPHIE, RELIGION ET THÉOLOGIE

Table listing subjects under 'PHILOSOPHIE, RELIGION ET THÉOLOGIE' such as Philosophie, Religion, Théologie, etc.

SCIENCES SOCIALES

Table listing subjects under 'SCIENCES SOCIALES' such as Anthropologie, Droit, Économie, etc.

Table listing subjects such as Ancienne, Médiévale, Moderne, etc.

SCIENCES ET INGÉNIERIE

SCIENCES BIOLOGIQUES

Table listing subjects under 'SCIENCES BIOLOGIQUES' such as Agriculture, Alimentation, Biologie, etc.

Table listing subjects such as Géologie, Géophysique, Hydrologie, etc.

SCIENCES DE LA SANTÉ ET DE L'ENVIRONNEMENT

Table listing subjects under 'SCIENCES DE LA SANTÉ ET DE L'ENVIRONNEMENT' such as Économie domestique, Sciences de l'environnement, etc.

SCIENCES PHYSIQUES

Table listing subjects under 'SCIENCES PHYSIQUES' such as Chimie Pures, Chimie, Mathématiques, etc.

Table listing subjects such as Biomédicale, Chaleur et thermodynamique, etc.

Sciences Appliquées Et Technologie

Table listing subjects under 'Sciences Appliquées Et Technologie' such as Informatique, Ingénierie, etc.

PSYCHOLOGIE

Table listing subjects under 'PSYCHOLOGIE' such as Généralités, Personnalité, Psychobiologie, etc.



RÉSUMÉ

Cherchant à mieux comprendre la nature et la portée de l'influence monastique qui, selon une opinion répandue, aurait marqué l'identité du prêtre séculier dans l'Église catholique, nous nous sommes penché sur l'époque de la réforme grégorienne (X^e et XI^e siècles), déterminante dans ce processus. Le portrait que nous avons dressé du réseau d'influences et d'idées en cause nous a permis de mieux nous situer face aux conceptions parfois divergentes qui existent actuellement dans l'Église au sujet du prêtre. Ainsi, nous avons pu déterminer quels sont les principaux enjeux que pose cette situation pour la réflexion qui se poursuit un peu partout au sujet du prêtre séculier et, plus globalement, sur les ministères dans l'Église.

AVANT-PROPOS

Lorsque j'ai débuté le travail de recherche dont ce mémoire est l'aboutissement, je m'attendais à traverser, comme j'avais vu le faire d'autres étudiants avant moi, des périodes de tiraillements, de doutes, voire d'angoisses. Je dois avouer que les mois passés à temps plein à cette tâche n'ont en rien ressemblé à ce que certains ont osé comparer aux douleurs de l'enfantement. J'irais plutôt chercher ma métaphore dans le monde végétal : prenant lentement volume, matière, couleur et saveur, ce mémoire de maîtrise a mûri progressivement, comme un fruit, et je n'ai eu qu'à le cueillir au moment opportun.

Cela fut sans doute facilité par l'intérêt pris par mon entourage, confrères et amis, à cette recherche, ainsi que par le cadre de travail remarquable qu'a constitué pour moi le Grand Séminaire de Québec. Je les en remercie et je remercie aussi d'une façon particulière mon directeur de recherche, M. Paul-Hubert Poirier, dont l'attention, la minutie et le respect m'ont impressionné, alors que pourtant je les connaissais déjà. Merci enfin, et surtout, à mes parents, pour m'avoir inculqué la curiosité et le souci de la vérité qui m'ont constamment poussé de l'avant.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	1
AVANT-PROPOS.....	2
TABLE DES MATIÈRES.....	3
INTRODUCTION.....	7

PREMIÈRE PARTIE : PROBLÉMATIQUE

CHAPITRE 1 : DÉFINITIONS DU PRÊTRE ET DU RELIGIEUX D'APRÈS LE CONCILE VATICAN II

1. Le concile Vatican II: une référence obligée.....	11
2. La vie religieuse.....	11
3. Le prêtre.....	13
4. Le point de contact entre les définitions du prêtre et celle du religieux.....	15
5. Un progrès à ne pas minimiser.....	17

CHAPITRE 2 : QUESTIONNEMENTS SUR LA SITUATION ACTUELLE

1. Le "point de contact" : un point de départ.....	18
2. La période post-conciliaire : Paul VI.....	19
3. Les divergences des dernières années.....	20
3.1. <i>Le prêtre et le monde</i>	20
3.2. <i>Le prêtre et le ministère</i>	22
3.3. <i>Le prêtre et la perfection chrétienne</i>	23
3.4. <i>Le prêtre et l'idéal religieux</i>	24

4. Deux façons de concevoir le prêtre séculier.....	26
---	----

CHAPITRE 3 : L'INFLUENCE DE L'IDÉAL MONASTIQUE : UNE CONCEPTION COURAMMENT ADMISE

1. La proximité de deux genres de vie.....	28
2. les indices d'une influence.....	29
2.1. <i>Le célibat ecclésiastique</i>	29
2.2. <i>La tonsure et le costume</i>	31
2.3. <i>La récitation de l'office</i>	33
2.4. <i>La vie commune</i>	35
2.5. <i>Le cadre de formation</i>	36
3. Une conception largement répandue.....	38
4. Un regard plus précis sur l'histoire : la réforme grégorienne.....	39

DEUXIÈME PARTIE : LA RÉFORME GRÉGORIENNE

CHAPITRE 1 : HILDEBRAND ET SON SIÈCLE

1. Le XI ^e siècle, siècle de réforme dans l'Église.....	43
2. Brève histoire de la réforme grégorienne.....	44
2.1. <i>La lutte à la simonie et au nicolaïsme</i>	45
2.2. <i>Le durcissement du ton</i>	49
2.3. <i>La querelle des investitures</i>	52
3. Le rôle de Hildebrand.....	55
4. Un mouvement aux racines profondes.....	57

CHAPITRE 2 : ORIGINES DE LA RÉFORME ET DE SON IDÉOLOGIE

1. La réforme grégorienne, un désir de liberté.....	59
2. Des cardinaux influents	60
2.1. <i>Humbert de Moyenmouther</i>	61
2.2. <i>Pierre Damien</i>	63
3. Le rôle des monastères.....	65
3.1. <i>Les moines-papes</i>	65
3.2. <i>Les monastères, centres de l'activité intellectuelle</i>	67

3.3. <i>La naissance des idées "grégoriennes"</i>	69
4. La réforme grégorienne, un mouvement populaire?.....	71

CHAPITRE 3 : LES CONCEPTIONS EN CAUSE

1. Des courants qui traversent l'histoire de l'Église.....	75
2. La présence de la spiritualité monastique.....	76
3. Le mépris du monde.....	78
4. Les "ordines".....	80
5. L'attitude face au temps et à l'histoire.....	83
6. Conclusions de cet examen de la réforme grégorienne.....	84

TROISIÈME PARTIE : Des enjeux pour aujourd'hui

CHAPITRE 1 : L'HÉRITAGE DE L'INFLUENCE MONASTIQUE : UN BILAN

1. Un examen du dossier.....	88
2. La quête de motivations fortes.....	90
3. L'abolition de la tonsure.....	92
4. Vers une pertinence actualisée.....	93

CHAPITRE 2 : TROUVER UN SENS À UN HÉRITAGE

1. L'héritage de l'influence monastique : un vaste mouvement.....	96
2. Trois points de vue sur l'évolution du style de vie du clergé.....	98
2.1. <i>Contrôle et pouvoir : la cléricatisation</i>	99
2.2. <i>Valorisation ou survalorisation du prêtre</i>	100
2.3. <i>La pureté cultuelle</i>	102
3. Reconnaître les sources d'un héritage.....	104

CHAPITRE 3 : LE CONCEPT THÉOLOGIQUE EN CAUSE

1. Distinguer le nécessaire de l'utile.....	107
2. Être prêtre : accéder à un état de vie ?.....	108

3. Les failles d'une vision sèchement fonctionnelle.....	112
4. Le prêtre : consacré pour une mission.....	116
CONCLUSION.....	119
BIBLIOGRAPHIE.....	124

INTRODUCTION

[Le grand séminaire] était un noviciat qui nous préparait parfaitement à faire des trappistes, des moines : aucun contact avec la réalité¹.

Cette critique du grand séminaire, recueillie en 1970, dénote l'un des accents que prenait à ce moment la réflexion que les prêtres, après le concile Vatican II, faisaient sur leur identité. Les considérations sur un modèle "monastique" de vie presbytérale, dont ils cherchaient à se détacher, n'étaient pas rares et elles ne sont pas caractéristiques de cette seule période.

Dans les faits, on se rend compte que de telles considérations ont souvent fait partie de l'abondante réflexion qui s'est faite en notre siècle au sujet du prêtre. Commencée bien avant le concile Vatican II, cette réflexion a connu dans cet événement d'Église une étape cruciale de son développement et s'est poursuivie par la suite avec effervescence. En effet, les publications traitant du prêtre, de son identité et de sa mission sont nombreuses et continuent de se multiplier ; elles témoignent de l'intérêt porté à ce sujet. Une partie de cette longue réflexion a consisté à construire pour le clergé une spiritualité propre, qui soit différente de celles des moines et des autres communautés religieuses.

Il semble bien que ce rapport entre la vie monastique et le ministère presbytéral ait été ou soit encore un lieu de malaise pour plusieurs prêtres. La spiritualité du clergé séculier a longtemps été perçue dans le prolongement de celle des religieux

¹ Cité par Jacques RACINE, «Qui sera le prêtre de demain ?», *Communauté chrétienne*, n° 52-53, 1970, p. 311.

et, même si elle s'en distingue maintenant beaucoup plus, il n'est pas besoin de chercher très loin pour rencontrer chez des prêtres un souci de distinguer ce qui relève de l'engagement à la vie religieuse de ce qui appartient à leur mission de service de l'Église. Il est même courant de voir l'existence de certains éléments de la vie du prêtre catholique être expliquée par le recours à une notion d'influence monastique qui, au cours de l'histoire, aurait progressivement imprégné la conception du prêtre dans l'Église et orienté l'évolution de son style de vie en le rapprochant de plus en plus de celui des religieux.

Notre questionnement a pour point de départ le constat de la récurrence de ce thème, que ce soit sous forme de cliché, dans des conversations de prêtres, ou sous forme d'explication historique, dans des textes traitant du prêtre séculier. À ce constat s'ajoute celui de la difficulté de trouver un texte développant de façon substantielle, en plus de quelques lignes, le thème de l'influence monastique sur le style de vie du prêtre séculier. Cette idée serait-elle donc si évidente, pour qu'on puisse l'utiliser fréquemment sans donner de détails?

D'où notre désir de dégager une vue d'ensemble de ce sujet, de questionner ses fondements et les raisons de sa récurrence. Notre travail se fera donc selon deux grandes orientations : la première consiste à saisir les enjeux actuels de la question de l'influence monastique, la seconde à saisir ses modalités d'existence.

Dans cette perspective, le coeur de notre travail consistera en une analyse historique de la période de la réforme grégorienne, aux X^e et XI^e siècles. Au-delà des événements mêmes qui marquèrent l'Église de cette époque et firent évoluer rapidement le style de vie du clergé, nous chercherons à savoir comment peut être comprise l'influence monastique. Nous examinerons de façon particulière le rôle du monachisme dans la société et l'Église médiévales, ainsi que les conceptions et mentalités qui ont pu favoriser son influence.

Auparavant, nous aurons pris soin d'exposer notre problématique de départ en scrutant les textes du concile Vatican II, dont l'exposé sur le ministère presbytéral servira de point de référence à notre réflexion, ainsi que des textes du magistère romain ou d'autres auteurs, traitant du même sujet et écrits depuis le concile. Nous en ferons ressortir des conceptions divergentes, conceptions qui se manifestent encore actuellement dans l'Église lorsqu'il est question de l'identité du prêtre séculier.

Enfin, en dernière partie, nous dresserons un bilan de cet héritage de l'influence monastique qu'ont reçu les prêtres. Nous tenterons de déterminer les enjeux qu'il pose pour l'Église, que ce soit dans ses décisions pastorales ou dans sa réflexion théorique sur le ministère presbytéral.

D'une façon particulière depuis les années 1960, et déjà au cours des décennies précédentes, l'Église catholique a réfléchi sur l'identité de ses ministres et a vu s'élever à leur sujet de nombreux débats. Des débats sur les prêtres ouvriers français dans les années cinquante à ceux des dernières années sur l'ordination des femmes, une grande variété d'opinions sur l'Église et les ministères ont été exprimées et toute une gamme d'analyses ont été tentées. Il serait bien téméraire de prétendre à une étude complète de cette situation. Nous l'aborderons par le recours à l'histoire, en vue de faire la lumière sur la thèse largement admise de l'influence monastique sur la conception du prêtre séculier que s'est faite l'Église. Notre propos ne vise donc pas à évaluer le bien-fondé de cette influence et des éléments qui en sont issus, mais plutôt à proposer un exposé développé sur un sujet qui nous semble avoir souvent été évoqué, mais très peu traité pour lui-même.

PREMIÈRE PARTIE:

LA PROBLÉMATIQUE

CHAPITRE 1

DÉFINITIONS DU PRÊTRE ET DU RELIGIEUX D'APRÈS LE CONCILE VATICAN II

1. Le concile Vatican II : une référence obligée

Il est impossible aujourd'hui de faire un examen approfondi de quelque réalité d'Église que ce soit sans se référer aux textes du second concile du Vatican. L'effort doctrinal et théologique qui s'y est accompli a permis de renouveler bien des représentations de l'Église et d'exprimer pour le XX^e siècle ce que l'Église peut dire d'elle-même, en puisant dans sa tradition. Ainsi, chercher à définir pour aujourd'hui la problématique de l'influence de la vie religieuse sur celle des prêtres, exige de savoir quelle définition l'Église donne actuellement de ces deux catégories de fidèles.

2. La vie religieuse

La définition de la vie religieuse a surtout été exprimée par les Pères du concile dans la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*², au sixième chapitre, intitulé : "Les religieux". Par ailleurs, un décret conciliaire concerne de façon spécifique la vie religieuse, le décret *Perfectae caritatis*, mais il s'intéresse surtout à l'adaptation et à la rénovation des communautés ; son but n'est pas de proposer une définition de base de la vie religieuse elle-même.

D'après *Lumen gentium*, la vie religieuse en est une de recherche de la

² Nous citerons les textes conciliaires d'après la traduction parue aux éditions du Cerf en 1966, sous le titre : *Les Actes du concile Vatican II*.

perfection chrétienne par :

[...] la profession des conseils évangéliques de chasteté vouée à Dieu, de pauvreté et d'obéissance, fondés sur les paroles et les exemples du Seigneur, et recommandés par les Apôtres et les Pères, les docteurs et les pasteurs de l'Église [...].³

À cette recherche de perfection personnelle convient de façon particulière la vie communautaire :

[Les communautés religieuses] offrent à leurs membres les secours d'une stabilité plus ferme dans le genre de vie, d'une doctrine approuvée pour atteindre la perfection, de la communion fraternelle dans la milice du Christ, d'une liberté fortifiée par l'obéissance, de sorte qu'ils peuvent remplir sûrement et garder fidèlement leur profession religieuse, et marcher dans la voie de la charité dans la joie spirituelle.⁴

Les rédacteurs de ce texte furent attentifs à bien situer la vie religieuse par rapport à la hiérarchie de l'Église, à bien faire les distinctions qui s'imposent :

[La vie religieuse] n'est pas un intermédiaire entre la condition des clercs et celle des laïcs, mais dans les deux conditions des fidèles sont appelés par Dieu à jouir dans la vie de l'Église d'un don particulier, et, à sa façon, à servir à sa mission de salut.⁵

Donc la vie religieuse, entendue comme la recherche de la perfection chrétienne par la profession de conseils évangéliques, est un don distinct de celui de la vocation diaconale, presbytérale ou épiscopale. Ce don, ou cet appel, peut être reçu autant par des laïcs que par des clercs.

³ *Lumen Gentium*, n° 43.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

C'est ainsi que la vie monastique a pris son enracinement dans la qualité de laïc et ce sera plus tard seulement que cette vie religieuse, évoluant et se diversifiant, a vu ceux qui la choisissaient être perçus comme des représentants mandatés de l'Église. Le concile suggère cette idée de représentation en conférant à la vie religieuse une valeur de signe pour l'ensemble des croyants:

La profession des conseils évangéliques apparaît donc comme un signe qui peut et qui doit attirer efficacement tous les membres de l'Église à remplir courageusement les devoirs de la vocation chrétienne. [...] Ainsi donc, bien qu'il n'appartienne pas à la structure hiérarchique de l'Église, l'état constitué par la profession des conseils évangéliques ne peut cependant pas être disjoint de sa vie et de sa sainteté.⁶

Lié à la vie de l'Église et à sa sainteté, «l'état constitué par la profession des conseils évangéliques» est vu comme un stimulant, sinon un modèle, pour ceux qui cherchent à se perfectionner dans leur vie chrétienne.

3. Le prêtre

Si le second concile du Vatican consacre aux prêtres une partie de la constitution dogmatique sur l'Église (*Lumen gentium*), il le fait de façon moins directe que pour les religieux. En effet, il en est question dans le chapitre III, sur la constitution hiérarchique de l'Église, et dans le chapitre V, sur la vocation universelle à la sainteté. Cependant, la principale source conciliaire sur le prêtre séculier est le décret *Presbyterorum ordinis*, qui lui est consacré spécialement.

Définir le prêtre n'est pas d'abord une question d'état de vie, mais de ministère, de service, de fonction au sein de l'Église :

Les prêtres sont mis au service du Christ Docteur, Prêtre et Roi; ils

⁶ *Lumen gentium*, n° 44.

participent à son ministère, qui, de jour en jour, construit ici-bas l'Église pour qu'elle soit Peuple de Dieu, Corps du Christ, Temple du Saint-Esprit.⁷

Le prêtre se définit donc d'abord par sa mission de participer au ministère du Christ, constructeur de l'Église. Cette mission comporte trois volets, le premier étant l'annonce de l'Évangile, le second, la célébration des sacrements, en particulier l'eucharistie, et le troisième la direction de la communauté chrétienne.⁸

Le décret *Presbyterorum ordinis* fait une mise au point importante sur le caractère de "mis à part" souvent associé à la mission du prêtre :

Par leur vocation et leur ordination, les prêtres de la Nouvelle Alliance sont, d'une certaine manière, mis à part au sein du Peuple de Dieu ; mais ce n'est pas pour être séparés de ce peuple, ni d'aucun homme quel qu'il soit ; c'est pour être totalement consacrés à l'oeuvre à laquelle le Seigneur les appelle.⁹

Cette mise au point s'appuie sur une ecclésiologie fraîchement renouvelée, qui se centre sur une conception de l'Église comme communauté de foi, communauté de baptisés.

Référée à cette unité fondamentale [de l'Église], la différence irréductible du prêtre et du laïc ne peut plus être vécue comme un principe de séparation. Le sacerdoce ministériel n'est pas une prérogative justifiant l'accaparement de l'Église par les clercs, mais une responsabilité et un service, lesquels exigent du prêtre qu'il soit aussi proche que possible de ses frères dans la foi.¹⁰

⁷ *Presbyterorum ordinis*, n° 1.

⁸ *Ibid*, n° 2 ; voir aussi l'article du cardinal Godfried DANNEELS: «Qu'est-ce qu'un prêtre?», *Pastorale Québec*, Volume 103, n° 4, 20 mars 1991, p. 77.

⁹ *Ibid*, n° 3.

¹⁰ Pierre COLIN, «Le prêtre, un homme "mis à part" mais non "séparé"», in J. FRISQUE & Y. CONGAR, *Les prêtres, décrets Presbyterorum ordinis et Optatam*

Les prêtres sont consacrés au ministère auprès du Peuple de Dieu par leur vocation et leur ordination, et cela doit orienter leur vie au point d'être pour eux la voie de salut. En effet le décret *Presbyterorum ordinis* affirme clairement que «c'est l'exercice loyal, inlassable, de leurs fonctions dans l'Esprit du Christ qui est, pour les prêtres, le moyen authentique d'arriver à la sainteté»¹¹. Cette idée est reprise, sous l'angle de l'union à la mission de l'évêque, dans *Lumen gentium* : «que tous les prêtres, et spécialement ceux qui au titre particulier de leur ordination sont appelés prêtres diocésains, se souviennent combien contribuent à leur sanctification leur union fidèle et leur généreuse collaboration avec leur évêque.»¹²

Le concile a donc voulu recentrer l'attention des prêtres sur un moyen de sanctification : l'exercice de leur ministère. Les autres moyens, la fréquentation des saintes Écritures, l'ascèse, les diverses formes de prière et d'exercices de piété, viennent en surplus de l'exercice du ministère et sont orientés vers lui.¹³ L'objectif était de mettre fin à l'état d'esprit selon lequel la vie du prêtre séculier aurait sa consistance propre, à laquelle le ministère ne serait qu'un ajout¹⁴.

4. Le point de contact entre la définition du prêtre et celle du religieux

Dans sa volonté de mettre à jour le portrait que l'Église se fait d'elle-même, le concile Vatican II a permis de différencier nettement le prêtre du religieux et de les orienter chacun vers leur vocation propre au sein de l'Église. Les définitions que nous venons d'examiner sont porteuses, d'une façon secondaire, de ce qui peut être

totius, coll. "Unam Sanctam" n° 68, Paris, Cerf, 1968, p. 264.

¹¹ *Presbyterorum ordinis*, n° 13.

¹² *Lumen gentium*, n° 41.

¹³ H. LE SOURD, «Un aggiornamento spirituel ?», in J. FRISQUE & Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 304.

¹⁴ *Ibid*, p. 309.

considéré comme constituant un point de contact entre deux vocations distinctes. Ce point de contact peut se comprendre comme étant le lieu par lequel les deux définitions, malgré leurs orientations propres, tendraient à se compléter mutuellement.

D'une part, dans la définition de la vie religieuse, la constitution *Lumen gentium*, au n° 44, nous l'avons déjà mentionné, reconnaît aux religieux un rôle de «signe qui peut et doit attirer efficacement tous les membres de l'Église à remplir courageusement les devoirs de la vocation chrétienne». D'autre part, dans la définition du prêtre, *Presbyterorum ordinis*, au n° 16, mentionne le célibat ecclésiastique comme «signe et et stimulant de la charité pastorale».

La notion de signe pour l'Église est donc commune aux religieux et aux prêtres, avec sans doute certaines différences, mais au moins une similarité de termes. Fait à remarquer, on donne à la vie religieuse entière cette valeur de signe, alors que pour le prêtre séculier, cette valeur est mentionnée au sujet du célibat, qui pour plusieurs est l'une des principales caractéristiques de l'influence qu'aurait subie le mode de vie des prêtres de la part de celui des religieux.

Mais plus qu'en une question de vocabulaire, le recoupement entre la vie religieuse et la vie du clergé diocésain réside sans doute dans la volonté de voir les prêtres tendre à la perfection «à un titre particulier». En effet, au n° 12 de *Presbyterorum ordinis*, on retrouve l'affirmation selon laquelle «les prêtres sont tenus» d'acquérir la perfection, qui est la vocation de tout chrétien, «à un titre particulier», puisqu'ils doivent tendre vers la perfection de celui qu'ils représentent. L'appel à la perfection chrétienne, «s'adresse à tous ceux qui croient au Christ, quel que soit leur état ou leur forme de vie»¹⁵, et les religieux, par la profession des conseils évangéliques, choisissent des moyens reconnus pour mieux y arriver¹⁶. Or, on demande aux prêtres

¹⁵ *Lumen gentium*, n° 40.

¹⁶ *Ibid*, n° 44.

aussi de tendre à la perfection d'une façon particulière, et non simplement en vertu de leur baptême, comme tout chrétien. Cette exigence d'une perfection propre, reprise par les textes du second concile du Vatican, était depuis longtemps enracinée dans la mentalité chrétienne. On pourrait même y voir le point de contact par excellence du style de vie du prêtre avec celui du religieux ; une telle exigence deviendrait alors la porte d'entrée, dans la conception du prêtre que s'est forgée l'Église, d'éléments d'abord caractéristiques de la vie religieuse.

5. Un progrès à ne pas minimiser

Le fait d'avoir ainsi trouvé, dans les définitions élaborées au concile, des éléments qui permettraient d'établir un lien entre l'idéal religieux et la vie des prêtres ne doit pas faire oublier les distinctions fondamentales que les textes conciliaires ont permis de faire. Ces textes ont distingué, au plan même de la vocation, donc de la base de son mode de vie, le prêtre du religieux. Ils envisagent le prêtre séculier dans le ministère pastoral concret et font de ce ministère sa voie de sanctification par excellence. De cette manière, le concile dégage la spiritualité du prêtre diocésain des ornières où elle s'était engagée. Celle-ci n'a plus à se définir et à se situer en référence constante à la vie religieuse, portant l'inquiétude de devoir concilier et harmoniser un état de vie particulier et le ministère pastoral.

C'est avec en mémoire ce cadre de référence que nous pourrions nous demander en quels termes se manifesterait actuellement l'influence de l'idéal monastique et de la vie religieuse sur la conception du prêtre. Influence qui, dans les textes du concile, se limite à quelques notions communes.

CHAPITRE 2

QUESTIONNEMENTS SUR LA SITUATION ACTUELLE

1. Le "point de contact" : un point de départ

L'importance du "point de contact" entre la définition du prêtre et celle du religieux d'après les textes de Vatican II peut sembler toute relative. Ce point de contact, défini au chapitre précédent, serait à considérer comme simple abstraction, s'il n'avait été si souvent valorisé.

La valeur de signe pour l'Église, donnée à la fois à la vie religieuse et au ministère presbytéral, ainsi que l'appel «à un titre particulier» à la perfection, qui est fait aux prêtres, ont été interprétés de plusieurs façons. Certains les ont considérés comme des éléments secondaires de la définition du prêtre d'après Vatican II, d'autres ont jugé bon de les étoffer, de leur donner plus de consistance.

L'examen de textes des trente dernières années permettra de tracer le portrait de cette divergence de deux courants de pensée ; il permettra surtout de voir que le questionnement sur lequel se base cette recherche, s'il comporte une importante dimension historique, trouve ses sources dans le contexte actuel. L'examen de ces textes ne prétend pas être exhaustif, il vise plutôt à faire un échantillonnage des opinions émises. La documentation que nous considérerons dans les pages qui suivent consiste essentiellement en des écrits de prêtres, de séminaristes, mais surtout, puisqu'ils se sont le plus souvent prononcés sur le sujet, en des écrits et

discours d'évêques et de papes.

2. La période post-conciliaire : Paul VI

Il est assez remarquable de constater que les textes du magistère romain, pendant le pontificat de Paul VI, se sont peu prononcés sur des questions touchant la nature du ministère presbytéral. De la fin du concile (1965) au décès de Paul VI (1978), le discours sur les prêtres, même dans le cadre du synode romain de 1971, consacré au sacerdoce ministériel, démontre surtout une préoccupation pour les questions disciplinaires, en particulier le célibat.

Cette situation est sans doute explicable par le fait que l'effort de réflexion doctrinale du concile étant encore récent, le besoin de traiter de questions fondamentales se faisait moins pressant. Mais le débat mouvementé au sujet du célibat ecclésiastique, qui fut vif même au sein de l'épiscopat¹⁷, peut avoir suscité cette discrétion : dans un tel contexte, des interventions nombreuses de Rome auraient encore envenimé le débat.

Si déjà pendant cette période se sont manifestées certaines divergences d'opinions, elles n'avaient pas encore la netteté qu'elles ont prise depuis l'élection de Jean-Paul II. La volonté de ce pape semble être de clarifier, au moyen d'interventions fréquentes, les questionnements que plusieurs portent sur le ministère presbytéral. Le résultat de ces interventions a été de rendre plus nettement lisibles les points autour desquels s'articulent les tensions, plutôt que de résorber ces dernières.

¹⁷ Voir le discours, étonnant lorsque lu avec vingt-cinq ans de recul, de Mgr Alexander Carter au synode romain de 1971 («La position de l'épiscopat canadien sur le célibat», *La documentation catholique*, n° 1596, 7 novembre 1971, p. 984.). Il y dénonce, au nom de l'épiscopat canadien, l'«obsession malade du célibat» qu'il décèle dans le rapport du cardinal Enrique Y Tarascon («Rapport de synthèse», *La documentation catholique*, n° 1596, 7 novembre 1971, p. 966-971).



3. Les divergences des dernières années

Jean-Paul II a souvent traité de la mission du prêtre séculier et de son style de vie. Il l'a fait bien sûr dans l'exhortation apostolique de 1992, *Pastores dabo vobis*, mais aussi par de fréquentes lettres et allocutions, en particulier par ses lettres aux prêtres, écrites chaque année à l'occasion du Jeudi Saint, et par ses allocutions à des groupes d'évêques, de prêtres ou de séminaristes, qu'il rencontre lors de ses voyages.

L'examen de cette littérature, en la comparant avec les textes du concile Vatican II, avec des écrits d'évêques, de prêtres, de séminaristes ou de théologiens, a permis d'identifier quatre lieux de divergence, touchant la conception du prêtre dans l'Église catholique, qui peuvent être liés à la question d'une influence de l'idéal monastique ou religieux. Nous examinerons chacun de ces points en exposant les opinions divergentes que nous avons pu relever.

3.1. Le prêtre et le monde

La question du lien avec le monde, ou du mouvement contraire, la fuite du monde, est en elle-même délicate et difficile à exprimer de façon concrète. Nous avons déjà noté, en cherchant à définir le prêtre séculier d'après Vatican II¹⁸, l'affirmation selon laquelle le prêtre est d'une certaine manière mis à part au sein du peuple de Dieu, pour être consacré à l'oeuvre du Seigneur, mais en évitant d'être séparé d'aucun homme quel qu'il soit.

Quelques années après le concile, au synode romain de 1971 sur le sacerdoce ministériel, l'une des propositions (n° 10) reprenait cette idée dans l'affirmation suivante :

¹⁸ Cf. *supra*, p. 14.

Bien que le ministère sacerdotal soit au service du Royaume de Dieu qui n'est pas de ce monde, il a et doit avoir des conséquences qui intéressent les réalités terrestres.¹⁹

Cette proposition se trouvait à ouvrir, à travers ses «conséquences qui intéressent les réalités terrestres», à l'engagement social, voire même politique, du prêtre.

Nous trouvons chez Jean-Paul II un renversement d'accents : alors que *Presbyterorum ordinis* mentionne la séparation du monde mais insiste sur le lien avec toute personne, Jean-Paul II insiste plutôt sur le fait que le prêtre n'est pas du monde. Dès le début de son pontificat, dans une allocution au clergé de Rome, il met en garde ses auditeurs :

N'allons pas croire que nous servons l'Évangile si nous envisageons de "diluer" notre charisme sacerdotal dans un intérêt exagéré pour le vaste domaine des problèmes temporels, si nous voulons "laïciser" notre façon de vivre et de nous comporter, si nous supprimons aussi les signes extérieurs de notre vocation sacerdotale. [...] Nous sommes dans le monde, oui, mais nous ne sommes pas du monde.²⁰

Nous retrouvons la même logique dans un entretien qu'il adressait, en 1986, à des prêtres et des séminaristes en retraite à Ars :

Nous sommes pris d'entre les hommes et nous demeurons proches d'eux, "chrétiens avec eux", disait saint Augustin. Mais nous sommes "mis à part" [...].²¹

¹⁹ Cardinal Joseph HOFFNER, «Le sacerdoce ministériel», *La documentation catholique*, n° 1596, 7 novembre 1971, p. 961.

²⁰ JEAN-PAUL II, «Allocution au clergé de Rome», *La documentation catholique*, n° 1753, 3 décembre 1978, p. 1002.

²¹ JEAN-PAUL II, «Prêtre pour convertir, guérir et sauver», *La documentation catholique*, n° 1927, 2 novembre 1986, p. 972.

La question du lien au monde et celle du retrait du monde constituent deux pôles entre lesquels chercher un équilibre. Si le renversement d'accents, effectué par Jean-Paul II, est net lorsqu'on compare ses textes à ceux du concile ou à la proposition faite au synode de 1971, il faut avouer que ce n'est peut-être qu'une question de nuances. Cependant les divergences de conceptions du prêtre séculier se manifestent aussi par des contrastes plus nets.

3.2. *Le prêtre et le ministère*

Nous avons déjà amplement souligné l'importance accordée par *Presbyterorum ordinis* au ministère du prêtre en tant que lieu de sanctification et pôle d'intégration de toute sa vie²². Cette insistance visait à se défaire d'une vision du sacerdoce le considérant comme un état de vie indépendant du ministère pastoral. C'est ce qu'exprimait sans ambiguïtés le cardinal Marty :

Dans la perspective de Vatican II, il ne faut pas considérer d'abord la vie des prêtres comme existence à part, remplie d'exercices spirituels qui lui seraient propres, et dont découleraient, comme par surcroît, des activités pastorales.²³

Si l'on met en parallèle cette phrase avec une autre, tirée de la lettre de Jean-Paul II aux prêtres, écrite à l'occasion du jeudi saint 1987, le contraste est saisissant:

[...] notre vie, la vie sacerdotale elle-même, dans toute sa richesse d'abord comprise dans l'appel au sacerdoce, puis manifestée dans le ministère du salut qui en découle²⁴.

²² Cf. *supra*, p. 14-15.

²³ Cardinal MARTY, «Être prêtre après Vatican II», *La documentation catholique*, n° 1874, 20 mai 1984, p. 534.

²⁴ JEAN-PAUL II, «Notre sacerdoce doit être enraciné dans la prière», *La documentation catholique*, n° 1938, 19 avril 1987, p. 413.

Jean-Paul II semble comprendre la richesse de la vie sacerdotale dans l'appel, en lui-même, au sacerdoce, et considérer le ministère comme la manifestation de cet appel. Il n'est pas le seul à considérer le rapport du prêtre avec la mission sous cet angle ; le droit canonique de 1983 est victime de ce «gauchissement de perspective»²⁵ qui lui permet de valoriser le «ministère pastoral et missionnaire» non pour lui-même, mais parce qu'il contribue à la «sanctification des prêtres» (canon 245 §1). Cette logique est à l'inverse de la compréhension exprimée par le cardinal Marty lorsqu'il nie cette idée d'un sacerdoce existant d'abord et dont le ministère pastoral découlerait. C'est ici qu'entre en jeu la question de l'appel à la perfection chrétienne.

3.3. *Le prêtre et la perfection chrétienne*

Le concile Vatican II, tout en affirmant l'universalité de l'appel à la sainteté²⁶, affirme que cet appel se fait plus pressant pour les prêtres, tenus d'acquérir la perfection «à un titre particulier»²⁷. Ce «titre particulier» de l'appel à la sainteté fait aux prêtres a été souvent expliqué comme étant lié à la mission, au ministère. Cela va presque de soi, si l'on considère le ministère du prêtre comme donnant sens à toute sa vie. C'est dans cette ligne de pensée que Jean-Paul II a pu déclarer au clergé de Rome :

Si la fin de son ministère [celui du prêtre] est la sanctification des autres, il est manifeste que le prêtre doit se sentir tenu à un effort de sainteté personnelle²⁸.

²⁵ Eugenio CORECCO, «Former, oui, mais à quoi ?», *Communio*, Volume 15, n° 6, novembre-décembre 1990, p. 57.

²⁶ *Lumen Gentium*, n° 40.

²⁷ *Presbyterorum ordinis*, n° 12.

²⁸ JEAN-PAUL II, «Le prêtre dans le mystère du Christ», *La documentation catholique*, n° 1760, 18 mars 1979, p. 251.

Cependant, le pape va beaucoup plus loin lorsqu'il fait de l'appel particulier à la sainteté non plus une conséquence de l'appel à la mission, mais l'essence même du sacrement de l'ordre, en disant :

La vocation sacerdotale est *essentiellement* un appel à la sainteté, dans la forme qui jaillit du sacrement de l'Ordre.²⁹

Phrase qu'il reprend presque textuellement huit ans plus tard :

La vocation sacerdotale est *essentiellement* un appel à la sainteté dans la forme qui découle du sacrement de l'Ordre³⁰.

Cette exigence de sainteté se baserait, pour Jean-Paul II, sur «la sainteté *ontologique*, conférée par le sacrement de l'Ordre»³¹, et découlant de l'union au Christ-pasteur.

3.4. Le prêtre et l'idéal religieux

Il devient assez clair que si, d'abord, la vocation du prêtre peut être conçue comme autonome par rapport au ministère, dont celui-ci découlerait plutôt que d'en être la source ; et que si, ensuite, s'inscrit dans cette logique un appel particulier à la sainteté compris comme lié à l'essence du sacerdoce, nous ne sommes plus très loin de voir la vie du prêtre comme une forme de vie religieuse.

²⁹ JEAN-PAUL II, «La vocation sacerdotale est un appel à la sainteté», *La documentation catholique*, n° 1885, 2 décembre 1984, p. 1106.

³⁰ *Pastores dabo vobis*, n° 33. Les extraits que nous citons de cette exhortation apostolique de Jean-Paul II sont tirés de l'édition suivante: *Pasteurs selon mon coeur*, Montréal, Paulines, 1992.

³¹ JEAN-PAUL II, «Comme le Christ, le prêtre est consacré par l'Esprit pour la mission», *La documentation catholique*, n° 2015, 4 novembre 1990, p. 950.

La différence entre l'appel à la vie religieuse et l'appel au ministère presbytéral a été décrite sobrement et clairement par l'évêque d'Amos, Mgr Gérard Drainville :

La vocation aux ministères me semble ainsi tout à fait différente de la vocation à la vie religieuse dont le point de départ est beaucoup plus un appel intérieur suivi d'une consécration personnelle comme réponse à cet appel, alors que l'appel aux ministères a davantage comme point de départ les besoins ressentis et découverts dans la communauté.³²

Cette distinction n'empêche pas que la vie du prêtre séculier soit souvent vue à travers le modèle de la vie religieuse. Dès la fin du concile Vatican II, alors que l'Église universelle travaillait à s'appropriier les décrets conciliaires pour mieux en vivre, un évêque français appliquait aux prêtres le décret *Perfectae caritatis* en disant:

Il nous faut donc perdre le préjugé que la vie sacerdotale est radicalement différente de la vie religieuse et qu'un prêtre n'a rien à trouver dans un texte conciliaire consacré à celle-ci.³³

Il n'est d'ailleurs pas le seul, puisqu'un évêque rhénan³⁴ appliquera lui aussi ce décret aux prêtres, parlant d'eux comme des consacrés qui «évoquent aux yeux de tous les fidèles [...] le Christ comme unique époux»³⁵.

Il est aussi assez fréquent de voir associés à la vie du prêtre les trois conseils évangéliques: chasteté, pauvreté et obéissance, depuis toujours caractéristiques de

³² Mgr Gérard DRAINVILLE, «Vocation aux ministères», *Prions en Église* (édition dominicale), Volume 60, n° 16, 28 avril 1996, p. 25.

³³ Mgr Gérard HUYGHE, «Les prêtres et la vie religieuse», *Vocation*, n° 233, janvier 1966, p. 163-164.

³⁴ Mgr Johannes POHLSCHNEIDER, «Le prêtre au milieu des remous de notre époque», *La documentation catholique*, n° 1573, 1^{er} novembre 1970, p. 972.

³⁵ *Perfectae caritatis*, n° 12.

la vie religieuse.³⁶

4. Deux façons de concevoir le prêtre séculier

De ces quatre lieux de divergence que nous venons d'évoquer se dégage un portrait de la situation actuelle. En chacun d'eux il est possible de voir à l'oeuvre deux conceptions du prêtre : l'une centrée sur le rôle ministériel du prêtre séculier et qui ramène tout à ce ministère ; l'autre qui voit le prêtre davantage comme ayant un état de vie propre et qui centre tout le reste autour de cet état de vie. Il pourrait être intéressant d'associer à ces deux conceptions les deux personnages de prêtres créés par Michel Mounier et Bernard Tordi³⁷, qui illustrent, par leurs commentaires, les opinions divergentes qui peuvent exister sur certains sujets. Leur prêtre «conciliaire» correspond assez bien à un prêtre dont le rôle est centré sur le ministère, et leur prêtre «identitaire» illustrerait assez bien l'idée d'un prêtre centré sur la conscience d'un état de vie particulier.

Les deux conceptions du prêtre séculier dont nous avons relevé la présence n'ont pas seulement chacune leur point de référence privilégié, elles ont aussi chacune leurs sources. Mounier et Tordi ont qualifié de «conciliaire» le prêtre dont la vie est centrée sur le ministère parce que cette conception est largement issue d'une lecture des textes du concile Vatican II. Leur prêtre «identitaire», quant à lui, correspond à un discours né non pas de la réflexion dogmatique, mais d'un état de

³⁶ Dans les textes de Jean-Paul II: *Pastores dabo vobis*, n° 27 et n°49 ; allocution «La mission de l'Église en Équateur», *La documentation catholique*, n° 1892, 17 mars 1985, p. 318 ; dans le «Directoire pour le ministère et la vie des prêtres» de la Congrégation pour le clergé, *La documentation catholique*, n° 2092, 17 avril 1994, p. 374-377 ; dans un article écrit par des séminaristes: Gérard LEPOUTRE, André MERVILLE et Gérard RENIERS, «Prêtres diocésains, serviteurs, reconnaissants, ajustés», *Courrier des fraternités Jésus-caritas*, n° 147, Avril 1996, p. 34.

³⁷ Michel MOUNIER et Bernard TORDI, *Les prêtres... tout simplement*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 1994, p. 9-11.

faits : le prêtre séculier, concrètement, vit d'une façon qu'il est facile de mettre en parallèle avec la vie des religieux.

Cet état de fait actuel repose sur une longue histoire. Il s'est constitué progressivement en un ensemble d'éléments qui caractérisent la vie des prêtres séculiers. Ces éléments -cette opinion, nous le verrons au prochain chapitre, est largement répandue- proviendraient d'une influence, sur le style de vie du prêtre séculier, de l'idéal monastique.

CHAPITRE 3

L'INFLUENCE DE L'IDÉAL MONASTIQUE : UNE CONCEPTION COURAMMENT ADMISE

1. La proximité de deux genres de vie

La question d'une influence de l'idéal monastique sur les conceptions du clergé séculier relève d'une préoccupation qui ressurgit constamment lorsqu'il est question de l'identité des prêtres séculiers. Cette préoccupation se traduit par des comparaisons et des distinctions car, dans les faits, les éléments communs à la vie des prêtres et à celle des religieux sont nombreux. Surtout en ce qui concerne les communautés de vie apostolique (par exemple les Jésuites, les Assomptionnistes, les Montfortains, pour ne nommer que quelques-unes d'entre elles) qui, malgré leur nombre et la variété de leurs spiritualités, partagent avec le clergé séculier un héritage commun.

Cet héritage est ce qui, aux yeux des fidèles et parfois aussi des prêtres eux-mêmes, permet de regrouper ensemble, correspondant à une seule image un peu floue, le clergé séculier et le clergé régulier. Nous devons tenter de cerner précisément ce en quoi consiste cet héritage afin de mieux saisir comment, dans leur volonté de définir leur identité propre, les prêtres séculiers le considèrent facilement comme étant symptomatique de l'influence exercée sur leur propre style de vie par le modèle de la vie consacrée.

Cet héritage commun est souvent ramené au célibat ecclésiastique, sujet de

nombreuses controverses et qui, en fait, en est un élément incontournable. Cependant, un inventaire complet de cet héritage commun aux religieux et aux prêtres séculiers exige de l'élargir à d'autres manifestations, dont font partie, outre le célibat, la tonsure et le costume, la récitation de l'Office, la vie commune et le cadre de formation.

2. Les indices d'une influence

La recherche des traces d'une influence de l'idéal monastique et de la vie religieuse sur la conception que s'est faite l'Église des prêtres séculiers ne peut être conduite qu'en se basant sur des critères vérifiables d'une façon concrète dans la vie des prêtres. Ces éléments de vérification sont les cinq indices déjà évoqués. Ils seront décrits, chacun pour lui-même, afin d'avoir bien en tête de quelle façon une référence à la vie religieuse ou à l'idéal monastique peut être faite ; que ce soit, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, pour parler du prêtre tel qu'il vit actuellement, ou encore, comme nous le verrons plus loin, pour expliquer ce mode de vie et les influences qui l'ont formé. Cette description historique se limite aux témoignages sûrs attestés dans la législation de l'Église et se veut brève, malgré le risque de raccourcis et de manque de nuances.

2.1. Le célibat ecclésiastique

L'imposition du célibat aux prêtres séculiers de l'Église d'Occident ne s'est faite que de façon progressive. Les prescriptions concernant l'état matrimonial du clergé ont donc connu plusieurs états, se succédant dans le temps autant que se juxtaposant dans les différentes Églises.

Les règles concernant l'état matrimonial des ministres de l'Église primitive furent d'abord directement tirées des écrits de saint Paul. Elles consistaient en une interdiction d'ordonner à un ordre majeur (diaconat, presbytérat ou épiscopat) un

homme remarié ou de permettre à un clerc de se remarier, et s'appuyaient sur 1Tm 3,2 ; 1Tm 3,12 et Tite 1,6, qui demandaient que soient "maris d'une seule femme" les évêques, diacres et anciens.

Déjà, au cours des premiers siècles, s'appuyant sur des paroles de Jésus et de Paul, le célibat en vue du Royaume des cieux était une voie de sainteté reconnue³⁸, venant au second rang après le martyre. Cependant ni l'une ni l'autre ne furent liées au ministère pastoral.

Au IV^e siècle, l'Église connaît des changements rapides et importants avec l'accession à un nouveau statut dans l'Empire Romain. En même temps que cesse l'époque des martyrs et que se développe le monachisme, le clergé prend un nouveau visage et une nouvelle signification : son rôle devient officiel, son prestige augmente. On lui applique alors des règles de pureté inspirées de l'Ancien Testament, en particulier du livre du Lévitique³⁹, règles qui aboutissent à exiger des clercs qu'ils demeurent dans la continence après leur ordination.

Cette règle demeurera celle de l'Église d'Occident, avec les difficultés d'application qu'elle connaît, jusqu'au XI^e siècle, époque de réforme dans l'Église. Cette réforme, dite "grégorienne", du nom du pape Grégoire VII (1073-1085), avait débuté au milieu de ce siècle. En fait, le durcissement de la discipline se fait lors du concile du Latran de 1059, lorsqu'on assimile les compagnes des clercs à des concubines : désirant avoir des clercs célibataires, Rome ne reconnaît plus à ces femmes le titre d'épouse.⁴⁰ Cette réglementation se précisera et s'affermira

³⁸ Henri CROUZEL, «Le célibat dans l'Église primitive», in Joseph COPPENS, dir., et al., *Sacerdoce et célibat, études historiques et théologiques*, Gembloux/Louvain, Duculot/Peeters, 1971, p. 336.

³⁹ Roger GRYSON, *op. cit.*, p. 132-135.

⁴⁰ Augustin FLICHE, *La réforme grégorienne*, tome 1, Paris, Champion, 1924, p. 335-336.

progressivement, mais le dernier pas important était franchi : n'accéderont aux ordres que des célibataires qui le resteront toute leur vie.

2.2 La tonsure et le costume

Malgré que l'histoire de ces deux éléments soit différente, nous les regroupons ici en fonction de leur nature : des signes extérieurs et visibles d'un état de vie et d'une fonction. Ces deux signes ont d'ailleurs perdu de leur importance dans le contexte actuel. La tonsure ne se pratique plus depuis 1972 et le costume, puisque nous parlons ici du vêtement quotidien et non de vêtements liturgiques, a été de beaucoup simplifié (sous la forme du "clergyman") et même abandonné, du moins au Québec, par une forte proportion des prêtres.

Pendant les premiers siècles, la seule prescription connue demande aux ministres de l'Église la modestie dans le vêtement et le port des cheveux courts, et s'appuie sur saint Paul : «la nature elle-même ne vous enseigne-t-elle pas qu'il est déshonorant pour l'homme de porter les cheveux longs?» (I Cor 11,14)⁴¹. Avec l'affirmation du monachisme au IV^e siècle, dont les adeptes choisissent la tonsure et un costume caractéristique du dépouillement qu'ils recherchent, se crée une nouvelle situation : des moines élus évêques veulent conserver ces signes de leur vie monastique antérieure. Les réactions sont diverses : le pape Célestin 1^{er} blâme cet usage en 428 alors qu'en Orient au contraire est acceptée au moins la tonsure, qui se répand ainsi chez les clercs séculiers.⁴²

⁴¹ O. PONTAL, «Recherches sur le costume des clercs des origines au XIV^e siècle d'après les décrets des conciles et des synodes», *L'année canonique*, tome XVII, 1973, p. 769-773.

⁴² Michel MESLIN, «Institutions ecclésiastiques et cléricisation dans l'Église ancienne (II^e au V^e s.)», *Concilium*, n° 47, septembre 1969, p. 45 ; voir aussi: H. LECLERCQ, article «Tonsure» du *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, tome 15, Paris, Letouzey et Ané, 1953. p. 2433.

C'est au VI^e siècle que la tonsure, pour les clercs d'Occident, est associée à la cléricature⁴³. Même si sa forme a pu varier et si à diverses époques elle fut plus ou moins abandonnée, l'Église en a conservé l'obligation jusqu'à tout récemment.

Le cas du vêtement quotidien des prêtres est différent : il serait issu d'une réaction, au VI^e siècle, contre les vêtements dont la mode se répand sous l'influence des barbares, vêtements courts, cousus, ajustés. Considérés comme indécents et associés au métier des armes par les autorités religieuses, celles-ci demandent aux clercs de conserver l'usage des vêtements antiques, longs et drapés⁴⁴.

Comme au XI^e siècle la mode civile est revenue aux vêtements longs, les réformateurs grégoriens n'imposèrent aux prêtres que de se distinguer par la modestie des étoffes et des couleurs⁴⁵.

Le concile du Latran de 1215 fera une loi générale du port du vêtement long⁴⁶, en bannira certains accessoires de luxe et règlera les couleurs pour la hiérarchie (évêques, cardinaux, pape). La soutane de couleur noire fut imposée aux bénéficiers⁴⁷ par Sixte V en 1589, mais chaque diocèse, concrètement, conserva une certaine autonomie quant aux détails : chapeaux et autres accessoires, autorisation d'un costume court hors des fonctions sacrées ou publiques, ou lors des voyages.

⁴³ Joseph MOINGT, «Perceptions et pratiques évolutives du presbytérat du III^e au XIII^e s.», dans *Églises, sociétés et ministères*, Paris, Centre Sèvres, 1986, p. 61-62.

⁴⁴ O. PONTAL, *loc.cit.*, p.773-774.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 784-785.

⁴⁶ A. BRIDE, «Habit ecclésiastique», dans *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, tome 5, Paris, Letouzey et Ané, 1962, p. 451.

⁴⁷ Les bénéficiers étaient des clercs occupant dans l'Église un poste auquel étaient attachés des revenus ou un patrimoine foncier. Par exemple : une cure, un évêché ou une abbaye.

2.3. La récitation de l'office

"Office Divin", "liturgie des heures", "bréviaire", autant d'expressions servant à désigner la pratique, dans l'Église, depuis une époque très ancienne, d'une prière constituée essentiellement de psaumes et qui marque les différents moments de la journée.

Forme de prière structurée par les moines dès les débuts du monachisme, l'office divin est d'abord communautaire et se célèbre à plusieurs moments de la journée, cette disposition étant facilitée par le retrait du monde dans lequel ils vivent. Saint Benoît (480-547) expose dans sa règle, aux chapitres VIII à XVIII⁴⁸ sa conception de l'office et les détails de son ordonnance. L'usage ancien était celui d'un office de structure assez simple, connue par l'usage, composé de psaumes récités par coeur et d'oraisons le plus souvent improvisées⁴⁹. Cela permettait aux moines qui ne pouvaient être présents à la célébration commune d'improviser un office comme ils le pouvaient. Cette pratique de suppléer l'office commun lorsqu'un moine était seul est attestée dès la seconde moitié du IV^e siècle⁵⁰, et cette habitude demeurera sans grands changements pendant plusieurs siècles.

Hors des monastères, chez les clercs et dans les églises non monastiques, l'office est récité selon une discipline différente. Les diverses heures de l'office ne sont pas récitées au complet par tous les clercs ; l'office est souvent réparti entre les clercs d'un presbytérium, entre les différentes églises d'une région ou entre les

⁴⁸ BENOÎT, *La règle de saint Benoît*, texte et concordance par Jean NEUFVILLE, traduction et notes par Adalbert de VOGÜE, tome 2, coll. "Sources chrétiennes", n° 182, Paris, Cerf, 1967, p. 508-535.

⁴⁹ Pierre SALMON, *L'office divin*, coll. "Lex orandi", n° 27, Paris, Cerf, 1959, p. 12-15.

⁵⁰ Pierre SALMON, *L'office divin au moyen-âge*, coll. "Lex orandi", n°43, Paris, Cerf, 1967, p. 23.

différents jours de la semaine⁵¹. En fait, l'office est perçu non comme un exercice de piété, comme une obligation individuelle, mais comme étant rattaché au lieu où il se célèbre. Ainsi, pendant un synode, le pape Eugène II (824-827) interdit qu'il y ait des églises où ne se célèbre pas d'office⁵².

Le fait que la récitation de l'office soit un lieu privilégié de fréquentation des Écritures serait une des raisons expliquant les efforts déployés pendant la période carolingienne pour amener les clercs à vivre comme des chanoines⁵³ et, par conséquent, à réciter l'office en commun.

Les premiers bréviaires, livres contenant toutes les parties de l'office, apparaissent aux X^e et XI^e siècles⁵⁴, mais sa récitation est encore affaire de communauté. Même si déjà à cette époque, dans les milieux fervents, on favorise la récitation de l'office en privé pour tous les clercs, cette pratique ne se répandra vraiment qu'au XIII^e siècle, sous l'influence des frères mineurs qui, ayant adopté l'office de la curie romaine, en répandirent le modèle en Europe.⁵⁵

De plus en plus, l'office devient une pratique privée, un exercice de piété, une obligation personnelle ; il se déploie sous cette forme à la renaissance et à l'époque moderne.

⁵¹ Pierre SALMON, *L'office divin*, p. 24-25.

⁵² *Ibid.*, p.31.

⁵³ Guy DEVAILLY, «La pastorale en Gaule», *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 59, n° 162, janvier-juin 1973, p. 31.

⁵⁴ Pierre SALMON, *L'office divin au moyen-âge*, p. 63.

⁵⁵ Pierre SALMON, *L'office divin*, p. 40-41.

2.4. *La vie commune*

Vouloir faire partager aux clercs séculiers une forme de vie communautaire est un des thèmes récurrents dans le discours des papes, des évêques et des réformateurs d'Église. Beaucoup la proposèrent, entre autres saint Augustin (354-430), Paulin de Nole (353-431), Grégoire de Tours (538-594), Grégoire le Grand (dans une lettre de juillet 601), et Chrodegang de Metz (712-766)⁵⁶. Cependant, ces recommandations eurent des effets limités, car les prêtres, outre qu'ils conservent auprès d'eux femme et enfants après leur ordination, sont éparpillés dans les paroisses rurales dont le réseau s'étend progressivement.

À l'époque carolingienne, les conciles d'Aix-la-chapelle (816) et de Reims (874) ont plus de succès en proposant le modèle des chanoines réguliers. Ceux-ci sont très proches, par leur style de vie, du modèle monastique, mais prennent en charge des paroisses, assument un ministère pastoral.

Cet effort se poursuit avec la réforme grégorienne, qui voit dans la fondation de nombreuses collégiales une façon de lutter contre l'immoralité des clercs. Certains diocèses s'engagent fortement dans cette voie, par exemple Lucques, en Toscane, où, au XI^e siècle, on fonde huit collégiales urbaines et dix-huit rurales⁵⁷. Cependant, dans l'ensemble, ce mouvement aura peu de vitalité.

Ce n'est que plusieurs siècles plus tard, après le concile de Trente et sous de nouvelles formes, que la vie commune des clercs reprendra de l'importance, avec la fondation, entre autres, de l'Oratoire et des différents séminaires. Le XIX^e siècle

⁵⁶ Marcel VILLER, «Vie communautaire dans le clergé diocésain», dans le *Dictionnaire de spiritualité*, tome 2, Paris, Beauchesne, 1953, p. 1158-1159.

⁵⁷ J. GAUDEMET, *Le gouvernement de l'Église à l'époque classique*, coll. "Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident", n° 8, Paris, Éditions Cujas, 1979, p. 199.

connaîtra aussi des initiatives importantes avec les chanoines réguliers de l'Immaculée-Conception et l'Oratoire diocésain de Mgr Dupanloup⁵⁸.

Il est à remarquer que ces initiatives consistèrent toujours à regrouper les clercs en associations structurées, en groupes bien peu différents, en apparence, des communautés religieuses qui leur étaient contemporaines. On proposa le modèle des chanoines à l'époque où régnait le monachisme ; on proposa l'Oratoire et les séminaires à l'époque où étaient en pleine effervescence les communautés caritatives et enseignantes.

Au cours des dernières décennies, on trouve chez les prêtres séculiers un désir de vie communautaire, ou "fraternelle", qui ne prétend pas se structurer de cette façon et qui correspond à une nouvelle vision du ministère. En témoigne un curé dans un article sur la situation actuelle du ministère des prêtres et du genre de vie qu'il perçoit pour l'avenir :

Les candidats au ministère ordonné seront préparés à une vie mobile, voire désinstallée, loin du confort et de la stabilité des presbytères d'antan. De nouvelles formes de vie en fraternité attendent les "presbytres", même ceux qui se disent allergiques à la vie communautaire.⁵⁹

2.5. Le cadre de formation

Deux grandes époques sont à distinguer dans l'histoire de la formation des candidats aux ordres. D'une part la période précédant le XVI^e siècle et le concile de

⁵⁸ S. DELACROIX, «Spiritualité pastorale : la vie communautaire dans le clergé diocésain», Dans *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, tome 2, Paris, Letouzey et Ané, 1949, p. 1362.

⁵⁹ Pierre BUSQUE, «Un curé, deux paroisses», *Prêtres et pasteurs*, Volume 97, n° 2, février 1994, p. 86.

Trente, d'autre part la période suivant ce concile et qu'il a, en fait, orientée. Chacune de ces époques couvre une vaste période historique et suppose donc des évolutions, des variantes et des particularités se déployant au cours des siècles et selon les régions, que nous ne pourrions évoquer ici que dans leurs grandes lignes.

Pendant la période qui couvre, en gros, l'Antiquité et le Moyen-Âge, les prêtres sont formés selon l'un des principes pédagogiques courants dans les différents secteurs de la société de l'époque : celui de l'imitation des aînés⁶⁰. Les clercs se forment donc au contact d'autres clercs, au cours d'un cheminement étalé sur de nombreuses années⁶¹, la réception aux ordres se faisant après une enquête visant à savoir si le candidat répond aux exigences établies.

C'est dans une époque de crise de l'Église et du clergé que naît la volonté de voir prise en charge la formation des prêtres par une institution plus structurée. Quelques initiatives de ce genre sont lancées, surtout en Italie, au milieu du XVI^e siècle, et le concile de Trente, par son décret du 15 juillet 1563, canonise ce modèle en rendant obligatoire la création de séminaires dans tous les diocèses qui le peuvent. Des séminaires sont fondés assez rapidement en Italie et au Portugal, mais en France, d'une façon particulière, ils se heurtent à une forte résistance, du moins au début. Les séminaires s'y implanteront lentement mais connaîtront à la fin du XVII^e siècle un essor et une influence remarquables⁶². À travers adaptations et mises à jour successives, les grands séminaires actuels sont, par leurs objectifs, dans la continuité du séminaire tridentin.

⁶⁰ Paul-Hubert POIRIER, «La formation des prêtres», *Pastorale Québec*, Volume 100, n° 7, 1988, p. 185.

⁶¹ *Ibid*, p. 183.

⁶² Hermann GIGUÈRE, «De l'institution au programme de formation», *Pastorale Québec*, Volume 100, n° 7, 1988, p. 187-188.

3. Une conception largement répandue

Il est aisé de concevoir, à l'examen que nous venons de faire de l'histoire de ces cinq éléments de vie, un lien entre l'évolution de la vie religieuse et celle des règles concernant la vie des prêtres séculiers. L'idée selon laquelle le monachisme, ainsi que, de façon plus large, la vie religieuse, auraient, au cours de l'histoire, influencé l'évolution des conceptions que s'est faite l'Église du ministère et de la vie des prêtres séculiers est donc fort répandue. Nous verrons en quels termes elle peut s'exprimer.

L'idée de cette influence est parfois véhiculée dans des affirmations nettes et fermes comme celle-ci : «En Occident, la règle du célibat ecclésiastique pour le clergé séculier est une extension du célibat monastique.»⁶³ Présentée sans plus de détails, cette phrase est caractéristique des ouvrages généraux et des ouvrages de vulgarisation, qui ne prétendent aucunement à une étude détaillée du sujet.

Plusieurs auteurs ont recours à des formules moins tranchées pour caractériser cette influence monastique : ils la situent alors comme résultant d'une volonté plus ou moins claire, de la part des moines, de répandre le modèle auquel ils tenaient. Richard McBrien⁶⁴, Jean-Guy Pagé⁶⁵, Philippe Bergeron⁶⁶ et Jacques

⁶³ AA. VV. , *Théo, Nouvelle encyclopédie catholique*, Paris, Droguet & Ardant/Fayard, 1989, p. 986.

⁶⁴ Richard McBRIEN, *Être catholique*, tome II, Paris/Ottawa, Centurion/Novalis, 1984, p. 58-59.

⁶⁵ Jean-Guy PAGÉ, *Prêtre, un métier sans avenir?*, Montréal/Paris, Paulines/MédiasPaul, 1989, p. 311.

⁶⁶ Philippe BERGERON, *Pour le mariage des prêtres, le couple sacerdotal*, Montréal, Éditions du Jour, 1970, p. 52-53.

Dubois⁶⁷ expriment ce point de vue, tout comme Joseph Folliet, qui en est un bon témoin :

Les moines ont poussé au célibat ecclésiastique et ont cherché, plus ou moins consciemment, une assimilation de l'état ecclésiastique à l'état religieux, qui leur paraissait la perfection du sacerdoce.⁶⁸

Sous cette forme, l'idée de l'influence monastique demeure bien peu différente des clichés rencontrés dans des conversations de prêtres. Cependant, dès qu'on aborde des ouvrages plus spécialisés, où des auteurs ont l'espace pour exprimer leur point de vue plus en détail, cette affirmation se fait moins directe et se nuance du fait d'une vision beaucoup plus large du contexte⁶⁹.

La compréhension du contexte général qui a orienté l'évolution du style de vie du prêtre séculier est nécessaire pour définir le rôle exact du monachisme ou de l'idéal de vie religieuse dans cette évolution, car nous ne pouvons nous satisfaire d'impressions générales. Le recours à l'histoire est dès lors indispensable, si nous voulons en arriver à un portrait réaliste de l'influence monastique et de ses modalités.

4. Un regard plus précis sur l'histoire : la réforme grégorienne

Ce regard historique pourrait facilement porter sur l'ensemble de l'histoire de

⁶⁷ Jacques DUBOIS «Relations des moines avec les prêtres et les laïcs», dans *Le monachisme, histoire et spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 121; voir aussi: «Les moines au moyen-âge», *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, n° 164, Janv-juin 1974, p. 5.

⁶⁸ Joseph FOLLIET, «Le point de vue du sociologue», *Pourquoi le célibat du prêtre?*, Lyon, Chronique sociale de France, 1964, p. 73.

⁶⁹ Voir par exemple : Robert STERN, «Comment les prêtres en vinrent à être célibataires», *Concilium*, n° 78, octobre 1972, p. 74. ; et aussi : Pierre PIERRARD, *Histoire de l'Église catholique*, Paris, Desclée, 1991, p. 86.

l'Église car, nous l'avons vu, ce n'est que progressivement ou par périodes que se sont imposés au clergé le célibat, la tonsure et le costume, la récitation de l'office, la vie commune et le mode de formation qu'est le grand Séminaire. De façon plus spécifique, trois périodes de l'histoire de l'Église mériteraient qu'on s'y arrête

La première est la période des IV^e -VI^e siècles, celle où le monachisme se répandit et où l'Église, ainsi que le clergé, accédèrent à un nouveau statut dans la société antique ; c'est à cette époque, nous avons vu, que la continence fut imposée aux clercs d'Occident. La seconde période est celle de la réforme grégorienne (XI^e siècle), pendant laquelle l'Église d'Occident se transforma profondément, sous l'influence, en bonne partie, du monde monastique, et prit des caractéristiques qui la marquent encore. Enfin la troisième période qui pourrait nous intéresser est celle de la réforme protestante et de la contre-réforme (XV^e -XVI^e siècles), pendant laquelle l'Église catholique eut à redéfinir et à réaffirmer ses positions théologiques et disciplinaires, ce qui donna lieu à la fondation de nombreuses communautés religieuses aux charismes variés.

Cependant, le cadre de notre recherche demande de limiter cette dernière, afin que soit réellement possible un examen approfondi de la situation. La période choisie est celle de la réforme grégorienne. Cette période bien précise de l'histoire de l'Église présenterait pour nous un triple intérêt.

D'abord, en ce qui nous concerne particulièrement, cette époque en est une d'âge d'or pour le monachisme : la présence très forte des moines en Occident, ainsi que leur rayonnement culturel et intellectuel, ne sont plus à démontrer. S'ils ont eu une influence sur la conception du prêtre dans l'Église, elle a dû se manifester spécialement pendant cette période.

Ensuite, c'est avec ce mouvement de réforme que se cristallisent des tendances qui jusqu'à aujourd'hui font partie de l'identité de l'Église catholique

romaine : centralisation et importance du pouvoir du Saint Siège, rupture d'avec les Églises orientales en 1054 et volonté d'indépendance par rapport aux pouvoirs temporels, conjuguée à une volonté de les dominer.

Enfin, c'est à cette époque que se fit particulièrement vive la volonté d'une réforme de la vie du clergé, réforme radicale, parfois douloureuse, et qui a orienté pour longtemps l'évolution qui allait suivre.

C'est donc en plein Moyen-âge que, bénéficiant du recul que permet l'histoire, nous verrons à l'oeuvre un processus qui, aujourd'hui encore, marque fortement l'identité du prêtre dans l'Église catholique.

DEUXIÈME PARTIE

LA RÉFORME GRÉGORIENNE

CHAPITRE 1

HILDEBRAND ET SON SIÈCLE

1. Le XI^e siècle, siècle de réforme dans l'Église

Le XI^e siècle a été une époque de tensions et de transformations en Europe, en particulier pour l'Église. Celle-ci s'engage dans un processus de réforme touchant autant ses institutions que la discipline prescrite à ses membres. Cherchant à se tailler une meilleure place dans le monde féodal, où les pouvoirs sont morcelés jusqu'à l'émiettement, l'Église affirmera la primauté du spirituel sur le temporel en s'attachant à libérer les clercs de l'emprise des laïcs et ses domaines, de leur convoitise⁷⁰. La transformation qui s'opère dans l'Église et, par son action, dans toute la société médiévale, touche de très près la vie des clercs. Le désir de réformer leur vie pour la rendre conforme aux idéaux de l'élite religieuse est caractéristique de ce mouvement de réforme, même s'il avait en fait des visées beaucoup plus larges.

Ce mouvement fut en grande partie une oeuvre romaine et s'est manifesté dans une volonté claire et parfois même agressive de certains papes et cardinaux. Il ne faisait pas l'unanimité dans l'Église et n'atteignit ses objectifs que progressivement, sur plusieurs décennies. Cette réforme est fortement identifiée à un personnage, le

⁷⁰ Sur les objectifs de la réforme grégorienne, voir : Hubert CLAUDE, «La réforme grégorienne», *Lumière et vie*, no 167, 1984, p. 30-33; André CHÉDEVILLE et Noël-Yves TONNERRE, *La Bretagne féodale, XI^e -XIII^e siècles*, Rennes, Ouest-France, 1987, p.241; Jean GAUDEMET, *Le gouvernement de l'Église à l'époque classique*, tome II, coll. «Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident», n° 8, Paris, Éditions Cujas, 1979, p. 7 ; Michel PACAUT, «Grégoire VII», in Philippe LEVILLAIN, dir., *Dictionnaire historique de la papauté*, Fayard, 1994, p. 746-747.

moine Hildebrand, devenu pape sous le nom de Grégoire VII (1073-1085) ; pour cette raison elle est désignée sous le nom de réforme grégorienne.

Nous évoquerons les événements qui ont marqué cette réforme en nous attachant d'abord aux faits, présentés selon un ordre chronologique. Une analyse plus détaillée de l'idéologie des réformateurs et de son évolution sera l'objet d'un autre chapitre, tout comme l'examen des conceptions et catégories de pensée qui forment la toile de fond de cette volonté de réforme. Notre objectif est de vérifier, pour cette époque précise, le bien-fondé de l'idée selon laquelle certains éléments de la vie du clergé latin proviendraient d'une influence monastique. Nous n'approfondirons pas immédiatement ces aspects, nous concentrant d'abord à donner une vision du contexte général dans lequel cette influence s'inscrit en filigrane.

2. Brève histoire de la réforme grégorienne

La réforme grégorienne s'insère dans un long processus qui forme et oriente l'Église latine pendant le Moyen-Âge. Le désir de réforme de l'Église, dont elle est l'une des traductions les plus claires, existait depuis longtemps déjà, en particulier dans les milieux monastiques⁷¹. Cependant, si certains évêques favorisent ce mouvement dès le X^e siècle⁷², il faudra attendre le milieu du XI^e siècle pour que la volonté de réforme se manifeste par des décisions romaines et se conjugue à une affirmation d'autorité de la part de la papauté.

⁷¹ Voir Michel PARISSE et Pierre RICÉ, «Premières réformes et affirmation de la papauté», in Gilbert DAGRON, Pierre RICÉ et André VAUCHEZ, *Histoire du Christianisme*, tome 4, Paris, Desclée, 1993, p. 852-855.

⁷² Tels Atton de Verceil (924-964) et Rathier de Liège (931-968) ; voir Augustin FLICHE, *La réforme grégorienne*, tome 1, Paris, Champion, 1924, p. 61-62 et p. 78.

2.1. La lutte à la simonie et au nicolaïsme

Ces deux combats sont des thèmes chers aux réformateurs des X^e -XI^e siècles. La simonie consiste à transiger des biens sacrés ou des charges ecclésiastiques contre de l'argent. Ce nom est dérivé de celui de Simon le magicien qui, d'après les Actes des Apôtres (8,18-24) offrit aux apôtres de l'argent en échange du pouvoir d'imposer les mains.

Le nicolaïsme est généralement compris comme désignant l'usage selon lequel les prêtres pouvaient être des hommes mariés. L'origine du terme se rattacherait à deux passages de l'Apocalypse où, dans les messages adressés aux anges des sept Églises, ceux d'Éphèse (Apoc 2,6) et de Pergame (Apoc 2,15) se voient avertis de détester la conduite et la doctrine des nicolaïtes. Cette secte, dont on sait peu de choses, se serait réclamée du diacre Nicolas⁷³. C'est Humbert de Moyenmouther, dans une lettre écrite en 1053, qui aurait le premier lié le terme "nicolaïte" à la situation des clercs mariés⁷⁴. Ce qu'il importe de savoir, c'est que les réformateurs du XI^e siècle considéraient le nicolaïsme comme une véritable dépravation du clergé.

Il est difficile de définir de façon précise et détaillée le mode de vie de la plupart des prêtres du Moyen-Âge. Seuls les prélats et moines ont laissé des écrits, et le clergé paroissial, dans son ensemble, est le grand absent lorsqu'on examine les sources de l'époque. Nous savons toutefois que leur formation se faisait au contact d'un autre prêtre, elle était donc dépendante en bonne partie des capacités du formateur. Cette formation s'étalait sur de nombreuses années : un clerc se destinant au sacerdoce devait rester lecteur pendant cinq ans, sous-diacre pendant quatre ans

⁷³ Pour plus de détails, voir : Roger GRYSO, *op. cit.*, p. 7-8.

⁷⁴ Herbert E.J. COWDREY, «Nicolaïsme», in Philippe LEVILLAIN, *op. cit.*, p. 1160.

et diacre cinq ans⁷⁵. Le candidat était présenté à l'évêque pour recevoir chacun des ordres et, lorsqu'il devenait prêtre, il était nommé curé à vie. Ce système avait sans doute bien des lacunes, permettait bien des abus, en particulier avec le contrôle qu'exerçaient les seigneurs laïcs sur de nombreux postes de curé, de desservant ou même d'évêque. Se servant de ces charges pour récompenser un proche ou en tirer des revenus, les critères de sélection des seigneurs laïcs n'étaient pas toujours basés sur le souci de la mission de l'Église et le bien spirituel des fidèles. L'image du clergé s'en ressentait beaucoup et cela nourrissait les aspirations de plusieurs à le voir sortir de cette situation. La lutte à la simonie et au nicolaïsme est la traduction de ce désir.

C'est au milieu du XI^e siècle que l'on voit ces idées de réforme, probablement courantes dans bien des milieux, être associées à la papauté. C'est d'abord contre un pape, Grégoire VI, qui régna de mai 1045 à décembre 1046, qu'elles serviront. Le roi germanique Henri III s'étant décidé de remettre de l'ordre, après plusieurs années de conflits politiques à la cour de Rome, demanda que se tint un concile à Sutri le 20 décembre 1046. Pendant ce bref concile, l'élection de Sylvestre III (pape du 20 janvier au 10 mars 1045) fut déclarée illégitime et Grégoire VI dût abdiquer pour cause de simonie formelle, ayant payé l'antipape Benoît IX pour qu'il quitte Rome. Benoît IX fut officiellement déposé quelques jours plus tard, lui qui avait tenté par deux fois, en 1033 et en 1045, de devenir pape et qui s'y essaiera encore en 1047.

L'abdication de Grégoire VI s'est faite dans un contexte où Henri III voulait solidifier son pouvoir sur l'élection du pontife romain et se débarrasser des candidats des grandes familles romaines ou de la curie. Le fait qu'il se serve d'accusations de simonie pour déloger Grégoire VI indique la crédibilité que ce motif donnait à son action. Grégoire VI fut envoyé en exil à Cologne avec son chapelain, le moine Hildebrand, dont nous aurons l'occasion de reparler.

⁷⁵ Jacques PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, tome 1, coll. «Nouvelle Clio» n° 15, Paris, Presses universitaires de France, 1986, p. 90.

Henri III put alors imposer l'élection de son candidat, dès le 24 décembre 1046. Clément II, en retour, le couronna empereur. Si son pontificat dura moins d'un an (il est mort le 9 octobre 1047), il eut le temps, dans un concile réuni à Rome, de condamner la simonie, frappant d'anathème quiconque recevrait de l'argent pour consacrer une église, ordonner un clerc, conférer un bénéfice, une dignité ecclésiastique, une abbaye, etc...⁷⁶. Ainsi se trouvait renforcée la condamnation qui avait permis son élection.

La période d'instabilité pour la papauté n'était cependant pas terminée. Après la mort de Clément II, en octobre, Benoît IX s'installa à nouveau à Rome, pendant que de son côté Henri III nommait un pape, Damase II. Celui-ci ne put être couronné que le 17 juillet 1048, après avoir, par les armes, chassé Benoît IX de Rome. Son pontificat fut bref : il mourut le 9 août suivant.

Ce n'est que le 24 décembre que se réunit à Worms une assemblée qui, convoquée par Henri III, élut pape un troisième évêque allemand, Brunon de Toul. Hildebrand, qui n'est plus, à ce moment, attaché à la personne de Grégoire VI, mort à la fin de 1047, était présent à cette assemblée. C'est peut-être sur ses conseils que le nouveau pape, Léon IX, attendit que son élection soit confirmée par le peuple et le clergé de Rome, afin que sa légitimité soit au-dessus de tout soupçon.

Cette attention à faire les choses en bonne et due forme est l'un des éléments qui permettent de considérer Léon IX comme ayant vraiment lancé la réforme grégorienne. Déjà on voit se définir les deux domaines d'intervention de cette réforme. D'une part elle intervient sur les structures de pouvoir de l'occident, en exaltant le rôle et l'indépendance de la papauté ; d'autre part elle intervient sur la discipline imposée aux clercs. C'est cette dernière dimension qui nous intéresse le plus. Bien que la candidature de Léon IX ait été poussée par l'Empereur, il ne se veut pas un pape

⁷⁶ Fernand MOURRET, *Histoire générale de l'Église*, tome IV, Paris, Bloud et Gay, 1923, p. 123.

serviteur de l'Empire. Il réorganise la curie romaine et lui donne plus d'importance, amorçant le mouvement de centralisation qui s'accentuera encore. Parmi ses principaux conseillers figurent Hildebrand et Humbert de Moyenmouther. Léon IX réunira plusieurs conciles, tant à Rome qu'ailleurs en Europe. Il y condamne l'hérésie de Béranger de Tours sur l'eucharistie et combat la simonie. Il est soutenu par Hildebrand et Humbert, qui se montre particulièrement intransigeant. Pierre Damien, abbé de Fonte Avellana, fait dans son *Livre de Gomorrhe* un terrible portrait du clergé, accusant des clercs d'inceste, de bestialité, de viol et, surtout, d'homosexualité⁷⁷. Il pousse le pape à s'attaquer au nicolaïsme, mais ce dernier ne le fera qu'avec peu d'énergie⁷⁸. Le pontificat de Léon IX se termine avec les difficiles négociations entre Rome et Constantinople. Il meurt le 19 avril 1054, alors que Humbert, le chancelier Frédéric et Pierre, archevêque d'Amalfi, sont partis pour Constantinople, où ils excommunieront le patriarche Michel Cérulaire le 16 juillet. Il est à remarquer que cette rupture entre la papauté et l'Orient, en libérant Rome de ses liens avec les patriarchats orientaux, allait lui permettre, plus tard, de réclamer plus facilement la suprématie sur toutes les Églises locales.⁷⁹

Hildebrand eut un rôle important à jouer dans le choix d'un nouveau pape. Les négociations avec Henri III et les tergiversations du candidat désigné furent longues. Ce n'est qu'en avril 1055 que Gebhard d'Eichstätt accepte de devenir pape, sous le nom de Victor II. Il est le dernier des papes allemands. Ses principaux conseillers sont Hildebrand, Frédéric et Pierre Damien, qu'il envoie comme légats lors de plusieurs conciles, continuant ainsi l'oeuvre réformatrice entreprise. Mais son pontificat, assez court (un peu plus de deux ans), fut surtout marqué par la mort de l'empereur Henri

⁷⁷ Voir l'introduction de Pierre J. PAYER, à : PETER DAMIAN, *Book of Gomorrah*, Traduction, introduction et notes de Pierre J. Payer, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1982, p. 3-23.

⁷⁸ Michel PARISSÉ, «Léon IX», in Philippe LEVILLAIN, *op. cit.*, p. 1025.

⁷⁹ Pierre TOUBERT, «La réforme grégorienne», in Philippe LEVILLAIN, *op. cit.*, p. 1434.

III (le 5 octobre 1056) et par l'implication personnelle du pape, proche de la famille royale germanique, dans la succession et la régence (Henri IV n'étant qu'un enfant). Victor II est décédé le 28 juillet 1057. À cette époque, Hildebrand était cardinal, bien que l'on ignore exactement quand il le soit devenu⁸⁰.

2.2. Le durcissement du ton

C'est Frédéric, fait cardinal par Victor II en 1056, qui fut élu pape le 3 août 1057 par le clergé romain. Ce dernier profita de la jeunesse du roi Henri IV et de la régence de l'impératrice Agnès pour se passer de l'avis de la cour germanique. Il prit le nom d'Étienne IX (ou X⁸¹). Il envoya Hildebrand en Allemagne afin d'éviter une rupture avec l'Empire. Étienne IX s'engagea plus à fond dans la réforme de l'Église en liant fortement la papauté aux réformateurs les plus radicaux : il nomme Pierre Damien cardinal-évêque d'Ostie, en faisant le personnage le plus important de Rome, après le pape, et il soutient la ligue des patares ou patarins (*i.e.* : loqueteux), qui à Milan s'attaquent violemment aux clercs simoniaques ou mariés. Pendant son pontificat se répand le traité *Adversus simoniacos*, dans lequel le cardinal Humbert pointe du doigt l'investiture laïque comme étant la source de tous les maux de l'Église. Étienne IX meurt le 29 mars 1058, son pontificat fut donc de moins de huit mois. Il aurait demandé à son entourage, peu avant de mourir, que son successeur ne soit élu que lorsque Hildebrand serait rentré d'Allemagne.

L'aristocratie romaine profita de ce délai pour tenter de reprendre le contrôle de la papauté. Moins d'une semaine après le décès d'Étienne IX, les Tusculum et les

⁸⁰ Henri-Xavier ARQUILLÈRES, *Saint Grégoire VII*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1934, p. 35-36.

⁸¹ Il existe deux numérotations des papes nommés "Étienne", à cause de l'élection, en mars 752, d'un Étienne qui mourut avant d'être consacré. Il fut parfois compté sous le nom d'Étienne II, mais pas toujours. Voir : Michel CHRISTOL, «Étienne (papes)», in Philippe LEVILLAIN, *op. cit.*, p. 632.

Crescenzi s'allièrent pour imposer comme pape l'évêque de Velletri, Jean Mincius, sous le nom de Benoît X. Considérant que cette élection est illégitime, Hildebrand, de son côté, organisa l'élection d'un pape en demandant l'appui de l'impératrice régente et en réunissant en Toscane, en juin 1058, les cardinaux qui avaient fui Rome. Ils élirent un Bourguignon d'origine, Gérard, évêque de Florence, qui prit le nom de Nicolas II. Il fallut l'armée de Geoffroi de Lorraine pour que le nouveau pape puisse enfin entrer à Rome et être sacré le 24 janvier 1059.

Nicolas II donna des assises solides à la réforme que ses prédécesseurs avaient favorisée. D'abord, pendant son pontificat, les familles de l'antique noblesse romaine, les Tusculum et les Crescenzi en particulier, perdirent de leur influence dans la région de Rome ; les fonctions importantes qu'elles exerçaient passèrent aux mains de gens liés aux réformateurs, avec en tête les Pierleoni et les Frangipani⁸².

Par ailleurs, Nicolas II promulgue des décrets sur le célibat des clercs ; il assimile les épouses des clercs à des concubines et fait pression sur les prêtres, afin qu'ils se séparent de leur conjointe, en interdisant aux fidèles d'entendre la messe d'un clerc nicolaïte⁸³. La solution que Pierre Damien proposait pour contrer le nicolaïsme est adoptée : on demande aux clercs attachés à une même église d'avoir une vie commune, partageant un réfectoire et un dortoir communs et percevant ensemble les revenus de l'église⁸⁴.

Enfin, et c'est ce qui a le plus marqué le pontificat de Nicolas II, il promulgue le décret d'élection pontificale, qui donne le premier rôle, dans l'élection, aux cardinaux-évêques, qui ensuite font participer les cardinaux-prêtres, le clergé et le peuple romain. Le pouvoir impérial est limité à un droit de confirmation. Ce décret a

⁸² Tilmann SCHMIDT, «Nicolas II», in Philippe LEVILLAIN, *op. cit.* p. 1163.

⁸³ Augustin FLICHE, *op. cit.*, tome 1, p. 335.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 336.

souvent été compris d'abord comme faisant partie d'une lutte d'influence entre l'Empire et la papauté, d'autant plus qu'une version falsifiée du document, favorable à l'Empereur, a circulé et fut utilisée plus tard par ce dernier. Certains aujourd'hui abordent la question sous l'angle ecclésiologique⁸⁵ : ce décret serait la traduction de la vision de l'Église qu'avaient les réformateurs. En libérant l'élection papale de la mainmise impériale et de l'influence directe des citoyens romains et en permettant que le pape soit non seulement élu mais consacré hors de Rome, si les circonstances l'exigent, le décret fait de la papauté une institution moins spécifiquement liée au siège épiscopal de Rome et d'une portée plus générale pour l'Église d'Occident. Nicolas II meurt le 27 juillet 1061, après un pontificat de deux ans et demi.

Son successeur, Anselme de Baggio, élu le 30 septembre 1061, prendra le nom d'Alexandre II et aura la chance de régner onze ans et demi, apportant un peu de stabilité à Rome, qui avait vu passer sept papes et deux antipapes en seize ans. Sans doute par contraste avec les pontificats de son prédécesseur et de son successeur, fort mouvementés, celui d'Alexandre II semble terne au point que certains ont affirmé qu'il s'agissait d'un intermède dans le projet de réforme qui faisait bouger l'Église depuis plusieurs années⁸⁶. Cependant il faut avouer que, si Alexandre II n'a pas fait preuve de beaucoup de caractère, la réforme continua son chemin. D'une part elle progressa grâce à la présence de nombreux réformateurs à Rome, Hildebrand étant la figure dominante du groupe⁸⁷, d'autre part elle fut favorisée par le caractère diplomate d'Alexandre II, qui put rétablir les relations avec l'Empire, après le schisme qui suivit l'élection de l'antipape Honorius II, le 28 octobre 1061. Ce schisme prit fin officiellement en 1072 mais, concrètement, la crise était résorbée dès 1064⁸⁸.

⁸⁵ Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *loc. cit.*, p. 60.

⁸⁶ Augustin FLICHE, *op.cit.*, tome 1, p. 341.

⁸⁷ Tilmann SCHMIDT, Alexandre II, *in* Philippe LEVILLAIN, *op.cit.*, p. 62.

⁸⁸ Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *loc. cit.*, p. 63-64.

Alexandre II parvint à maintenir et à solidifier les décisions de Nicolas II et fit sa part dans le processus de réforme en exigeant des évêques, abbés et fonctionnaires de la curie un serment proche des serments de vassalité du monde féodal. Au plan politique, il lia de très près à la papauté l'Espagne, en encourageant la *Reconquista*, qui allait servir de modèle aux croisades, et l'Angleterre, en bénissant l'action de Guillaume de Normandie qui en fit la conquête. Alexandre II est décédé le 21 avril 1073.

C'est le lendemain même que fut élu son successeur, Grégoire VII. Hildebrand, personnage connu et influent à Rome, aurait été acclamé par la foule pendant les funérailles d'Alexandre II. Les cardinaux auraient assez facilement entériné ce choix. Hildebrand ayant été l'un des principaux artisans de la réforme depuis plusieurs années, son élection comme pape indique une volonté, à Rome, de poursuivre ce programme. Le fait que son élection ait été aussi rapide a évité la période d'incertitude et de conflits que suscitèrent souvent les longues vacances du siège apostolique.

2.3. *La querelle des investitures*

Dès l'automne 1073, Grégoire VII démontre sa volonté de continuer la réforme de l'Église dans des lettres à des évêques, par exemple à ceux de Pavie, d'Acqui et de Salzbourg⁸⁹. Il leur explique que leurs devoirs consistent à extirper la simonie et ramener le clergé à une chasteté rigoureuse. Cette réforme de l'Église doit être, à ses yeux, l'oeuvre de l'épiscopat entier, et il recherche sa collaboration⁹⁰.

Le concile qu'il convoque pendant le carême 1074, au Latran, sera l'occasion de réaffirmer les décisions de ses prédécesseurs, en particulier Nicolas II, sur la simonie et le nicolaïsme et, surtout, puisque leur portée avait été jusqu'alors très

⁸⁹ Augustin FLICHE, *op. cit.*, tome II, p. 110-111.

⁹⁰ Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *loc. cit.*, p. 70.

limitée, de les traduire en actions concrètes⁹¹. Il est décidé que tout clerc qui a reçu un office pour de l'argent doit être démis et que tout clerc qui ne vit pas dans la continence ne peut plus célébrer les sacrements ni même servir dans un ordre mineur⁹². Afin de s'assurer que ces décisions ne restent pas encore lettre morte, des légats, choisis parmi les plus ardents réformateurs, sont envoyés dans les différentes régions d'Europe. Leur objectif est de réunir des conciles locaux qui appliqueront les décisions romaines ; ils ont aussi pouvoir de démettre eux-mêmes tout clerc ou évêque jugé indigne.

En général, les légats reçoivent des autorités religieuses ou temporelles un accueil froid, car ils viennent transformer un système qui leur était avantageux. Cependant, des résultats sont obtenus en négociant avec les souverains et en éliminant les prélats contestables. La lutte à la simonie et au nicolaïsme reçoit souvent l'appui du roi si celui-ci peut conserver ses prérogatives. C'est donc tout en nuances que progresse la réforme. En Allemagne et dans une partie de l'Italie, liée à l'Empire, l'entreprise des légats tourne plutôt au conflit ouvert. L'empereur considère que le projet grégorien porte atteinte au droit de gouverner l'Église, qu'il est convaincu d'avoir, et l'épiscopat refuse le contrôle que le pape semble désirer avoir sur eux.

Au concile de Carême 1075, Grégoire VII condamne sévèrement l'investiture laïque. Cependant un climat de prudence règne : il ne fait pas promulguer ce décret dans les pays dont les souverains se montrent ouverts à la réforme, comme l'Angleterre. Dans les faits, c'est Henri IV qui est d'abord visé par le décret. Ce dernier espère aussi que la tempête passera : bien qu'il continue de nommer des évêques, il évite de recevoir tout présent, afin d'écartier les accusations de simonie⁹³.

⁹¹ Marcel PACAUT, «Grégoire VII», in Philippe LEVILLAIN, *op. cit.*, p. 747.

⁹² Augustin FLICHE, *op. cit.*, tome II, p. 136-139.

⁹³ *Ibid.*, p. 264-265.

C'est lorsqu'il est tout de même rappelé à l'ordre par Grégoire VII que Henri IV réagit fortement. Il réunit à Worms, le 24 janvier 1076, des évêques allemands et italiens qui, accusant le pape de divers crimes, proclament sa déposition. Henri IV envoie Roland de Parme annoncer à Rome cette décision. Celui-ci y arrive pendant le concile du carême, le 14 février 1076. Il signifie publiquement la déposition de Grégoire VII. Ce dernier, soutenu par l'assemblée, dépose Henri IV et l'excommunie⁹⁴, en même temps que les prélats qui continueraient de le soutenir.

Le trouble se répand en Allemagne, où, considérant que le roi aurait agi trop vite et avec légèreté, des princes donnent à Henri IV un délai d'un an pour se réconcilier avec le pape, après quoi ils régleraient son sort définitivement en le déposant. Devant l'importance de l'enjeu, Henri se rend, en janvier 1077, à Canossa, où séjourne Grégoire VII, en se présentant comme un pécheur repent. Grégoire VII lui accorda l'absolution. Les princes allemands, déçus, se rassemblent en mars pour déposer Henri IV et élisent Rodolphe de Souabe comme roi de Germanie.

Grégoire VII, pris entre le roi que des princes se réclamant de lui viennent d'élire et celui qu'il vient d'absoudre, refuse de choisir. La guerre entre les deux partis se déclare, chacun considérant que le pape devra reconnaître le vainqueur. Ce n'est que le 7 mars 1080 qu'il tranchera, excommuniant encore Henri IV et reconnaissant Rodolphe. Henri réunit ses partisans à Brixen, le 25 juin, en un concile qui dépose Grégoire VII et élit pour pape Guibert de Ravenne, évêque déposé et excommunié par Grégoire VII en 1078, qui prendra le nom de Clément III. Enfin, en octobre, pendant une bataille, Rodolphe de Souabe est tué. Henri IV a maintenant les mains libres pour, d'un côté, mater progressivement les dernières rébellions en Allemagne et, de l'autre, mener une guerre en Italie contre Grégoire VII. Il parvient à solidifier ses positions et à prendre complètement Rome au printemps de 1085. En exil à Salerne, Grégoire VII meurt le 25 mai.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 279-284.

Son successeur, Didier, abbé du Mont-Cassin, n'accepta son élection qu'après plus d'un an de tractations et ne fut pape que quatre mois, de mai à septembre 1087, sous le nom de Victor III. Malgré ce bref pontificat et l'indécision dont il fit preuve avant d'accepter la papauté, il poursuivit l'action de Grégoire VII et eut un réel impact autant en Italie qu'en Allemagne⁹⁵.

Le Français Eudes de Chatillon fut ensuite élu et prit le nom d'Urbain II en mars 1088. Un pontificat de onze ans lui permit de consolider la papauté face à Henri IV et à l'antipape Clément III. La lutte à la simonie et au nicolaïsme progresse réellement, en particulier sous le pontificat de son successeur, Pascal II (1099-1118), et la querelle des investitures se régla enfin, en septembre 1122, entre Calixte II (1119-1124) et Henri V, fils de Henri IV (mort en 1106). Ce règlement fut somme toute avantageux pour Rome, qui réduisit l'influence de l'empereur et devint la principale autorité s'exerçant sur les diocèses.

Le survol que nous venons de faire de la réforme grégorienne a nécessité des choix entre les détails à retenir et ceux à négliger. Notre objectif était, certes, de donner les dates, noms et événements les plus importants, mais aussi et d'abord de saisir le mouvement d'ensemble qui a traversé l'Église de l'époque, mouvement que nous analyserons plus en détail. Cependant, un portrait de la réforme grégorienne ne saurait être complet s'il ne laissait pas une bonne place à celui qui lui a donné son nom, Grégoire VII.

3. Le rôle de Hildebrand

Hildebrand, nous l'avons vu, était présent à Rome dès le milieu des années 1040, attaché au service de Grégoire VI, puis de ses successeurs. Il était donc sur place, avec un rôle de plus en plus important, lorsque se prenaient les décisions qui

⁹⁵ Herbert E.-J. COWDREY, «Victor III», in Philippe LEVILLAIN, *op. cit.*, p. 1722.

allaient aboutir, sous son pontificat (1073-1085), à la querelle des investitures. Définir sa responsabilité exacte dans la progression de la réforme grégorienne est difficile, car il ne fut pas, comme Pierre Damien ou Humbert, un théoricien élaborant sa réflexion au long de traités et de lettres ; il fut plutôt un administrateur, un négociateur et, si sa présence et ses actions nous sont connues, ses idées, du moins avant son pontificat, ont laissé peu de traces. Il en est de même pour une bonne partie de sa vie, dont les événements sont relatés par des polémistes écrivant dans le contexte de la querelle des investitures. Leur témoignage, qu'ils soient du côté de la papauté ou de celui de l'empire, ne saurait être accepté d'emblée.

Né à Soano, en Toscane, entre 1015 et 1020, fils d'un certain Bonizon, Hildebrand est d'origine modeste. Il est confié assez jeune à son oncle, abbé de Sainte-Marie de l'Aventin, qui veille à son éducation. Il y fera la connaissance de Jean Gratien, le futur Grégoire VI, qui le prendra à son service après son élection. Il reçoit une formation orientée vers l'étude des textes bibliques, qu'il citera facilement dans sa correspondance, une fois devenu pape ; sa connaissance des Pères de l'Église est fragmentaire : il citera souvent Grégoire le Grand, mais parfois dans des situations où des textes d'autres auteurs, dont il devait ignorer les oeuvres, auraient eu plus de portée⁹⁶. Hildebrand demeurera très attaché à la vie monastique qu'il connût à cette époque ; il écrira à saint Léandre :

J'avais fui le monde, j'avais abordé au monastère, comme à un port et je m'étais sauvé du naufrage. C'est quand j'ai dû l'abandonner que j'ai apprécié la paix du monastère⁹⁷.

La carrière de Hildebrand semble avoir été faite d'une lente progression. Ses talents furent reconnus progressivement pendant les pontificats de Léon IX et de

⁹⁶ Henri-Xavier ARQUILLÈRES, *op. cit.*, p. 272.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 441.

Victor II⁹⁸, au point qu'il eût à jouer un rôle important dans les élections d'Étienne IX (1057) et de Nicolas II (1058)⁹⁹. Bien connu à Rome, il aurait été acclamé par la foule pendant les funérailles d'Alexandre II, le 22 avril 1073, et élu pape très rapidement.

L'action de Grégoire VII comme pape, marquée souvent de dureté, reposerait sur un sens aigu de la mission, de la justice divine et de la vérité¹⁰⁰. Lui qui, au moment de son élection, gravite autour du pouvoir papal depuis plus de 25 ans, semble le recevoir comme un fardeau terrible. Il écrit son désarroi, le lendemain même, 23 avril, à Didier du Mont Cassin :

Je puis dire avec le prophète : je suis venu dans la haute mer et la tempête m'a submergé, j'ai crié de toutes mes forces et ma voix en est devenue rauque... La crainte et le tremblement m'ont envahi et j'ai été recouvert de ténèbres.¹⁰¹

C'est cette haute idée d'être saisi de force par Dieu, pour une mission, qui l'empêchera d'agir de façon purement politique. On le verra particulièrement à Canossa où, le souci pastoral dominant, il absoudra le pénitent Henri IV, perdant l'avantage dans le combat entrepris dans la querelle des investitures.

4. Un mouvement aux racines profondes

La réforme grégorienne, nous venons de le voir, est fortement liée à la papauté, dont elle amplifie le rôle et l'autorité sur l'Église et la société entière. Cette réforme,

⁹⁸ *Ibid.*, p. 34-35.

⁹⁹ Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *loc. cit.*, p. 58-59.

¹⁰⁰ Henri-Xavier ARQUILLÈRES, *op. cit.*, p. 34-35 ; voir aussi Bernard de VREGILLE, «Grégoire VII», dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, tome 6 , Paris, Beauchesne, 1967, p. 911.

¹⁰¹ Cité par Henri-Xavier ARQUILLÈRES, *op. cit.*, p. 443.

qui a marqué le XI^e siècle, déborde sur le siècle précédent avec ses premières manifestations et sur le suivant avec la fin de la querelle des investitures ; c'est donc plus qu'un conflit politique généré par une situation ponctuelle, c'est une volonté qui anime plusieurs générations de chrétiens. Il faudra, maintenant que nous avons pu voir comment s'est manifesté ce mouvement de réforme, saisir les mécanismes de son évolution et son rôle exact en ce qui concerne le sujet de notre étude.

CHAPITRE 2

ORIGINES DE LA RÉFORME GRÉGORIENNE ET DE SON IDÉOLOGIE

1. La réforme grégorienne : un désir de liberté

La réforme grégorienne, nous l'avons vu, a été caractérisée par des tensions et des conflits qui ont culminé avec la querelle des investitures. Cette querelle fut le lieu de confrontation de deux visions de la société médiévale, chacune correspondant à l'un des deux pôles de pouvoir, importants tant au plan pratique qu'au plan idéologique, l'Empire et la Papauté. Mais cette querelle, plus politique que religieuse, ne doit pas faire oublier ses origines. Les décisions romaines qui menèrent à la querelle des investitures portaient d'un désir de réformer l'Église, d'un désir de la débarrasser de ce qui paraissait constituer des entraves à la liberté de la Grâce, à la liberté de l'Évangile.

Ce désir mena à redéfinir les relations entre les Églises particulières et le Saint Siège, ainsi que les pouvoirs de ce dernier. Il mena aussi à dénoncer ce qui semblait entraver, chez les clercs, l'obéissance à leur mission : les liens du sang et ceux de l'argent¹⁰².

Aux X^e et XI^e siècles, le monde antique, dans lequel l'Église s'était d'abord

¹⁰² Pierre RICHÉ, «La chrétienté occidentale (X^e -milieu XI^e s.)», in Gilbert DACRON, Pierre RICHÉ et André VAUCHEZ, *Histoire du christianisme*, tome 4, Desclée, 1993, p. 852.

structurée, était bien loin. Le régime féodal qui régnait avait changé en profondeur le système de relations sociales. Caractérisé par un morcellement des pouvoirs et un réseau complexe d'interdépendances personnelles, il rendait stérile, aux yeux de plusieurs, le ministère pastoral des clercs, du fait de leur lien de dépendance d'une part avec leur famille, dont ils tendaient à favoriser les intérêts, d'autre part avec le puissant, laïc ou ecclésiastique, qui leur avait permis d'accéder à un poste.

De la constatation de ce problème aux modes de résolution qui furent adoptés, il y a tout un cheminement, qui se fit sur de nombreuses années. Nous suivrons à rebours ce cheminement, partant de ses manifestations les plus claires pour remonter vers les sources qui ont pu l'alimenter et l'orienter.

2. Des cardinaux influents

La période de la réforme grégorienne, telle que nous l'avons déjà décrite, aurait pour noyau les années 1047 à 1085, soit de l'avènement de Léon IX à la mort de Grégoire VII. C'est pendant cette période que les idées de réforme furent organisées en un ensemble cohérent. Les velléités et les bonnes intentions s'y transformèrent en un programme, avec ses objectifs et ses moyens concrets de mise en oeuvre, qu'allait imposer la papauté.

Ce mûrissement du projet de réforme n'a pu se faire que grâce à la concentration progressive, à Rome, pendant cette période, d'un groupe d'ecclésiastiques aux idées radicales et attachés à la réforme de l'Église. Nous avons déjà présenté Hildebrand, dont la longue présence à Rome, terminée par un pontificat de douze ans, est d'une importance capitale. Nous avons aussi mentionné Frédéric d'Ardenne, chancelier à Rome et qui sera pape en 1057-1058, sous le nom d'Etienne IX. Mais les deux personnages dont nous ferons état de façon particulière sont Humbert de Moyenmouther et Pierre Damien. Ils ont en commun d'avoir été des théoriciens de la réforme grégorienne ; ils en ont orienté le cours par leurs idées. C'est ce qui les

distingue des nombreux évêques, abbés ou laïcs qui firent la promotion d'une réforme de l'Église.

2.1. *Humbert de Moyenmouthier*

Né au début du XI^e siècle, Humbert est entré jeune, en 1015¹⁰³, à l'abbaye de Moyenmouthier, près de Toul, en Lorraine. Étudiant appliqué, il maîtrise le grec d'une façon telle que, vers 1028, il est connu comme traducteur d'ouvrages rédigés en cette langue. Dans les années 1040, il écrit des vies de saints, dont celle de saint Hidulphe¹⁰⁴. Ce serait à cette époque qu'il connût Brunon d'Egisheim, évêque de Toul depuis 1027, qui appréciait ses talents littéraires. Quand Brunon fut élu pape en 1048, sous le nom de Léon IX, il appela Humbert auprès de lui et le nomma, en avril 1049, évêque de Silva Candida et archevêque de Sicile.

Proche conseiller de Léon IX, il fut envoyé en 1054 comme légat à Constantinople. Il s'y fit le défenseur des traditions romaines contre les accusations de Michel Cérulaire et de Léon d'Acride, mais avec peu de résultats. Il eut plus de succès lorsqu'il amena un moine grec, Nicétas Pectoratus, à condamner l'ouvrage qu'il avait lui-même écrit contre les coutumes occidentales.¹⁰⁵ Humbert et ses compagnons apprirent la mort de Léon IX après avoir excommunié Michel Cérulaire ; ils rentrèrent rapidement à Rome. Humbert demeurera un personnage important à Rome puisqu'il fut par la suite chancelier et bibliothécaire de l'Église romaine jusqu'à sa mort, survenue en 1061.

L'apport de Humbert à la réforme grégorienne concerne surtout la lutte à la

¹⁰³ B. HEURTEBIZE, «Humbert», dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 7, Paris, Letouzey et Ané, 1922, p. 310.

¹⁰⁴ Augustin FLICHE, *op. cit.*, tome 1, p. 266-267.

¹⁰⁵ B. HEURTEBIZE, *loc. cit.*, p. 311.

simonie et à l'investiture laïque ; c'est lui qui lui donnera ses fondements théoriques, dans son traité *Adversus simoniacos*. Humbert considère la simonie comme l'origine des divers maux que connaît l'Église et se convainc qu'il faut la combattre avec vigueur ; c'est pourquoi il affirme que les accusations de simonie devraient être étendues aux laïcs qui disposent des charges ecclésiastiques, et non seulement aux clercs qui paient pour les obtenir, comme cela se faisait jusqu'alors¹⁰⁶.

Humbert est l'homme des déclarations intransigeantes et de la logique poussée jusqu'au bout, souvent sans faire de grandes nuances. C'est lui qui classera la simonie parmi les hérésies, car transiger des biens spirituels révélerait une fausse conception de la Grâce et du libre travail de l'Esprit Saint. Ainsi les simoniaques ne sont plus de simples pécheurs, mais des hérétiques qu'il faut pourchasser avec la plus grande ardeur. Humbert déclarera aussi que les ordinations obtenues par simonie ou conférées par des simoniaques sont invalides ; cependant, cette opinion ne sera pas retenue par la suite¹⁰⁷.

Enfin, élément incontournable de la progression de la réforme grégorienne, Humbert affirmera que l'investiture laïque ne devrait pas exister, que les laïcs ne devraient pas intervenir dans les choses relevant de l'Église et que seule la papauté a l'autorité permettant de mettre de l'ordre dans ce système¹⁰⁸. Cette idée fera son chemin chez les réformateurs et sera reprise par Grégoire VII, plusieurs années après la mort de Humbert, conduisant à la querelle des investitures.

Humbert a donc fortement orienté la réforme grégorienne, qui jusqu'alors

¹⁰⁶ Jerzy KLOCZOWSKI et Michel PARISSÉ, «Les pouvoirs chrétiens face à l'Église, la querelle des investitures et ses aboutissements», in André VAUCHEZ, dir., *Histoire du Christianisme*, tome 5, Paris, Desclée, 1993, p. 120.

¹⁰⁷ Augustin FLICHE, *op. cit.*, p. 291-292.

¹⁰⁸ Yves CONGAR, «Humbert de Moyenmouthier», dans *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, tome 5, Paris, Letouzey et Ané, 1962, p. 1090.

s'attaquait à différents problèmes ressentis dans l'Église, vers ce qui sera perçu comme le problème principal : l'ingérence des pouvoirs temporels dans le domaine des pouvoirs religieux.

2.2. Pierre Damien

Né à Ravenne, en 1007¹⁰⁹, dans un milieu modeste, Pierre fut orienté vers les études par un de ses frères aînés, Damien, qui était prêtre. C'est en son honneur qu'il ajouta "Damien" à son nom. Étudiant à Faenza, puis à Parme, jusque vers 1030, il revint ensuite à Ravenne pour devenir professeur. En 1035, Pierre Damien entre au monastère de Fonte Avellana, où il sera ordonné prêtre en 1037, avant d'être élu prieur en 1043. Il s'imposera comme un réformateur de la vie monastique, encourageant une ascèse et une discipline sévères. Il fonde de nouveaux monastères et est appelé à appliquer ses principes réformateurs dans d'autres déjà existants.

Cependant Pierre Damien ne se consacre pas exclusivement à la vie monastique ; son attachement pour l'Église le pousse à se pencher sur les divers problèmes qu'elle connaît. Ses écrits témoignent, par la diversité de leurs sujets, de ses intérêts variés : questions canoniques, ecclésiologiques, spirituelles, disciplinaires, etc...¹¹⁰. Lors de l'élection de Grégoire VI, en 1045, il écrit au nouveau pape pour le féliciter, mais surtout pour lui tracer tout un programme de lutte contre la simonie, dénonçant en particulier trois évêques italiens¹¹¹. Pierre Damien est déjà à l'époque un homme connu et, lorsqu'est élu le pape suivant, Clément II, en 1046, il se fait demander par l'empereur, Henri III, de se rendre à Rome afin de conseiller le nouveau

¹⁰⁹ Benedetto CALATI, «Pierre Damien», dans le *Dictionnaire de spiritualité*, tome XII, Paris, Beauchesne, 1986, p. 1552.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 1555-1573.

¹¹¹ G. BAREILLE, «Damien (saint Pierre)», dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 4, Paris, Letouzey et Ané, 1911, p. 41.

pape. Pierre Damien refuse d'y aller tant qu'il n'en aura pas reçu l'ordre du pape lui-même ; il écrit à ce sujet à Clément II et réitère les conseils qu'il avait déjà donnés à Grégoire VI.

En 1057, le pape Étienne IX force Pierre Damien à devenir cardinal-évêque d'Ostie ; il n'acceptera ce poste prestigieux qu'avec répugnance, se plaignant à maintes reprises qu'il préférerait retourner dans un monastère. Il travaillera à Rome aux côtés de Hildebrand et sera légat du pape en plusieurs occasions. Les deux missions les plus importantes sont celle de 1061, en France, pour régler un conflit entre l'abbaye de Cluny et l'évêque de Mâcon, et celle de 1069, en Allemagne, pour empêcher Henri IV de divorcer. Pierre Damien est décédé au monastère de Faenza en février 1072.

L'influence de Pierre Damien sur la réforme grégorienne s'est exercée de deux façons. D'abord, par sa persévérance à vouloir cette réforme de l'Église, il a poussé de l'avant le mouvement déjà existant. Son abondante correspondance avec des personnes de tout rang¹¹² fit connaître ses idées et, d'une façon particulière, ses lettres aux papes leur firent réaliser l'urgence de la réforme.

Ensuite, ce qui eut une grande portée sur l'évolution de la réforme, Pierre Damien est un théologien beaucoup plus nuancé que Humbert¹¹³ et il a su proposer des solutions concrètes aux problèmes. Ainsi, lorsque Humbert affirme que les ordinations obtenues par la simonie ou conférées par des évêques simoniaques sont invalides, Pierre Damien réplique que la Grâce vient du Christ et non du ministre et que les ordinations sont valides. Il introduit ainsi la distinction entre validité et licéité, qui sera reprise si souvent par les canonistes jusqu'à aujourd'hui.

¹¹² Benedetto CALATI, *loc. cit.*, p. 1555.

¹¹³ *Ibid.*, p. 1564.

Pierre Damien a beaucoup écrit sur le ministère presbytéral : il dénonce le nicolaïsme avec acharnement et construit une véritable spiritualité du ministère presbytéral. La responsabilité lourde et exigeante qu'il voit dans le ministère lui fait exiger du prêtre une ascèse monastique. Il fait la promotion du célibat presbytéral en affirmant que le Christ, né d'une vierge, ne saurait venir dans le pain eucharistique que par une main vierge¹¹⁴. À cette haute idée du sacerdoce ministériel correspond une grande valorisation de la hiérarchie de l'Église, en particulier de l'évêque de Rome, qui pour Pierre Damien «tient la place du Christ»¹¹⁵.

3. Le rôle des monastères

Humbert de Moyenmouther et Pierre Damien, les théoriciens de la réforme grégorienne, étaient, nous venons de le voir, des moines. Hildebrand aussi avait été moine avant de travailler à la curie romaine. Un autre personnage déjà mentionné, Frédéric d'Ardenne (Étienne IX) était abbé du Mont-Cassin lors de son élection comme pape. Il est temps de se demander, puisque cela touche de près l'objet de notre étude, quelle est la place des moines dans la réforme grégorienne et dans le rôle que la réforme a joué en regard de l'évolution du clergé.

3.1. Les moines-papes

Le simple fait de la présence d'un grand nombre de moines dans l'entourage de la papauté ou sur le trône de Pierre mérite d'être noté. Nous venons de le voir, les réformateurs qui organisèrent et firent progresser vraiment la réforme grégorienne étaient issus du milieu monastique. Pendant cette période de réforme et en particulier pendant la querelle des investitures, aboutissement politique de la réforme, plusieurs

¹¹⁴ Augustin FLICHE, *op. cit.*, tome 1, p. 210-211.

¹¹⁵ *Ibid.*, tome 2, p. 109.

papes étaient des moines¹¹⁶ :

Étienne IX, 1057-1058, fut abbé du Mont-Cassin ;
 Grégoire VII, 1073-1085, fut moine à Sainte-Marie de l'Aventin ;
 Victor III, 1086-1087, fut abbé du Mont-Cassin ;
 Urbain II, 1088-1099, fut prieur à Cluny ;
 Pascal II, 1099-1118, bénédictin dans un monastère non-identifié ;
 Gélase II, 1118-1119, moine au Mont-Cassin .

Nous avons donc, sur une période d'un peu plus de soixante ans, six moines qui devinrent pape, dont cinq de suite. Déjà quelques fois, au cours de l'histoire de l'Église, des moines furent élus pape, mais ces événements étaient éparpillés sur une longue période ; ces précédents étaient :

Grégoire I^{er}, 590-604, qui fut moine à Saint André du Mont Coelius ;
 Adéodat II, 672-676, qui fut moine à Saint Érasme du Mont Coelius ;
 Agathon, 678-681, un moine d'origine grecque ;
 Pascal I^{er}, 817-824, qui fut abbé de Saint-Étienne, près du Vatican ;
 Léon VII, 936-939, qui fut peut-être bénédictin, mais c'est incertain ;
 Silvestre II, 999-1003, qui fut moine à Saint-Géraud d'Aurillac.¹¹⁷

¹¹⁶ Nous nous sommes servi, pour établir ces listes, du *Dictionnaire historique de la papauté*, de Philippe LEVILLAIN, auquel nous nous sommes déjà souvent référé.

¹¹⁷ Afin de compléter la comparaison nous poursuivrons, pour les siècles suivant la réforme grégorienne, mais avec moins de détails. L'Église continuera de voir régulièrement des moines ou, plus tard, des religieux, devenir papes :

quatre fois à la fin du XII^e siècle, avec deux bénédictins, un cistercien et un chanoine régulier ;
 trois fois dans le dernier quart du XIII^e siècle, avec un bénédictin, un dominicain et un franciscain ;
 quatre fois au cours du XIV^e siècle, avec deux bénédictins, un cistercien et un dominicain ;

Il est donc assez clair que nous avons, pour la période de la réforme grégorienne, une présence exceptionnelle de moines à Rome. Cela se comprend si l'on se rappelle que les réformateurs étaient attentifs à s'entourer de collaborateurs partageant leurs idées et qu'ils les recrutaient soit parmi des gens qu'ils connaissaient déjà, comme ce fut le cas pour Hildebrand et pour Humbert, soit parmi des réformateurs au zèle notoire, ce qui arriva pour Pierre Damien. Le fait que la réforme grégorienne se soit déroulée dans un climat de confrontation a sûrement poussé, pour une bonne part, les papes à s'entourer de gens qu'ils jugeaient sûrs, en écartant les prélats qui auraient pu pencher du côté de l'empereur ou de la noblesse romaine. La meilleure façon de s'entourer ainsi était de prendre à leur service des hommes issus du même milieu, partageant les mêmes idéaux et, en ce qui concerne particulièrement les moines, ayant renoncé à toute ambition personnelle ou sociale.

3.2. Les monastères, centres de l'activité intellectuelle

Ce simple relevé statistique, s'il fait ressortir la présence physique des moines sur le trône de saint Pierre à la fin du XI^e siècle, ne laisse pas pour autant disparaître l'omniprésence, à cette époque et aux siècles précédents, des moines dans le monde intellectuel et culturel.

Il semble en effet que la majeure partie de la vie intellectuelle de l'époque ait pour cadre le monde monastique. Le monachisme médiéval ne correspond pas, comme à ses débuts, «à la vocation du petit nombre qui voulait vivre hors du

trois fois au XV^e siècle, avec deux franciscains et un chanoine régulier ;
trois fois à la fin du XVI^e siècle, avec un théatin, un franciscain et un chanoine régulier ;
aucune fois au XVII^e siècle ;
quatre fois, les dernières, au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, avec un dominicain, un franciscain, un camaldule et un bénédictin.

monde»¹¹⁸; il n'est plus un phénomène «spontané et populaire»¹¹⁹, mais une véritable institution autant dans la société que dans l'Église. Plusieurs facteurs contribuèrent à cette évolution ; nous en mentionnerons deux.

Tout d'abord, la politique menée par l'Empire carolingien donna de l'importance à la vie intellectuelle dans les monastères. Dès 789¹²⁰, Charlemagne les oblige tous à ouvrir une école ; ses successeurs se montreront attachés à cette décision en cherchant à la faire respecter le mieux possible, ce qui n'est pas toujours facile. À la même époque, un effort considérable sera fait pour doter les églises de livres liturgiques valables. La fabrication de ces livres, par copie de manuscrits, est confiée aux monastères qui, par cette industrie, acquièrent l'intérêt et les compétences qui leur permettront par la suite de se constituer des bibliothèques importantes¹²¹. Alcuin, (735-804) conseiller de Charlemagne, souhaitait qu'en France on trouve une nouvelle Athènes qui surpasserait l'ancienne :

L'ancienne, dit-il, n'avait pour s'instruire que les disciplines de Platon ; pourtant formée par les sept arts libéraux, elle n'a pas laissé de resplendir ; la nôtre serait dotée en outre de la plénitude septiforme de l'Esprit et dépasserait toute la dignité de la sagesse séculière¹²².

Les monastères, dont certains deviendront de brillants centres d'activité intellectuelle, seront des instruments privilégiés dans la quête de cet objectif.

¹¹⁸ M.D. KNOWLES, «Les siècles monastiques», in M.D. KNOWLES & D. OBOLENSKY, *Nouvelle histoire de l'Église*, tome 2, Paris, Seuil, 1968, p. 141.

¹¹⁹ J. LECLERCQ, «Monachisme», dans *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, tome , Paris, Letouzey et Ané, 1982, p. 521.

¹²⁰ Pierre RICÉ, «Le christianisme dans l'Occident carolingien», in Gilbert DACRON, Pierre RICÉ et André VAUCHEZ, *Histoire du Christianisme*, tome 4, Paris, Desclée, 1993, p. 741.

¹²¹ *Ibid.*, p. 747.

¹²² *Ibid.*, p. 744.

En second lieu, nous mentionnerons un fait qui concerne particulièrement les monastères d'Irlande, d'Angleterre et de Germanie. Lorsque ces régions furent évangélisées, aux VIII^e et IX^e siècles, l'action missionnaire fut très souvent confiée à des monastères établis à cet effet dans des régions païennes et dont les abbés recevaient charge épiscopale¹²³. Ainsi fut mis en place un réseau organisé, étendu à tout le territoire, d'établissements monastiques qui, par leur rôle, constituaient dans les faits la structure ecclésiastique de ces régions.

Au X^e siècle, avec le morcellement des pouvoirs politiques et la perte d'influence de la royauté au profit des seigneurs locaux, les évêques, associés de près à la royauté, ont un rôle de plus en plus effacé, particulièrement en Gaule¹²⁴. La seule structure d'éducation qui dans ces conditions s'épanouit est celle des monastères. Il n'est donc pas étonnant que lorsque se fit sentir le besoin d'une réforme dans l'Église, ce soit des monastères que soient venus les réformateurs. Car c'était là surtout, pour ne pas dire uniquement, que se faisait une réflexion sur l'Église, la spiritualité de ses membres et la discipline qui devrait y correspondre.

3.3 La naissance des idées "grégoriennes"

La réflexion qui devait mener à la réforme grégorienne avait débuté pendant le X^e siècle. Elle avait été l'oeuvre de quelques évêques mais, comme nous venons de le voir elle s'était surtout élaborée en milieu monastique. On a beaucoup associé les prémisses de la réforme grégorienne avec la naissance et la prospérité des abbayes de Fleury-sur-Loire¹²⁵ et, surtout, de Cluny¹²⁶. Ces abbayes se sont développées au X^e siècle selon un schéma nouveau : elles étaient indépendantes de

¹²³ «Monachisme», *Encyclopedia universalis*, volume 11, Paris, 1968, p. 206.

¹²⁴ Georges DUBY, *L'an mil*, Paris, Julliard, 1967, p. 22-23.

¹²⁵ Augustin FLICHE, *op. cit.*, tome 1, p. 54-55.

¹²⁶ Hubert CLAUDE, «La réforme grégorienne», *Lumière et vie*, no 167, 1984, p. 33.

toute juridiction locale, qu'elle soit temporelle ou religieuse ; elles échappaient au pouvoir autant de l'évêque local que du roi ou du seigneur et étaient reliées directement au Saint-Siège. Cluny obtint du pape Jean XI, en 931, de pouvoir étendre cette indépendance, qui s'accompagne d'un retour à la règle de saint Benoît, à tout monastère qui reconnaît son autorité. Le nombre de ces maisons relevant de Cluny progresse lentement mais atteint des chiffres étonnants : il y en a 1184, dont 883 en France, lors de la mort de l'abbé Hugues, en 1109¹²⁷. L'abbaye de Fleury-sur-Loire aura, à une échelle moindre, un effet réformateur sur des monastères de Bretagne, des Flandres et d'Angleterre¹²⁸.

On considère généralement que les moines, faisant l'expérience de cette liberté par rapport aux seigneurs laïcs, qui auparavant spoliaient les monastères de leurs revenus et nommaient eux-mêmes les abbés, ont transposé cette liberté sur les institutions de l'Église, en particulier la papauté, que de plus en plus ils souhaitèrent libre de la tutelle impériale ou du contrôle de la noblesse romaine.

Parallèlement se développe l'idée que le mariage des prêtres les rend indignes de leurs fonctions ; Abbon de Fleury (945-1004) argumente en ce sens, au sujet de l'évêque de son diocèse, pour obtenir l'indépendance de son monastère. Son but n'était pas de réformer la vie du clergé, mais de réorganiser les monastères¹²⁹. Les moines, en développant, à cette époque, une spiritualité de plus en plus centrée sur le sacrement de l'Eucharistie, devinrent exigeants¹³⁰ envers ceux qui le célébraient.

¹²⁷ Paul CHRISTOPHE, *L'Église dans l'histoire des hommes*, tome 1, Limoges, Droguet et Ardant, 1982, p. 252.

¹²⁸ Pierre RICÉ, «La chrétienté occidentale (X^e -milieu XI^e siècles)», in Gilbert DACRON, Pierre RICÉ et André VAUCHEZ, *Histoire du Christianisme*, tome 4, Paris, Desclée, 1993, p. 773-775.

¹²⁹ Augustin FLICHE, *op. cit.*, tome 1, p. 54-55.

¹³⁰ André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen-âge occidental*, Collection "SUP", no 19, Paris, P.U.F., 1975, p. 52.

Ils désiraient que ces hommes soient aussi purs que possible. Ces idées se répandirent et des évêques feront la promotion du célibat des clercs de plus en plus ouvertement : Atton de Verceil (924-964) et Rathier de Liège (931-968), qui se succédèrent sur le siège épiscopal de Vérone, ont tous les deux écrit des lettres à ce sujet¹³¹. Cependant ce sont des précurseurs ; encore en 1010, un autre évêque, Burchard de Worms, prévoit des châtiments à qui refuserait d'assister aux offices célébrés par un curé marié.¹³²

Ainsi, les idées qui alimenteront la volonté de réforme du XI^e siècle se sont développées progressivement au siècle précédent et se sont lentement répandues dans l'Europe, particulièrement dans le réseau des monastères. Ces idées, d'abord véhiculées par des moines et quelques évêques, en vinrent à constituer la toile de fond d'une spiritualité qui, marquée par un souci de libérer la religion des entraves que connaissait son activité pastorale, allait imprégner une bonne partie de la société. Car si le monde monastique a eu un rôle privilégié comme lieu de formation et de diffusion des idées "grégoriennes", elles n'en furent pas moins partagées par nombre de clercs et de laïcs de tous rangs.

4. La réforme grégorienne, un mouvement populaire?

Ce n'est que depuis quelques décennies que les historiens s'intéressent à la dimension populaire de la réforme grégorienne, à ses aspects de réponse à une «aspiration réformatrice partie de la base»¹³³. Car il semble assez clair qu'on ne peut plus voir la réforme grégorienne comme étant seulement l'action d'un petit groupe de réformateurs intransigeants qui, installés à Rome, auraient imposé d'en haut leurs idées sur l'Église. Il semble bien, dans les faits, que cette réforme soit liée à un état

¹³¹ Augustin FLICHE, *op. cit.*, p. 61-62 & p. 78.

¹³² André VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 52.

¹³³ Pierre TOUBERT, *loc. cit.*, p. 1433.

d'esprit très répandu en Occident.

Cet état d'esprit serait lié à l'évolution du christianisme européen. Une grande partie de l'Europe avait été évangélisée aux cours des siècles précédents, l'Évangile se répandant vers les régions du nord et de l'est, en même temps qu'au sud il sortait des villes pour pénétrer les régions rurales. Cette évangélisation rapide avait laissé les croyances populaires dans un état assez fruste jusqu'au X^e siècle¹³⁴. C'est à cette époque que la vie de foi, de simple conformisme, se fit de plus en plus intime et personnelle, tant chez les clercs que chez les laïcs, tant chez les lettrés que chez les illettrés. Les aspirations religieuses de certains groupes se manifestèrent par l'apparition de quelques mouvements hérétiques, vite réduits au silence et qui, vers l'an mille, affichaient un refus radical du monde, de la violence, de la sexualité ainsi que des structures ecclésiales et des sacrements¹³⁵.

À la même époque l'effritement des structures de l'empire carolingien rendait la royauté incapable de faire respecter, face aux puissances locales, les privilèges concédés aux abbayes et aux diocèses. Ceux-ci étaient donc sans défenses et devenaient objet de convoitise pour la noblesse¹³⁶. La foi de beaucoup de chrétiens, approfondie et exigeante, ne pouvait plus se satisfaire d'une Église dont les institutions perdaient prestige et efficacité du fait de leur imbrication dans le réseau féodal ; ils la voulaient libre des structures politiques.¹³⁷ De la même façon la

¹³⁴ Michel PARISSÉ, «Le chrétien occidental», in André VAUCHEZ, *dir.*, *Histoire du christianisme*, tome 5, Paris, Desclée, 1993, p. 485.

¹³⁵ André VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 57.

¹³⁶ Georges DUBY, «Les laïcs et la paix de Dieu», in SETTIMANA INTERNAZIONALE DI STUDIO, *I laici nella "societas christiana" dei secoli XI e XII*, Milano, Societa editrice Vita e Pensiero, 1968, p. 450-451.

¹³⁷ Yves CONGAR, «Les laïcs et l'ecclésiologie des "ordines"», in SETTIMANA INTERNAZIONALE DI STUDIO, *I laici nella "societas christiana" dei secoli XI e XII*, Milano, Societa editrice Vita e Pensiero, 1968, p. 115.

conception de plus en plus personnelle et spirituelle de la vocation aux ministères inspirait un véritable dégoût chez les fidèles dont les pasteurs avaient obtenu leur poste par diverses tractations ou qui étaient mariés, en particulier lorsqu'ils appartenaient à une dynastie de clercs¹³⁸. Cette aspiration à purifier le mode de vie du clergé avait son pendant quant à la vie des laïcs, en particulier la vie matrimoniale: aux conciles de Rome et de Reims de 1049, le pape Léon IX interdit les mariages incestueux, définit quels sont les degrés de parenté concernés, touchant ainsi de nombreux mariages princiers, et interdit d'abandonner une épouse pour en prendre une autre¹³⁹.

Ainsi la réforme grégorienne est un mouvement qui anima une bonne partie de la société. Les monastères y collaborèrent¹⁴⁰, mais aussi des laïcs, qu'ils aient été

¹³⁸ Voici un exemple bien documenté de ce genre de situations:

À Rennes, Thibaud [...] est lui-même fils d'un prêtre séducteur d'une fille noble. Les parents de celle-ci, loin de s'indigner, favorisèrent l'accès de son enfant au siège de Rennes. Une fois évêque, il épouse une fille de l'archidiacre de Nantes dont il a un fils, Gauthier, qui devint évêque à son tour quand son père préfère se retirer à Saint-Melaine. D'un second mariage, il a deux autres fils, Mainguené dit de la Guerche et Triscan. L'évêque Gauthier, à son tour, du vivant même du vieux Thibaud, confère la dignité épiscopale à son fils Guérin. Quand celui-ci meurt, l'évêché revient à son oncle Triscan qui avait succédé à Thibaud à Saint-Melaine ; il siège jusqu'en 1048.

Tiré de : André CHÉDEVILLE et Noël-Yves TONNERRE, *La Bretagne féodale*, Rennes, Ouest-France, 1987, p. 240.

¹³⁹ Jacques PAUL, *op. cit.*, tome 2, p. 302.

¹⁴⁰ Par exemple en veillant à embaucher, pour les paroisses dont ils sont les propriétaires, des prêtres correspondant aux exigences de la réforme. En est témoin un contrat, passé entre 1050 et 1070 entre l'abbé de la Trinité de Vendôme et le prêtre Geoffroi. En plus de régler les questions de traitement de ce prêtre, il prévoit que ce dernier devra se séparer de sa femme, qui ira vivre dans une autre paroisse. D'après Jacques DUBOIS, «Relations des moines avec les prêtres et les laïcs», dans *Le monachisme, histoire et spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 121.

nobles¹⁴¹ ou de la masse populaire¹⁴². La nécessité de réformer l'Église était, à la fin du XI^e siècle, admise à peu près partout ; c'est pourquoi la querelle des investitures, en se prolongeant, se centra sur des questions politiques ou de structures sociales, car en ce qui concerne la réforme de l'Église et en particulier celle du clergé, les adversaires, qu'ils soient du côté de la papauté ou de celui de l'Empire, affichent un même zèle¹⁴³. Il est maintenant temps de se pencher sur les conceptions et les modèles de pensée qui sont les fondations, plus ou moins visibles, soutenant ce vaste mouvement et qui peuvent expliquer la mobilisation d'une aussi large partie de la société.

¹⁴¹ Telle la comtesse Mathilde de Canossa, qui soutint Grégoire VII dans toute ses luttes.

¹⁴² Les patarins, ou patares, de Milan, sont le meilleur exemple, par leur radicalisme, d'un mouvement populaire qui a tout fait pour se débarrasser des clercs indignes. Voir l'analyse de Raoul MANSELLI, «Mouvements spirituels orthodoxes et hétérodoxes», à l'article «Italie» du *Dictionnaire de spiritualité*, tome 7, p. 2185-2187.

¹⁴³ Georg SCHWAIGER, «Urbain II», in Philippe LEVILLAIN, *op. cit.*, p. 1675.

CHAPITRE 3

LES CONCEPTIONS EN CAUSE

1. Des courants qui traversent l'histoire de l'Église

L'imposition aux clercs, par les réformateurs du XI^e siècle, d'un genre de vie proche de l'idéal monastique de l'époque repose sur des conceptions qui imprègnent une longue période de l'histoire de l'Église. Si la spiritualité de genre monastique et l'attitude de mépris du monde peuvent sembler, en cette fin de XX^e siècle, ne pas épuiser toute la richesse de la vie chrétienne, elles l'ont dominée au Moyen-Âge et en particulier à l'époque qui nous intéresse. C'est pourquoi nous examinerons ces éléments de la vie chrétienne médiévale. Afin de saisir la situation du clergé au plan social, nous verrons aussi, à travers la théorie des trois ordres, quelle était la conception qu'avait d'elle-même cette société dont les structures étaient si imbriquées dans celles de l'Église. Enfin nous nous pencherons sur l'attitude médiévale face au temps et à l'histoire, qui a fortement déterminé la manière d'agir des réformateurs du XI^e siècle.

Un examen de la réforme grégorienne, pour être vraiment complet, devrait comporter un exposé sur la mutation des structures sociales et ecclésiales qu'elle a provoquée, en référence à l'idéologie de la papauté, liée à la primauté de Pierre¹⁴⁴,

¹⁴⁴ Sur l'évolution de la conception de la primauté de Pierre, voir : Hilaire MAROT, «Décentralisation structurelle et primauté dans l'Église ancienne», *Concilium*, n° 7, 1965, p. 19-28 ; aussi : Yves CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, Paris, Cerf, 1968, p. 131-163.

et à celle du Saint Empire, héritée de Charlemagne¹⁴⁵. Cependant notre travail, s'intéressant moins à la réforme grégorienne pour elle-même qu'à la vie du clergé, traitera plutôt des questions qui sont liées à cette dernière, avec en premier lieu celle de l'omniprésence de la spiritualité monastique dans la société médiévale.

2. La présence de la spiritualité monastique

Nous avons déjà évoqué l'importance du monachisme dans la société occidentale des X^e et XI^e siècles ; cette importance apparaît aussi dans le domaine de la spiritualité chrétienne, qui est alors dominée par le modèle monastique.

En effet, les auteurs de cette époque, presque uniquement des moines, présentent la vie chrétienne comme ayant une seule forme valable : la vie monastique. Cette dernière est la seule voie de Salut et ceux qui ne sont pas moines, pour être sauvés, doivent tendre à imiter leur style de vie, à être en fait des moines d'esprit, des moines de désir.

L'hagiographie nous renseigne sur les modèles de sainteté véhiculés pendant cette période. Les vies de saints, souvent composées pour "étoffer" un saint personnage dont on sait plus ou moins de choses, révèlent quelles étaient les priorités des auteurs et quels étaient les schémas de sainteté qu'ils savaient plaire aux lecteurs. Nous pouvons mentionner deux cas particulièrement intéressants : celui de la vie de Géraud d'Aurillac, un laïc, et celui de la vie d'Ambroise de Cahors, un clerc.

¹⁴⁵ Sur le rôle religieux de l'Empire carolingien et de la royauté, voir : Étienne DELARUELLE, «Charlemagne et l'Église», *Revue d'histoire de l'Église de France*, n° 133, 1953, p. 165-199; aussi : Jean-François LEMARIGNIER, «Les laïques et l'entourage royal aux premiers temps capétiens», in *SETTIMANA INTERNAZIONALE DI STUDIO, I laici nella "societas christiana" dei secoli XI e XII*, Milano, Societa editrice Vita e Pensiero, 1968, p. 533.

La vie de Géraud d'Aurillac¹⁴⁶, écrite dans les années 930, présente ce comte, personnage riche et puissant, comme un moine prisonnier de son haut lignage. Géraud, assumant ses responsabilités de seigneur, demeure célibataire et chaste toute sa vie. Il évite les combats à l'épée, porte secrètement la tonsure, bien cachée sous un chapeau, et récite les heures de l'office. Ces attitudes sont plus marquantes, aux yeux de son biographe, que sa grande charité et les nombreux pèlerinages qu'il accomplit, ces exploits étant sans doute trop communs.

La vie de l'évêque Ambroise de Cahors¹⁴⁷, mort en 770, aurait été écrite au IX^e siècle et démontre la valeur accordée à la vie monastique, ici sous forme érémitique, face à la vie d'un évêque. L'éclat particulier de la sainteté d'Ambroise de Cahors provient du fait qu'il ait renoncé à l'épiscopat pour se retirer dans un ermitage. Mais il ne le fit pas n'importe comment : en fait, il a fui son évêché secrètement, à la surprise de tous, sans se préoccuper des conséquences de sa défection et sans s'assurer des conditions d'élection de son successeur. Si une telle irresponsabilité serait aujourd'hui un sérieux handicap pour un candidat à la canonisation, elle était vue à l'époque comme une preuve du sérieux de la nouvelle orientation de vie de cet évêque.

Bien sûr ces récits sont des textes d'édification et se soucient peu des règles canoniques. Mais ils révèlent combien l'idéal monastique était associé à la sainteté et combien, en comparaison, la vie d'un laïc et celle d'un clerc, fût-il évêque, semblaient mériter pour elles-mêmes, dans une telle logique de Salut, peu de considération.

Dans ce contexte, les éléments caractéristiques du monachisme, à savoir le

¹⁴⁶ Joseph-Claude POULIN, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1975, p. 95.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 40.

célibat, la célébration de la liturgie des heures, la pauvreté et la vie communautaire ou érémitique, ne sont plus considérés comme des charismes spéciaux liés à la vocation de quelques-uns des chrétiens, mais plutôt comme des éléments de toute véritable spiritualité évangélique¹⁴⁸. C'est pourquoi le clergé, étant donné sa mission pastorale, ne pouvait plus, aux yeux de plusieurs, vivre autrement que selon ce modèle. C'était une question de crédibilité. Cette spiritualité monastique qui imprégnait la société chrétienne, liée à la situation socio-politique du régime féodal, est un élément déterminant de l'état d'esprit qui mena à la réforme grégorienne.

Cette spiritualité était favorisée par un mouvement profond qui en explique le radicalisme : l'attitude de mépris du monde.

3. Le mépris du monde

Le rejet des réalités terrestres, des ambitions humaines, de la richesse, de la sexualité, etc... est une attitude qui traverse littéralement l'histoire de l'Église. Déjà présente au III^e siècle, elle est d'abord associée aux premiers moines. Eusèbe de Césarée (265-340), dans sa *Démonstration évangélique*, les décrit comme étant «les parfaits, ceux qui ne se soucient ni de mariage, ni d'enfants, ni de possessions terrestres et qui n'appartiennent à cette terre que par leur corps»¹⁴⁹. C'est en référence à des manifestations de cette même attitude que des auteurs des années quarante de notre siècle constataient un "divorce" entre l'Église et le monde moderne, marqué par l'absence d'une véritable théologie des réalités terrestres¹⁵⁰. La réflexion du concile Vatican II a cherché à ramener à de justes proportions cette attitude pessimiste à

¹⁴⁸ Edward SCHILLEBEECKX, «Le célibat sacerdotal», *Supplément de la vie spirituelle*, n° 79, 1966, p. 523-524.

¹⁴⁹ Roger GRYSO, *Les origines du célibat ecclésiastique*, Gembloux, Duculot, 1970, p. 57.

¹⁵⁰ Robert BULTOT, *La doctrine du mépris du monde*, tome IV, volume 2, Louvain/Paris, Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts, 1964, p. 7.

l'égard du monde et nous a habitués à un nouveau langage, plus positif, sur la personne humaine et la création.

Le mépris du monde est une disposition d'esprit qui a connu plusieurs visages et dont l'un des plus sévères est caractéristique du christianisme médiéval. Le dualisme des représentations médiévales opposait de façon tranchée des couples d'idées¹⁵¹ : Dieu/ diable, esprit/ corps, monde céleste/ monde terrestre, noblesse/ grossièreté, pureté/ impureté, etc... l'un des termes étant doté d'une valeur très positive, l'autre d'une valeur très négative. De la même façon, la représentation du Cosmos s'orientait sur deux pôles : la *civitas Dei* et la *civitas terrena*, cette dernière étant assimilée à la notion de *civitas diaboli*¹⁵². Ainsi les choses terrestres, le monde avec ses activités, ses réalités, ainsi que l'amour humain, n'avaient aucune valeur intrinsèque et s'y attacher était coupable. Jean de Fécamp (990-1078) reprochait à la création, au monde visible et à la vie humaine leur caractère transitoire, ce qui en ferait des entraves à l'essor vers Dieu¹⁵³.

Il semble bien que l'attitude de mépris du monde ait été très vive à cette époque en partie en réaction face à la dureté de la vie, à la violence et aux injustices de la société¹⁵⁴. Cette attitude fut particulièrement répandue ; elle n'était pas seulement le fait de mystiques enflammés ou d'idéalistes déçus, elle faisait partie du bagage culturel du grand nombre. Il est même probable que, tel qu'il existait au Moyen-Âge, le mépris du monde devait moins à l'Évangile lui-même qu'à la lecture qu'en faisaient des hommes marqués par un héritage philosophique de stoïcisme et de platonisme. Ces influences philosophiques faisaient partie de l'héritage culturel venu de l'antiquité,

¹⁵¹ Aaron J. GOUREVITCH, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 77.

¹⁵² *Ibid.*, p. 63.

¹⁵³ Robert BULTOT, *op. cit.*, p. 21-23.

¹⁵⁴ André VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 46-48.

héritage dont les médiévaux ne distinguaient pas tellement les éléments, la provenance et la valeur.

L'existence d'une vision du monde et de la vie humaine aussi amère et pessimiste fait mieux comprendre l'essor du monachisme ; elle fait aussi mieux saisir l'acharnement des réformateurs grégoriens à arracher le clergé aux liens de l'argent et du sang. La domination de la spiritualité monastique sur l'ensemble de la chrétienté occidentale impliquait aussi que tous ne pouvaient suivre le chemin de la perfection. L'élitisme qui en découle amena à justifier ce classement des chrétiens dans une vision fonctionnelle de la société qui expliquait schématiquement le rôle de chacun.

4. Les "ordines"

L'Église médiévale avait l'habitude de se décrire à travers un schéma tripartite antique, hérité d'Origène (185-252) et répandu à travers des écrits de saint Augustin (354-430). Ce schéma divisait la société chrétienne en trois ordres :

1. Les clercs,
2. Les moines,
3. Les laïcs.

L'importance de cette théorie des trois ordres, ou théorie des *ordines*, ne saurait être niée : elle exprime la compréhension de l'ordre social de la société médiévale. Mais surtout, il faut voir que les statuts sociaux correspondaient à une évaluation morale des personnes¹⁵⁵. Par exemple, un seigneur était désigné comme "preux" ou "très louable" du simple fait de son rang social ; de la même façon un paysan recevait les épithètes de "vilain" ou "gueux". Le terme "sainteté", associé encore aujourd'hui à la personne du pape, est un héritage de ce mode de pensée. Le classement des personnes selon un rang précis n'était donc pas seulement une vue de l'esprit : il relevait d'un jugement de valeurs à leur égard.

¹⁵⁵ Aaron J. GOUREVITCH, *op. cit.*, p. 174.

La théorie des trois ordres, élaborée dans l'Antiquité par l'Église du vaste monde gréco-romain, désignait la position des fidèles au sein de la communauté des croyants. Elle demeura utilisée au Moyen-Âge, alors que la situation était toute autre: la profonde imbrication société-Église la rendait caduque, puisqu'elle ne servait plus à situer les personnes dans le cadre précis de l'Église, mais dans celui, plus large, de la société. Aux IX^e et X^e siècles, il était clair que ce schéma ne correspondait pas vraiment à la réalité de la chrétienté occidentale. D'une part, l'importance prise par les moines rendait plus floue la distinction entre clercs et moines. D'autre part, le large fossé séparant la noblesse de la masse populaire rendait insatisfaisant le regroupement de tous les non-clercs et non-moines sous l'étiquette de "laïcs". Plusieurs moines proposèrent dans leurs écrits un schéma tripartite reflétant leur importance sociale, où ils inversaient la position des moines et des clercs :

1. Les moines,
2. Les clercs,
3. Les laïcs.

Des évêques proposèrent plutôt le schéma :

1. *Oratores* (les priants : clercs et moines),
2. *Bellatores* (les combattants : la noblesse),
3. *Laboratores* (les travailleurs : paysans et artisans).

Il y avait donc deux schémas qui furent diffusés de façon concurrente jusqu'au XII^e siècle, époque où le second s'imposa.

Les deux schémas étaient des instruments utilisés dans une lutte d'influence entre le milieu monastique et l'épiscopat.¹⁵⁶ Le premier, en mettant au premier rang les moines, permettait à ces derniers de mieux appuyer leur désir d'indépendance par rapport aux évêques (clergé) et aux pouvoirs temporels (laïcs), puisqu'ils étaient supérieurs aux deux. Bernard de Clairvaux (1090-1153) sera, au XII^e siècle, un défenseur de cette vision de la société¹⁵⁷. Le second schéma faisait des clercs et des

¹⁵⁶ Michel ROUCHE, «De l'Orient à l'Occident», dans *Orient et Occident au X^e siècle*, Paris, Société d'édition Les belles lettres, 1979, p. 41-42.

¹⁵⁷ Aaron J. GOUREVITCH, *op. cit.*, p. 265.

moines un seul groupe, les "priants", ce qui tendait à moins bien différencier moines et clercs mais faisait ressortir, au sein de ce groupe, le rôle des évêques. Le regroupement du clergé et des moines en une même catégorie sociale montre qu'on accordait une semblable valeur personnelle aux membres des deux groupes. Le rattachement de ces deux groupes à une seule tâche, la prière, conjuguée à l'identification entre le rôle social des personnes et un concept moral stéréotypé, favorisait le rapprochement des modes de vie des deux groupes, qui ainsi, de plus en plus, correspondirent à une seule image morale.

Nous nous permettons de faire remarquer ici que la question de luttes d'influence entre les moines et l'épiscopat concernait seulement la question de l'indépendance des monastères. Nous n'avons rien trouvé qui permette de croire que le processus d'imposition au clergé d'éléments de la vie monastique, comme le célibat ou la vie communautaire, se soit déroulé sous la forme d'une lutte d'influences aussi nettement définissable. La volonté de réforme du clergé, nous l'avons vu, était largement répandue et, si elle s'est heurtée à l'inertie de la tradition et des habitudes du clergé, il ne saurait être question de l'assimiler à ce genre de luttes.

Finalement, si les moines gagnèrent le privilège de l'exemption, c'est le second schéma qui s'imposera¹⁵⁸. Il avait l'avantage, avec ses désignations liées à une fonction, de situer le rôle de chacun dans la société et de justifier son mode de fonctionnement et d'organisation. C'est probablement pour cette raison qu'il allait connaître une longue carrière, puisqu'il était encore couramment admis au XVIII^e siècle. Ainsi lorsque Louis XVI, en janvier 1789, convoque les États généraux, il appelle des représentants des trois ordres : clergé, noblesse et tiers état. Si les termes exacts ont évolué, la notion de base est restée la même.

¹⁵⁸ Nous n'abordons pas ici la question de l'origine exacte du schéma *oratores-bellatores-laboratores*, fort délicate. Voir la conférence de Michel ROUCHE, déjà citée, p. 31, et surtout la discussion qui suivit, p. 50-55.

Cependant, les gens du Moyen-Âge ne songaient nullement à mettre en doute la pérennité des modèles qui fondaient leur vie sociale : les notions de progrès ou de développement étalé dans l'histoire sont pratiquement absentes et cela influe fortement sur la démarche des penseurs de l'époque.

5. L'attitude face au temps et à l'histoire

À la série d'exemples de concepts opposés typiques du dualisme médiéval, nous aurions pu ajouter le couple tradition/ nouveauté, la valeur positive étant attribuée au premier terme, la négative au second. L'attachement des hommes du Moyen-Âge à l'idée de tradition était très fort. Ils avaient certes conscience d'un déroulement historique, mais ils l'associaient complètement à l'histoire du Salut. Les descriptions de celle-ci en époques successives marquaient la conscience collective de l'idée d'appartenir aux derniers des temps. Par exemple, Joachim de Flore décrit ainsi l'évolution du monde¹⁵⁹ :

1. Ancien Testament : époque du Père.
2. Nouveau Testament : époque du Fils.
3. Temps de l'Église : époque du Saint-Esprit.

Appartenant à la dernière des époques, on considérait que le monde allait en se flétrissant, en se détériorant. Dans ce contexte, les nouveautés étaient d'office suspectes et la tradition était garante de sûreté, puisqu'elle reliait le moment présent à un passé idéalisé. L'espoir humain s'attachait donc à la perspective du retour du Christ plutôt qu'à l'idée de progrès, de changements techniques ou sociaux.

Cependant des progrès et des changements se produisaient tout de même, mais sous le couvert de la tradition. Que ce soit au plan civil ou religieux, toute nouvelle législation était imposée en croyant sincèrement ne pas apporter de nouveautés, mais mieux exprimer le droit ancien, soit qu'on insérât des normes supposées avoir existé mais qu'on considérait n'avoir pas été codifiées, soit qu'on en

¹⁵⁹ Aaron J. GOUREVITCH, *op. cit.*, p. 130.

supprimât d'autres, considérées comme des ajouts inutiles à la vraie loi¹⁶⁰.

La notion de vérité est d'ailleurs utile pour comprendre ce genre de démarche. La valeur d'un texte ne tenait pas aux faits qu'il exprimait, mais à la vérité, juste et entière, dont il était porteur. Ainsi, les hommes médiévaux ne se représentaient pas le passé tel qu'il était ou aurait pu être, mais tel qu'il aurait dû être¹⁶¹.

Ainsi, s'il apparaissait clairement aux élites religieuses des X^e et XI^e siècles que les prêtres devraient être célibataires et que les laïcs devraient se retirer des affaires religieuses, ces idées avaient une telle valeur, à leurs yeux, de vérité et de justice, qu'elles devaient appartenir à la tradition de l'Église. Quoique certaines de leurs décisions apparaissent aujourd'hui, pour l'historien, avoir été novatrices, elles étaient considérées, par leurs promoteurs, comme étant du domaine de la restauration et ils les décrivaient comme telles. Cela leur donnait plus de poids, les idées des opposants étant considérées comme nouvelles, comme des travestissements de la vraie norme.

C'est en se référant à des affirmations formulées dans cet esprit que des historiens, même contemporains, ont pu affirmer que le célibat ecclésiastique remontait à l'origine de l'Église, aux apôtres eux-mêmes.¹⁶²

6. Conclusion à cet examen de la réforme grégorienne

En résumé, nous pouvons voir, de façon assez claire, qu'au Moyen-Âge la

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 178.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 179.

¹⁶² C'est ce genre de références qui semble appuyer la préface d'Alphons STICKLER au livre de Christian COCHINI : *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris/Namur, Lethielleux/Culture et vérité, 1981, p. 6 ; voir aussi le bref article «Le célibat des prêtres», dans *Théo, nouvelle encyclopédie catholique*, Paris, Droguet et Ardent/Fayard, 1989, p. 986.

culture ambiante, surtout chez les fidèles les plus fervents, favorisait une attitude de radicalisme évangélique imprégnée du désir de fuite du monde et d'une attirance pour la spiritualité monastique. Dans le contexte socio-politique des X^e et XI^e siècles, où l'unité de l'Europe en un empire unifié au rôle aussi bien religieux que politique n'était plus, et où les pouvoirs morcelés soumettaient l'Église, ses institutions et ses ministres aux convoitises et tractations des puissants, cette attitude se manifesta comme une volonté de réformer l'Église et d'abord de réformer la vie des clercs. Étant donnée l'omniprésence des moines, à cette période, autant sur la scène culturelle et intellectuelle que sur celle de la spiritualité, leur rôle fut autant celui de modèle que de promoteur de ce modèle.

L'examen de la période de la réforme grégorienne que nous avons fait, dans le but de cerner et définir l'influence monastique sur les conceptions du clergé séculier, permet, à tout le moins, de confirmer l'idée de son existence. Elle permet aussi de voir, à travers la présentation que nous avons faite du cheminement de cette réforme, que la lutte à la simonie et au nicolaïsme, s'ils furent des thèmes chers aux réformateurs, ne constituaient pas le fond de cette réforme qui, à travers la querelle des investitures, réorganisa complètement les relations d'une part entre la papauté et les pouvoirs temporels, d'autre part entre la papauté et les Églises locales. Ainsi, nous pouvons considérer que la réforme grégorienne s'est faite en deux volets: d'abord il y a eu une réforme morale, qui a touché de façon particulière la vie du clergé, ensuite il y a eu une réforme structurelle, qui a touché de façon particulière le rôle de la papauté.

En identifiant les principaux acteurs et promoteurs de cette réforme, nous avons certes souligné les rôles particuliers de Pierre Damien, Humbert de Moyenmouther et surtout de Hildebrand, donc des gens du milieu monastique, mais nous avons aussi mis en lumière l'ampleur de la diffusion du désir de réforme de l'Église et du clergé, présent dans la société chez des gens de tous rangs. Ce désir de réforme aurait été favorisé par le bagage culturel médiéval et la conjoncture sociale qui ont poussé

l'Église à s'avancer dans une voie qui lui semblait la seule raisonnable, la seule correspondant à sa mission de Salut.

Partant du désir de vérifier, par l'histoire, les fondements d'une opinion largement répandue, à savoir que plusieurs éléments de la vie du clergé de l'Église latine -le célibat étant le plus souvent cité- proviennent d'une influence monastique, nous avons pu confirmer cette opinion, mais il ne faudrait pas oublier de la nuancer, la conjonction de nombreux éléments sociaux et culturels ayant poussé l'Église à s'avancer dans une voie qui lui semblait la seule raisonnable, la seule correspondant à sa mission de Salut. Il faudra maintenant nous interroger sur cet héritage avec lequel vit l'Église et en particulier certains de ses membres : les prêtres.

TROISIÈME PARTIE :
DES ENJEUX POUR AUJOURD'HUI

CHAPITRE 1

L'HÉRITAGE DE L'INFLUENCE MONASTIQUE : UN BILAN

1. Un examen du dossier

La période de la réforme grégorienne fut une période d'évolution rapide pour le clergé et l'Église ; il s'agit en fait de la période pendant laquelle l'Église occidentale s'est adaptée au monde médiéval et a cherché à y être la plus efficace possible. L'Église catholique connaît, depuis le milieu du XX^e siècle, le même genre de processus accéléré d'adaptation au monde. Les observations que nous avons faites sur la réforme grégorienne nous seront utiles pour mieux comprendre le sens que peut avoir aujourd'hui l'héritage que les prêtres ont reçu et qui est souvent attribué à une influence monastique. Lorsque nous avons exposé notre problématique de départ, nous avons identifié cinq éléments à considérer comme issus d'une influence de l'idéal monastique sur la conception de prêtre séculier dans l'Église catholique¹⁶³ : le célibat ecclésiastique, la tonsure et le costume, la récitation de l'office, la vie commune et le cadre de formation. Ces éléments, apparus à diverses époques de l'histoire, ont vu varier leur importance et leur aspect concret. Dans l'Église actuelle, et surtout dans le clergé, tous ne se présentent pas sous le même angle ; certains sont facilement acceptés et valorisés, d'autres voient leur pertinence régulièrement mise en doute.

¹⁶³ Cf. *supra*, p. 29-38

Les éléments qui actuellement semblent être les moins remis en cause dans leur existence même sont le cadre de formation des prêtres, les grands séminaires, ainsi que la forme particulière de prière à laquelle ils s'engagent, la récitation de l'office divin. C'est à cause de leur transformation, de leur adaptation aux conditions actuelles de vie du clergé que ces éléments ne voient pas leur existence contestée. Si le grand séminaire, de sa fondation du XVI^e siècle jusqu'à la première moitié du XX^e siècle, semble avoir traversé le temps comme un monument, inaltérable dans ses traditions et ses formules éprouvées, il a en revanche beaucoup cherché à s'adapter aux exigences actuelles de la vie du clergé. Il en a résulté une grande variété de modèles de cheminement. Les grands séminaires actuels, à tout le moins ceux du Québec, sont moins semblables les uns aux autres qu'ils l'ont déjà été ; chacun a développé une façon de s'adapter aux besoins actuels et semble chercher à ne pas se figer en une conception rigide. Le bréviaire, quant à lui, a connu une profonde réforme après le concile Vatican II : les offices sont simplifiés, moins longs et, surtout, en langue vernaculaire. Une conception moins rigoureusement matérielle de l'engagement à la récitation de l'office permet aussi au prêtre de l'intégrer plus harmonieusement à son quotidien.

La situation est différente lorsque nous abordons la question de la vie commune du clergé séculier. Nous avons déjà mentionné la récurrence de ce thème tout au long de l'histoire de l'Église et, paradoxalement, les résultats peu convaincants qui furent obtenus. Certes, les prêtres ont souvent à partager un même milieu de vie, ne fut-ce que dans les presbytères où ils sont parfois plusieurs à habiter, mais c'est bien peu par rapport à la vie commune idéalisée que certains auraient désiré pour les prêtres, avec une organisation très proche de celle de la vie religieuse. La préoccupation de faire partager aux prêtres une vie commune ou communautaire semble être une question de sensibilité personnelle : vive chez les uns, elle en laisse d'autres indifférents, voire suscite la méfiance. Il est difficile d'interpréter autrement cet élément si présent dans l'idéal de vie de plusieurs prêtres pendant des siècles et qui, pourtant, n'est jamais parvenu vraiment à s'imposer de façon générale.

Dans le cas du célibat et du costume, au contraire, ces éléments se sont imposés comme faisant partie de l'identité du prêtre catholique. Le costume, sous la forme de la soutane, a régné en maître sur l'apparence extérieure du clergé pendant des siècles. On connaît maintenant la version "col romain" ou "clergyman", dont l'usage n'est pas aussi unanime que l'était celui de la soutane. Le célibat, quant à lui, semble être resté intact depuis des siècles, malgré les débats assez vifs dont il a été et continue d'être l'objet.

2. La quête de motivations fortes

Nous disons bien que le célibat *semble* intact, car si au plan concret il est bien le même, il a évolué quant à la façon d'être décrit et justifié. De promouvoir le célibat ecclésiastique, comme le faisait Pierre Damien, en disant que le Christ, né d'une vierge, ne saurait venir dans le pain eucharistique que par une main vierge¹⁶⁴, à le considérer, selon les mots de Gustave Martelet, comme relevant d'une «diaconie profondément comprise»¹⁶⁵, il y a un net changement d'accent. Ce changement d'accent est surtout décelable depuis que l'Église a reconnu que la pratique du célibat «n'est pas exigée par la nature même du sacerdoce»¹⁶⁶.

Dans les faits, les dernières décennies ont vu le célibat ecclésiastique être justifié dans une grande diversité de termes. Ainsi certains semblent voir le «jeûne sexuel» comme «condition essentielle» pour «le liturge [qui] doit se mettre en situation pour obtenir l'audience divine et assurer le succès de sa prière»¹⁶⁷. D'autres valorisent le célibat par des arguments de convenance, en démontrant avec complaisance, par

¹⁶⁴ Augustin FLICHE, *op. cit.*, tome 1, p. 210-211.

¹⁶⁵ Gustave MARTELET, *Deux mille ans d'Église en question*, tome 2, Paris, Cerf, 1990, p. 376, note 56.

¹⁶⁶ *Presbyterorum ordinis*, n° 16.

¹⁶⁷ Christian COCHINI, *op. cit.*, p. 459.

des exemples accablants, l'incompatibilité entre l'exercice du ministère presbytéral et la vie conjugale et familiale¹⁶⁸. Plusieurs sont attachés aux termes issus de la réflexion de Vatican II, décrivant le célibat en tant que «signe et stimulant de la charité pastorale»¹⁶⁹, et d'autres enfin abordent la question sous l'angle du «témoignage particulier de radicalisme à la suite du Christ» et du «signe de la réalité eschatologique»¹⁷⁰. Cette moisson que nous avons faite, non exhaustive, pourrait sembler être un bouquet d'arguments convergents pour favoriser le célibat ; elle peut aussi être vue, à cause des grandes divergences de termes et de démarches qui sépare les différents arguments évoqués, comme un symptôme de la difficulté de trouver une motivation spirituelle forte et actuelle pour le célibat. Cette difficulté avait déjà été analysée en 1966 par Edward Schillebeeckx¹⁷¹ et était encore évoquée en 1988 par Michel Rondet¹⁷². Il semble que plus de vingt ans de publications sur le prêtre et plus particulièrement le célibat n'ont pas beaucoup fait avancer la réflexion.

Le cas du costume ecclésiastique est moins compliqué au plan théorique mais plus varié quant à la pratique. Loin d'être porté par tous les prêtres, le costume s'enracine actuellement dans un souci de visibilité : on en fait un «signe distinctif»¹⁷³.

¹⁶⁸ Voir les articles de E. Frankl et C. Norton, respectivement fille d'un prêtre orthodoxe et épouse d'un prêtre anglican, qui expliquent toutes deux comment elles ont perdu la foi à vivre dans un tel contexte. Dans le n° 116, intitulé «Problèmes d'un clergé marié», de la revue *Le supplément*, février 1976, p. 31-40.

¹⁶⁹ *Presbyterorum ordinis*, n° 16.

¹⁷⁰ Congrégation pour le clergé, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, n° 58, Montréal, Paulines, 1994, p. 59.

¹⁷¹ Edward SCHILLEBEECKX, «Le célibat sacerdotal», *Le supplément*, n° 79, novembre 1966, p. 515-547.

¹⁷² Michel RONDET, «Questions et problèmes autour du célibat», *Le supplément*, n° 166, septembre 1988, p. 30-32.

¹⁷³ JEAN-PAUL II, «L'habit ecclésiastique et religieux à Rome», *La documentation catholique*, n° 1842, 19 décembre 1982, p. 1141.

C'est bien différent de ce qui semble avoir suscité l'apparition d'un type de vêtement pour les clercs : un souci de sobriété. Cet enjeu de visibilité est pour certains d'une grande importance :

Sauf des situations totalement exceptionnelles, ne pas utiliser l'habit ecclésiastique peut manifester chez le clerc un faible sens de son identité de pasteur entièrement disponible au service de l'Église.¹⁷⁴

Cette insistance sur la visibilité se fait probablement pressante en réaction à l'anonymat des sociétés urbaines : on veut que le prêtre soit perçu comme tel, même lorsqu'il est hors de son milieu de vie et de travail. Le souci de visibilité est aussi lié, par l'imposition d'un signe lisible au premier coup d'oeil, à une forme de contrôle des attitudes et comportements du prêtre¹⁷⁵. La pertinence de ce "signe distinctif", si elle est toujours affirmée par les textes officiels, est cependant rejetée par plusieurs prêtres, qui n'en voient pas la nécessité pour leur ministère.

Il en est tout autrement pour l'autre signe extérieur d'identification que connut le clergé. En effet, la tonsure fut abolie en 1972.

3. L'abolition de la tonsure

C'est en effet cette année-là que Paul VI publia le motu proprio *Ministeria quaedam*, réformant la discipline de la tonsure, des ordres mineurs et du sous-diaconat dans l'Église latine. Ce texte annonçait l'abolition du sous-diaconat, de certains ordres mineurs et de la tonsure. La justification fournie en était double : d'une part, la volonté d'ouvrir, pour les laïcs, l'accès à certains ministères et, d'autre part, celle de faire une mise à jour dans un système lourd de réminiscences historiques

¹⁷⁴ Congrégation pour le clergé, *op. cit.*, n° 66, p. 70.

¹⁷⁵ JEAN-PAUL II, *op. cit.*, p. 1141.

mais concrètement loin du ministère réellement exercé :

[...] puisque les ordres mineurs ne sont pas toujours demeurés identiques et que plusieurs fonctions qui, en réalité, leur sont jointes sont exercées, comme il arrive aussi maintenant, même par des laïcs, il semble opportun de reconnaître cette manière de faire et de l'adapter aux nécessités d'aujourd'hui, afin que les éléments vieillis de ces ministères soient supprimés, ceux qui sont utiles soient maintenus, ceux qui sont nécessaires soient définis, et de même ceux qui doivent être exigés des candidats aux ordres soient fixés.¹⁷⁶

Il est assez clair que la tonsure, en ces années d'après-concile, n'avait plus un sens très clair ; son abolition en fut d'autant plus simple. D'ailleurs, si le *motu proprio* concerne d'abord le clergé séculier, il est à remarquer que nombre de monastères ont aussi abandonné l'usage de la tonsure. Sans doute d'une importance secondaire, ce qui explique la facilité avec laquelle elle fut mise de côté, la tonsure n'en était pas moins le plus ancien élément, provenant de la vie monastique, qui se soit imposé pour les prêtres, avant tous les autres. Or, cette tradition ancienne et ininterrompue n'a pas suffi à préserver la tonsure lorsqu'on la considéra «vieillie».

4. Vers une pertinence actualisée

Les différents éléments qui se sont progressivement imposés au clergé ont donc connu, au cours des dernières décennies, des évolutions variées. Jugée obsolète, la tonsure a disparu. Le grand séminaire et le bréviaire sont demeurés et leur rôle semble bien accepté, mais au prix d'une profonde adaptation aux besoins actuels de l'Église et des prêtres. Le port d'un habit ecclésiastique connaît une grande diversité, selon les régions, les cultures et les sensibilités personnelles des prêtres. Enfin, le célibat, à peu près intact, est depuis des années au centre de discussions qui tiennent probablement, en grande partie, au moins autant d'une quête de sens que

¹⁷⁶ PAUL VI, «*Ministeria quaedam*», *La documentation catholique*, n° 1617, 1^{er} octobre 1972, p. 852.

d'une contestation. Conserver le langage ancien, lié à une idée de pureté, au sujet du célibat, le rend inacceptable pour plusieurs et il ne semble pas actuellement qu'une nouvelle signification, assez forte pour rallier les diverses opinions, se soit mise en place.

Car maintenir ces éléments seulement au nom de la "tradition catholique" ne semble pas être suffisant. Nous en avons la preuve avec l'abolition de la tonsure : quel autre élément mieux que celui-ci aurait pu bénéficier du poids de la tradition pour continuer de faire partie des attributs du clergé? Nous l'avons vu, il est le plus ancien des éléments que nous ayons examinés ; une tradition ininterrompue relie le VI^e siècle au XX^e avec l'obligation, sans cesse réaffirmée, de maintenir la tonsure pour le clergé séculier. Or, en 1972, il semblait suffisamment clair que son sens se perdait dans un passé assez flou pour qu'on l'abolisse. L'existence des autres éléments, si elle se continue, tient au sens qu'ils ont pour l'Église actuelle.

L'Église n'a jamais considéré, rappelons-le, que ces éléments qui peuvent assimiler la vie du prêtre à la vie religieuse fassent partie de la nature même du sacerdoce chrétien. Ils ont été adoptés à la faveur du contexte culturel ou de la situation sociale et ecclésiale d'une époque donnée. Dès lors, leur pertinence pour aujourd'hui doit être examinée sérieusement, en lien avec ce qui fait partie de la nature du ministère presbytéral : le rapport avec le service de l'Église et la mission qui lui est confiée¹⁷⁷. Cette démarche suppose que l'on n'ira pas ériger, a priori, un état de fait déterminé en un idéal intouchable. Il semble assez clair que pour les réformateurs des X^e et XI^e siècles, la crédibilité de la parole et de la vie du clergé passait par l'adoption d'un véritable célibat et par une recherche d'indépendance face aux pouvoirs temporels. Qu'en est-il maintenant? Les éléments dont a hérité le clergé, semblables à ceux que connaît la vie religieuse, sont-ils utiles à la mission de l'Église? Font-ils du prêtre un personnage prophétique par la différence marquée de ce style

¹⁷⁷ Jean-Paul AUDET, *op. cit.*, p. 49.

de vie ou le rattachent-ils à une image folklorique du christianisme, rassurante aux yeux de certains mais qui disqualifie son message pour beaucoup d'autres?

L'Église, dans son ensemble, semble avoir trouvé des réponses à ces questions en ce qui concerne le mode de formation, la récitation de l'office divin et la tonsure. La question de la vie commune a toujours été un peu floue et semble devoir le rester. Plusieurs prêtres ont trouvé leur réponse concernant l'habit ecclésiastique, et ces réponses sont variées. Que l'Église n'ait pas modifié les règles concernant le célibat ecclésiastique prouve l'attachement qu'elle conserve à son égard ; cependant il est clair qu'au plan du sens, le célibat ecclésiastique ne convainc pas tous les chrétiens et que la recherche le concernant n'est pas terminée. Les éléments qui façonnent le style de vie du prêtre séculier, issus de l'influence monastique et d'un bagage socio-culturel ancien, doivent être réappropriés aujourd'hui par l'Église si l'on veut qu'ils servent, comme ils l'ont déjà fait, pour le bien de l'Église et de l'Évangile.

L'évolution qu'a connu le style de vie du prêtre au cours des dernières années, qui a consisté en bonne partie à réévaluer la pertinence et le rôle de certains éléments qui s'étaient imposés à lui jusqu'au concile Vatican II, s'est appuyée sur une réflexion que ce concile a en même temps stimulée et relancée. Cette réflexion, entre autres, a cherché à développer une vision d'ensemble de l'évolution de la conception du prêtre dans l'Église catholique et des forces qui orientèrent cette évolution. Nous ne saurions considérer notre étude comme complète sans tenter de développer un tel regard d'ensemble, dépassant les considérations sur la période actuelle ou le portrait de celle de la réforme grégorienne.

CHAPITRE 2

TROUVER UN SENS À UN HÉRITAGE

1. L'héritage de l'influence monastique : un vaste mouvement

Partant d'un questionnement sur les modalités et l'existence même d'une influence de l'idéal monastique sur le style de vie du prêtre séculier, nous avons choisi d'interroger une époque précise de l'histoire, celle de la réforme grégorienne. Cette période, cela nous semble assez clair, est celle où l'influence du milieu monastique aurait eu le plus de possibilités de se faire sentir et où, dans les faits, elle eût un rôle important à jouer. Mais notre examen d'une période précise de l'histoire ne doit pas faire oublier qu'elle s'inscrit dans un mouvement d'ensemble. En effet, si le style de vie des clercs a connu bien des visages, s'il est passé par bien des étapes et des crises, il n'en reste pas moins qu'au-delà de l'anecdotique se dessinent des orientations qui traversent les siècles.

Par exemple la lutte contre le nicolaïsme du XI^e siècle, menant à la décision de ne plus ordonner que des hommes célibataires, ne s'appuyait pas sur des idées neuves. Elle était l'application, sans doute rendue possible par le contexte, d'une solution évoquée dès le V^e siècle, en vue de régler les problèmes rencontrés par les évêques avec des prêtres ne respectant pas la continence que leur imposait l'ordination. Thalassius, évêque d'Angers, écrivit vers 453 aux évêques Loup de Troyes et Euphrone d'Autun pour leur demander que faire lorsqu'un enfant naissait dans la maison d'un clerc, preuve indéniable de son incontinence. Dans leur réponse,

ils affirmaient :

Il vaudrait mieux, s'il était possible, retenir les hommes mariés que nous prenons [dans le service pastoral] de se donner des enfants. Mais la solution la meilleure est encore de ne pas les prendre [du tout], plutôt que d'être réduits à lutter ensuite contre eux, sous le coup des multiples surprises des sens. Car il est préférable d'écarter toute cause de contestation. Ainsi, que celui qui ne veut pas voir naître d'enfants dans les rangs des clercs, évite d'engager des hommes mariés dans le service de l'autel.¹⁷⁸

Cette solution devait sembler alors inapplicable et ce n'est que six siècles plus tard qu'elle s'imposera à l'Église comme allant de soi.

De la même façon, la volonté d'avoir dans l'Église des clercs bien formés fut à la source de bien des initiatives. Des écoles de l'empire carolingien (IX^e siècle) à la fondation des grands séminaires (XVI^e siècle), on voit à l'oeuvre, de la part d'autorités civiles autant qu'ecclésiastique, un effort sans cesse ranimé qui allait conduire à l'adoption d'un mode de formation inspiré de celui des communautés religieuses. Le grand séminaire deviendra tellement important pour le clergé que la vie de séminaire sera proposée comme modèle pour tout prêtre. Un directeur de séminaire, en 1881, n'hésitera pas à affirmer aux aspirants au sacerdoce : «Messieurs, je ne crains pas de le dire : un prêtre qui reste toute sa vie séminariste, c'est un saint.»¹⁷⁹

Deux autres éléments de la vie du clergé pouvant être associés à une influence monastique ont aussi connu une histoire marquée d'une progression constante. La vie commune, si elle ne réussit pas vraiment à s'imposer, est une préoccupation presque

¹⁷⁸ *Corpus christianorum, Series Latina*, Volume 148, Turnhout, Brepols, 1963, p. 140, cité par : Jean-Paul AUDET, *Styles de vie et service presbytéral*, coll. "Aujourd'hui", Montréal, HMH, 1969, p. 65.

¹⁷⁹ Cité par Pierre PIERRARD, «Histoire de la spiritualité des prêtres diocésains», *Prêtres diocésains*, n° 1251, Mars-Avril 1987, p. 146.

constante dans l'Église depuis l'Antiquité. La récitation de l'Office divin, quant à elle, s'est au contraire imposée lentement mais sûrement, et constitue l'un des principaux traits communs de ceux que les médiévaux désignaient comme *priants*. La brève description que nous avons déjà faite de ces éléments¹⁸⁰ permet d'entrevoir cette évolution qui, depuis le début de l'histoire de l'Église, a fait de plus en plus ressembler le prêtre séculier à un moine ou à un religieux.

L'évolution du style de vie du prêtre dans l'Église catholique est interprétée de plusieurs façons. Si certains se contentent d'attribuer de façon floue et générale cette évolution à l'influence des moines et des religieux, d'autres seraient plutôt portés à voir cette influence comme une modalité d'un processus dont les fondements seraient autres. Nous avons relevé trois de ces interprétations.

2. Trois points de vue sur l'évolution du style de vie du clergé

Ces trois interprétations de l'évolution du style de vie du clergé, qui le rapproche de plus en plus de celui des moines, cherchent à définir ce processus de façon globale et au-delà de ses modalités de développement. Chacun d'entre eux fait appel à une notion de base, qui est vue comme une motivation sous-jacente ou une tendance forte. Évoquant le même phénomène, la même évolution du clergé, il va de soi que ces notions sont complémentaires ou même plus ou moins apparentées. Elles consistent d'abord dans la recherche, au sein de l'Église, d'un contrôle centralisé des prêtres et des fidèles, ensuite dans l'idée de pureté cultuelle, ou d'incompatibilité entre le ministère et certaines activités profanes (avec en premier lieu la sexualité) et enfin dans la tendance à valoriser (ou survaloriser ?) le prêtre en même temps qu'on valorise l'eucharistie.

¹⁸⁰ Cf. *supra*, p. 33-36

2.1. Contrôle et pouvoir : la cléricatisation

La tendance à faire des ministères de l'Église un clergé, un corps social séparé, est vue par Hervé Legrand comme «la logique dominante, à effets cumulatifs, de la résolution des crises majeures du clergé en Occident».¹⁸¹ Cette logique, présente de l'Antiquité au XX^e siècle, est souvent associée à l'idée de confiscation, par les clercs, de la vie d'Église qui aurait dû revenir aux laïcs, faisant d'eux des sujets passifs. Cette dynamique est souvent décrite en termes de pouvoir et de contrôle. Contrôle d'une part des clercs eux-mêmes par leur appartenance à un ensemble idéalement homogène ; contrôle d'autre part des fidèles par l'encadrement que permet un clergé dont les éléments sont idéalement interchangeables au besoin. L'aspect négatif que donne à la logique cléricale cette lecture actuelle tient à sa pertinence de moins en moins justifiable aujourd'hui. Cependant ce système a pu se développer en grande partie grâce à sa fonctionnalité : dans une société plus traditionnelle, la claire distinction des tâches et des responsabilités qu'il suggère avait du sens.

La raison pour laquelle la cléricatisation des prêtres ne correspond plus à notre vision de l'Église est qu'elle amena leur dissociation de la communauté chrétienne locale : dans cette logique, le prêtre est d'abord prêtre avant d'être chrétien. Certains traits du clergé du XX^e siècle en sont typiques. Ainsi l'habitude de ne jamais affecter, autant que possible, un prêtre à un poste situé dans le milieu dont il est issu, ou celle de voir les évêques désignés par Rome plutôt que, comme ce fut le cas longtemps, par une élection locale. Ainsi le clergé dans son ensemble s'est progressivement constitué en une entité sociale séparée des fidèles, accaparant tout le champ du sacré et de l'ecclésial. Par exemple, le mot "Église" a souvent servi à désigner le clergé lui-même, plutôt que la communauté des croyants.

¹⁸¹ Hervé LEGRAND, «Crises du clergé, hier et aujourd'hui», *Lumière et vie*, n° 167, 1984, p. 93.

Cette structuration du clergé le fit de plus en plus ressembler à une forme de vie religieuse. Que ce soit parce que cette forme de vie représentait le sommet de la vie chrétienne, ou parce qu'elle fournissait des solutions pratiques aux problèmes que rencontrait l'Église. Le sommet jamais atteint de ce mouvement de cléricisation consisterait, en fait, à remplacer toute la structure du clergé séculier par une ou des communautés religieuses. Si cette solution ne fut jamais appliquée, elle fut certainement désirée par certains.

En est témoin le projet présenté en 1907 à Pie X par Mgr Fulbert Petit, archevêque de Besançon, qui désirait ardemment réunir le clergé de son diocèse en une communauté de «vie sacerdotale-religieuse». Cette communauté, restreinte aux limites de son diocèse, aurait été sous la gouverne d'un supérieur soumis à l'évêque. Les prêtres, liés par des vœux et une règle, seraient ainsi à la disposition de l'évêque, qui pourrait plus facilement les désigner pour des postes obscurs ou des ministères pénibles. Ce projet est resté sans suite.¹⁸²

La tendance à clériciser les prêtres fut fortement favorisée par la réforme grégorienne. Leur imposer le célibat permit de mieux les contrôler et les encadrer car il en résulta un style de vie moins diversifié. Par ailleurs, la recherche d'indépendance de l'Église face aux divers pouvoirs qui se faisaient sentir sur elle lui permit certes de mieux leur échapper, mais la poussa à constituer la hiérarchie et les ministres en une entité sociale autonome : le clergé.

2.2 Valorisation ou survalorisation du prêtre

Une seconde façon de saisir l'évolution du ministère presbytéral dans l'Église catholique consiste à observer la valorisation croissante qu'y reçut le sacerdoce. Certes, nous ne sommes pas bien loin, de ce point de vue, du constat sur la

¹⁸² H. LE SOURD, «Un aggiornamento spirituel», in J. FRISQUE & Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 317.

cléricalisation que nous venons de mentionner, mais cette formulation nous a semblé suffisamment originale pour mériter sa propre place.

La meilleure synthèse de cette vision du prêtre se trouve chez René Laurentin, qui explique que le prêtre est devenu «un édifice grandiose [...] à la fois simple et chargé». On ne saurait mieux expliquer cette idée qu'il le fit lui-même :

Cet édifice grandiose était à la fois simple et chargé.

-Simple dans sa structure pyramidale, car il n'admettait qu'un unique ministère sacerdotal, défini par la plénitude de pouvoir sur le corps eucharistique du Christ, et limitait les différences hiérarchiques à l'ordre du gouvernement et de l'autorité : c'est par la juridiction et non par le sacerdoce que le pape différait des évêques ; de même les évêques des prêtres selon les schémas les plus communs.

-Chargé, car on avait investi dans le prêtre toutes les valeurs du passé: non seulement les ordres dont la mémoire de l'Église avait gardé un souvenir d'ailleurs incomplet, et particulièrement oublié du Nouveau Testament (le prêtre était portier, lecteur, acolyte, exorciste, sous-diacre et diacre), mais encore les valeurs charismatiques, au premier plan celles de la vie monastique : célibat, office divin, et autres obligations caractéristiques des religieux, sauf la pauvreté : exception étonnante, puisque le Christ l'exigeait au premier plan pour les ministres de l'Évangile (Lc 10, 4-5 ; cf. 9, 3-4, etc.). Bien au contraire, l'ordination était officiellement faite «au titre» d'une rente, souvent foncière : celle d'un bénéfice ecclésiastique ou d'un patrimoine personnel. Cette omission manifestait la faille d'un système dont le mérite était de concentrer dans «le prêtre» le poids de toutes les exigences et de toutes les valeurs chrétiennes. Le défaut, c'était de l'ériger en caste accaparant toutes les valeurs, notamment tout l'avoir, le savoir et le pouvoir de l'Église, au détriment des laïcs réduits à la portion congrue.¹⁸³

Ainsi, au mouvement de cléricalisation déjà évoqué, faisant des ministres de l'Église un clergé, un corps social autonome et occupant tout le terrain des réalités ecclésiales, nous pouvons ajouter un mouvement par lequel le prêtre accapare et

¹⁸³ René LAURENTIN, «Lumières du Nouveau Testament sur la crise actuelle», *Concilium*, n° 80, 1972, p. 16.

absorbe le rôle des ministères existants ou ayant existé dans l'Église, au point que c'est à lui que s'identifie, au détriment de l'évêque, le sacrement de l'ordre.

2.3. La pureté cultuelle

Nous l'avons déjà vu¹⁸⁴, la réforme grégorienne a trouvé ses motivations en bonne partie dans l'attitude de mépris du monde caractéristique de l'époque et en particulier de sa spiritualité. Il est impossible de ne pas lier cette attitude avec la préoccupation de pureté cultuelle qui est souvent considérée comme à l'origine d'abord du célibat ecclésiastique, mais aussi, de façon moins directe, de l'évolution générale de l'identité du prêtre. Roger Gryson a démontré de façon détaillée le lien entre la continence imposée aux prêtres au IV^e siècle et le souci de pureté cultuelle généralement présent dans la société antique¹⁸⁵. Cette conception d'une incompatibilité entre l'exercice de la sexualité et la célébration du culte était présente dans la culture juive et attestée par l'Ancien Testament, mais elle faisait partie aussi des traditions païennes environnantes.

Roger Gryson s'est attaché à chercher les causes de la loi de la continence imposée à partir du IV^e siècle et a pointé du doigt le souci de pureté cultuelle. Cependant, si la situation des prêtres a évolué, au gré d'autres facteurs, vers le célibat proprement dit, cette première motivation a continué de jouer un rôle indéniable. C'est ainsi qu'il a relevé le recours à l'argument de la pureté pour justifier la continence chez Pierre Damien et Thomas D'Aquin, pour ne citer, en ce qui concerne le Moyen-Âge, que ceux-là et, plus près de nous, chez Pie XII, dans son encyclique *Sacra Virginitas* (1954)¹⁸⁶. Il est donc assez net que nous pouvons

¹⁸⁴ Cf. *supra*, p. 78-80.

¹⁸⁵ Roger GRYSO, *op. cit.*, p. 200.

¹⁸⁶ Roger GRYSO, «Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique», *Revue théologique de Louvain*, Volume 11, 1980, p. 174-175.

considérer la question de la pureté cultuelle comme une motivation présente dans l'Église pendant la majeure partie de son histoire.

Cette motivation, il est important de le remarquer, ne correspond plus tellement aux sensibilités actuelles. Faire appel à la question de la pureté pour justifier le célibat n'aurait rien de très valorisant. D'ailleurs, le concile Vatican II parle du célibat comme «signe et stimulant de la charité pastorale» et «source particulière de fécondité spirituelle». Il en explique les «multiples convenances avec le sacerdoce» en termes de consécration au Christ et à la mission¹⁸⁷. C'est sans doute ce que Gustave Martelet entend résumer par l'expression «diaconie profondément comprise»¹⁸⁸. Le langage de la pureté cultuelle, s'il était encore accepté il y a quarante ans, ne le serait plus facilement maintenant.

L'évocation de ces trois points de vue sur l'évolution de la conception du prêtre dans l'Église catholique nous permet de saisir la complexité et l'interdépendance des influences en cause. L'influence de l'idéal monastique, si on ne peut nier son existence, est à comprendre dans ce mouvement d'ensemble. Si son rôle fut prépondérant au Moyen Âge, en raison de l'importance du monachisme tant au plan social qu'ecclésial, il nous semble assez clair que le clergé a évolué au gré d'influences liées en grande partie à la culture de chaque époque et à la situation socio-politique de l'Église. L'influence monastique, dans cette optique, n'est pas concevable comme la distillation d'une essence pure, mais comme une solution porteuse des valeurs du temps.

Cela nous amène à soulever une question assez délicate : celle de l'acceptation du lien entre certaines composantes du style de vie des prêtres et les éléments culturels extérieurs à l'Évangile et à la mission de l'Église.

¹⁸⁷ *Presbyterorum ordinis*, n° 16.

¹⁸⁸ Gustave MARTELET, *op. cit.*, tome II, p. 376, note 56.

3. Reconnaître les sources d'un héritage

À une époque où les théologiens de l'évangélisation se préoccupent de l'inculturation de l'Évangile dans les différentes cultures que rencontre l'action missionnaire, on pourrait élargir cette préoccupation non seulement aux questions de différences géographiques, mais aussi à celle des différences temporelles. En effet, nous l'avons constaté, l'attitude de mépris du monde et le souci de pureté cultuelle, s'ils ont été justifiés a posteriori par le recours au Nouveau Testament, trouvent en bonne partie leurs sources ailleurs, dans la philosophie et la sensibilité religieuse antique, ainsi que dans la vision médiévale du monde. De la même façon, la grande valorisation du prêtre qu'a connue l'Église catholique au cours des derniers siècles, ainsi que la cléricatisation des ministres de l'Église, s'enracinent plus dans une conjoncture sociologique que dans une ecclésiologie approfondie.

Or, ces éléments culturels qui ont fortement orienté l'évolution du style de vie du clergé ne sont plus des composantes actives de la culture commune en cette fin de XX^e siècle. Toute la question de la pertinence pour les chrétiens d'aujourd'hui d'un type de clergé dont plusieurs caractéristiques sont issues d'un contexte socio-culturel périmé serait à examiner. Il n'entre pas dans le cadre de cet exposé de procéder à un véritable approfondissement de cette question, car elle relève plutôt de l'ecclésiologie ou de la théologie des ministères. Mais nous ferons tout de même ressortir un problème qui semble exister actuellement dans l'Église quant à la réception des conclusions des recherches historiques qui viennent ébranler la supposée homogénéité, dans le temps et dans l'espace, de la tradition catholique.

Le défi que semble avoir à relever l'Église est celui d'accepter les résultats des travaux des historiens. Sans doute, comme dans toute discipline scientifique, ces derniers ont-ils à prouver ce qu'ils avancent par une démarche critique au-dessus de tout soupçon, mais ils semblent bien souvent confrontés à une propension exagérée,

chez beaucoup de croyants, à mettre en doute leurs travaux. Ces réticences se manifestent parfois par un refus simple et net de certaines vérités historiques, mais aussi, et souvent, par un travail nuancé de filtration des informations. Robert Bultôt a donné un portrait détaillé de cette attitude présente dans l'Église¹⁸⁹. Deux exemples, liés à notre étude, et récents de surcroît, peuvent être cités.

D'abord, le livre de Christian Cochini, *Origines apostoliques du célibat ecclésiastique*, dont le titre définit le programme. Cet ouvrage, désirant défendre «la nouveauté radicale du sacerdoce chrétien»¹⁹⁰, réfute toute possibilité d'une influence culturelle sur le style de vie des prêtres et rattache, par une somptueuse mais fragile architecture de suppositions, le célibat ecclésiastique à une volonté des apôtres et du Christ lui-même.

Ensuite, exemple moins important mais révélateur, la définition que donne Bruno Fortin, dans son mémoire de maîtrise, du nicolaïsme :

pratique [qui] s'entend d'un ecclésiastique qui a fait voeu de chasteté et qui vit, publiquement ou non, soit avec son épouse, soit avec une concubine.¹⁹¹

Cette vision du nicolaïsme et, conséquemment, de la lutte qui lui fut menée au XI^e siècle, n'est pas la même que celle que nous avons formulée dans les chapitres sur la réforme grégorienne. Ce n'est peut-être qu'une question de vocabulaire, mais elle est fort révélatrice. L'emploi de l'expression «voeu de chasteté» en relation avec la situation des clercs séculiers de l'époque permet de rendre plus odieux encore leur

¹⁸⁹ Robert BULTOT, «Historicité et vérité d'un point de vue d'historien», *Le supplément*, n° 188-189, 1994, p. 263-289.

¹⁹⁰ Christian COCHINI, *op. cit.*, p. 467.

¹⁹¹ Bruno FORTIN, «L'influence de la règle de saint Benoît sur la réforme grégorienne», Mémoire de maîtrise, Université Laval, 1988, p. 67.

comportement et de légitimer solidement l'action des réformateurs. Car il est clair que le clergé séculier de l'époque, s'il était obligé à la continence après l'ordination, n'était pas tenu au voeu de chasteté tel qu'on l'entend aujourd'hui, et dont la notion se fixera en même temps que s'imposera l'obligation du célibat. En fait, M. Fortin semble accepter sans la questionner la rhétorique enflammée des réformateurs du XI^e siècle qui, nous l'avons déjà expliqué¹⁹², tendaient à voir l'Église et son histoire non comme elle avait été, mais comme elle aurait dû être à leur avis.

Cette attitude ambiguë, ou même hostile, de certains chrétiens face à l'histoire pourrait n'être considérée que comme un détail, si on se disait que l'histoire et la religion n'ont rien à voir ensemble. Cependant, la réflexion théologique, depuis le XIX^e siècle, a beaucoup gagné de son ouverture progressive aux méthodes scientifiques en histoire de l'Église et en exégèse. En fait, on ne saurait maintenant concevoir le christianisme, fondé sur l'Incarnation, comme un monde fermé qui ne se considérerait lui-même que dans l'utopie, sans une sincère et objective recherche de vérité.

C'est pourquoi les travaux de recherche sur le prêtre dans l'histoire de l'Église présentent un réel intérêt en ce qui concerne la théologie et la spiritualité du ministère presbytéral. Ils permettent de mettre en lumière les éléments fondamentaux en les distinguant de ceux qui sont accessoires et de réfléchir sur leur pertinence et leur agencement. Puisque nous avons débuté notre recherche en faisant état des conceptions contradictoires qui sont actuellement véhiculées au sujet du prêtre dans l'Église, nous fermerons la boucle en examinant quel est le principal concept théologique en cause lorsqu'on parle de l'influence monastique sur le style de vie du prêtre séculier dans l'Église catholique.

¹⁹² Cf. *supra*, p. 83-84

CHAPITRE 3

LE CONCEPT THÉOLOGIQUE EN CAUSE

1. Distinguer le nécessaire de l'utile

Affirmer, comme nous le faisons, que certains éléments de la conception actuelle du prêtre dans l'Église catholique proviennent d'un bagage culturel extérieur à l'Évangile peut sembler, chez certains, constituer une véritable attaque contre le sacerdoce chrétien et, ultimement, contre le christianisme lui-même. Pourtant, ce genre de démarche, lorsque menée avec honnêteté, se fait en distinguant ce qui, chez le prêtre, est nécessaire et fondamental, de ce qui est utile mais d'importance secondaire. Cela permet aussi d'envisager avec une plus grande sérénité les divergences qui se manifestent aujourd'hui au sein du clergé.

Nous avons déjà défini les deux conceptions du prêtre qui sont décelables actuellement¹⁹³ comme ayant des bases différentes : l'une, dite «conciliaire», repose sur une lecture des textes du concile Vatican II et est centrée sur la mission de l'Église; l'autre, qualifiée d'«identitaire», repose sur la constatation d'un état de faits : le style de vie qu'ont les prêtres. Ces deux catégories sont encore utiles à ce moment-ci de notre propos. Les réactions que manifestent, face à la recherche historique, certains chrétiens véhiculant la conception identitaire dans ses positions les plus tranchées, érigent en absolu le type de vie actuelle du prêtre sans distinguer les différents éléments dont elle est porteuse.

¹⁹³ Cf. *supra*, p. 26-27.

Cette attitude ne saurait être prise à la légère : elle met en cause la définition du prêtre et du sacrement de l'ordre. En effet, valoriser des éléments secondaires dans la façon dont est vécu actuellement le sacerdoce ministériel peut fausser la vision du prêtre et de l'Église en banalisant, au milieu du reste, ce qui est fondamental. Quand on cherche à définir le prêtre séculier par son style de vie plus que par sa mission, on risque de faire de lui un personnage dissocié de cette mission.

2. Être prêtre, accéder à un état de vie ?

Définir le prêtre séculier comme une personne engagée dans un état de vie particulier, avec une insistance sur le caractère personnel de cette vocation, en la désignant comme un appel particulier à la sainteté, ne constitue pas une vision complète du sujet. Il y manque en effet un point important, à la fois fondement et but du ministère : la mission, à laquelle les textes du concile Vatican II se réfèrent avec insistance.

En effet, le sacrement de l'ordre n'est pas d'abord une consécration personnelle, il n'est pas non plus un sacrement d'initiation lié à une étape de la vie : c'est un sacrement lié à la vie de l'Église. Le sacrement de l'ordre est né de la nature missionnaire de l'Église et de son besoin de se constituer en un corps structuré. Le prêtre est d'abord lié, par son ordination, au service pastoral de l'Église. Le monopole qu'a eu le clergé sur le service pastoral, au cours de l'histoire, a permis que se développe son côté "consécration personnelle", le rapprochant de la vie religieuse, sans que soit mis en cause le lien du prêtre avec le ministère pastoral, tant il allait de soi. Notre examen de la réforme grégorienne permet même de penser que le développement de ce style de vie particulier au prêtre fut considéré, au moins à cette époque, comme nécessaire à sa mission.

Avec la présence de plus en plus importante, depuis quelques années, de laïcs «professionnels de la pastorale»¹⁹⁴, partageant tâches et postes ecclésiaux avec les prêtres, le lien de ces derniers avec le ministère pastoral n'est plus aussi clair. Le risque de voir le prêtre défini par son style de vie plus que par son rôle dans l'Église est réel, car les éléments tels que le célibat et l'engagement à vie sont en fait l'essentiel, avec la célébration des sacrements, de ce qui le distingue des laïcs engagés professionnellement en pastorale.

Cette question est délicate et il est difficile de trouver un point d'équilibre. Est témoin de cette difficulté le récent ouvrage de Bernard Sesboüé, *N'ayez pas peur !* ; l'auteur y met en garde les prêtres contre l'attrait du «souci identitaire [qui] se fait aussi logiquement autoritaire»¹⁹⁵, mais ne peut s'empêcher, quelques chapitres plus loin, lorsqu'il veut différencier le prêtre du laïc engagé dans le ministère pastoral, d'avoir recours à des critères liés au style de vie :

Le prêtre a une vocation et une mission dont la radicalité est spécifique du fait de son ordination, de son engagement à vie et aussi de son célibat. [...] Rien n'est enlevé [par l'engagement des laïcs] au prêtre : il lui est seulement demandé de vivre *autrement*¹⁹⁶ son propre ministère¹⁹⁷.

Posant un regard sur la situation actuelle des ministères dans l'Église, Bernard Sesboüé en fait donc ressortir les contradictions ; il ne prétend pas les résoudre.

Au sujet des laïcs engagés en pastorale, Jean-Paul II, au n° 23 de l'exhortation

¹⁹⁴ AA. VV., «Le ministère presbytéral aujourd'hui», *Pastorale Québec*, numéro hors série, 1992, p. 5.

¹⁹⁵ Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur !*, coll. "Pascal Thomas-Pratiques chrétiennes", n° 12, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 33.

¹⁹⁶ C'est Bernard Sesboüé lui-même qui souligne.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 153.

apostolique *Christifideles laici*, explique :

L'exercice d'une telle fonction [pastorale] ne fait pas du fidèle laïc un pasteur : en réalité, ce qui constitue le ministère, ce n'est pas l'activité elle-même, mais l'ordination sacramentelle.¹⁹⁸

Nous constatons donc que Jean-Paul II sépare de la tâche pastorale le ministère presbytéral. Certes, nous ne croyons pas qu'il franchit l'étape qui consisterait à considérer le prêtre et la mission de l'Église comme deux réalités indépendantes, mais nous croyons que l'insistance mise à définir le ministère presbytéral d'après le sacrement de l'ordination, voire en termes «d'appel à la sainteté»¹⁹⁹, ce qui n'est pas seulement le fait du pape, risque de conduire à ce genre de vision. Ce n'est peut-être qu'un risque ; on ose croire que personne, en voulant justifier et défendre à tout prix le style de vie actuel des ministres ordonnés, ne franchira le pas et n'affirmera que le fait d'être prêtre ne lie en rien au ministère pastoral. Nous notons cependant qu'une telle affirmation a déjà été faite par un auteur qui, étant impliqué dans un autre débat, s'engage dans cette voie sans sourciller.

Cet auteur, un bénédictin, écrit en 1972 pour répondre à ceux qui mettaient en doute, ce sujet étant débattu à l'époque, la pertinence d'avoir, dans les monastères, un grand nombre de moines-prêtres, alors que les besoins pastoraux de ces communautés n'exigent nullement une telle abondance. Il argumente longuement sur le fait que mission et sacerdoce ministériel n'ont pas ensemble de lien privilégié, et que le fait qu'un homme soit prêtre ne le désigne pas automatiquement pour les fonctions pastorales :

On ne saurait dire [...] que le ministère des évêques et des prêtres soit spécifiquement apostolique ou prophétique. La prédication de l'Évangile

¹⁹⁸ Jean-Paul II, *Les fidèles laïcs*, Montréal, Fides, 1989, p. 60.

¹⁹⁹ Cf. *supra*, p. 24.

à ceux qui l'ignorent, le rôle de témoin de Dieu auprès des hommes, ce sont là des charismes particuliers, que l'Esprit distribue à son gré, sans tenir compte de catégories préétablies. Ces charismes ne sauraient être institutionnalisés, encore moins réservés à une caste sacerdotale [...].²⁰⁰

et encore :

Nous voilà ramenés [...] à la variété des charismes. Tel prêtre sera apôtre, tel autre pasteur, parfois les deux en même temps. Tel encore sera théologien ; il assumera dans l'Église une fonction d'enseignement. Tel autre se spécialisera dans les travaux scientifiques ou historiques: il sera astronome, biologiste, égyptologue, historien des lettres. Il sera poète ou musicien, romancier, sociologue, psychologue. Certains ont travaillé en usine ; les mêmes, ou d'autres y retournent peu à peu.²⁰¹

Le prêtre peut donc sans problèmes être moine ou ermite, puisque son ordination ne le rattache pas expressément au ministère pastoral. L'argumentation de cet auteur est basée sur l'affirmation selon laquelle le prêtre est ordonné pour la célébration de la sainte messe, pour un «ministère cultuel»²⁰² qui est bien différent du service pastoral. Notre auteur rejette en fait le lien que le concile Vatican II établit entre le prêtre et le ministère de la Parole²⁰³, sous prétexte que la voie dans laquelle s'est engagée le concile «était et demeure celle que commandent les circonstances, celle que veut l'esprit du temps.»²⁰⁴ Par ailleurs, il ne semble pas concevoir de lien entre vocation au sacerdoce et charismes, qui pour lui sont indépendants. Le Seigneur appellerait-il donc au sacerdoce des hommes auxquels il ne jugerait pas utile de confier des charismes liés à un ministère pastoral ?

²⁰⁰ Jacques WINANDY, «Prêtre et ermite», *Le supplément*, n° 101, 1972, p. 193-194.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 196.

²⁰² *Ibid.*, p. 195.

²⁰³ Ce lien est clairement affirmé au n° 2 de *Presbyterorum ordinis* et au n° 28 de *Lumen Gentium*.

²⁰⁴ Jacques WINANDY, *loc. cit.*, p. 194.

L'article de Jacques Winandy se voulait une réponse, certes maladroite et mal appuyée, à ceux qui mettaient en doute l'existence d'une grande proportion de prêtres parmi les moines. Ce débat n'occupe plus autant les esprits actuellement, mais des réactions qui tendraient dans le même sens se font entendre depuis quelques années. Elles sont certes le fruit de préoccupations, au sujet de l'identité du prêtre, qui sont favorisées par la présence de plus en plus grande de professionnels laïcs dans le monde de la pastorale, mais elles doivent certainement aussi leur existence, pour une bonne part, à la façon dont a été considéré le ministère presbytéral pendant les années d'après-concile. En effet, la volonté de mettre en valeur une conception du prêtre centrée sur une identité propre, très proche de celle des religieux, se situe en réaction par rapport à une tendance, surtout florissante dans les années 1960 et 1970, à définir le prêtre selon des critères de fonctionnalité empruntés au monde du travail.

3. Les failles d'une vision sèchement fonctionnelle

Il est en effet intéressant de relever que, pendant plusieurs années, il fut volontiers question du prêtre séculier en termes de profession, de carrière ou de relations de travail. Les années 1960 avaient vu s'effondrer le modèle du "bon curé" qui était encore la référence d'un grand nombre de prêtres et qui, d'ailleurs, était déjà ébranlé depuis plusieurs années. La recherche d'un nouveau modèle passa par un questionnement sur le statut professionnel du prêtre. L'une des premières constatations fut de découvrir que le ministère presbytéral n'est pas un métier, ou à tout le moins ne l'était plus. On se rendait compte que, si au XIX^e siècle et pour une partie du XX^e, un jeune homme devenant prêtre entrait dans une carrière et se situait dans une position sociale bien définie, cela n'était plus vrai.

Puisque la valeur accordée à une personne dans la société tenait de plus en plus à ses compétences, sa formation, son métier, certains en vinrent à discuter de

la pertinence, pour le prêtre, d'exercer un métier en plus d'être prêtre²⁰⁵ ou de l'importance d'acquérir une spécialisation²⁰⁶. Il était urgent de remédier à la déflation du statut ecclésiastique, due en partie à une image «d'amateurs de principes généraux»²⁰⁷ qui collait au prêtre.

Les prêtres sortirent aussi à cette époque de l'acceptation, qui jusqu'alors ne posait pas grands problèmes, de leur situation professionnelle et personnelle. Une dynamique de confrontation avec l'épiscopat se développa, particulièrement en France. Elle culmina dans la formation du mouvement «Échanges et Dialogue», composé de prêtres, de prêtres ayant quitté le ministère et des épouses de quelques-uns de ces derniers. Leurs objectifs étaient bien précis : ils voulaient «la liberté dans le travail, la liberté dans l'engagement syndical et politique, liberté dans le célibat»²⁰⁸. Leur réflexion, dira le père Gallay, était «élaborée à partir de slogans et d'analyses marxistes par trop sommaires»²⁰⁹. Ces débats, émotifs, étaient fortement couverts par les médias.

De façon moins spectaculaire et plus posée, on verra les prêtres chercher des lieux de dialogue et de discussion avec l'épiscopat, au sujet de leurs conditions de vie.

²⁰⁵ Voir par exemple : Marc ORAISON, «Un homme sans métier ?» *Christus*, n° 48, octobre 1965, p. 462-475 ; Mgr Pierre PUECH, «Le prêtre peut-il exercer une profession salariée ?», *La documentation catholique*, n° 1573, 1^{er} novembre 1970, p. 982 ; Anonyme, «La lettre de 500 prêtres», *La documentation catholique*, n° 1531, 5 janvier 1969, p. 16-17 ; Secrétariat général de l'épiscopat français, «À propos d'une lettre de prêtres», *La documentation catholique*, n° 1529, 1^{er} décembre 1968, p. 2073-2076.

²⁰⁶ Voir : Louis O'NEIL, «La spécialisation du prêtre», *Communauté chrétienne*, n° 52-53, 1970, p. 300-307.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 301.

²⁰⁸ Secrétariat national de l'opinion publique, «Échanges et dialogue», *La documentation catholique*, n° 1562, 3 mai 1970, p. 435.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 435, note (1).

Une occasion leur sera donnée avec la création, en 1966, par le motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, des conseils presbytéraux. Cette instance diocésaine, dont la mission s'est précisée avec le nouveau code de droit canonique de 1983 et qui, en gros, remplace l'ancien chapitre des chanoines, avait, lors de sa création, une définition très floue. Chaque diocèse avait une grande liberté dans la forme et le mandat qu'il donnait à son conseil presbytéral. Plusieurs diocèses en firent un lieu de discussions dont l'objet était le clergé. Ainsi, le diocèse de Hull donne à son conseil presbytéral le mandat suivant :

Le conseil presbytéral s'intéresse désormais à

-tout ce qui concerne la vie du prêtre, sa vie spirituelle et ses conditions matérielles de vie : salaire, retraite, logement, etc.

-ce qui concerne le travail du prêtre : sa compétence pastorale, sa formation pastorale, son insertion dans les projets pastoraux.²¹⁰

Aux États-Unis, le diocèse de Chicago vivra la création de son conseil presbytéral de façon tendue ; ce conseil deviendra un lieu de confrontation entre une partie des prêtres et l'évêque. La situation de ce diocèse sera si conflictuelle qu'elle donnera lieu à une étude sur la structure des pouvoirs dans l'Église catholique²¹¹.

Le rassemblement de tous ces exemples de situations de prises de parole, par des prêtres, au sujet de leurs propres conditions de vie, ou de conflits ouverts avec l'épiscopat, peut sembler disparate. Elle regroupe bien sûr des exemples fort différents, mais elle démontre en même temps la présence de cette préoccupation, chez les prêtres, de recherche d'un nouveau statut plus ou moins proche de celui des professions libérales. S'étant jusqu'alors considéré comme hors du monde, le clergé,

²¹⁰ Mario PAQUETTE, *Les conseils presbytéraux au Québec*, Montréal, Fides, 1973, p. 39.

²¹¹ Charles W. DAHM, *Pouvoir et autorité dans l'Église catholique*, Montréal, Guérin, 1982, 341 pages.

en entrant dans le monde sécularisé, désirait une position mieux adaptée. Les analyses teintées de sociologie, préoccupées de statut professionnel et de possibilités de carrières, «dérangent complètement», écrira Danièle Hervieu-Léger²¹², en devenant des stratégies aux considérations discutables.

Cette interprétation "professionnelle" qu'une partie du clergé fait de sa situation, en s'inspirant de données sociologiques ou même d'analyses marxistes, s'inspire du «mal-être»²¹³ ressenti mais méconnaît la théologie du ministère presbytéral et l'ecclésiologie issue du concile Vatican II. Elle est révélatrice de la forme de dynamique de pouvoirs que connaissait à ce moment l'Église quant au contrôle du clergé ; elle est aussi révélatrice des aspirations des prêtres à une plus grande autonomie personnelle et professionnelle.

Cependant, cet ensemble de discussions, de débats ou de conflits entre des prêtres et des évêques révèle plus profondément la tendance, encore très forte à ce moment chez le clergé, à mesurer la vie de l'Église à l'aune de sa propre expérience. Certes le clergé, dans ses revendications, réclamait la fin du cléricisme lorsqu'il cherchait, en exerçant un métier "profane", à échapper à sa dépendance face à l'évêque ou, en contestant le célibat ecclésiastique, à se débarrasser d'un style de vie stéréotypé. Mais ces revendications s'inscrivaient, en certains cas, dans une attitude vraiment très cléricale. Car les prêtres certes exprimaient leurs frustrations, souvent légitimes, mais leur discours ne tenait pas toujours compte de l'Église et de ses besoins. Ordonnés pour la mission, ils se faisaient d'elle une image idéalisée qui ne correspondait pas à celle qu'en avaient la majorité des chrétiens. Que cette image fût appelée à évoluer, c'était assez net, et d'ailleurs elle l'a fait depuis, mais, par le radicalisme de leurs prises de parole, il semble bien que plusieurs prêtres, en cette

²¹² Danièle HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, Paris, Cerf, 1986, p. 82.

²¹³ François BLONDEL, «Identité des prêtres, exercice du ministère», *Prêtres diocésains*, n° 1296, janvier 1992, p. 8-12.

période d'après-concile, tout en cherchant à se défaire des oripeaux du cléricalisme, en conservaient l'esprit : celui d'un groupe constitué de prêtres qui s'auscultait lui-même pour savoir quels étaient les malaises de l'Église entière.

La vision du prêtre dont ils firent la promotion, fortement orientée vers une nouvelle valorisation du prêtre par un statut professionnel différent, était pour plusieurs séduisante dans ces années 1965-1975, mais elle était fortement centrée sur le prêtre comme réalité autonome, sans le mettre réellement en lien avec l'Église entière²¹⁴, telle qu'elle était à ce moment et telle qu'elle vivait les changements issus du concile.

Ces prêtres en étaient venus à considérer le prêtre dans l'Église comme un professionnel qui veille aux intérêts de sa carrière ; ils analysaient son ministère en termes de tâches et fonctions dans la communauté ou en termes de luttes de pouvoirs. C'est cette vision que nous qualifions de sèchement fonctionnelle et dont les failles ont pu contribuer à susciter, par un mouvement de balancier, la tendance, présente depuis quelques années, à considérer le prêtre sous l'angle de l'état de vie. Pourquoi *sèchement* fonctionnelle ? Parce que l'identification du prêtre séculier à la mission confiée à l'Église par le Christ peut être fonctionnelle, au sens où elle est liée à l'Église en tant que communauté structurée et organisée, sans pour autant aboutir aux considérations que nous venons de décrire.

4. Le prêtre : consacré pour une mission

Notre insistance à associer le prêtre à la mission de l'Église découle de la conviction que c'est là le pôle unificateur de la vie du prêtre séculier : le ministère de service qu'il exerce dans l'Église a pour origine et raison d'être la mission confiée par le Christ aux Apôtres.

²¹⁴ Yves ST-ARNAUD, «La psychologie du prêtre professionnel», *Communauté chrétienne*, n° 42, 1968, p. 390.

De la tentation, en se débarrassant de l'image du "bon curé", de reconstruire l'identité du prêtre en prenant pour modèle les professions libérales à celle, du côté opposé, qui le centre sur une identité personnelle proche de celle de la vie religieuse, nous relevons le même problème de dissociation entre le prêtre et le ministère pastoral. D'un côté, l'insistance sur les tâches et les fonctions particulières fait perdre le regard d'ensemble et pousse vers un fonctionnalisme desséché, sans esprit; de l'autre, la centration sur une identité subjective, fortement spiritualisée, fait du prêtre un personnage dont la place *fonctionnelle* dans la structure de l'Église n'est plus lisible.

Comprendre le ministère presbytéral dans l'Église selon une logique de dépendance envers la mission n'empêche ni une diversité au sein du presbytérium, ni une recherche particulière de perfection pour le prêtre séculier. Le prêtre, qu'il soit curé, théologien, aumônier de mouvement ou économiste diocésain, qu'il participe de très près ou de plus loin au ministère pastoral proprement dit, ne devrait comprendre le genre d'activité "professionnelle" qu'il exerce qu'en lien avec la mission évangélisatrice de l'Église. De la même façon, le prêtre, peu importe les sensibilités de sa spiritualité personnelle, ne devrait saisir celle-ci, ainsi que sa progression vers la sainteté, qu'en lien avec l'exercice du ministère²¹⁵.

Une insistance à définir le prêtre séculier d'après un genre de vie, d'après des éléments dont l'origine et la portée ne sauraient être aussi fondamentales que celles de la mission confiée à l'Église par le Christ, conduit à un déséquilibre qui fait paraître le prêtre comme un élément autonome au sein de la structure sacramentelle et missionnaire de l'Église. C'est cette dépendance du prêtre envers la mission, mise en lumière de façon particulière par le concile Vatican II, qui est le concept théologique qui risque d'être ébranlé. Certes, il ne sera pas facilement ébranlé *en théorie*, au plan doctrinal, mais *en pratique*, dans la vision que l'Église véhicule d'elle-même, c'est

²¹⁵ Eugenio CORECCO, «Former, oui, mais à quoi ?», *Communio*, Volume 15, n° 6 nov.-déc. 1990, p. 72.

moins sûr.

La réflexion du concile Vatican II au sujet de l'Église et du ministère presbytéral, qui a servi de référence dans notre analyse, a tracé des voies qui n'ont certainement pas toutes encore été explorées ; la réflexion sur le prêtre, pour arriver à un équilibre, doit s'inscrire dans le cadre d'un débat élargi sur les ministères dans l'Église. Ce débat, souvent suscité par la présence des agents de pastorale laïcs et par leur quête de reconnaissance, se fait de plus en plus en tenant compte d'une vision globale de la structure ministérielle et sacramentelle de l'Église²¹⁶. Car le prêtre n'est pas en lui-même une entité au-dessus ou à côté de la communauté des croyants ; son identité se définit d'après la mission de service qui lui est propre dans l'Église. C'est pourquoi, si l'on veut résoudre les tensions qui apparaissent lorsqu'on tente de comprendre le prêtre dans l'Église catholique, on ne saurait étudier le prêtre catholique en lui-même, comme cela s'est souvent fait. Il est nécessaire que se développe une vision d'ensemble de la structure ministérielle de l'Église. Ainsi, lorsqu'on en aura une vision nette et adaptée aux besoins actuels, il sera plus facile de concevoir quel est le style de vie qui convient le mieux aux prêtres que désire avoir l'Église.

²¹⁶ Voir les balises posées par Gilles ROUTHIER, «Nouveaux modèles ministériels, repères et conditions», in Marc PELCHAT & Denis ROBITAILLE, dir., *Ni curés, ni poètes*, Montréal, Paulines, 1993, p. 185-229.

CONCLUSION

L'absence quasi totale de véritables analyses au sujet de l'influence de l'idéal monastique sur la conception du prêtre séculier dans l'Église latine, en contraste avec la fréquence du recours à cette idée dans plusieurs textes, est la principale raison qui nous a poussé à soumettre cette influence à un examen plus approfondi. Cela explique sans doute la tendance que nous avons eue d'envisager le problème de façon globale, utilisant certes une démarche historique, mais dans le cadre d'un questionnement sur les débats et discussions que l'Église a connus, depuis quelques décennies, au sujet du prêtre séculier.

Après avoir établi, à l'aide des textes du concile Vatican II, les notions de référence de notre recherche, nous nous sommes penché sur les diverses façons de concevoir l'identité du prêtre séculier, telles que plusieurs auteurs les expriment. Il nous a semblé assez clair qu'il existe des divergences sur certains points, divergences qui souvent tiennent dans le fait d'utiliser ou non un langage établissant un parallèle entre la vie religieuse et celle du prêtre séculier. Ces divergences pourraient être comprises comme deux accents complémentaires d'une même réalité, mais cette explication ne saurait être toujours satisfaisante. Dans les faits, nous croyons que de réelles contradictions se manifestent quant à l'identité du prêtre séculier. Un premier courant de pensée le rattache fortement à la mission de l'Église et fait de cette mission à la fois le point d'origine et le but de l'existence du service presbytéral dans l'Église, alors qu'un autre courant de pensée rattache fortement le prêtre séculier à un état de vie particulier et fait de lui un être centré sur une vocation fortement structurée et valorisée pour elle-même, vocation dont la mission ne serait que la conséquence. Considérant que ce second courant de pensée consiste en une réflexion qui s'enracine dans le style de vie actuel du prêtre, style de vie doté de plusieurs

éléments qui le rapprochent de celui des religieux, nous avons jugé que le recours à l'histoire permettrait de mieux comprendre ces éléments et leur évolution.

S'il nous semble assez clair que cette évolution résulte d'un lent processus, étalé sur toute l'histoire de l'Église, il était tout aussi clair que le cadre de notre travail ne permettait pas de l'étudier au complet de façon satisfaisante. Nous avons plutôt cherché à nous pencher sur une époque précise, afin d'en retirer le plus d'éléments possible. La période choisie, celle de la réforme grégorienne (X^e et XI^e siècles) présente l'avantage d'avoir été l'un des moments où l'influence du monachisme fut la plus vigoureuse. Notre examen du mouvement de redressement moral du clergé, qui constitua une part importante de cette réforme qui devait bouleverser le visage de l'Église, a permis non seulement de faire ressortir le rôle important qu'y joua le monde monastique, mais aussi de distinguer quelles étaient les conceptions médiévales qui sous-tendaient son action et son argumentation. Car si on ne peut nier l'existence d'une influence du monachisme sur le style de vie du clergé, on ne saurait non plus la ramasser en un concept simple et unidimensionnel : c'est une réalité complexe dans laquelle se disposent des éléments aux multiples facettes. Le caractère déterminant des éléments sociaux, telles la place du monachisme dans la chrétienté médiévale et la réaction de l'Église face au monde féodal, et des éléments culturels, telles la doctrine du mépris du monde et l'attitude courante face au temps et à l'histoire, nous a permis de relativiser l'importance des composantes de la vie du prêtre qui sont issues de leur influence. Ces composantes sont certainement moins fondamentales que le rôle du ministère presbytéral au sein de la communauté chrétienne et que son rapport à la mission confiée à l'Église par le Christ.

C'est fort de cette constatation que nous avons porté un nouveau regard sur notre époque et tenté de définir les enjeux qu'elle pose pour l'Église actuelle. Un examen de la façon dont se présentent maintenant les cinq indices de l'influence monastique que nous avons définis a permis de se rendre compte que leur maintien passe par une continuelle réappropriation, par la pensée chrétienne, de leur

pertinence. Certains, au prix d'une solide mise à jour tant au plan de l'existence concrète que de leurs justifications, se sont maintenus sans difficultés majeures (bréviaire, grand séminaire) ; un autre (la tonsure), faute de pouvoir prétendre à une réelle adaptation aux besoins actuels, a été aboli ; enfin, pour certains le processus de réappropriation est loin d'être terminé : la diversité des usages (pour l'habit ecclésiastique) ou la diversité des discours théoriques (pour le célibat) prouvent que dans l'Église aucune solution vraiment satisfaisante ne s'est encore présentée. Le simple fait que ces composantes de la vie du clergé séculier aient connu et continuent de connaître de multiples visages permet de croire qu'ils ne sont pas partie intégrante du sacerdoce ministériel. D'où l'importance, pour l'Église, de ne pas se fermer face aux recherches historiques qui mettent en cause une certaine image de l'homogénéité et de la pérennité de la tradition catholique. Cette fermeture, dans le cas de la théologie du ministère presbytéral, pourrait atténuer, en faisant de la façon dont vit actuellement le clergé séculier un idéal intouchable, le lien entre le sacerdoce ministériel et le service pastoral. Ce lien, que nous considérons, à la suite de Vatican II, comme fondamental, ne risque probablement pas d'être oublié au plan de la réflexion théologique, mais dans l'image concrète que l'Église véhicule de ses prêtres, il peut en venir à s'estomper au profit d'une forte identification à un état de vie, à une identité subjective muée en identité ontologique.

Notre recherche au sujet de l'influence de l'idéal monastique sur la conception du prêtre nous a donc mené à distinguer, parmi ce qui compose l'image qu'en a l'Église catholique, l'essentiel de ce qui peut être utile. En d'autres termes, se posait pour nous la question de savoir ce qui appartient en propre au prêtre et ce qui lui proviendrait de l'extérieur de sa vocation immédiate. Le fait que nous considérons que certains éléments de la vie du prêtre séculier soient dus à un ensemble de causes, telle l'omniprésence, au Moyen-Âge, de la spiritualité monastique, avec le bagage socio-culturel qui l'accompagnait, ne doit pas être entendu comme une condamnation de ces éléments. Nous l'avons souligné, leur valeur tient en partie à la pertinence qu'ils avaient pour ceux qui ont trouvé indispensable de les adopter à une

époque donnée, mais surtout à la pertinence qu'ils conservent aujourd'hui. Les raisons de cette pertinence sont donc toujours à dépoussiérer, à actualiser.

Ainsi, nous considérons la notion de l'influence du monachisme ou de la vie religieuse comme un héritage non pas à accepter, par les prêtres, de façon passive, mais à assumer de façon responsable. Et cette responsabilité est celle de la mission évangélisatrice qui incombe à toute l'Église. Cette dernière a beaucoup cherché, en cette seconde moitié de XX^e siècle, à faire la mise à jour de ses institutions et traditions ; en ce qui concerne le prêtre séculier, les divergences que nous avons relevées quant à la façon de le définir montrent qu'il s'agit d'une démarche de longue haleine et qu'elle est loin d'avoir été menée à terme.

À plusieurs reprises dans notre travail, nous avons eu à aborder des thèmes que nous avons choisi de ne pas approfondir. Deux d'entre eux nous semblent mériter encore un peu d'attention. D'abord, une réflexion globale sur les ministères dans l'Église, incluant la question du rôle et de l'identité des prêtres, est nécessaire. Certes, cette réflexion se fait actuellement, mais elle n'est pas toujours facile à mener, tant elle touche de nombreux points délicats. Notre étude a permis de saisir l'importance de ce champ de réflexion : toute la structure sacramentelle et ministérielle, qui longtemps a presque uniquement reposé sur le clergé, est sujet de discussions, pas tant dans sa nature même que dans son visage concret. Il nous semble que si l'on parvient à une vision plus claire et mieux adaptée des ministères dans l'Église, nous parviendrons du même coup à situer et à comprendre le prêtre en relation avec l'Église entière plutôt que comme une entité autonome.

L'autre question qui nous semble demander un sérieux approfondissement est celle de la doctrine du mépris du monde. Celle-ci a marqué la pensée chrétienne pendant des années, et le rejet progressif des attitudes qui en découlent s'est fait de plus en plus radical au cours du XX^e siècle. Les études qui ont permis de faire apparaître les avatars de cette doctrine ne doivent pas faire oublier les appels du

Christ, dans les évangiles, au sujet du "monde" (par exemple en Matthieu 13,22 ; Jean 15, 19 ; Jean 17,14 ; Luc 12,30). La théologie, après avoir balayé ce qui lui semblait suspect, doit tenter maintenant de réassumer cet héritage de façon adaptée et équilibrée. L'importance de ce thème dans l'évolution du style de vie du prêtre est claire, en particulier en ce qui concerne le célibat, et on retrouve encore chez certains auteurs un langage marqué de cette attitude ; d'où l'utilité d'une recherche de fond, qui permettrait de tenir compte des exigences de l'Évangile tout en faisant le partage entre les éléments doctrinaux tributaires d'une vision médiévale du monde et des réalités terrestres.

Les nombreuses pistes que nous avons plus ou moins longuement explorées au cours de notre exposé, ainsi que celles sur lesquelles nous avons choisi, pour des raisons de temps et d'espace, de ne pas nous engager, démontrent, si cette démonstration était encore à faire, la complexité que peut facilement prendre la réflexion au sujet du prêtre. Le questionnement dont nous étions porteur au départ de ce travail ne nous aura pas mené vers de grandes découvertes ; il nous aura plutôt entraîné, par bien des détours, à nuancer fortement les affirmations qui en étaient l'origine et qui attribuent à une influence monastique plusieurs éléments marquants de l'identité du prêtre dans l'Église catholique. Ces affirmations, nous le croyons, relèvent plus souvent du jugement à l'emporte-pièce que de la véritable analyse, car derrière la question de l'influence monastique se profile celle de l'adaptation du visage de l'Église au monde et à la culture. Cette adaptation s'est faite d'une certaine façon à des époques données et elle se continue. L'important est de ne pas se crisper sur des éléments secondaires de l'identité du prêtre, mais de mettre de l'avant le service de l'Église et de l'Évangile.

BIBLIOGRAPHIE

- Anonyme, «La lettre de 500 prêtres», *La documentation catholique*, n° 1531, 5 janvier 1969, p. 16-17.
- AA. VV., «Le ministère presbytéral aujourd'hui», *Pastorale Québec*, numéro hors série, 1992, 31 pages.
- AA. VV., *Théo, nouvelle encyclopédie catholique*, Paris, Droguet et Ardant/Fayard, 1989, 1235 pages.
- ARQUILLÈRES, Henri-Xavier, *Saint Grégoire VII*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1934, 599 pages.
- AUDET, Jean-Paul, *Styles de vie et service presbytéral*, coll. "Aujourd'hui", Montréal, HMH, 1969, 118 pages.
- BAREILLE, G., «Damien (saint Pierre)», Dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 4, Paris, Letouzey et Ané, 1911, p. 40-54.
- BENOÎT, *La règle de saint Benoît*, Texte et concordance par Jean NEUFVILLE, Traductions et notes par Adalbert de VOGÜE, tome 2, coll. "Sources chrétiennes" n° 182, Paris, Cerf, 1967, 918 pages.
- BERGERON, Philippe, *Pour le mariage des prêtres, le couple sacerdotal*, Montréal, Éditions du jour, 1970, 120 pages.
- BRIDE, A., «Habit ecclésiastique», Dans *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, tome 5, Paris, Letouzey et Ané, 1962, p. 451-453.
- BULTOT, Robert, «Historicité et vérité d'un point de vue d'historien», *Le supplément*, n° 188-189, 1994, p. 263-289.
- BULTOT, Robert, *La doctrine du mépris du monde*, tome IV, volume 2, Louvain/Paris, Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts, 1964, 148 pages.
- BUSQUE, Pierre, «Un curé, deux paroisses», *Prêtres et pasteurs*, Volumes 97, n° 2, février 1994, p. 81-88.

- CALATI, Benedetto, «Pierre Damien», Dans le *Dictionnaire de spiritualité*, tome XII, Paris, Beauchesne, 1986, p. 1551-1573.
- CARTER, Mgr Alexander, «La position de l'épiscopat canadien sur le célibat», *La documentation catholique*, n° 1596, 7 novembre 1971, p. 984-985.
- CHÉDEVILLE, André et TONNERRE, Noël-Yves, *La Bretagne féodale, XI^e - XIII^e siècles*, Rennes, Ouest-France, 1987, 444 pages.
- CHRISTOPHE, Paul, *L'Église dans l'histoire des hommes*, tome 1, Limoges, Droguet et Ardant, 1982, 528 pages.
- CLAUDE, Hubert, «La réforme grégorienne», *Lumière et vie*, n° 167, 1984, p. 27-37.
- COCHINI, Christian, *Origines apostolique du célibat sacerdotal*, Paris/Namur, Lethielleux/Culture et vérité, 1981, 479 pages.
- CONGAR, Yves, «Humbert de Moyenmouther», dans *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, tome 5, Paris, Letouzey et Ané, 1962, p. 1090-1093.
- CONGAR, Yves, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, Paris, Cerf, 1968, 420 pages.
- CONGAR, Yves, «Les laïcs et l'ecclésiologie des "ordines"», in SETTIMANA INTERNAZIONALE DI STUDIO, *I laici nella "societas christiana" dei secoli XI e XII*, Milano, Societa editrice Vita e Pensiero, 1968, p. 83-117.
- CONGAR, Y. et FRISQUE, J., *Les prêtres, décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius*, coll. "Unam sanctam", n° 68, Paris, Cerf, 1968, 397 pages.
- CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, Montréal, Paulines, 1994, 117 pages.
- CORECCO, Eugenio, «Former, oui, mais à quoi ?», *Communio*, Volume 15, n° 6, nov.-déc. 1990, p. 53-74.
- CROUZEL, Henri, «Le célibat et la continence ecclésiastique dans l'Église primitive: leurs motivations», in Joseph COPPENS, dir. et al., *Sacerdoce et célibat, études historiques et théologiques*, Gembloux/Louvain, Duculot/Peeters, 1971, p. 333-371.
- DAHM, Charles W., *Pouvoir et autorité dans l'Église catholique*, Montréal, Guérin, 1982, 341 pages.
- DANNEELS, Godfried, «Qu'est-ce qu'un prêtre», *Pastorale Québec*, Volume 103, n°4, 20 mars 1991, p. 75-78.

- DELACROIX, S., «Spiritualité et pastorale : la vie communautaire dans le clergé diocésain», Dans *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, tome 2, Paris, Letouzey et Ané, 1949, p. 1362-1365.
- DELARUELLE, Étienne, «Charlemagne et l'Église», *Revue d'histoire de l'Église de France*, n°133, 1953, p. 165-199.
- DEVAILLY, Guy, «La pastorale en Gaule», *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 59, n° 162, janvier-juin 1973, p. 23-54.
- DRAINVILLE, Mgr Gérard, «Vocation aux ministères», *Prions en Église*, Édition dominicale, Volume 60, n° 16, 28 avril 1996, p. 23-25.
- DUBOIS, Jacques, «Relations des moines avec les prêtres et les laïcs», Dans *Le monachisme, histoire et spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1980, 214 pages.
- DUBY, Georges, *L'an mil*, Paris Julliard, 1967, 235 pages.
- DUBY, Georges, «Les laïcs et la paix de Dieu», in *SETTIMANA INTERNAZIONALE DI STUDIO, I laici nella "societas christiana" dei secoli XI e XII*, Milano, Societa editrice Vita e Pensiero, 1968, p. 448-461.
- FLICHE, Augustin, *La réforme grégorienne*, trois tomes, Paris, Champion, 1924-1937.
- FOLLIET, Joseph, et LAVALLÉE, F., *Pourquoi le célibat du prêtre?*, Lyon, Chronique sociale de France, 1964, 83 pages.
- FORTIN, Bruno, «L'influence de la règle de saint Benoît sur la réforme grégorienne», Mémoire de maîtrise, Université Laval, 1988, 168 pages.
- GAUDEMET, Jean, *Le gouvernement de l'Église à l'Époque classique*, tome II, coll. «Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident», n° 8, Paris, Éditions Cujas, 1979, 347 pages.
- GIGUÈRE, Hermann, «De l'institution au programme de formation», *Pastorale Québec*, Volume 100, n° 7, 1988, p. 186-189.
- GOUREVITCH, Aaron J., *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, 340 pages.
- GRYSON, Roger, «Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique», *Revue théologique de Louvain*, Volume 11, 1980, p. 157-185.
- GRYSON, Roger, *Les origines du célibat ecclésiastique*, Gembloux, Duculot, 1970, 227 pages.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Vers un nouveau christianisme*, Paris, Cerf, 1986, 395 pages.
- HEURTEBIZE, B., «Humbert», Dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 7, Paris, Letouzey et Ané, 1922, p. 310-311.
- HOEFFNER, Cardinal Joseph, «Le sacerdoce ministériel», *La documentation catholique*, n° 1596, 7 novembre 1971, p. 95-963.
- HUYGUE, Mgr Gérard, «Les prêtres et la vie religieuse», *Vocation*, n° 233, Janvier 1966, p. 163-167.
- JEAN-PAUL II, «Allocution au clergé de Rome», *La documentation catholique*, n° 1753, 3 décembre 1978, p. 1001-1003.
- JEAN-PAUL II, «Comme le Christ, le prêtre est consacré par l'Esprit pour la mission», *La documentation catholique*, n° 2015, 4 novembre 1990, p. 949-950.
- JEAN-PAUL II, «La mission de l'Église en Équateur», *La documentaion catholique*, n° 1892, 17 mars 1985, p. 317-320.
- JEAN-PAUL II, «La vocation sacerdotale est un appel à la sainteté», *La documentation catholique*, n° 1885, 2 décembre 1984, p. 1106-1108.
- JEAN-PAUL II, «Le prêtre dans le mystère du Christ», *La documentation catholique*, n° 1760, 18 mars 1979, p. 251-253.
- JEAN-PAUL II, *Les fidèles laïcs*, Montréal, Fides, 1989, 208 pages.
- JEAN-PAUL II, «L'habit ecclésiastique et religieux à Rome», *La documentation catholique*, n° 1842, 19 décembre 1982, p. 1141.
- JEAN-PAUL II, «Notre sacerdoce doit être enraciné dans la prière», *La documentation catholique*, n° 1938, 19 avril 1987, p. 412-415.
- JEAN-PAUL II, *Pasteurs selon mon coeur*, Montréal, Paulines, 1992, 229 pages.
- JEAN-PAUL II, «Prêtre pour convertir, guérir et sauver», *La documentation catholique*, n° 1927, 2 novembre 1986, p. 971-978.
- KLOCZOWSKI, Jerzy et PARISSE, Michel, «Les pouvoirs chrétiens face à l'Église, la querelle des investitures et ses aboutissements», in André VAUCHEZ, dir., *Histoire du Christianisme*, tome 5, Paris, Desclée, 1993, p. 101-140.

- KNOWLES, M.D., «Les siècles monastiques», in M.D. KNOWLES & D. OBOLENSKY, *Nouvelle histoire de l'Église*, tome 2, Paris, Seuil, 1968, p. 141-156.
- LAURENTIN, René, «Lumières du Nouveau Testament» sur la crise actuelle», *Concilium*, n° 80, 1972, p. 13-23.
- LECLERCQ, H., «Tonsure», Dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, tome 15, Paris, Letouzey et Ané, 1953, p. 2430-2442.
- LECLERCQ, J., «Monachisme», Dans *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, tome 9, Paris, Letouzey et Ané, 1982, p. 515-535.
- LEGRAND, Hervé, «Crises du clergé hier et aujourd'hui», *Lumière et vie*, n° 167, 1984, p. 90-108.
- LEMAIRE, André, *Les ministères dans l'Église*, Paris, Centurion, 1974, 131 pages.
- LEMARIGNIER, Jean-François, «Les laïques et l'entourage royal aux premiers temps capétiens», in SETTIMANA INTERNAZIONALE DI STUDIO, *I laici nella "societas christiana" dei secoli XI e XII*, Milano, Societas editrice Vita e Pensiero, 1968, p. 530-543.
- LEPOUTRE, Gérard, MERVILLE, André et RENIERS, Gérard, «Prêtres diocésains, serviteurs, reconnaissants, ajustés», *Courrier des fraternités Jésus-caritas*, n° 147, Avril 1996, p. 28-34.
- LEVILLAIN, Philippe, dir., *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, 1759 pages.
- MANSELLI, Raoul, «Mouvements spirituels orthodoxes et hétérodoxes», à l'article «Italie» du *Dictionnaire de spiritualité*, tome 7, Paris, Beauchesne, 1969, p. 2184-2193.
- MAROT, Hilaire, «Décentralisation structurelle et primauté dans l'Église ancienne», *Concilium*, n° 7, 1965, p. 19-28.
- MARTELET, Gustave, *Deux mille ans d'Église en question*, trois tomes, Paris, Cerf, 1983-1990.
- MARTY, Cardinal François, «Être prêtre après Vatican II», *La documentation catholique*, n° 1874, 20 mai 1984, p. 530-535.
- Mc BRIEN, Richard, *Être catholique*, tome 2, Paris/Ottawa, Centurion/Novalis, 1984, 716 pages.

- MESLIN, Michel, «Institutions ecclésiastiques dans l'Église ancienne (II^e au V^e s.)», *Concilium*, n° 47, septembre 1969, p. 41-52.
- MOINGT, Joseph, «Perceptions et pratiques évolutives du presbytérat du III^e au XIII^e siècle», Dans *Églises, sociétés et ministères*, Paris, Centre Sèvres, 1986, p. 49-72.
- MOUNIER, Michel et TORDI, Bernard, *Les prêtres... tout simplement*, Paris, Éditions de l'Atelier/ Éditions Ouvrières, 1994, 239 pages.
- MOURRET, Fernand, *Histoire générale de l'Église*, tome IV, Paris, Bloud et Gay, 1923, 610 pages.
- O'NEIL, Louis, «La spécialisation du prêtre», *Communauté chrétienne*, n° 52-53, 1970, p. 300-307.
- ORAISON, Marc, «Un homme sans métier ?», *Christus*, n° 48, octobre 1965, p. 462-475.
- PAGÉ, Jean-Guy, *Prêtre, un métier sans avenir?*, Montréal/ Paris, Paulines/ MédiasPaul, 1989, 393 pages.
- PAQUETTE, Mario, *Les conseils presbytéraux au Québec*, Montréal, Fides, 1973, 318 pages.
- PARAVICINI BAGLIANI, Agostino, «L'Église romaine de 1054 à 1122 : réforme et affirmation de la papauté», in André VAUCHEZ, dir., *Histoire du Christianisme*, tome 5, Paris, Desclée, 1993, p. 57-100.
- PARISSE, Michel, «Le chrétien occidental», in André VAUCHEZ, dir., *Histoire du Christianisme*, tome 5, Paris Desclée, 1993, p. 485-518.
- PARISSE, Michel et RICHÉ, Pierre, «Premières réformes et affirmations de la papauté», in Gilbert DAGRON, Pierre RICHÉ et André VAUCHEZ, *Histoire du Christianisme*, tome 4, Paris, Desclée, 1993, p. 852-866.
- PAUL VI, «Ministeria quaedam», *La documentation catholique*, n° 1617, 1^{er} octobre 1972, p. 852-854.
- PAUL, Jacques, *L'Église et la culture en Occident*, tome 1, coll. «Nouvelle Clio» n°15, Paris, Presses universitaires de France, 1986, 398 pages.
- PETER DAMIAN, *Book of Gomorrah*, Traduction, introduction et notes de Pierre J. PAYER, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1982, 108 pages.

- PIERRARD, Pierre, «Histoire de la spiritualité des prêtres diocésains», *Prêtres diocésains*, n° 1251, mars-Avril 1987, p. 135-152.
- PIERRARD, Pierre, *Histoire de L'Église catholique*, Paris, Desclée, 1991, 352 pages.
- POHLSCHNEIDER, Mgr Johannes, «Le prêtre au milieu des remous de notre époque», *La documentation catholique*, n° 1573, 1^{er} novembre 1970, p. 969-976.
- POIRIER, Paul-Hubert, «La formation des prêtres», *Pastorale Québec*, Volume 100, n° 7, 1988, p. 182-185.
- PONTAL, O., «Recherches sur le costume des clercs des origines au XIV^e siècle d'après les décrets des conciles et des synodes», *L'année canonique*, tome XVII, 1973, p. 769-773.
- POULIN, Joseph-Claude, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1975, 220 pages.
- PUECH, Mgr Pierre, «Le prêtre peut-il exercer une profession salariée ?», *La documentation catholique*, n° 1573, 1^{er} novembre 1970, p. 982.
- RACINE, Jacques, «Qui sera le prêtre de demain ?», *Communauté chrétienne*, n° 52-53, 1970, p. 308-323.
- REFOULÉ, É., et al., «Problèmes d'un clergé marié», *Le supplément*, n° 116, février 1976, 128 pages.
- RICAUD, Dom Étienne, «Les moines prêtres, des prêtres du luxe ?», *La documentation catholique*, 1993, p. 335-336.
- RICHÉ, Pierre, «La chrétienté occidentale (X^e -milieu XI^e s.)», in Gilbert DAGRON, Pierre RICHÉ et André VAUCHEZ, *Histoire du Christianisme*, tome 4, Desclée, 1993, p. 767-866.
- RICHÉ, Pierre, «Le christianisme dans l'Occident carolingien», in Gilbert DAGRON, Pierre RICHÉ et André VAUCHEZ, *Histoire du Christianisme*, tome 4, Paris, Desclée, 1993, p. 683-766.
- RONDET, Michel, «Questions et problèmes autour du célibat», *Le supplément*, n° 166, septembre 1988, p. 30-38.
- ROUCHE, Michel, «De l'Orient à l'Occident», *Orient et Occident au X^e siècle*, coll. "Publications de l'Université de Dijon", n° 57, Paris, Société d'éditions Les belles lettres, 1979, 288 pages.

- ROUSSEAU, Louis, «Pour une définition fonctionnelle du prêtre», *Le prêtre hier, aujourd'hui, demain*, Montréal/Paris, Fides/Cerf, 1970, p. 375-379.
- ROUTHIER, Gilles, «Nouveaux modèles ministériels, repères et conditions», in Marc PELCHAT & Denis ROBITAILLE, dir., *Ni curés, ni poètes*, Montréal, Paulines, 1993, p. 185-229.
- SALMON, Pierre, *L'office divin*, coll. "Lex orandi" n° 27, Paris, Cerf, 1959, 252 pages.
- SALMON, Pierre, *L'office divin au Moyen Âge*, coll. "Lex orandi" n° 43, Paris, Cerf, 1967, 198 pages.
- SCHILLEBEECKX, Edward, «Le célibat sacerdotal», *Supplément de la vie spirituelle*, N° 79, 1966, p. 515-547.
- SECRETARIAT GÉNÉRAL DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, «À propos d'une lettre de prêtres», *La documentation catholique*, n° 1529, 1^{er} décembre 1968, p. 2073-2076.
- SECRETARIAT NATIONAL DE L'OPINION PUBLIQUE, «Échanges et dialogue», *La documentation catholique*, n° 1562, 3 mai 1970, p. 435-437.
- SESBOÛÉ, Bernard, *N'ayez pas peur !*, coll. "Pascal Thomas-Pratiques chrétiennes", n° 12, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 179 pages.
- ST-ARNAUD, Yves, «La psychologie du prêtre professionnel», *Communauté chrétienne*, n° 42, 1968, p. 388-393.
- STERN, Robert, «Comment les prêtres en viennent à être célibataires», *Concilium*, n° 78, octobre 1972, p. 69-76.
- TARASCON, Cardinal Enrique, «Rapport de synthèse», *La documentation catholique*, n° 1596, 7 novembre 1971, p. 966-971.
- VATICAN II, *Les actes du concile Vatican II*, Paris, Cerf, 1966, 809 pages.
- VAUCHEZ, André, *La spiritualité du Moyen-Âge Occidental*, Collection "SUP", n° 19, Paris, P.U.F., 1975, 176 pages.
- VILLER, Marcel, «Vie communautaire dans le clergé diocésain», Dans le *Dictionnaire de spiritualité*, tome 2, Paris, Beauchesne, p. 1156-1184.
- VREGILLE, Bernard de, «Grégoire VII», Dans le *Dictionnaire de spiritualité*, tome 6, Paris, Beauchesne, 1967, p. 910-919.

WINANDY, Jacques, «Prêtre et ermite», *Le supplément*, n° 101, 1972, p. 187-200.

