FONTES · AUX SOURCES

De Jésus à l'Église

Ruptures, héritages et fidélités

Marc Reverdin

2026

Un homme a parcouru pendant deux ou trois ans les routes de Galilée en annonçant que le règne de Dieu était proche. Il ne portait pas de vêtement sacerdotal, ne desservait aucun temple, n'offrait aucun sacrifice, n'instituait aucune loi nouvelle. Il mangeait avec ceux que la religion de son temps tenait pour impurs, déclarait heureux les pauvres, et opposait à la sacralité du Temple la simplicité d'une prière adressée à un Père. Trois siècles plus tard, l'institution qui se réclamait de lui possédait un clergé hiérarchisé, des basiliques héritées du pouvoir impérial, un droit canonique en formation, une théologie coulée dans les catégories de la philosophie grecque, et un évêque de Rome dont l'autorité s'étendait sur une part croissante de la chrétienté. Entre ces deux images, il s'est passé quelque chose. Ce rapport est consacré à l'examen patient de ce « quelque chose ».

La distance entre le prédicateur galiléen et l'Église impériale n'est pas une découverte. Elle saute aux yeux de quiconque place côte à côte les Évangiles et un manuel d'histoire des institutions ecclésiastiques. Mais cette distance se prête à deux lectures opposées, et c'est leur affrontement qui structure tout le débat. Pour les uns, elle est une trahison : l'Église aurait substitué au message de Jésus son contraire, troquant le Royaume contre le pouvoir, la liberté des fils contre l'obéissance des sujets. Pour les autres, elle est un développement légitime : le germe semé en Galilée devait nécessairement, en grandissant, se donner des structures, comme tout vivant se donne un corps. Entre la trahison et la croissance organique, ce rapport refuse de choisir d'avance. Il cherche à établir, cas par cas, institution par institution, ce qui relève de l'une et ce qui relève de l'autre.

La question centrale

La question que ce rapport pose est simple à formuler et difficile à traiter : **qu'est-ce qui, dans l'Église catholique d'aujourd'hui, est fidèle au message de Jésus de Nazareth, et qu'est-ce qui s'en est écarté ?**

Difficile, parce qu'elle suppose résolus deux problèmes préalables et redoutables. Le premier : peut-on connaître le message de Jésus, à quinze ou vingt siècles de distance, à travers des textes écrits par ses disciples une génération après sa mort, dans une langue qui n'était pas la sienne ? Le second : à supposer qu'on le connaisse, de quel droit s'en servirait-on comme d'une mesure pour juger ce que l'Église en a fait ? Une institution vivante peut-elle être tenue de ressembler à son origine, ou est-il dans la nature même d'une tradition de se transformer ?

Ces deux objections sont sérieuses, et nous les prenons au sérieux. Une grande partie de ce rapport consiste précisément à montrer comment on peut, sans naïveté, répondre à la première — l'exégèse historique moderne permet de reconstituer, avec des degrés de certitude variables mais réels, les grandes lignes du message de Jésus dans son contexte juif — et comment on peut, sans arbitraire, répondre à la seconde — l'Église elle-même se reconnaît normativement liée à ce message, et c'est en son nom propre, non au nom d'une instance extérieure, que la question de la fidélité peut être posée.

Cette question, un homme l'a condensée en 1902 dans une formule devenue célèbre. Alfred Loisy, exégète catholique que Rome allait excommunier, écrivit dans *L'Évangile et l'Église* : **« Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue. »** La phrase est d'une ambiguïté calculée. On peut l'entendre comme un constat amer — on attendait le Royaume de Dieu, on a reçu une administration humaine — ou comme une justification — l'Église est la forme historique qu'a prise le Royaume dans le temps, son prolongement nécessaire et non son démenti. Loisy, qui répondait à la critique protestante d'Adolf von Harnack, voulait défendre l'Église ; mais sa formule, retournée comme un gant, est devenue l'arme la plus efficace de ses accusateurs. Toute la tension de ce rapport tient dans l'oscillation entre ces deux lectures. Nous ne la trancherons pas par décret : nous la travaillerons.

Trois niveaux de lecture

Pour ne pas confondre ce qui doit rester distinct, ce rapport opère à trois niveaux explicitement séparés. C'est notre principale précaution méthodologique, et il importe que le lecteur la comprenne avant d'entrer dans le détail, car elle commande tout le reste.

Le premier niveau est historique. Il pose une seule question : que peut-on raisonnablement établir sur le message et la pratique de Jésus ? Ici, nous nous interdisons tout présupposé de foi comme tout présupposé d'incrédulité. Nous mobilisons les outils ordinaires de l'histoire — critique des sources, analyse des traditions, comparaison des témoignages, mise en contexte dans le judaïsme du Second Temple. Ce travail ne produit jamais de certitude absolue, et nous le disons franchement : il distingue ce qui est solidement attesté, ce qui est probable, et ce qui demeure conjectural. Quand les sources sont muettes ou contradictoires, nous l'indiquons plutôt que de combler le vide. L'honnêteté à ce niveau est la condition de toute la suite : un diagnostic de fidélité qui reposerait sur un Jésus fabriqué pour les besoins de la cause ne vaudrait rien.

Le deuxième niveau est celui de la trajectoire. Une fois reconstitué, autant qu'il se peut, le point de départ, une nouvelle question se pose : comment juger les développements ultérieurs ? Car tout n'est pas trahison dans ce qui change, et tout n'est pas fidélité dans ce qui se prétend

immuable. John Henry Newman l'a vu avec justesse : une tradition vivante ne se conserve pas en se répétant mécaniquement, mais en déployant ce qu'elle contenait en germe. Reste à distinguer le déploiement légitime — celui qui approfondit et explicite l'origine — de la déviation — celle qui la contredit en prétendant la continuer. Yves Congar, dans *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, a proposé des critères pour opérer ce partage. Nous les adoptons comme cadre de travail. À ce niveau, nous ne demandons pas seulement « est-ce conforme aux origines ? » mais « ce développement prolonge-t-il la dynamique du message, ou la renverse-t-il ? ».

Le troisième niveau est normatif, et nous le déclarons ouvertement. Juger qu'une pratique s'est « écartée » du message suppose une norme — un point de vue depuis lequel on mesure l'écart. Beaucoup d'auteurs dissimulent leur norme sous les apparences de l'histoire objective, faisant passer pour un constat ce qui est un choix. Nous refusons ce procédé. Nos critères sont énoncés et assumés : le Royaume de Dieu tel que Jésus l'a annoncé ; la primauté de l'amour et du service sur le pouvoir ; l'inclusion structurelle des exclus ; la critique évangélique de tout légalisme et de toute sacralisation de l'autorité institutionnelle. Le lecteur qui ne partage pas ces critères pourra contester nos conclusions ; mais il saura exactement au nom de quoi nous jugeons, et pourra faire la part de l'établi et de l'interprété. C'est la seule honnêteté possible : non pas prétendre n'avoir aucune norme, mais dire laquelle, et d'où elle vient.

La force de ce dispositif tient à sa transparence. Le lecteur peut, à chaque page, se demander : suis-je au premier niveau, où l'on établit des faits, au deuxième, où l'on apprécie une cohérence, ou au troisième, où l'on porte un jugement de valeur ? Confondre ces registres est la source de la plupart des malentendus sur ces sujets. Les tenir séparés est notre première contribution.

Un parcours en sept étapes

Ce rapport ne se lit pas comme une démonstration linéaire dont la conclusion serait connue d'avance. Il se parcourt comme un chemin, qui part d'un monde — la Palestine du premier siècle — pour aboutir à un autre — l'Église contemporaine et ses débats de réforme. Sept étapes le jalonnent.

La **première partie** plante le décor : le judaïsme du Second Temple, ses courants, ses institutions, ses attentes. On ne comprend rien à Jésus si on l'arrache à ce monde. Sa prédication du Royaume, son rapport au Temple, à la Loi, aux exclus, ne prennent sens que sur cet arrière-plan, dont il est à la fois l'héritier et le contestataire.

La **deuxième partie** s'approche au plus près de la figure de Jésus lui-même, telle que la recherche historique permet de la reconstituer. Que disait-il ? Que faisait-il ? Qu'attendait-il ? C'est ici que se fixe le point de référence à partir duquel tout le reste sera mesuré.

La **troisième partie** suit la naissance de l'Église primitive : la communauté des origines, le tournant décisif de Paul, l'élargissement aux nations, les premières tensions entre fidélité juive et ouverture universelle. C'est le moment où une trajectoire se dessine.

La **quatrième partie** aborde la grande transformation, celle des deuxième, troisième et quatrième siècles : l'apparition d'un sacerdoce, la cléricalisation, l'alliance avec l'Empire après Constantin, le recouvrement du message hébraïque par les catégories de la philosophie grecque. C'est le cœur du problème, le lieu où s'accumulent les écarts les plus discutés.

La **cinquième partie** examine les tentatives de réforme qui, de François d'Assise à Vatican II, en passant par Luther, le modernisme et la nouvelle théologie, ont cherché à renouer avec les sources. Elle interroge leurs conditions de possibilité, leurs réussites et leurs échecs — car il serait vain de proposer aujourd'hui ce qui a déjà échoué hier, sans en comprendre les raisons.

La **sixième partie** examine les grandes tentatives de réforme contemporaines : Küng, le pontificat de François et la synodalité, les axes de réforme — gouvernance, inclusion, sacerdoce, rapport à l'argent et au pouvoir.

La **septième partie**, enfin, formule des propositions concrètes : liturgie domestique, déconcentration du pouvoir sacramentel, gouvernance collégiale et question du centre (Rome ou Jérusalem ?), célibat sacerdotal, séparation Église-État, dialogue interreligieux avec l'islam, le judaïsme et les autres traditions. Un dernier chapitre soumet le monachisme bénédictin à une critique constructive — ses réussites en matière de gouvernance consultative, de transmission culturelle et d'hospitalité, mais aussi ses limites (élitisme spirituel, autorité abbatiale sans contre-pouvoir, asymétrie de genre) — pour en extraire ce qui peut inspirer une Église ordinaire sans nécessiter d'être monastère. Ces propositions ne tombent pas du ciel ; elles découlent des six parties qui précèdent, et ne valent que par cet ancrage dans les sources.

La position de ce rapport

Il serait malhonnête de présenter ce travail comme une enquête sans présupposés débouchant par hasard sur des conclusions. Ce rapport est engagé — et je l'assume. Mais engagé d'une manière précise, qu'il faut nommer clairement pour que le lecteur sache à quoi s'en tenir.

Notre réforme n'est ni schismatique ni nostalgique. Elle n'appelle pas à quitter l'Église pour en fonder une autre, plus pure ; les ruptures de ce type produisent généralement de nouvelles institutions affligées des mêmes maux. Elle n'appelle pas davantage à restaurer un âge d'or qui n'a jamais existé ; l'Église primitive avait ses conflits, ses zones d'ombre et ses compromis. Notre position est celle d'une réforme **de l'intérieur**, conduite avec **les propres critères de l'Église**. Nous ne mesurons pas l'Église à une norme étrangère importée du dehors — politique, sociologique ou idéologique. Nous la mesurons à ce qu'elle reconnaît elle-même comme sa source et sa règle : le message de Jésus-Christ, le témoignage des premiers disciples, et cette Tradition vivante dont Vatican II a rappelé qu'elle n'est pas la répétition du passé mais sa transmission féconde. Quand nous disons qu'une pratique s'est écartée du message, nous ne parlons pas au nom du siècle ; nous parlons au nom de l'Évangile que l'Église elle-même proclame.

C'est pourquoi ce rapport ne parle pas *contre* l'Église, ni *à sa place*. Il parle *avec* elle, en lui tendant un miroir. Un miroir ne contraint personne : il montre. L'Église reste libre de s'y reconnaître ou de s'en détourner. Mais le miroir, pour être utile, doit être fidèle — ni complaisant ni déformant. C'est à cette fidélité du reflet que nous avons travaillé, en acceptant par avance que certains résultats compliquent notre propre thèse plutôt que de la confirmer. Un travail qui ne trouverait jamais que ce qu'il cherchait ne mériterait pas d'être lu.

Reste donc à commencer par le commencement — non par Jésus, mais par le monde qui l'a précédé et formé, ce judaïsme du premier siècle dont nous avons trop longtemps oublié qu'il fut sa seule patrie.

Introduction : une institution qui englobe tout

Avant de comprendre Jésus, il faut comprendre le Temple. Non pas le Temple comme décor, comme arrière-fond pittoresque de récits évangéliques, mais comme force structurante de la société judéenne du Ier siècle — une institution qui organisait l'économie, le pouvoir politique, l'identité collective et le temps lui-même. Quiconque lira les controverses de Jésus sur le sabbat, les marchands chassés de l'esplanade, le logion sur la destruction du sanctuaire, ou simplement le fait qu'il soit mort crucifié par Rome après une semaine passée à prêcher dans l'enceinte même du Temple, ne comprendra ces épisodes qu'à condition d'avoir saisi ce qu'était cette institution.

Le sociologue Erving Goffman a forgé la notion d'« institution totale » pour désigner des lieux qui absorbent et régulent la totalité de l'existence de ceux qui y sont liés — prisons, couvents, casernes. Le Temple de Jérusalem n'était ni une prison ni un couvent. Mais l'expression capture quelque chose d'essentiel : le Temple concentrait dans un même dispositif spatial et symbolique des dimensions qui, dans d'autres sociétés, sont distribuées entre des institutions séparées. Il était à la fois banque nationale et lieu de culte, tribunal suprême et marché, centre fiscal et point de contact avec le divin, employeur de plusieurs milliers de personnes et foyer de l'identité juive dans le monde entier. Aucun Juif du Ier siècle ne pouvait vivre en dehors de son ombre — pas même ceux, comme les esséniens de Qumrân, qui avaient rompu avec lui.

E. P. Sanders, dans son œuvre maîtresse *Judaism: Practice and Belief* (1992), a insisté sur le fait que le Temple et son culte sacrificiel constituaient le « cœur » de la vie religieuse et nationale juive du Second Temple. Cette affirmation n'est pas un truisme : elle signifie que la religion juive de l'époque ne peut pas être comprise comme un « judaïsme du livre » centré sur la lecture de la Torah et la fréquentation de la synagogue — ce modèle appartient au judaïsme rabbinique post-70, né précisément pour survivre à la catastrophe de la destruction du Temple. Au Ier siècle, le Temple est le centre, et tous les autres éléments — synagogue, enseignement oral, piété quotidienne — s'organisent en relation avec lui.

Ce chapitre reconstruit le Temple comme institution totale, en examinant successivement sa structure économique et financière, son pouvoir politique, son système sacrificiel, son personnel, ses relations avec Rome, et sa place dans la société judéenne. La conclusion propose une première mise en perspective : ce que cette compréhension change pour lire l'action et le message de Jésus.

I. Une machine économique et financière

La première dimension à saisir est économique, et elle est souvent sous-estimée. Le Temple n'était pas simplement entretenu par des dons pieux : il était le centre financier le plus important de la région.

Son principal instrument de financement était la taxe du demi-sicle (*machatsit hashekel*), un prélèvement annuel d'un demi-shekel tyrien sur tout mâle juif adulte — en Judée, en Galilée, mais aussi dans toute la diaspora, de Babylone à Rome en passant par Alexandrie et l'Asie Mineure. Flavius Josèphe, dans ses *Antiquités juives*, évoque à plusieurs reprises des convois de monnaie partant des communautés de diaspora vers Jérusalem, parfois interceptés par des autorités locales jalouses de ces flux. La signification de cette taxe dépasse le simple financement du culte : elle crée un lien matériel permanent entre chaque Juif de la diaspora et le sanctuaire de Jérusalem, transformant le Temple en centre gravitationnel d'une nation dispersée.

À cette taxe s'ajoutaient les dîmes, les prémices (*bikkurim*), les offrandes végétales, les dons votifs — pièces d'or, objets précieux, propriétés immobilières consacrées à Dieu — et les revenus générés par les activités commerciales qui gravitaient autour de l'esplanade. Joachim Jeremias, dans sa reconstitution méticuleuse de Jérusalem au temps de Jésus (*Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969), a montré la densité de cette activité économique. Les marchands d'animaux propres au sacrifice, les changeurs de monnaie convertissant les devises étrangères en monnaie acceptable pour la taxe templière, les vendeurs de farine, d'huile et de vin nécessaires aux offrandes : autant d'acteurs d'un marché structuré par les exigences du culte.

La question de savoir qui bénéficiait de ces marchés est politiquement sensible. Les textes évangéliques, en décrivant le « renversement des tables » par Jésus, utilisent l'expression « caverne de brigands » (*spelunca latronum*, selon Jérémie 7,11), suggérant que certains — sans doute des familles sacerdotales aristocratiques — tiraient profit de ce quasi-monopole sur la fourniture d'animaux sans défaut et de monnaie conforme. Lester Grabbe et Eyal Regev ont insisté sur la dimension oligarchique de ce contrôle économique : le Temple concentrait de la richesse aux mains de quelques grandes familles, les Boéthos, les Anne et autres dynasties qui se partagèrent la grande prêtrise pendant des décennies.

Le trésor du Temple stockait ces richesses accumulées. Seth Schwartz (*Imperialism and Jewish Society*, 2001) a souligné que cette concentration de capital le rendait attractif pour les puissances étrangères : Pompée avait visité le Saint des Saints en 63 av. J.-C., des procurateurs romains tentèrent d'en ponctionner les réserves, et c'est précisément parce qu'il était la caisse centrale de la nation que sa destruction en 70 fut suivie du transfert de la taxe du demi-sicle vers le temple de Jupiter Capitolin — geste impérial d'une brutalité symbolique absolue.

L'impact du Temple sur l'économie urbaine et rurale de la Judée était massif. Jérusalem au Ier siècle était, selon l'expression de Martin Goodman (*Rome and Jerusalem*, 2007), une « ville-temple » — une ville dont la raison d'être économique était le service du sanctuaire. Les pèlerinages des trois grandes fêtes (Pâque, Pentecôte, Tabernacles) amenaient des dizaines de milliers de personnes, créant une demande intense en hébergement, nourriture, transport et artisanat. Les prêtres et lévites en service à Jérusalem formaient une population permanente de consommateurs. Les campagnes environnantes fournissaient céréales, fruits, bois, animaux — en partie par obligation cultuelle (dîmes), en partie dans un cadre commercial.

II. Le pouvoir sacerdotal : entre religion et politique

Au sommet de cette institution se trouvait le grand prêtre. Au Ier siècle, cette charge avait perdu son caractère dynastique stable : les Romains — ou les rois clients comme Hérode — nommaient et déposaient les grands prêtres selon leurs intérêts politiques. James VanderKam (*From Joshua to Caiaphas*, 2004) a retracé cette inflation de changements : entre 37 av. J.-C. et 70 ap. J.-C., on compte une vingtaine de grands prêtres différents. Cette rotation fréquente signale que la charge était désormais moins héréditaire que politique — un office délégué par le pouvoir impérial à des familles locales jugées fiables.

Le grand prêtre cumulait des fonctions que nos catégories modernes tendent à séparer. Il était chef du culte : lui seul entrait dans le Saint des Saints le jour du Yom Kippour, portait les vêtements sacrés, présidait aux cérémonies les plus solennelles. Il était aussi chef de l'aristocratie sacerdotale, issu de familles comme les descendants d'Ananias (Anne) et de Caïphe, figures connues des Évangiles. Et il était le principal interlocuteur de Rome : responsable du maintien de l'ordre, des sacrifices offerts pour l'empereur, des négociations en cas de crise. Eyal Regev a utilisé le concept de « capital symbolique » de Bourdieu pour analyser cette élite sacerdotale : sa richesse économique et son prestige religieux se renforçaient mutuellement dans un système où la proximité avec le divin conférait une autorité sociale réelle.

Le Sanhédrin, conseil aristocratique qui siégeait à proximité du Temple, exerçait des fonctions judiciaires et consultatives. Sa composition exacte — grand prêtre, prêtres principaux, scribes, anciens — et ses pouvoirs précis restent débattus dans la recherche. Ce qui est clair, c'est que le Temple était le lieu où se prenaient les décisions politiques et juridiques les plus importantes de la nation : désignation des responsables, interprétation de la Loi en cas litigieux, maintien de l'ordre public sur l'esplanade, relations avec les autorités étrangères. La politique et la religion ne formaient pas deux sphères séparées : elles se confondaient dans l'institution templière.

Cette concentration de pouvoir n'allait pas sans contestations internes. Les esséniens de Qumrân avaient rompu avec le Temple, jugeant la prêtrise corrompue et le culte illégitime ; ils attendaient un Temple purifié dans l'ère à venir. Les pharisiens cherchaient à peser sur les décisions du Sanhédrin depuis l'extérieur. Des prêtres ordinaires, assignés dans leurs villages la plupart du temps et ne montant à Jérusalem que pour leurs semaines de service, n'avaient ni la richesse ni l'influence des grandes familles. Regev parle d'un champ de tension intra-élitaire, où des factions aristocratiques se disputaient le contrôle du sanctuaire. Ces fractures internes rendaient l'institution à la fois plus fragile et plus propre à susciter des réactions violentes.

III. Le système sacrificiel : rythme, coût et signification

Le cœur du culte était le sacrifice. La Torah, en particulier le Lévitique et les Nombres, définit un système élaboré de sacrifices quotidiens, hebdomadaires, mensuels et annuels, auxquels s'ajoutent les sacrifices individuels liés aux occasions particulières de la vie. Ce système n'était pas un vestige archaïque toléré par une religion par ailleurs spiritualisée : au Ier siècle, il était pleinement vivant, massif et structurant.

Le sacrifice perpétuel (*tamid*) — un agneau le matin, un autre le soir, accompagnés d'une offrande de farine et d'une libation de vin — rythmait chaque journée du Temple. Il était offert au nom de toute la communauté d'Israël, financé par la taxe du demi-sicle. En ce sens, tout Juif qui acquittait cette taxe participait symboliquement au sacrifice, même s'il ne se trouvait pas à Jérusalem. Le *tamid* était donc un rite d'inclusion : il fabriquait de la communauté nationale à distance.

Les sabbats, les nouvelles lunes et les trois grandes fêtes de pèlerinage (Pâque, Pentecôte, Tabernacles) multipliaient les sacrifices communautaires. À Pâque notamment, des dizaines de milliers d'agneaux étaient immolés dans l'enceinte du Temple, dans une organisation logistique complexe impliquant des rotations de prêtres, une gestion des foules et des circuits d'évacuation du sang. Sanders a insisté sur le fait que ces fêtes étaient vécues par les pèlerins non comme un pesant devoir, mais comme un événement joyeux, une occasion de renforcer les liens communautaires et de manifester son appartenance à l'Alliance.

Les sacrifices individuels s'ajoutaient à ce socle communautaire. Une femme après un accouchement, un homme guéri d'une maladie cutanée, quelqu'un ayant contracté une impureté, un Naziréen au terme de son vœu — tous devaient se présenter au Temple avec leurs offrandes. La Torah prévoyait des tarifs dégressifs pour les plus pauvres (deux tourterelles à la place d'un agneau), mais même ces substitutions représentaient un coût réel. Ces sacrifices n'étaient pas perçus comme des transactions commerciales avec Dieu, mais comme des actes de reconnais-

sance, de réconciliation et de restauration de la relation à l'Alliance — une logique que Sanders a décrite sous le terme de « nomisme de l'Alliance » (*covenantal nomism*) : la grâce divine précède l'observance, qui en est la réponse, non la condition.

Il reste que le coût des sacrifices pouvait creuser des inégalités. Les riches multipliaient les dons ostentatoires, les offrandes somptuaires, les constructions financées en leur nom, renforçant ainsi leur capital symbolique. Les pauvres, même s'ils n'étaient pas exclus du système, se voyaient offrir des substitutions qui leur rappelaient leur condition. Ce n'est pas un hasard si les discours prophétiques, de Jérémie à Jésus, s'en prennent périodiquement à un culte dissocié de la justice — non pour nier la valeur du sacrifice, mais pour dénoncer l'hypocrisie d'une élite qui multiplie les offrandes tout en opprimant les pauvres.

IV. Le personnel : une institution-employeur

Le Temple employait des milliers de personnes. Les prêtres (*kohanim*), descendants d'Aaron selon la généalogie, étaient répartis en vingt-quatre classes (*mishmarot*) qui se relayaient à Jérusalem selon un rôle fixe. Ils assuraient toutes les fonctions cultuelles directes : immoler les animaux, asperger le sang sur l'autel, manipuler les viandes, entretenir le feu perpétuel, officier au chandelier d'or et à l'autel d'encens, prononcer la bénédiction sacerdotale. Ils vivaient le reste du temps dans leurs villes et villages, où certains pouvaient enseigner la Torah ou exercer d'autres activités.

Les lévites formaient un second groupe, chargé du chant et de la musique lors des sacrifices, de la surveillance des portes et des cours, et de diverses tâches logistiques. Leur présence donnait au culte une dimension esthétique et performative : les Psaumes, chantés par des chœurs accompagnés d'instruments à cordes, de cuivres et de percussions, transformaient les sacrifices en liturgies qui mobilisaient tous les sens.

Au-delà de ces deux groupes traditionnels, le Temple employait des gardiens (souvent des lévites), des serviteurs domestiques, des scribes et comptables, des artisans chargés de l'entretien des vêtements sacrés, des ustensiles et des bâtiments. Lee Levine (*Jerusalem: Portrait of the City*, 2002) a reconstruit l'économie urbaine que cette masse salariale générée : des quartiers entiers de Jérusalem vivaient des dépenses de ce personnel.

Cette dimension professionnelle est importante pour comprendre la sociologie du Temple. Le personnel n'était pas composé d'« agents de culte » interchangeables : c'était un ensemble de groupes structurés, avec leurs hiérarchies internes, leurs ambitions, leurs rivalités. L'accès aux

fonctions les plus lucratives ou les plus prestigieuses — trésorier, chef d'une classe de prêtres, responsable du service du Yom Kippour — faisait l'objet de compétitions, parfois de corruption. La prêtrise était à la fois un sacerdoce et une carrière.

V. Le Temple et Rome : souveraineté partagée, tensions permanentes

Le Temple du Ier siècle avait été reconstruit par Hérode le Grand à partir de 20-19 av. J.-C. Ce projet colossal — l'esplanade agrandie, les portiques monumentaux, le sanctuaire somptueux — avait des motivations multiples et apparemment contradictoires. Vers l'intérieur, Hérode cherchait à se légitimer auprès d'un peuple qui ne l'aimait guère, en se présentant comme restaurateur de la maison de Dieu. Vers l'extérieur, il affichait sa puissance à une Rome friande de monuments comme signes de loyauté. Le Temple hérodien était ainsi les deux à la fois : sanctuaire national juif et vitrine de l'intégration de la Judée dans l'ordre impérial romain.

Après la mort d'Hérode et le partage de son royaume, la Judée devint une province romaine administrée par des préfets résidant à Césarée Maritime. Ils se rendaient à Jérusalem lors des grandes fêtes, accompagnés de troupes, en gardant un œil sur le Temple — source potentielle de troubles ou instrument de contrôle. La forteresse Antonia, attenante à l'esplanade, symbolisait cette surveillance permanente.

La relation entre Rome et le Temple reposait sur un compromis fragile. Les Romains reconnaissaient aux Juifs le droit de suivre leurs lois ancestrales, y compris le culte sacrificiel, en échange d'un sacrifice quotidien offert pour l'empereur (et non à l'empereur — nuance décisive pour la conscience monothéiste). Ce sacrifice symbolisait la légitimation de la domination romaine ; son interruption, en 66, fut interprétée par Rome comme une déclaration de guerre. Les Romains, en contrepartie, évitaient d'introduire des images impériales dans l'enceinte du Temple, laissaient aux autorités du Temple une marge de gestion interne, et intervenaient directement dans la nomination des grands prêtres — les tenant ainsi dans une dépendance structurelle.

Mais cette relation de collaboration restait traversée de tensions. Ponce Pilate introduisit des enseignes impériales à Jérusalem, provoquant une résistance massive. Un procurateur tenta d'utiliser les fonds du Temple pour un aqueduc. Florus, selon Josèphe, alla jusqu'à tenter de ponctionner directement le trésor — acte perçu comme une profanation et qui contribua à déclencher la révolte de 66. Ces incidents révèlent la limite du compromis : Rome respectait l'autonomie religieuse du Temple jusqu'au point où ses propres intérêts fiscaux ou politiques étaient en jeu.

La destruction du Temple en 70 fut l'acte final de cette relation. Titus fit raser le sanctuaire, piller ses trésors — représentés sur l'arc de triomphe de Titus à Rome —, et transféra la taxe du demi-sicle au culte de Jupiter Capitolin. Cette décision fut à la fois un acte de guerre symbolique et un coup de grâce économique : le centre de gravité de la nation juive était détruit, ses ressources confisquées, son institution totale réduite à des ruines.

VI. Société, identité et contestations

Le Temple structurait la société judéenne à travers le système de pureté. L'accès à ses différentes cours était hiérarchisé : cour des Gentils, cour des femmes, cour des hommes israélites, cour des prêtres, sanctuaire, Saint des Saints. Cette stratification spatiale reflétait et renforçait des hiérarchies sociales et religieuses. Elle donnait aux prêtres, aux hommes adultes d'Israël, aux purs rituellement, une proximité plus grande avec le centre sacré.

Les règles de pureté rituelle — relatives aux contacts avec les morts, aux maladies de peau, aux flux corporels, à certains aliments — imposaient une discipline quotidienne et périodique à l'ensemble de la population. Non pas comme contrainte externe abstraite, mais comme pratique incorporée, structurant les corps, les relations sociales, les occasions de honte ou de réintégration. Se purifier pour monter au Temple, apporter son offrande, retrouver sa place dans la communauté : ce circuit existentiel faisait du Temple un lieu de passage obligé pour quiconque voulait être pleinement membre de la société.

Le Temple jouait aussi un rôle crucial dans la construction et le maintien des réseaux entre la Judée et la diaspora. Les pèlerinages des grandes fêtes faisaient de Jérusalem un carrefour où se rencontraient des Juifs de Babylone, d'Égypte, de Grèce et de Rome. Ces rencontres permettaient de circuler des nouvelles, des idées, des interprétations de la Torah, des pratiques liturgiques. La synagogue diasporique, en orientant ses prières vers Jérusalem et en rappelant rituellement le Temple absent, maintenait ce lien symbolique à distance. La destruction de 70 n'effaça pas ce lien : elle en modifia profondément la nature, le transformant en mémoire et en espérance eschatologique.

Ces fonctions unificatrices n'empêchaient pas les contestations. Les esséniens avaient rompu avec le Temple corrompu. Des prophètes itinérants, comme Jean-Baptiste dans le désert, proposaient des rites d'expiation alternatifs (le bain de purification) qui court-courtaient le système sacerdotal. Des mouvements populaires dénonçaient la collaboration de l'aristocratie sacerdotale avec Rome. Les scribes pharisiens cherchaient à construire une piété de la Torah qui dépassât la seule institution templière. Toutes ces contestations définissaient le Temple en creux : on ne pouvait le critiquer qu'en reconnaissant son importance centrale.

Conclusion : ce que le Temple change pour lire Jésus

Comprendre le Temple comme institution totale transforme la lecture du ministère de Jésus.

Si le Temple est le centre économique de la nation, le « renversement des tables » n'est pas un geste de piété froissée devant un commerce déplacé : c'est un acte prophétique qui vise l'ensemble du système de prélèvement et de redistribution géré par une élite sacerdotale en collaboration avec Rome. Si le Temple est le lieu du pardon (les sacrifices pour le péché) et de la réintégration sociale (les rites de pureté), la pratique de Jésus qui accueille pécheurs et impurs *sans* passer par le Temple court-circuite une institution de médiation. Si le Temple est le siège du pouvoir politique et du Sanhédrin, la montée de Jésus à Jérusalem, son action dans l'enceinte sacrée, son arrestation ordonnée par le grand prêtre, son procès, son exécution — tout cela s'inscrit dans la logique d'un conflit entre deux visions de la souveraineté, de la justice et de la fidélité à l'Alliance.

Le Temple, en un mot, n'est pas le lieu où Jésus parle de Dieu. C'est l'institution contre laquelle — ou plutôt, à travers la critique de laquelle — il dit ce qu'il veut dire sur Dieu, sur le Royaume, sur la justice et sur la manière d'être Israël fidèle à son alliance. C'est pourquoi, dans les chapitres qui suivent, chaque aspect du ministère de Jésus — sa proclamation du Royaume, sa critique du Temple et de la Loi, sa pratique d'inclusion, sa mort politique — devra être lu sur le fond de ce que nous venons de reconstruire.

Avant d'y parvenir, il reste à examiner les autres dimensions du judaïsme du Second Temple dans lequel Jésus est né et a pensé : les partis religieux qui divisaient Israël sur la Torah, l'eschatologie et la résistance à Rome (chapitre 2) ; le système de pureté et le « nomisme de l'Alliance » de Sanders (chapitre 3) ; l'apocalyptique juive qui a nourri ses attentes (chapitre 4) ; et les compromis entre domination romaine et élites religieuses qui ont rendu sa mort inévitable (chapitre 5).

Sources principales utilisées dans ce chapitre : E. P. Sanders, Judaism: Practice and Belief (1992) ; Joachim Jeremias, Jerusalem in the Time of Jesus (1969) ; Lester L. Grabbe, A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period (2008) ; Eyal Regev, The Temple in Early Christianity (2022) ; Martin Goodman, Rome and Jerusalem (2007) ; James C. VanderKam, From Joshua to Caiaphas (2004) ; Seth Schwartz, Imperialism and Jewish Society (2001) ; Flavius Josèphe, Guerre juive et Antiquités juives.

Introduction : un Israël pluriel

Le chapitre précédent a montré que le Temple de Jérusalem était une institution totale — économique, politique, symbolique. Il occupait le centre de la société judéenne et structurait l'existence de tous ceux qui se réclamaient d'Israël, y compris ceux qui le contestaient. Mais si le Temple était le centre de gravité commun, la question de savoir comment s'y rapporter, comment interpréter la Torah qui en commandait le culte, et ce qu'il fallait espérer de Dieu pour l'avenir d'Israël : voilà ce qui divisait profondément la société juive du Ier siècle.

Il existe une tendance, dans la lecture courante des Évangiles, à plaquer sur le judaïsme de l'époque une image monolithique — « les Juifs » comme bloc homogène, opposé à Jésus. Cette représentation est doublement fausse. Elle efface d'abord la diversité réelle d'un peuple traversé par des fractures théologiques, sociales et politiques aussi vives que celles qui divisaient n'importe quelle société complexe de l'Antiquité. Elle empêche ensuite de comprendre que Jésus n'entre pas en conflit avec « le judaïsme » en général, mais qu'il se situe dans un champ disputé, prend position dans des débats qui agitent ses contemporains, et que ses adversaires comme ses alliés appartiennent à des courants précis, identifiables, dont les positions lui donnaient forme et sens.

Flavius Josèphe, l'historien judéen devenu client de Rome après la guerre de 66–70, distingue trois grandes « philosophies » juives — Pharisiens, Sadducéens, Esséniens — auxquelles il ajoute un « quatrième mouvement » d'inspiration nationaliste radicale. Cette cartographie, pensée pour des lecteurs gréco-romains à qui il voulait faire paraître le judaïsme digne de respect philosophique, est à la fois précieuse et insuffisante. Elle laisse de côté les Samaritains, ignore des mouvances intermédiaires, et reflète le biais d'un auteur qui sympathisait avec le pharisaïsme et cherchait à décharger les élites modérées de la responsabilité de la catastrophe de 70. Mais elle offre un premier cadre que des décennies de recherche — Schürer, Sanders, Vermes, VanderKam, Mason — ont considérablement affiné.

Trois axes structurent les divergences entre ces courants : leur rapport à la **Loi** (la Torah écrite, mais aussi les traditions d'interprétation orales ou sectaires qui prétendaient l'actualiser) ; leur rapport au **Temple** (légitime ou profané ? central ou substituable ?) ; et leur **eschatologie** (comment Dieu allait-il intervenir pour restaurer Israël, y avait-il une résurrection, un jugement, un Messie ?). Ce sont ces trois lignes de fracture que ce chapitre entend retracer, en passant

successivement par les Pharisiens, les Sadducéens, les Esséniens de Qumrân, les Zélotes et Sicaires, et les Samaritains, avant de les confronter dans une lecture transversale qui prépare la compréhension du milieu dans lequel Jésus a vécu, pensé et agi.

I. Les Pharisiens : la Torah pour tous, la résurrection comme horizon

Les Pharisiens sont le groupe juif que les Évangiles mentionnent le plus fréquemment, et cette familiarité a produit un paradoxe : ils sont à la fois les plus présents dans la mémoire chrétienne et les plus mal compris. La caricature du « pharisien hypocrite » — légaliste, formaliste, dénué de charité — est une construction polémique, amplifiée par des décennies de lecture anachronique projetant sur le Ier siècle les conflits ultérieurs entre christianisme et judaïsme rabbinique. Revenir à la recherche historique conduit à un tableau sensiblement différent.

Leur nom, *peroushim* — « séparés » —, reflète une double volonté de distinction : par rapport aux influences hellénistiques qui menaçaient de dissoudre l'identité juive, et par rapport au *'am ha'aretz*, le « peuple de la terre », masse des Juifs ordinaires peu versés dans les subtilités de la Loi. Apparus probablement au IIe siècle avant notre ère, dans le contexte des conflits avec la prêtrise hasmonéenne qui cumulait royauté et grand sacerdoce contre les conventions légales, ils émergent comme un mouvement de scribes et de sages qui font du savoir leur titre d'autorité — non la naissance sacerdotale, non la richesse. E. P. Sanders a insisté sur cette dimension méritocratique : la figure du Pharisien est celle de l'expert reconnu par ses paires et par le peuple pour sa maîtrise de la Torah, ce qui anticipe directement le profil du rabbin qui dominera le judaïsme post-70.

Leur contribution théologique centrale est la **tradition orale** — la halakha transmise de maître à disciple et prétendant expliciter la volonté divine dans des situations que le texte écrit ne prévoit pas explicitement. Pour les Pharisiens, cette tradition n'est pas un ajout humain à la Torah : elle est une révélation parallèle accordée à Moïse au Sinaï, transmise oralement de génération en génération, investie de la même autorité divine que la Torah écrite. Cette conviction justifie leur entreprise : adapter la Loi aux réalités changeantes, étendre des règles de pureté originellement destinées aux prêtres au service du Temple à l'ensemble de la vie quotidienne, faire de la table du repas un quasi-autel et du foyer domestique un microcosme du sanctuaire.

Cette extension est à la fois l'aspect le plus original et le plus contesté du pharisaïsme. Là où les Sadducéens tenaient la pureté enfermée dans le Temple, les Pharisiens voulaient que tout Israël — non seulement les prêtres — fût saint. Ce projet démocratisant (la sainteté n'est plus l'apanage d'une caste, elle est accessible à qui observe la halakha) impliquait cependant des distinctions sociales réelles : les *havérim*, membres des cercles pharisiens engagés dans l'obser-

vance rigoureuse des dîmes et de la pureté, se distinguaient du reste du peuple, jugé trop peu fiable pour partager la table avec eux sans précautions. Les Évangiles reflètent ces tensions quand ils montrent des Pharisiens scandalisés par le fait que Jésus mange avec des « pécheurs » — c'est-à-dire avec des gens dont le rapport aux prescriptions de pureté et de dîme était présumé insuffisant.

Sur le plan doctrinal, Josèphe prête aux Pharisiens une position d'équilibre entre providence divine et liberté humaine : Dieu gouverne l'histoire, mais l'homme garde la capacité de choisir le bien ou le mal, et la destinée coopère sans l'abolir. Ils croient en l'**immortalité de l'âme** et en la **résurrection des morts** : après la mort, les justes reçoivent leur récompense et les impies leur punition, dans un monde à venir (*'olam ha-ba*) qui viendra parachever l'histoire. C'est sur ce point que leur opposition avec les Sadducéens est la plus nette, et ce n'est pas un hasard si Paul, dans les Actes des Apôtres, se déclare en procès « pour l'espérance de la résurrection » — affirmation suffisante pour provoquer une dispute entre ses anciens collègues pharisiens et leurs adversaires sadducéens.

Après la catastrophe de 70, les Pharisiens seront les seuls à avoir les ressources théologiques pour survivre à la disparition du Temple. Leur halakha orale, transmise hors du sanctuaire, dans les synagogues et les maisons d'étude, est précisément ce qui permettra au judaïsme rabbinique de se reconfigurer sans le Temple, en faisant de la Torah l'axe d'une piété portable. Ce n'est pas un accident : ils avaient commencé ce travail bien avant 70.

II. Les Sadducéens : aristocratie, Torah écrite et rétribution présente

Si les Pharisiens incarnent le judaïsme de la Torah et de la synagogue, les Sadducéens incarnent celui du Temple et de l'aristocratie sacerdotale. Leur nom est traditionnellement rattaché à Tsadoq (*Zadok*), le grand prêtre de l'époque de David et Salomon, dont la lignée incarnait la légitimité sacerdotale par excellence. Qu'il s'agisse d'une généalogie réelle ou d'une revendication symbolique, elle dit l'essentiel de leur identité : ils se vivent comme les gardiens de la continuité du culte, les gestionnaires légitimes du Temple, les dépositaires de la prêtrise héréditaire.

Josèphe les décrit comme peu nombreux mais puissants, recrutés dans l'élite des familles aristocratiques de Jérusalem. Ils contrôlent pour une grande part la haute prêtrise et les postes les plus influents du Sanhédrin. Leurs adversaires pharisiens jouissent d'une plus grande popularité, mais les Sadducéens détiennent le pouvoir institutionnel : la gestion du Temple, de ses finances, de sa logistique sacrificielle, et l'interface avec les autorités romaines. Cette position de pouvoir détermine leur posture théologique.

Leur rapport à la Torah est d'une stricte littéralité. Ils rejettent l'autorité de la tradition orale pharisienne et tiennent pour normatif uniquement ce qui est explicitement écrit. Ce conservatisme scripturaire peut paraître paradoxal — une aristocratie conservatrice défendant la lettre contre l'interprétation — mais il a sa logique : les traditions orales pharisiennes tendaient à réduire les prérogatives des prêtres, à étendre à tous des obligations qui pesaient autrefois surtout sur le sacerdoce, et à concurrencer l'autorité du Temple comme lieu de médiation. Les refuser, c'était défendre une certaine conception de l'ordre institutionnel et de la hiérarchie religieuse.

Sur l'eschatologie, leur position est radicalement distincte. Ils nient la résurrection des morts, l'immortalité de l'âme, et tout mécanisme de rétribution post-mortem. Dieu récompense et punit dans l'histoire, ici et maintenant, par la prospérité ou l'adversité. Cette théologie du « présentisme eschatologique » — tout se joue dans cette vie — était d'une certaine manière congruente avec leur position sociale : une élite qui prospère ne cherche pas à déplacer la rétribution divine vers un au-delà hypothétique. Elle avait aussi une cohérence théologique : refuser des développements doctrinaux absents du Pentateuque était la conséquence logique d'une herméneutique rigoureusement scripturaire.

Politiquement, les Sadducéens pratiquent un pragmatisme que leurs adversaires appellent collaboration. Pour maintenir le Temple en fonctionnement, ils gèrent leurs relations avec Rome, acceptent des contraintes, évitent les confrontations inutiles. Cette posture pragmatique leur vaut la suspicion de milieux plus nationalistes, qui voient dans leur accommodation avec l'occupant une trahison de l'Alliance. Ce conflit intra-élitaire — entre une aristocratie sacerdotale prête à la collaboration et des factions nationalistes prêtes à la rébellion — est l'une des lignes de tension les plus lourdes de la société judéenne du Ier siècle.

Leur destin historique est d'une lisibilité presque tragique : lorsque le Temple est détruit en 70, il n'y a plus de Sadducéens. Ils n'ont pas laissé de littérature propre — leur mémoire est principalement conservée par leurs adversaires. Leur identité était si solidairement liée à l'institution templière que sa disparition les emporte avec elle.

III. Les Esséniens et la communauté de Qumrân : séparation, pureté et apocalyptique

En 1947, un berger bédouin qui cherchait une chèvre égarée dans les falaises qui dominent la mer Morte jeta une pierre dans une grotte et entendit un bruit de céramique. Ce qu'il trouva — des jarres contenant des rouleaux de parchemin enveloppés dans du lin — allait révolutionner la compréhension du judaïsme du Ier siècle et fournir, pour la première fois, une documentation

interne à l'un des courants décrits par Josèphe. Les manuscrits de la mer Morte, découverts dans les grottes de Qumrân, constituent depuis lors la source principale pour comprendre les Esséniens — ou du moins la branche la plus rigoriste d'un mouvement plus vaste.

Josèphe, Philon d'Alexandrie et Pline l'Ancien décrivaient déjà les Esséniens comme un groupe ascétique, vivant en communautés, pratiquant la mise en commun des biens, le célibat (pour une partie d'entre eux), et une observance de la Loi d'une rigueur sans équivalent. La découverte de Qumrân a permis de mettre un contenu précis sur ces descriptions. La *Règle de la Communauté* (1QS) décrit en détail les conditions d'admission au groupe — une initiation de deux à trois ans, la remise des biens au trésor collectif, une hiérarchie stricte entre prêtres et laïcs —, les repas communautaires précédés de bénédictions et tenus dans un ordre cérémoniel, les bains rituels réguliers (*miqwa'ot*), et les sanctions pour qui manquait à la discipline.

Ce qui distingue fondamentalement les Esséniens des autres courants est leur attitude envers le Temple. Ils ne l'ont pas simplement reformé en pensée : ils s'en sont retirés. Convaincus que le sacerdoce officiel de Jérusalem était illégitime — issu d'un schisme hasmonéen qui avait confié la grande prêtrise à des dynasties jugées impures — et que le Temple était profané par des pratiques calendaires qu'ils tenaient pour fautives, ils avaient fondé une communauté dans le désert, loin du sanctuaire. Cette rupture était si radicale qu'ils avaient développé un **calendrier propre** — un calendrier solaire de 364 jours, parfaitement symétrique, dont ils affirmaient qu'il était conforme à l'ordre de la création —, aboutissant à un décalage permanent des fêtes par rapport au calendrier officiel de Jérusalem. Célébrer la Pâque un autre jour que tout le reste du peuple, c'était affirmer que le Temple officiait dans le désordre, et que la communauté du désert était le seul Israël fidèle.

En attendant la restauration eschatologique d'un Temple purifié, la communauté elle-même devenait le sanctuaire. Les repas collectifs remplaçaient les sacrifices, la prière remplaçait les libations, la discipline de pureté supplantait les rites sacerdotaux. James VanderKam a montré comment la *Règle de la Communauté* décrit la communauté comme un « Temple de l'Esprit » — un sanctuaire spirituel que Dieu habitait au même titre que le bâtiment de pierre dont l'élite avait fait un instrument de domination.

La vision du monde essénienne est marquée par un **dualisme** prononcé. Deux esprits s'affrontent depuis la création — l'Esprit de Vérité et l'Esprit de Perversité — et ont partagé l'humanité entre fils de lumière et fils de ténèbres. Ce partage est prédéterminé : la communauté de Qumrân est l'assemblée des élus, le reste du peuple — y compris les autres groupes juifs — est en proie à l'influence mauvaise. Cette eschatologie apocalyptique est décrite dans le *Rouleau de la Guerre* (1QM) : une guerre finale entre les fils de lumière et les fils de ténèbres, à l'issue de laquelle Dieu

interviendra spectaculairement, anéantira le mal, et instaurer un nouvel ordre où la communauté renaît dans sa vocation sacrerdotale. On est loin de l'espérance pharisienne plus graduée, plus diffuse. On est au bord de l'embrasement.

Ces textes ont révélé des affinités troublantes avec certains thèmes du Nouveau Testament — le dualisme lumière/ténèbres si présent dans l'Évangile de Jean, les repas communautaires aux résonances quasi-sacramentelles, l'attente d'une intervention divine imminente. Geza Vermes, dans ses travaux sur Jésus comme Juif de Galilée, a refusé toute identification directe mais souligné que Jésus s'inscrit dans un courant plus large de judaïsme apocalyptique charismatique dont les Esséniens représentent la branche sectaire la plus visible.

IV. Zélotes et Sicaires : Dieu seul est roi

En l'an 6 de notre ère, l'annexion de la Judée comme province romaine et le recensement organisé par Quirinius provoquèrent une résistance armée. À sa tête, un certain **Judas le Galiléen**, accompagné d'un Pharisien du nom de Zadok. Josèphe, dans les *Antiquités judaïques*, présente leur mouvement comme une « quatrième philosophie » : elle partage avec les Pharisiens l'attachement à la Torah, mais y ajoute une conviction radicale — *Dieu seul est roi d'Israël*, et se soumettre à une puissance étrangère, payer l'impôt à César, c'est commettre un acte d'idolâtrie.

Cette théologie est simple dans sa formulation, explosive dans ses conséquences. Elle ne demande pas de se retirer dans le désert comme les Esséniens, ni de pratiquer une halakha rigoureuse comme les Pharisiens. Elle demande de se lever, d'armer sa foi, et de chasser l'occupant au nom du zèle pour l'Alliance. Le mot-clé est *qin'ah* — le **zèle** jaloux pour Dieu et sa Loi, dont la figure paradigmatique est Phinéhas, qui transperce de sa lance un couple israélite-madianite en plein péché (Nb 25) et dont Dieu récompense l'ardeur par un pacte éternel de sacerdoce. Les Zélotes se vivent comme les héritiers de ce zèle, et l'alliance fondatrice entre Dieu et Israël comme une obligation d'exclusivité absolue que la présence romaine en Judée viole.

Josèphe tient ce courant pour responsable de la catastrophe de 66–70 : en refusant le compromis raisonnable, en sacralisant la violence, en transformant la résistance en impératif théologique, ses héritiers ont entraîné Israël dans une guerre perdue d'avance. Cette lecture est suspecte — Josèphe était passé du côté de Rome et avait tout intérêt à charger les nationalistes pour dédouaner les élites modérées. Mais elle témoigne du poids politique et symbolique de ce courant dans les décennies qui précèdent la guerre.

Les **Sicaires** constituent une forme encore plus radicale de cette idéologie. Armés de dagues dissimulées (*sicae*), ils pratiquaient des assassinats ciblés en plein jour, dans les rues de Jérusalem, visant non seulement des Romains mais des notables juifs accusés de collaboration. Josèphe les décrit avec horreur. Leur action culmine dans l'occupation de la forteresse de Masada, où, selon le récit célèbre des *Guerres juives*, ils se donnèrent collectivement la mort en 72–73 plutôt que de se rendre aux légions de Flavius Silva. Que ce récit soit historiquement exact ou rhétoriquement construit, il est devenu l'un des mythes fondateurs de la résistance juive.

L'eschatologie zélote est moins textuellement élaborée que celle de Qumrân, mais elle partage l'espérance d'une intervention divine en faveur de ceux qui se lèvent pour la Loi — comme les victoires des Maccabées, interprétées comme signes que Dieu combat avec les siens. Elle attend souvent un **Messie royal**, fils de David, qui conduira la délivrance nationale. Cette attente n'est pas une spéculation désincarnée : elle s'alimente de tensions sociales réelles, d'une colère contre l'élite sacerdotale perçue comme complice de l'occupant, d'une misère rurale aggravée par les exigences fiscales à la fois de Rome et du Temple.

Le Nouveau Testament témoigne de cette proximité d'horizon : l'un des douze disciples de Jésus est surnommé « Simon le Zélote ». L'épisode de l'impôt à César place Jésus face à la question centrale de l'idéologie zélote. Sa crucifixion entre deux « bandits » (*lestai*) — terme que Josèphe utilise pour désigner les insurgés — suggère que les Romains percevaient un risque de confusion. Ces détails ne font pas de Jésus un Zélote. Ils montrent qu'il opère dans un espace où la tentation de la résistance armée est réelle, familière, théologiquement articulée — et qu'il prend des positions qui le distinguent de cette voie, sans pour autant la réduire au silence.

V. Les Samaritains : un Israël concurrent

Le texte du chapitre 4 de l'Évangile de Jean l'affirme avec une précision qui révèle une réalité sociologique : « Les Juifs en effet n'ont pas de relations avec les Samaritains » (Jn 4,9). Cette phrase jette sur un conflit plusieurs fois séculaire la lumière d'une pratique quotidienne d'évitement. Les Samaritains ne sont pas un peuple étranger. Ils pratiquent un judaïsme centré sur la Torah de Moïse, observent le sabbat et les grandes fêtes, reconnaissent l'Alliance entre Dieu et Israël. Mais ils constituent, aux yeux des Judéens, un Israël hérétique — un concurrent, non un frère.

Les origines du schisme sont complexes et disputées. La conquête assyrienne du royaume d'Israël du Nord en 722 avant notre ère, l'installation de populations étrangères mêlées aux survivants, et les tensions de l'époque perse et hellénistique autour du retour d'exil et de la reconstruction du Temple ont alimenté une rupture progressive. L'événement cristallisant est la construction d'un

temple rival sur le **mont Garizim**, dans la région de Samarie, au Ve siècle. Pour les Samaritains, Garizim est le lieu choisi par Dieu, le mont sur lequel Abraham fut prêt à offrir Isaac, le point de contact entre le ciel et la terre. La destruction de ce temple par Jean Hyrcan, roi hasmonéen, vers 110 avant notre ère, exacerba une hostilité déjà profonde.

La particularité la plus visible du samaritanisme est son **canon scripturaire** : les Samaritains ne reconnaissent que le Pentateuque — la Torah de Moïse, dans une version propre, le Pentateuque samaritan, qui présente environ six mille variantes par rapport au texte massorétique juif. La plupart de ces variantes sont mineures, mais certaines sont théologiquement décisives : là où le texte hébreu dit « le lieu que YHWH choisira », le Pentateuque samaritan emploie le passé — « le lieu que YHWH a choisi » — ancrant dans la Loi même la légitimité de Garizim. Le rejet des Prophètes et des Écrits, tels qu'ils sont canonisés dans le judaïsme judéen, n'implique pas leur ignorance totale, mais leur non-autorité normative. L'eschatologie samaritaine, peu documentée pour le Ier siècle, est centrée sur l'attente d'un **Taheb** — un « rénovateur » prophétique, figure proche du « prophète comme Moïse » évoqué en Deutéronome 18 — qui restaurera le vrai culte sur Garizim.

Le dialogue entre Jésus et la femme samaritaine en Jean 4 condense l'essentiel du différend. Elle lui pose la question fondamentale : « Nos pères ont adoré sur cette montagne, et vous dites que c'est à Jérusalem qu'il faut adorer. » La réponse de Jésus — « Ni sur cette montagne ni à Jérusalem » — ne tranche pas le litige en faveur de l'une des parties. Elle le dépasse, en annonçant une adoration « en esprit et en vérité » qui n'est plus suspendue à un lieu. La portée de cette affirmation ne peut être mesurée qu'à la lumière de ce que le lieu représentait pour les deux parties — c'est-à-dire tout.

VI. Tableau comparatif : Loi, Temple, eschatologie

Ces cinq courants — Pharisiens, Sadducéens, Esséniens, Zélotes/Sicaires, Samaritains — ne sont pas cinq déclinaisons d'un même judaïsme de base. Ils représentent des réponses substantiellement différentes à trois questions fondamentales.

Sur la **Loi**, la ligne de fracture principale sépare ceux qui reconnaissent une autorité interprétative aux traditions orales ou sectaires (Pharisiens avec leur halakha orale, Esséniens avec leurs règlements codifiés) de ceux qui s'en tiennent à la Torah écrite seule (Sadducéens, Samaritains dans leur rapport au Pentateuque). Les Zélotes radicalisent l'aspect politique de la Torah — l'exclusivisme divin — sans produire un corpus halakhique original.

Sur le **Temple**, la polarisation est entre ceux qui le défendent comme centre absolu de la vie religieuse (Sadducéens dans leur logique institutionnelle, Pharisiens comme lieu central qu'ils acceptent tout en le dépassant partiellement, Zélotes comme symbole de la souveraineté divine à défendre par les armes) et ceux qui en contestent la légitimité concrète — soit que le vrai Temple soit à Garizim (Samaritains), soit que celui de Jérusalem soit profané par un sacerdoce illégitime (Esséniens).

Sur l'**eschatologie**, le spectre va du présentisme radical des Sadducéens — pas de résurrection, rétribution dans cette vie — à l'apocalyptique dualiste des Esséniens, avec entre les deux les Pharisiens qui attendent une résurrection et un jugement dans le monde à venir, les Zélotes qui espèrent une intervention divine victorieuse dans l'histoire immédiate, et les Samaritains qui nourrissent leur propre attente prophétique centrée sur Garizim.

Ces divergences ne sont pas de simples débats académiques. Elles déterminent des pratiques concrètes, des alliances politiques, des attitudes face à Rome, des définitions du « vrai Israël ». Elles créent un champ de compétition où chaque groupe prétend incarner la fidélité authentique à l'Alliance, et où la légitimité à interpréter la Torah, à gérer le Temple et à promettre l'avenir de Dieu à Israël est un enjeu de pouvoir autant que de vérité.

Conclusion : ce que le paysage partisan change pour lire Jésus

Placer Jésus dans ce paysage transforme la lecture du Nouveau Testament aussi profondément que l'avait fait, au chapitre précédent, la reconstruction du Temple comme institution totale.

Ses controverses avec les Pharisiens sur le sabbat et la pureté ne sont pas des disputes entre « religion » et « légalisme » — elles sont des débats intra-pharisiens sur l'interprétation de la halakha, conduits selon les codes de l'argumentation rabbinique naissante. Ses affrontements avec les Sadducéens sur la résurrection l'inscrivent dans une fracture théologique qui déchire Israël, et sa réponse — citant la Torah elle-même pour défendre la résurrection contre ceux qui prétendent s'en tenir à la lettre — est un coup rhétorique qui se comprend uniquement dans ce contexte précis.

Son refus de la violence armée et son ambiguïté sur la question de l'impôt ne le font pas sortir du débat zélote — ils y prennent position, avec une autorité qui suppose que ses interlocuteurs reconnaissent l'importance de la question. Sa pratique de s'asseoir à table avec des « pécheurs » et des gens dont la pureté rituelle est douteuse est une prise de parti dans le débat pharisien sur qui peut partager la table de qui. Sa fréquentation de milieux apocalyptiques, son annonce du

« Royaume de Dieu » comme réalité à la fois présente et imminente, son rapport tendu au Temple qu'il ne rejette pas mais annonce détruit — tout cela s'inscrit dans un espace théologique où les Esséniens, les Pharisiens, les Zélotes avaient déjà tracé des positions.

Jésus n'est pas un réformateur qui viendrait de nulle part apporter à un judaïsme unifié et figé un message de liberté. Il est un acteur dans un champ disputé, qui parle avec autorité précisément parce que ses interlocuteurs connaissent les termes du débat — et reconnaissent que sa manière de les recombiner les surprend, les irrite ou les convainc. La question n'est pas de savoir s'il était Pharisien, Essénien, ou Zélote. La question est de comprendre ce que sa parole et ses actes signifiaient *pour ceux qui en étaient contemporains*, dans ce champ de tensions que ce chapitre vient de reconstruire.

Les chapitres suivants continueront cet enracinement. Le chapitre 3 examine la halakha — le système de pureté et le « nomisme de l'Alliance » que Sanders a rendu célèbre. Le chapitre 4 plonge dans l'apocalyptique juive, ce courant qui promettait à Israël une intervention divine imminente et transformatrice. Le chapitre 5, enfin, reconstruit le jeu des dominations croisées — romaine, hérodienne, sacerdotale — qui définissait les marges d'action de quiconque prétendait parler au nom de Dieu dans la Judée du Ier siècle.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : E. P. Sanders, Judaism: Practice and Belief (1992) ; Emil Schürer (rév. Vermes, Millar, Black), The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (1973–1987) ; Geza Vermes, The Complete Dead Sea Scrolls in English (1997) ; James C. VanderKam, The Dead Sea Scrolls Today (2010) ; Steve Mason, Flavius Josephus on the Pharisees (1991) ; Martin Hengel, The Zealots (1989) ; Flavius Josèphe, Antiquités judaïques et Guerre juive ; Shaye J. D. Cohen, From the Maccabees to the Mishnah (2006) ; John J. Collins, Beyond the Qumran Community (2009).

Introduction : une religion qui structure la chair

Les deux chapitres précédents ont construit un paysage : le Temple comme institution totale qui concentre l'économie, le pouvoir et la présence divine ; les partis religieux qui se disputent le sens de la Torah, la légitimité du culte et les modalités de l'espérance. Mais un paysage n'est pas encore une vie. Il reste à descendre à l'échelle du quotidien, dans les maisons et aux tables, dans les corps des femmes qui accouchent et des hommes qui enterrent leurs morts, dans les marchés où l'on tranche un animal, dans les bains où l'on s'immerge avant une fête. C'est là que vit la religion du judaïsme du Second Temple — non pas dans les débats théologiques des élites, mais dans ce que les sources appellent la **halakha** : la manière de marcher.

Le mot vient de *halakh* — marcher, cheminer. La halakha n'est pas un code, une liste de règles à cocher. C'est une manière de se déplacer dans le monde qui soit fidèle à la volonté de Dieu, de la naissance à la mort, du lever du soleil au coucher, de la cuisine à la chambre conjugale. Elle articule la Torah écrite avec une tradition d'interprétation vivante, souvent orale, qui explicite les commandements, les adapte aux situations nouvelles, les fait entrer dans le moindre geste de la vie ordinaire.

Comprendre cette halakha, et en particulier le système de pureté rituelle qui en forme le cœur, est décisif pour lire Jésus. Non pas parce qu'il aurait combattu la halakha en général — cette image est une construction anachronique et anti-juive. Mais parce que certains de ses gestes les plus frappants — toucher un lépreux, se laisser toucher par une femme en flux, manger avec des gens que les Pharisiens considèrent comme peu fiables sur le plan de la pureté, guérir un jour de sabbat — ne peuvent pas être compris sans savoir exactement ce qu'ils traversaient et déplaçaient dans le langage symbolique de la pureté.

Ce chapitre s'organise en quatre mouvements. D'abord, les catégories de base du système de pureté lévitique : *tum'ah* et *taharah*, impureté et pureté, et leur articulation avec la notion de sainteté (*qedushah*). Ensuite, le contenu concret de ce système dans le Lévitique — pureté alimentaire, flux corporels, contacts avec la mort — et les rites qui en permettaient la gestion. Puis la thèse centrale d'E. P. Sanders sur le **nomisme de l'Alliance** (*covenantal nomism*) et ce qu'elle change pour comprendre le rapport des Juifs du Ier siècle à leur propre loi. Enfin, la dimension sociale de la pureté : le clivage entre *ḥaverim* et *'am ha-aretz*, et ce qu'il révèle sur la manière dont la halakha structurait — et divisait — la société judéenne.

I. Tum'ah, taharah, qedushah : les catégories fondamentales

Le livre du Lévitique, troisième livre du Pentateuque, est le texte normatif central du système de pureté juif. Il s'ouvre sur les sacrifices, installe les prêtres dans leur office, puis développe, à partir du chapitre 11, un système élaboré de distinctions entre pur et impur, saint et profane. Ces catégories ne sont pas morales au sens où on l'entendrait aujourd'hui. Elles relèvent d'un autre registre — un registre rituel, symbolique, cosmologique —, et les confondre avec des jugements moraux est la source de la plupart des malentendus.

Tum'ah désigne un état d'impureté rituelle. Il rend une personne ou un objet inapte à participer à certaines activités liées au sacré — entrer dans l'enceinte du Temple, consommer des offrandes, toucher des choses consacrées. Ce qui est frappant dans le Lévitique, et que Jacob Milgrom a systématiquement mis en lumière dans son commentaire monumental, c'est que la grande majorité des sources d'impureté sont soit inévitables, soit liées à des actes parfaitement permis. L'accouchement rend la mère impure — et l'accouchement est une bénédiction. L'émission de sperme rend impur — et les relations conjugales sont commandées. L'ensevelissement d'un mort rend impur — et ensevelir les morts est une obligation pieuse. L'impureté n'est pas la punition du péché. Elle est la réalité incontournable d'une existence corporelle, marquée par la naissance, la sexualité et la mort — autant de forces liées à la finitude, incompatibles provisoirement avec la sainteté absolue de Dieu.

Taharah, la pureté, est donc un état qui se retrouve, qui se regagne, après le délai et les rites prescrits. L'impureté est transitoire et gérable. La Torah prévoit pour chaque type d'impureté ses conditions d'expiration : un jour, sept jours, quarante jours selon les cas, avec lavage du corps, des vêtements, parfois une immersion complète, parfois un sacrifice. Ce caractère systématiquement réversible est capital : le monde lévitique n'est pas un monde où l'impureté condamne. C'est un monde où elle appelle un retour, un processus de restauration qui réintègre la personne dans la plénitude de la communauté et de son accès au divin.

Qedushah — la sainteté — est d'un registre encore différent. Elle appartient intrinsèquement à Dieu seul. Elle se communique au sanctuaire, aux vêtements et aux ustensiles sacrés, aux jours mis à part (le sabbat, les fêtes), et, par l'Alliance, à Israël tout entier — « Vous serez saints, car je suis saint, moi, YHWH votre Dieu » (Lv 19,2). La grande question du Lévitique — que Milgrom formule comme la question architecturale du livre — est celle-ci : comment un peuple marqué par la finitude, la mort et le péché peut-il vivre à proximité du Dieu saint sans être consumé ? La réponse est l'ensemble du dispositif sacrificiel, purificatoire et éthique qui structure le livre : des voies de médiation qui permettent à l'humain, malgré ses limites, de demeurer en relation avec le Dieu vivant.

Cette logique interne du Lévitique est souvent obscurcie par une lecture moralisante qui transforme les règles de pureté en jugements sur les personnes. Une femme en menstruation n'est pas une femme condamnée. Un homme ayant touché un mort n'est pas souillé dans son âme. Ils sont temporairement dans un état incompatible avec l'accès au sanctuaire — et la Torah leur donne les moyens précis de retrouver cet accès. Ce déplacement de lecture est essentiel pour comprendre ce que Jésus fait quand il touche un lépreux ou se laisse toucher par une femme en flux : il ne transgresse pas une règle morale, il déplace une frontière rituelle — geste d'une tout autre nature et d'une toute autre portée.

II. Le système de pureté lévitique : aliments, corps, contacts

La pureté alimentaire

Le chapitre 11 du Lévitique pose les fondations de ce que la tradition juive appellera plus tard la *kashrut* — les lois alimentaires. Le principe organisateur est une grille de critères qui permet de classer les animaux en deux colonnes : ceux que l'on peut manger et ceux que l'on ne peut pas.

Pour les animaux terrestres, le critère est double : sabot fendu *et* rumination. L'animal qui remplit ces deux conditions est pur. Le chameau rumine mais n'a pas le sabot fendu — impur. Le porc a le sabot fendu mais ne rumine pas — impur, et singulièrement mis en avant par le texte, comme si l'anomalie de l'animal qui *semble* remplir le critère sans le satisfaire le rendait particulièrement problématique. Pour les animaux aquatiques : nageoires *et* écailles. Les crustacés, les poulpes, les anguilles — impurs. Pour les oiseaux, une liste d'espèces interdites, sans critère général explicite. Pour les insectes : tout est interdit sauf certains orthoptères sauteurs.

Ce qui est remarquable dans ces règles, c'est leur dimension cosmologique. Milgrom y a vu un système symbolique où chaque règne animal est structuré autour d'un modèle de normalité — le mammifère terrestre idéal se déplace sur ses pattes et digère en ruminant ; l'animal aquatique idéal nage avec des nageoires —, et où les anomalies (l'animal qui déroge à la forme normale de son milieu) sont tenues à distance. Ce n'est pas de l'hygiène, c'est de la cosmologie : manger selon la loi alimentaire, c'est participer à l'ordre créé que Dieu a jugé « bon ».

La dimension identitaire de ces lois n'est pas absente pour autant. Dans un monde hellénistique où manger ensemble avec des non-Juifs impliquait très souvent de consommer des viandes sacrifiées aux dieux ou des espèces interdites, les lois alimentaires fonctionnaient comme une frontière sociale visible — une manière d'être reconnaissable comme Juif dans la rue, au marché, à la table d'un hôte. Ce marqueur identitaire sera revendiqué, jusqu'au martyre, dans les récits des Maccabées, et discuté, à partir d'une perspective chrétienne, dans les lettres de Paul.

Les flux corporels et l'impureté du corps

Les chapitres 12 à 15 du Lévitique traitent des impuretés liées au corps lui-même. Ils couvrent quatre domaines : l'accouchement (ch. 12), les affections cutanées regroupées sous le terme *tsa-ra'at* — traduit parfois par « lèpre » mais désignant un ensemble de conditions bien plus large (ch. 13-14), et les flux génitaux masculins et féminins (ch. 15).

L'impureté liée à l'accouchement est graduée : sept jours d'impureté de base pour la naissance d'un garçon, quatorze pour une fille, puis une période supplémentaire avant la présentation au sanctuaire avec les sacrifices requis. La hiérarchisation par le sexe de l'enfant a suscité bien des interprétations. Ce qui importe surtout pour notre propos est la logique d'ensemble : la naissance, source de vie, est aussi le moment de la plus grande proximité avec le sang et les flux corporels — et le système lévitique installe une période de transition, un passage progressif de cet espace frontalier vers la vie ordinaire et l'accès au sacré.

Les flux génitaux du chapitre 15 distinguent quatre situations. Le flux masculin anormal chronique (une pathologie) entraîne une impureté durable qui contamine les objets et personnes en contact. L'émission de sperme — qu'elle soit volontaire ou involontaire, dans le cadre de relations conjugales ou non — rend impur jusqu'au soir et requiert un lavage. La menstruation (*niddah*) rend la femme impure pendant sept jours ; tout contact direct ou via des objets transmet l'impureté. Le flux anormal prolongé suit des règles similaires à la pathologie masculine, avec des sacrifices de purification requis à la guérison.

Deux points méritent d'être soulignés. D'abord, les impuretés du chapitre 15 ne sont pas des punitions : elles s'attachent à des phénomènes biologiques réguliers ou inévitables, dans le cadre d'une existence normale. Ensuite, le texte du Lévitique est souvent plus laconique qu'on ne le pense sur les modalités précises de purification : ainsi, pour la *niddah*, il impose l'attente de sept jours et la cessation du flux, mais ne prescrit pas explicitement d'immersion dans un *mikveh*. C'est la tradition rabbinique qui, par interprétation, unifiera les procédures et fera de l'immersion la condition de retour à la pureté — exemple paradigmatique du travail de la halakha orale comblant les silences de la Torah écrite.

Le mikveh

Le *mikveh* — le bain rituel d'immersion — est devenu l'institution centrale de la gestion de la pureté dans le judaïsme. L'archéologie de Jérusalem et des sites environnants à l'époque du Second Temple révèle une densité remarquable de *miqva'ot* : dans les quartiers résidentiels, aux

abords du Temple, dans les villes de Galilée. Cette profusion atteste que la préoccupation de la pureté n'est pas l'affaire exclusive des prêtres ou des cercles pharisiens — elle irrigue la société dans son ensemble, même si son intensité varie considérablement selon les milieux.

Un *mikveh* valide devait contenir un volume minimum d'eau de source ou de pluie (non tirée à la main), créant une distinction entre l'eau « vivante » que Dieu donne et l'eau humainement transportée. Cette distinction entre eaux naturelles et eaux artificielles a donné lieu à de nombreux débats halakhiques sur les cas limites — jusqu'à quel point peut-on acheminer de l'eau artificielle et la mélanger à de l'eau naturelle sans rendre le bain invalide ? Ces débats, qui paraissent abscons vus de l'extérieur, sont en réalité des discussions sur le rapport entre la nature comme don divin et l'artifice humain dans la liturgie de la purification.

L'impureté de mort

L'impureté la plus grave dans le système lévitique est celle engendrée par le contact avec un cadavre humain. Elle dure sept jours, se transmet à tous ceux qui se trouvent sous le même toit que le mort, et nécessite un rituel spécifique utilisant les cendres d'une vache rousse — décrit dans les Nombres (ch. 19) — pour être levée. Cette gravité n'est pas arbitraire : la mort est l'antithèse absolue de la vie divine. Être en contact avec elle, même pieusement — pour enterrer un proche —, installe l'être dans un état de distance maximale avec la sainteté, qui requiert un processus de retour plus long et plus élaboré que tout autre.

Milgrom a proposé de lire l'ensemble du système de pureté comme une réponse à la présence de la mort dans le monde. Les différentes formes d'impureté rituelle sont des degrés d'intensité de cette présence : flux corporels, maladies cutanées, accouchement — autant de phénomènes liés à la frontière fragile entre vie et mort, entre la plénitude de l'existence et sa dissolution. Gérer la pureté, c'est gérer cette frontière, maintenir la séparation entre ce qui est compatible avec la sainteté divine et ce qui ne l'est pas encore, dans l'attente que les rites de retour la rétablissent.

III. Le nomisme de l'Alliance : déconstruire le légalisme

La thèse de Sanders

En 1977, E. P. Sanders publie *Paul and Palestinian Judaism* — un livre qui va transformer l'histoire. Sa thèse de fond est simple dans son énoncé, révolutionnaire dans ses implications : le judaïsme du Second Temple n'est pas une religion de justification par les œuvres. C'est un système de **nomisme de l'Alliance** (*covenantal nomism*).

Ce concept dit ceci : Dieu a choisi Israël par grâce, non par mérite. L'élection précède la loi. La Torah n'est pas le prix à payer pour entrer dans l'alliance — elle est la réponse à une grâce déjà accordée, la manière de vivre fidèlement dans une relation que Dieu a initiée. Observing the commandments, maintenir la pureté, offrir les sacrifices : tout cela est la façon dont on « reste dans » l'alliance, non dont on y « entre ». Et quand on transgresse, quand on contracte une impureté, quand on pèche, le système même de la Torah prévoit des voies de retour — sacrifices d'expiation, rites de purification, repentance, Yom Kippour comme grande réconciliation annuelle. Dieu, dans ce système, n'est pas un créancier qui comptabilise méticuleusement chaque manquement ; il est le partenaire fidèle d'une alliance qu'il a contractée librement et qu'il maintient malgré la fragilité de son peuple.

Sanders construit cette démonstration en lisant systématiquement les sources juives du IIe siècle avant notre ère au IIe siècle de notre ère — littérature apocalyptique, textes de Qumrân, Philon, Josèphe, Mishnah, Tosefta —, et en identifiant dans chacune ce qu'il appelle le « pattern of religion » : comment entre-t-on dans la communauté du salut ? comment y reste-t-on ? comment traite-t-on le péché ? Dans chaque source, il retrouve le même schéma de base : grâce de l'élection, observance comme réponse, pardon pour ceux qui se repentent, exclusion seulement pour ceux qui rejettent délibérément et définitivement l'alliance.

Ce qui rend cette thèse importante pour notre propos, c'est qu'elle dissout une représentation qui a longtemps faussé la lecture du Nouveau Testament. Depuis la Réforme luthérienne, une large tradition chrétienne avait lu Paul — et à travers lui, Jésus — comme des libérateurs délivrant les Juifs d'un joug légaliste insupportable, d'un système dans lequel le salut était à acheter par la scrupuleuse accumulation d'observances. Dans ce schéma, le Pharisien est l'archétype de l'homme qui croit mériter Dieu ; Paul et Jésus apportent la grâce contre la loi.

Sanders démontre que ce Pharisien-là n'a jamais existé — ou du moins qu'il n'est pas représentatif de la religiosité juive réelle du Ier siècle. Les Pharisiens ne croyaient pas mériter leur élection. Ils savaient qu'Israël était choisi par la grâce de Dieu, non par ses œuvres. La halakha n'était pas un chemin pour accumuler du mérite divin : c'était la manière de vivre fidèlement dans une relation déjà donnée. Cette déconstruction ne résout pas toutes les questions sur Paul — il reste à comprendre pourquoi et contre quoi Paul polémiquerait, si ce n'est contre le légalisme — mais elle repose le problème sur des bases historiquement solides.

Les implications pour le système de pureté

Appliquée au système de pureté, la thèse de Sanders en change profondément la lecture. Les règles lévitiques sur les flux, les aliments, les contacts ne sont pas une prison rituelle dans laquelle la vie quotidienne serait sans cesse condamnable. Ce sont des moyens donnés par Dieu

pour gérer la relation à sa sainteté dans un corps marqué par la finitude. La possibilité de se purifier après un flux, d'offrir un sacrifice pour réparer une transgression involontaire, de bénéficier du Yom Kippour comme jour de purification collective : tout cela est signe de miséricorde, non de contrainte.

Le Yom Kippour — jour de la Grande Expiation — est le pivot du système. Une fois l'an, le grand prêtre entrait dans le Saint des Saints et accomplit un double rite : asperger le sanctuaire du sang d'un bouc pour le purifier des souillures accumulées que les sacrifices ordinaires n'avaient pas effacées ; puis poser les mains sur un second bouc et lui confesser toutes les iniquités d'Israël avant de l'envoyer dans le désert. Deux gestes complémentaires — purification du lieu sacré, éloignement des fautes du peuple —, qui dramatisent au niveau collectif ce que les rites individuels accomplissent au niveau personnel : le retour, la réconciliation, la continuité de la relation malgré la fragilité de l'humain.

Après la destruction du Temple, le Yom Kippour se transforme en un jeûne et une prière collective, où la repentance (*teshuvah*) et la réparation des torts causés à autrui remplacent les sacrifices. Cette transformation illustre avec clarté la capacité de la halakha à réinventer les formes sans abandonner la logique de fond : Dieu pardonne à ceux qui reviennent à lui ; l'alliance demeure.

IV. Halakha sociale : ḥaverim, 'am ha-aretz et les frontières de la table

Deux manières d'être dans la loi

La halakha n'est pas un idéal uniforme. Elle existe à des degrés d'intensité variables, et c'est l'un des aspects du judaïsme du Ier siècle que Sanders a le mieux mis en lumière à travers son concept de « *common Judaism* ». Il y a, d'un côté, les cercles qui ont décidé d'observer la halakha dans toute son intensité pharisienne — et de l'autre, la grande masse des Judéens ordinaires pour qui la Torah est réelle et structurante, mais dont la pratique est bien moins détaillée.

Les premiers s'appellent *ḥaverim* — « compagnons ». Ce terme désigne, dans la littérature rabbinique, les membres de fraternités engagées dans une observance stricte de deux domaines particulièrement exigeants : les dîmes (s'assurer que les prélèvements obligatoires sur les récoltes ont bien été effectués) et la pureté alimentaire (consommer même la nourriture ordinaire dans un état de pureté rituelle équivalent à celui requis pour les offrandes templières). Être *ḥaver*, c'est décider de vivre comme un prêtre dans sa maison, d'étendre à la table du quotidien les standards du sanctuaire.

Les seconds sont les *'am ha-aretz* — le « peuple du pays ». Ce terme, qui dans la Bible hébraïque désigne simplement les habitants d'un territoire, prend dans la littérature rabbinique une coloration sociale précise : ce sont les Juifs qui n'ont pas adhéré au programme d'observance intensive des *ḥaverim*, dont la fiabilité en matière de dîmes et de pureté ne peut pas être présumée. Une définition rabbinique, attribuée à Rabbi Meïr, est lapidaire : est *'am ha-aretz* « celui qui ne mange pas sa nourriture ordinaire en état de pureté sacerdotale ». Autrement dit, le critère n'est pas l'ignorance de la Torah — c'est le refus ou l'incapacité d'adopter le programme d'intensification pharisien.

Pureté comme capital symbolique

Cette distinction n'est pas innocente socialement. Jacob Neusner, dans ses travaux sur le pharisaïsme, a montré comment la halakha de la pureté fonctionnait dans ces cercles comme un marqueur d'appartenance, un signe de confiance mutuelle, et en même temps comme une frontière vis-à-vis de l'extérieur. Manger ensemble implique une présomption de fiabilité partagée : on ne s'assied pas à la table de quelqu'un dont on ne peut pas supposer que la nourriture a été correctement préparée, que les dîmes ont été levées, que la cuisine est exempte d'impureté. La table devient un espace de reconnaissance entre pairs, et simultanément un espace d'exclusion de ceux qui ne partagent pas les mêmes standards.

On peut, avec Bourdieu, parler de la pureté comme d'un capital symbolique : une ressource dont la possession distingue socialement, confère une autorité et une légitimité que l'argent seul ne suffit pas à donner. Dans une société où le savoir de la Torah et son observance rigoureuse sont des voies d'accès à la respectabilité religieuse, les *ḥaverim* accumulent ce capital au quotidien par la discipline de leur vie, tandis que les *'am ha-aretz* en restent marginaux — non parce qu'ils sont impies, mais parce qu'ils ne jouent pas le jeu de l'intensification.

L'accès inégal à cette intensification est cependant une donnée structurelle autant que spirituelle. Observer la halakha dans toute son exigence pharisienne suppose du temps — pour étudier, pour préparer les aliments, pour se rendre au *mikveh*. Elle suppose de l'argent — pour accéder à un bain rituel conforme, pour remplacer des ustensiles devenus impurs, pour acheter des aliments certifiés. Elle suppose un réseau — d'enseignants, de fraternités, de voisins fiables. Ces ressources sont inégalement distribuées. Les paysans de Galilée, absorbés par la subsistance, ont moins accès à ce monde que les scribes de Jérusalem. Les femmes, dont la charge domestique et agricole laisse peu de place à l'étude formelle, observent une halakha qui s'applique intensément à leurs corps — les règles de la *niddah*, de l'accouchement — sans nécessairement bénéficier de l'espace social de l'étude.

La frontière entre *ḥaverim* et *'am ha-aretz* n'est donc pas une frontière entre pieux et impies, entre fidèles et négligents. C'est une frontière socioéconomique autant que religieuse, qui reproduit et légitime dans le langage de la Torah des inégalités d'accès réelles.

La table de Jésus

C'est dans ce contexte précis que les récits évangéliques des repas de Jésus prennent tout leur poids. Quand les Pharisiens s'indignent qu'il mange avec des « pécheurs » et des « publicains », ce n'est pas simplement une question de fréquentation morale — c'est une question de pureté : ces convives sont des *'am ha-aretz*, dont la fiabilité sur les dîmes et la propreté rituelle est douteuse. Manger avec eux sans les précautions d'usage, c'est traverser la frontière que les *ḥaverim* maintiennent soigneusement.

Quand Jésus guérit un homme atteint de *tsara'at* en le touchant, quand une femme en flux le touche dans la foule, quand il entre dans la maison d'un mort pour en ressusciter la fille : dans chaque cas, il contracte — ou devrait contracter — une impureté rituelle. Ces gestes ne sont pas des infractions à la morale. Ils traversent des frontières rituelles bien précises, inscrites dans un code symbolique que ses contemporains lisaient couramment. Ils ne sont compréhensibles comme gestes que si l'on sait ce qu'ils traversent.

Ce que la thèse de Sanders permet de préciser, c'est que ces traversées ne sont pas une attaque contre la Torah. Jésus ne déclare pas la pureté sans valeur. Il en déplace le centre de gravité — vers la miséricorde, vers l'inclusion, vers la priorité de la vie sur la règle — dans des termes que les Pharisiens eux-mêmes utilisaient parfois (la formule de Rabbi Hillel : « Ce qui t'est odieux, ne le fais pas à ton prochain, c'est là toute la Torah »). Sa pratique est une herméneutique de l'intérieur, non un rejet de l'extérieur.

Conclusion : ce que la halakha change pour lire Jésus

Le système de pureté et la halakha ne sont pas le fond contre lequel Jésus se découpe comme une figure de liberté. Ils sont le langage dans lequel sa liberté parle. Chaque geste de traversée — le toucher du lépreux, le repas avec les pécheurs, la guérison du jour de sabbat — n'est lisible que pour quelqu'un qui sait ce que ces frontières signifiaient, ce qu'elles coûtaient, à qui elles s'appliquaient.

La thèse du *covenantal nomism* de Sanders libère en outre la lecture de Jésus d'une tension artificielle entre grâce et loi. Jésus n'apporte pas la grâce contre la loi — il en raffirme la logique profonde, celle d'un Dieu qui choisit les faibles, qui offre des voies de retour, qui veut la miséricorde plus que le sacrifice. Ce n'est pas une révolution contre le judaïsme ; c'est une lecture radicale à l'intérieur du judaïsme, qui prend au sérieux ce que le système de l'Alliance dit de Dieu.

La pratique de Jésus vis-à-vis des *'am ha-aretz* — les manger, les guérir, les appeler sans les soumettre d'abord à un programme d'intensification halakhique — n'est pas non plus une abolition de la loi. C'est l'affirmation que l'accès à l'alliance et au Royaume de Dieu n'est pas conditionné par le capital symbolique accumulé dans les cercles pharisiens, mais par la réponse au Dieu qui appelle. Cette affirmation a des conséquences sociales explosives : elle relativise le système de frontières et de distinctions que la halakha intensive avait érigé.

Ce que ce chapitre a construit est le fond nécessaire pour comprendre les chapitres suivants. Le chapitre 4 plongera dans l'apocalyptique juive — la vision du monde qui promettait une intervention divine radicale dans l'histoire, et dans laquelle Jésus inscrit son annonce du Royaume. Le chapitre 5 restituera les dominations croisées — romaine, hérodienne, sacerdotale — dans lesquelles tout acteur du Ier siècle devait manœuvrer. Ensemble, ces éléments composent le milieu qui a rendu Jésus possible, et sans lequel il demeure une silhouette sans chair.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism (1977) ; E. P. Sanders, Jesus and Judaism (1985) ; Jacob Milgrom, Leviticus 1–16 ; Leviticus 17–22 ; Leviticus 23–27 (Anchor Yale Bible, 1991–2001) ; Jacob Neusner, Fellowship in Judaism (1963) ; Shaye J. D. Cohen, From the Maccabees to the Mishnah (2006) ; Jodi Magness, Stone and Dung, Oil and Spit (2011) ; Flavius Josèphe, Antiquités judaïques.

Introduction : la fin du monde comme grammaire de l'espérance

Le chapitre précédent a montré comment la halakha et le système de pureté rituelle organisaient, dans le judaïsme du Second Temple, un rapport méticuleux au sacré, au corps et à la frontière entre le pur et l'impur. On pourrait croire qu'une telle attention aux détails de la Loi et du Temple suppose un horizon stable, une religion installée dans la durée. Or, au cœur même de ce judaïsme se déploie un courant qui regarde au-delà du présent et le déclare provisoire : l'apocalyptique. Loin de s'opposer à la halakha — nous verrons que Qumrân les noue intimement —, cette sensibilité affirme que l'ordre du monde, y compris l'ordre religieux établi autour du Temple, n'est qu'une scène appelée à céder bientôt devant une intervention décisive de Dieu.

Le mot « apocalyptique » évoque aujourd'hui des catastrophes et des fins du monde spectaculaires. Dans son sens premier, **apokalypsis** signifie pourtant « dévoilement », « révélation ». Le voyant apocalyptique n'invente pas l'avenir : il prétend recevoir, par un médiateur céleste, la révélation d'une vérité déjà réelle aux yeux de Dieu mais encore voilée aux yeux des hommes. Cette grammaire du dévoilement structure tout un corpus de textes du Ier siècle — la littérature d'Hénoch, *4 Esdras*, *2 Baruch*, l'*Apocalypse d'Abraham*, les manuscrits de Qumrân — et, à travers eux, l'air que respiraient Jean-Baptiste et Jésus.

La question de ce chapitre est dès lors la suivante : que devient notre lecture de Jésus et des origines de l'Église si l'on prend au sérieux le fait que sa prédication du Royaume, ses paroles sur le Fils de l'homme, son attente du jugement et de la résurrection appartiennent de plein droit à cette matrice apocalyptique juive ? La réponse engage directement la thèse d'Fontes, car elle déplace le centre de gravité de la foi chrétienne primitive vers une attente d'irruption divine que l'Église institutionnelle a, au fil des siècles, largement domestiquée.

I. Apocalypse, apocalyptique, apocalyptisme : trois mots pour un phénomène

La première exigence méthodologique consiste à distinguer trois réalités que la langue courante tend à confondre. On réservera le terme d'**apocalypse** à un genre littéraire précis ; celui d'**apocalyptique** à un ensemble de motifs, de symboles et de structures de pensée ; celui d'**apocalyptisme** à un courant religieux concret, porté par des communautés ou des figures charismatiques. Cette tripartition, popularisée par les travaux de Paul Hanson puis affinée par l'école de John J. Collins,

évite les généralisations hâtives : un texte peut être traversé de motifs apocalyptiques sans être une apocalypse au sens strict, et inversement une apocalypse peut contenir des matériaux sapientiels, liturgiques ou halakhiques étrangers à la fin des temps.

La définition de référence est celle qu'a forgée le « SBL Apocalypse Group » sous l'impulsion de Collins. Une apocalypse y est définie comme un genre de littérature révélée, doté d'une structure narrative, dans lequel une révélation est transmise par un être supra-humain — le plus souvent un ange — à un destinataire humain, dévoilant une réalité transcendante à la fois temporelle, en ce qu'elle envisage un salut eschatologique, et spatiale, en ce qu'elle implique l'existence d'autres mondes. Ce noyau distingue l'apocalypse de la prophétie classique, qui annonce des oracles sans nécessairement recourir au voyage céleste ou à la médiation angélique, et de la sagesse, qui s'interroge sur le destin individuel sans dramatiser l'histoire collective.

Sur le plan de la pensée, l'apocalyptique apparaît comme une radicalisation, en situation de crise, de thèmes déjà présents dans la prophétie et la sagesse d'Israël. Isaïe, Ézéchiel et Joël annonçaient des jugements universels et des renouvellements cosmiques ; l'apocalyptique reprend ces motifs mais les inscrit dans un cadre plus nettement transcendantal, multiplie les médiations angéliques et déplace l'accent vers la révélation de mystères jusque-là « scellés ». Comme l'a souligné Christopher Rowland dans *The Open Heaven*, l'élément déterminant n'est pas tant l'attente de la fin que l'expérience du dévoilement : le ciel s'ouvre, et le voyant accède à un savoir réservé.

L'apocalyptisme, enfin, ne se réduit jamais à la lecture des textes. Il désigne des mouvements pour lesquels la conviction de vivre les derniers temps reconfigure l'identité, la piété, la loi et le rapport au pouvoir. Le groupe de Qumrân en offre l'exemple le plus achevé ; les cercles de Jean-Baptiste et de Jésus en relèvent à leur manière. L'apocalyptisme n'est pas nécessairement insurrectionnel ni violent : il peut au contraire conduire au retrait, à l'intensification rituelle, à l'attente patiente. Ce qui le caractérise, c'est la persuasion qu'une bascule imminente rend dérisoire toute installation durable dans l'ordre présent.

II. Le dualisme et l'eschatologie imminente : l'armature de la pensée apocalyptique

Si l'on cherche le ressort interne de cette littérature, on le trouve dans un **dualisme** structurant, qui se décline sur deux plans. Sur le plan historique, l'apocalyptique divise le temps en deux grandes périodes : « cet âge » — *ha-'olam hazzeh* — dominé par le péché, l'injustice, la souffrance des justes et la domination des empires païens, et « l'âge à venir » — *ha-'olam haba* — caractérisé

par la présence manifeste de Dieu, la justice et la restauration. Le passage de l'un à l'autre n'est pas une évolution graduelle, mais une rupture provoquée par une intervention décisive de Dieu, souvent décrite comme un « jour du Seigneur », un jugement ou une grande tribulation.

À ce dualisme historique s'articule un dualisme cosmique. Le monde est peuplé de puissances spirituelles, bonnes et mauvaises, qui infléchissent le cours de l'histoire et le destin des individus : hiérarchies angéliques, démons, « veilleurs » déchus, esprits de vérité ou de mensonge. À Qumrân, la doctrine des « deux esprits » oppose l'Esprit de vérité à l'Esprit de perversité, chacun gouvernant un groupe d'hommes, les **fils de la lumière** et les **fils des ténèbres**. La lutte pour la justice n'est dès lors plus seulement un effort moral humain : elle s'inscrit dans un conflit qui engage les armées célestes elles-mêmes.

Il importe toutefois de mesurer la limite de ce dualisme. Contrairement aux systèmes gnostiques ultérieurs, l'apocalyptique juive ne sacrifie jamais le monothéisme. Les puissances mauvaises, qu'elles soient angéliques, démoniaques ou politiques, n'existent pas comme des principes éternels rivaux de Dieu : ce sont des créatures rebelles, tolérées pour un temps strictement compté. Le dualisme apocalyptique est donc temporaire et eschatologique, voué à être résorbé au moment où Dieu interviendra pour juger et détruire le mal. La souveraineté divine demeure absolue ; elle est simplement, pour l'instant, voilée.

Le second pilier est l'**eschatologie imminente**. C'est elle qui distingue l'apocalyptique d'une simple espérance messianique. Le judaïsme envisageait depuis longtemps un avenir de restauration ; l'apocalyptique du Ier siècle rend cette attente urgente. Le temps est perçu comme comprimé, accéléré, proche de son terme. Les calamités politiques, les persécutions, la domination romaine et surtout la destruction du Temple en 70 sont déchiffrées comme les signes des derniers jours. Cette imminence se traduit moins par des calculs chronologiques — bien qu'ils existent, comme l'« Apocalypse des semaines » d'Hénoch — que par une intensification de l'appel à la vigilance, à la fidélité et à la repentance.

Cette imminence n'est pourtant pas vécue sans tension. Les textes les plus profonds, *4 Esdras* et *2 Baruch*, n'hésitent pas à poser à Dieu la question du retard apparent de son intervention, du scandale de la prospérité des méchants et de la souffrance prolongée des justes. L'imminence devient alors le lieu d'un combat intérieur entre l'espérance et la perplexité. C'est dans cet écart, entre la certitude que Dieu règne déjà et l'évidence que son règne demeure caché, que se loge toute la dramaturgie apocalyptique — et, on le verra, toute l'ambiguïté du « déjà-là » et du « pas-encore » dans la prédication de Jésus.

III. Les grands textes : Hénoch, Esdras, Baruch, Abraham

Le corpus connu sous le nom de **1 Hénoch** constitue le laboratoire littéraire de l'apocalyptique juive. Attribué au septième patriarche d'avant le déluge, dont la Genèse dit énigmatiquement qu'il « marcha avec Dieu, puis disparut, car Dieu le prit », il rassemble cinq sections composées du III^e^ siècle avant notre ère au Ier siècle : le Livre des Veilleurs, le Livre des Paraboles, le Livre astronomique, le Livre des Songes et l'Épître d'Hénoch. Le Livre des Veilleurs développe, à partir de Genèse 6, le mythe de la chute des anges qui, séduits par les filles des hommes, engendrent les géants et enseignent aux humains des arts interdits : la corruption du monde y reçoit une explication cosmique, et le jugement de Dieu une justification. Hénoch, médiateur céleste, visite les régions de châtiment et de récompense, dessinant une topographie de l'au-delà qui marquera durablement l'imaginaire juif et chrétien.

Le Livre des Paraboles, ou Similitudes, probablement composé autour de l'époque de Jésus, est décisif pour notre propos. Hénoch y contemple un personnage tantôt nommé « Fils de l'homme », tantôt « Élu », « Juste » ou « Messie », assis sur un trône de gloire et associé étroitement au jugement final. Cette figure préexistante, cachée auprès de Dieu, est l'agent justicier chargé de juger les rois et les puissants, de défendre les justes et d'instaurer un règne de paix. Comme l'ont montré les travaux rassemblés par Loren Stuckenbruck et Gabriele Boccaccini dans *Enoch and the Messiah Son of Man*, la datation préchrétienne des Paraboles, aujourd'hui largement admise, rend disponible dès le Ier siècle une figure messianique céleste susceptible d'éclairer le langage de Jésus.

Avec **4 Esdras** — chapitres 3 à 14 de ce que la tradition latine nomme 2 Esdras —, on entre dans l'apocalyptique d'après la catastrophe. Composé vers la fin du Ier siècle, le texte se présente comme un dialogue entre Esdras, accablé par la destruction du Temple, et l'ange Uriel. Esdras conteste avec une franchise saisissante la justice de Dieu : comment comprendre la ruine de la ville sainte, la souffrance d'Israël et le triomphe des impies ? Le commentaire de référence de Michael Stone a mis en lumière la densité théologique de cette théodicée, qui culmine dans la vision d'un homme surgissant de la mer et détruisant l'aigle impérial — Rome — par le souffle de sa bouche, reprise manifeste de l'imagerie daniélique du Fils de l'homme.

2 Baruch, l'Apocalypse syriaque attribuée au secrétaire de Jérémie, offre un contrepoint pastoral à *4 Esdras*. Là où Esdras se débat avec la justice divine, Baruch console : le Temple terrestre, lui répond Dieu, n'était que l'image d'un sanctuaire céleste, et la relation d'alliance ne dépend pas d'un édifice de pierre. La Torah, l'obéissance et la fidélité deviennent les véritables lieux de la présence divine. Cette intériorisation du Temple, en réponse au traumatisme de 70, mérite d'être retenue : elle annonce un déplacement que le christianisme reprendra à son compte en faisant du

corps du Christ et de la communauté le nouveau lieu de la présence. L'*Apocalypse d'Abraham*, enfin, conduit le patriarche dans un voyage céleste où, guidé par l'ange Yahoel, il contemple le trône de Dieu, l'histoire du monde et la figure d'Azazel, adversaire satanique associé au bouc émissaire lévitique, symbole de la séparation finale entre ceux qui s'attachent à Dieu et ceux qui le rejettent.

IV. Qumrân : quand l'apocalyptique devient une communauté

Les manuscrits découverts près de la mer Morte permettent un saut décisif : ils montrent l'apocalyptique non plus comme un genre de voyants isolés, mais comme une **forme de vie communautaire**. Le groupe qui a produit et conservé ces textes — souvent identifié aux Esséniens — se comprend lui-même comme une communauté eschatologique, retirée au désert dans l'attente imminente de Dieu. Florentino García Martínez, dans ses études sur la communauté, a souligné combien l'apocalyptique y structure l'identité tout entière : alliance renouvelée, règles de pureté, repas rituels, hiérarchie sacerdotale, conviction de participer dès maintenant au combat eschatologique.

Le **Rouleau de la Guerre** (1QM) en offre la mise en scène la plus spectaculaire. Il décrit, phase par phase, la guerre eschatologique opposant les fils de la lumière, identifiés à la communauté et à ses alliés, aux fils des ténèbres, qui rassemblent les nations païennes et leurs puissances démoniaques. Cette guerre se déroule sous la conduite conjointe des chefs humains et des armées angéliques commandées par l'archange Michel. Sa dimension est autant liturgique que militaire : trompettes, bannières, prières, bénédictions et malédictions y sont minutieusement réglées. Que ce texte soit un plan réel de bataille ou un scénario symbolique fait débat ; il reste que la communauté se pense comme l'avant-garde d'un affrontement cosmique dont l'issue est garantie par Dieu.

La **Règle de la Communauté** (1QS) expose l'organisation interne du groupe et formule la célèbre « doctrine des deux esprits » : Dieu a créé l'esprit de vérité et l'esprit de perversité, qui se partagent le cœur des hommes et déterminent leur destin, jusqu'au jour où Dieu anéantira définitivement l'injustice. Les membres se conçoivent comme bénéficiant d'une part accrue de l'esprit de vérité et appelés à vivre dès à présent selon les normes de l'âge à venir. Les *Hodayot*, ou Hymnes (1QH), révèlent enfin la dimension existentielle de cette piété : le priant y confesse sa misère, son inclination au péché, sa fragilité, mais rend grâce d'avoir été arraché au « lot des impies » et placé dans le « lot des saints » par pure grâce divine. On y entend une expérience du salut déjà donné, anticipé, qui n'est pas sans résonance avec la conscience que les premiers chrétiens auront d'eux-mêmes.

Un trait de Qumrân éclaire singulièrement le contexte de Jésus : l'articulation étroite entre apocalyptique et halakha. On pourrait croire que l'attente d'une fin imminente relativise l'observance de la Loi ; c'est l'inverse qui se produit. Vivre les derniers jours impose de se séparer radicalement de la souillure du monde, de se purifier pour la venue de Dieu. La communauté se comprend comme un temple spirituel, un sanctuaire pur que Dieu visitera. L'observance halakhique devient ainsi un acte eschatologique. Ce constat, qui prolonge directement le chapitre précédent sur la pureté, montre qu'une eschatologie intense n'entraîne pas mécaniquement le rejet de la Loi : elle peut tout aussi bien en radicaliser l'interprétation, ce qui rend d'autant plus significative la liberté que Jésus prendra à son égard.

V. Les motifs théologiques : Fils de l'homme, jugement, résurrection, Royaume

Quatre motifs traversent ce corpus et reviendront, transfigurés, dans la prédication chrétienne. Le premier est la figure du **Fils de l'homme**. Sa source est Daniel 7, où le voyant contemple quatre bêtes monstrueuses figurant des empires oppresseurs, puis « comme un fils d'homme » venant sur les nuées, à qui est remis un règne éternel — figure que le texte interprète comme symbolisant « les saints du Très-Haut », c'est-à-dire le peuple de Dieu. Les Paraboles d'Hénoch et la vision de *4 Esdras* individualisent cette figure collective en un agent eschatologique personnel, juge et roi. Le débat sur le sens araméen de *bar enash*, repris par Geza Vermes, Maurice Casey et John Collins, montre que l'expression pouvait fonctionner à la fois comme un simple idiome désignant « l'homme » et comme un titre théologique chargé. Cette ambivalence rend plausible un usage flexible par Jésus, oscillant entre l'autodésignation discrète et l'annonce du juge à venir.

Le deuxième motif est le **jugement final**. Il désigne le moment où Dieu mettra fin à l'histoire, convoquera vivants et morts, jugera individus et nations, et fixera la destinée de chacun. Les images en sont solennelles : trônes dressés, livres ouverts, anges rassembleurs, feu dévorant les impies, lumière entourant les justes. À ce jugement se lie une transformation de la conception de l'au-delà. Le judaïsme ancien envisageait surtout la mort comme une descente au Shéol indistinct ; l'apocalyptique introduit une différenciation des destinées, avec des compartiments réservés aux justes et aux pécheurs dans 1 Hénoch, et des réflexions sur l'état intermédiaire des âmes dans *4 Esdras* et *2 Baruch*.

Le troisième motif, la **résurrection des morts**, constitue une innovation majeure. Daniel l'avait formulée — « beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour la honte éternelle » — et l'apocalyptique l'amplifie, comme condition du jugement. Les modalités en restent fluctuantes : résurrection universelle ou réservée

aux justes, corporelle ou quasi corporelle, associée ou non à un royaume messianique terrestre intermédiaire. Cette indétermination même montre qu'au Ier siècle la doctrine n'était pas encore unifiée — ce qui rendra significatif le débat entre Jésus et les Sadducéens, qui niaient la résurrection.

Le quatrième motif est la fin de l'âge présent et l'irruption du **Règne de Dieu**. La fin n'est pas seulement la clôture d'une période, mais la rupture d'un ordre du monde marqué par le mal, souvent précédée d'une période de tribulations, de guerres et de faux prophètes. Le Règne en est la face positive : la manifestation publique d'une souveraineté divine jusque-là voilée. Si le vocabulaire précis du « Royaume de Dieu » n'est pas omniprésent dans les apocalypses, l'idée de la royauté divine triomphant enfin de l'histoire en est l'âme. C'est très exactement le langage que Jésus placera au centre de sa prédication, et c'est pourquoi l'arrière-plan apocalyptique en est la clé de lecture indispensable.

VI. Jean-Baptiste, héraut du jugement imminent

Au seuil des Évangiles se tient une figure dont la prédication est saturée d'apocalyptique : **Jean-Baptiste**. Prêchant dans le désert de Judée un baptême de repentance en vue du pardon des péchés, il annonce la « colère imminente », la cognée déjà posée à la racine des arbres, le van qui séparera le blé de la paille promise au feu inextinguible. Toute cette imagerie traduit la conviction que le jugement de Dieu est proche et que seule une conversion radicale permettra d'y échapper. Le choix du désert n'est pas anodin : il évoque l'Exode fondateur, la purification et la préparation à une nouvelle alliance — exactement le rôle que la communauté de Qumrân s'attribuait en « préparant la voie du Seigneur » selon Isaïe 40.

Les parallèles entre Jean et Qumrân ont nourri d'abondantes hypothèses : même désert près du Jourdain, même accent sur la repentance, même attente des derniers jours, même critique implicite du Temple, même recours programmatique à Isaïe 40. Certains ont supposé que Jean fût passé par un milieu essénien avant d'en sortir pour une mission tournée vers les foules. Mais les différences sont tout aussi parlantes. Jean ne fonde pas une communauté de retrait régie par une halakha stricte : il adresse un appel ouvert à « tout Israël », y compris aux collecteurs d'impôts et aux soldats, et leur demande non l'observance d'une règle détaillée mais des attitudes éthiques fondamentales — partage, justice, honnêteté. Son baptême est unique, public, non réservé à un cercle de fils de la lumière.

Surtout, Jean ne se place pas au centre de l'intervention divine. Il prépare la voie à « celui qui vient », un personnage plus puissant que lui, qui baptisera dans l'Esprit Saint et le feu. L'identité de ce « venant » reste indéterminée dans les couches les plus anciennes de la tradition : messie

royal, prophète eschatologique, agent quasi angélique, ou manière de désigner Dieu lui-même intervenant en personne. Cette indétermination ouverte permettra à la communauté de Jésus de reconnaître dans le Nazaréen l'accomplissement de l'attente. Le baptême de Jésus par Jean, attesté par des traditions multiples et embarrassantes pour l'Église primitive — ce qui plaide pour son historicité —, indique que Jésus s'est inscrit, au moins un temps, dans ce mouvement de repentance et d'attente eschatologique.

VII. Jésus, prophète apocalyptique et sa relecture créatrice

Depuis Albert Schweitzer, l'interprétation de Jésus comme **prophète apocalyptique** occupe le cœur du débat sur le Jésus historique. Schweitzer y voyait un visionnaire convaincu de la proximité de la fin, finalement déçu sur le calendrier de l'intervention divine. Le XX^{e} siècle a nuancé ce portrait — Joachim Jeremias, Geza Vermes ont mis en avant le rabbin charismatique, le maître de sagesse —, mais la thèse apocalyptique a été vigoureusement réhabilitée par Dale Allison et Bart Ehrman. Dans *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*, Allison accumule les indices d'une eschatologie imminente : la conviction que certains contemporains ne mourraient pas avant de voir le Royaume, l'appel à tout quitter en vue d'une récompense prochaine, l'usage massif de l'imaginaire des tribulations et du jugement. Ehrman, dans *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, présente un Jésus héritier direct de Daniel, d'Hénoch et de Jean-Baptiste, attendant l'intervention de Dieu pour renverser le mal, instaurer le Royaume, ressusciter les morts et juger les hommes.

D'autres voix, comme celle de N. T. Wright, proposent de lire le langage apocalyptique de Jésus moins comme l'annonce d'une fin cosmique du monde que comme un langage symbolique de jugement historique sur Israël, culminant dans la ruine du Temple en 70. Christopher Rowland et John Collins, pour leur part, insistent sur la diversité de l'apocalyptique juive et invitent à ne pas réduire Jésus à un type unique. De ce débat se dégage une position équilibrée : Jésus partage indéniablement l'horizon apocalyptique de son temps, mais il le reconfigure de manière originale. Sa prédication du Royaume tient ensemble une dimension future — le Royaume vient, il faut veiller — et une dimension déjà présente : « si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, alors le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous », « le Royaume de Dieu est au milieu de vous ».

Les paraboles cristallisent cette tension. Le grain de moutarde et le levain suggèrent une croissance lente et cachée au sein de l'histoire ; les vierges sages et folles, le filet, les serviteurs jugés au retour du maître relèvent de la crise soudaine et du jugement final. Cette coexistence du « déjà-là » et du « pas-encore » est le trait le plus singulier de l'eschatologie de Jésus. Sur le Fils de l'homme, ses paroles se répartissent entre la figure présente et active, l'autorité présente de

pardonner les péchés, et la venue future dans la gloire pour juger et rassembler les élus — répartition qui suppose, dans l'arrière-plan daniélique et énochéen, un agent eschatologique auquel Jésus semble s'identifier, sans que l'on puisse toujours démêler ses propres paroles des relectures pascales de la communauté.

Ce qui distingue Jésus dans ce paysage, c'est l'inflexion qu'il imprime aux motifs hérités. Sur la résurrection, il prend parti contre les Sadducéens, mais relie la doctrine à la fidélité de Dieu envers les patriarches — « Dieu n'est pas le Dieu des morts mais des vivants » — plutôt qu'à une curiosité spéculative. Sur le jugement, la parabole du riche et de Lazare en maintient la rigueur, mais Jésus y joint une insistance inédite sur la miséricorde, la joie de Dieu pour le pécheur qui se repent, la gratuité du pardon offert jusqu'au dernier instant. L'apocalyptique de Jésus est ainsi tendue entre la gravité du jugement et la largesse de la grâce. Et lorsque sa mort sur la croix vient apparemment démentir l'attente d'une intervention triomphale, ses disciples interprètent la résurrection non comme un simple retour à la vie, mais comme le commencement de la résurrection générale, le prélude de l'âge à venir déjà inauguré dans sa personne — réinterprétation qui fait de l'apocalyptique juive la matrice même des premières confessions christologiques.

Conclusion : ce que l'apocalyptique change pour lire l'Église

Ce chapitre aura montré que l'apocalyptique n'est pas un décor exotique en marge du judaïsme du Second Temple, mais l'une de ses grandes voix, capable de déclarer provisoire l'ordre religieux le plus établi — y compris celui du Temple et de sa pureté rituelle. Jean-Baptiste et Jésus n'inventent pas l'attente d'une irruption décisive de Dieu : ils en héritent, la partagent avec Qumrân, avec les héritiers d'Hénoch, avec les pleureurs d'après 70. Mais Jésus la transforme de l'intérieur, en proclamant un Royaume déjà commencé dans ses gestes de guérison et de pardon, tout en demeurant attendu dans sa plénitude. Cette structure du « déjà-là » et du « pas-encore » est le cœur battant du christianisme primitif, et c'est là que l'enquête d'Fontes doit fixer son regard.

Car la thèse centrale d'Fontes trouve ici un point d'appui considérable. Si le message de Jésus est fondamentalement apocalyptique — s'il annonce l'irruption imminente du Règne de Dieu et un renversement radical de l'ordre du monde —, alors une question s'impose à l'Église qui s'en réclame : qu'a-t-elle fait de cette attente ? L'histoire montre une institution qui, devant le retard de la parousie, a progressivement transformé une espérance brûlante de transformation imminente en un système d'administration patiente du salut, déplaçant le Royaume de l'horizon historique vers l'au-delà individuel, et de l'irruption gratuite de Dieu vers la médiation cléricale et sacramentelle. Reconnaître l'enracinement apocalyptique de Jésus n'est pas un détail d'érudition : c'est rouvrir la possibilité de mesurer l'écart entre une Église installée et un message

qui, à l'origine, refusait toute installation. La fidélité aux sources n'impose pas de rejouer les calculs de la fin, mais de retrouver le primat de l'urgence éthique, de la conversion, du renversement des puissants et de la priorité accordée aux pauvres et aux marginaux — tout ce que l'attente du jugement rendait non négociable.

Reste qu'aucune de ces figures n'a prêché ni agi dans le vide politique. L'attente apocalyptique se déployait sous le poids d'une domination étrangère et au contact d'une élite religieuse engagée dans un délicat compromis avec elle. Le prochain chapitre, consacré à la domination romaine et au compromis avec l'élite religieuse, éclairera ce versant : comment l'espérance d'un renversement divin s'articulait — ou se heurtait — à l'ordre du pouvoir établi, et pourquoi la rencontre entre un prophète du Royaume et les gardiens de cet ordre devait conduire à la croix.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : John J. Collins, The Apocalyptic Imagination (1998, 3e éd. 2016) ; Christopher Rowland, The Open Heaven (1982) ; Dale C. Allison, Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet (1998) ; Bart D. Ehrman, Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium (1999) ; N. T. Wright, Jesus and the Victory of God (1996) ; Loren Stuckenbruck & Gabriele Boccaccini (dir.), Enoch and the Messiah Son of Man (2007) ; Michael E. Stone, Fourth Ezra: A Commentary (1990) ; Florentino García Martínez, The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community (1996) ; G. W. E. Nickelsburg, Jewish Literature between the Bible and the Mishnah (2005).

Introduction : quand l'attente du Royaume rencontre le pouvoir de César

Le chapitre précédent a montré comment l'apocalyptique juive avait reconfiguré, dans les deux siècles qui précèdent Jésus, l'imaginaire religieux d'une partie d'Israël : l'espérance ne se déployait plus seulement dans l'horizon d'une restauration politique nationale, mais dans l'attente d'une intervention décisive de Dieu, capable de renverser l'ordre du monde présent et d'inaugurer un règne de justice. Or cette attente ne flottait pas dans l'éther des idées. Elle s'enracinait dans une expérience concrète et brûlante : celle d'un peuple soumis à une puissance étrangère qui prétendait incarner, par la personne de l'empereur, l'ordre même du cosmos. L'apocalyptique était, en grande partie, la réponse d'un peuple occupé à la question de savoir qui, de César ou de Dieu, gouvernait réellement l'histoire.

C'est cette occupation qu'il faut maintenant examiner de près. Car on ne comprend ni la prédication de Jésus, ni la fracture qui le conduisit à la croix, ni les tensions qui traversent les premières communautés chrétiennes, si l'on ne saisit pas la nature exacte du système de domination que Rome avait installé en Judée et en Galilée, et surtout la manière dont une partie de l'élite religieuse juive s'était arrangée avec ce système. La domination romaine ne fut pas seulement une oppression venue de l'extérieur ; elle fut aussi, et c'est là le point décisif, un dispositif qui passait par des intermédiaires juifs, qui se servait de l'autorité sacerdotale et qui faisait du Temple lui-même un rouage de l'administration impériale.

La question de ce chapitre est donc la suivante : comment Rome gouvernait-elle réellement la Judée, et à quel prix, pour qui, ce gouvernement était-il rendu possible ? Comprendre ce prix — le compromis consenti par une aristocratie sacerdotale soucieuse de préserver à la fois sa position et le sanctuaire — c'est se donner les moyens de lire autrement les conflits que les évangiles attribuent à Jésus, et de poser la question, centrale pour le projet Fontes, de la collusion entre pouvoir religieux et pouvoir politique.

I. L'architecture de la domination : un empire qui gouverne par délégation

Rome n'a jamais conçu son empire comme une administration uniforme et centralisée. Sa puissance reposait au contraire sur une économie de moyens : gouverner le plus de territoire possible avec le moins de fonctionnaires impériaux possible, en s'appuyant sur les élites locales

que l'on cooptait, récompensait et surveillait. La Judée illustre ce principe à la perfection. Lorsque Pompée s'empare de Jérusalem en 63 avant notre ère, il ne transforme pas immédiatement le pays en province administrée directement. Il préfère maintenir une dynastie locale, les Hasmonéens d'abord, puis la maison d'Hérode, à qui il délègue le gouvernement intérieur sous tutelle romaine. Ce que les historiens appellent le **royaume client** — un État théoriquement souverain mais entièrement dépendant de la faveur de Rome pour sa survie — fut le premier visage de la domination.

Hérode le Grand, qui règne de 37 à 4 avant notre ère, incarne ce modèle dans toute son ambiguïté. Iduméen converti, donc juif aux yeux de certains et étranger aux yeux d'autres, il ne tient son trône que de la décision du Sénat romain et de l'appui successif d'Antoine puis d'Octave-Auguste. Sa fidélité à Rome est sans faille, et c'est elle qui lui permet de régner près de quarante ans avec une stabilité remarquable. Mais cette fidélité a un coût : Hérode doit lever des impôts considérables pour entretenir sa cour, financer ses constructions et verser à Rome les tributs attendus. Comme l'a souligné Martin Goodman, l'aristocratie qui se forme autour d'Hérode et de ses successeurs est une élite dont la légitimité ne procède plus de la tradition juive mais de la reconnaissance impériale, ce qui crée une dissociation durable entre les détenteurs du pouvoir et le sentiment religieux populaire.

À la mort d'Hérode, le royaume est partagé entre ses fils, puis la Judée proprement dite passe, en l'an 6 de notre ère, sous administration romaine directe. Un **préfet** — plus tard appelé **procurateur** — y est nommé, dont Ponce Pilate (26-36) est le représentant le plus célèbre. Ce gouverneur ne réside pas à Jérusalem mais à Césarée maritime, ville portuaire de fondation hérodienne, et ne monte dans la capitale qu'aux grandes fêtes, lorsque les foules de pèlerins font craindre les troubles. Il dispose de troupes auxiliaires, recrutées localement parmi les populations non juives, et concentre entre ses mains deux prérogatives décisives : le droit de glaive, c'est-à-dire le pouvoir de condamner à mort, et la nomination du grand prêtre. Cette dernière prérogative est capitale pour comprendre la suite : en se réservant le contrôle de la plus haute fonction religieuse d'Israël, Rome s'assurait que le sommet de la hiérarchie sacerdotale lui demeurât redevable.

II. Le Temple comme institution politico-économique

On se représente souvent le Temple de Jérusalem comme un pur lieu de culte. Il était cela, mais il était aussi infiniment davantage : le cœur économique, fiscal et politique de la Judée. Reconstruit à grands frais par Hérode, qui en fit l'un des sanctuaires les plus monumentaux du monde méditerranéen, le Temple drainait des ressources considérables. La **taxe du demi-sicle**, due par tout mâle juif adulte, y affluait depuis l'ensemble de la diaspora ; les pèlerinages des grandes fêtes

— Pâque, Pentecôte, Tabernacles — y attiraient des dizaines de milliers de fidèles ; le commerce des animaux sacrificiels, le change des monnaies et la perception des dîmes en faisaient une machine financière d'une ampleur inégalée dans la région.

Cette concentration de richesse avait une traduction sociale directe. Autour du Temple s'était constituée une aristocratie sacerdotale, dominée par quelques grandes familles — celle d'Anne et de Caïphe au premier rang —, qui contrôlaient non seulement le culte mais aussi une part importante du foncier et des circuits économiques de la Judée. Le Temple était, selon une formule devenue classique chez les historiens, à la fois une banque, un abattoir industriel, un centre de pèlerinage et le siège du pouvoir indigène. Sa trésorerie servait de dépôt pour les fortunes privées ; ses entrepôts régulaient les flux de denrées ; ses tribunaux, à travers le **Sanhédrin**, exerçaient une autorité judiciaire que Rome tolérait dans les affaires intérieures.

C'est cette nature hybride qui rend intelligible la place du Temple dans le dispositif de domination. Rome n'avait aucun intérêt à détruire une institution qui assurait l'ordre, drainait les ressources et canalisait l'énergie religieuse d'un peuple notoirement difficile à gouverner. Mieux valait s'en servir. En contrôlant la nomination du grand prêtre et en conservant, jusqu'à un certain point, la garde des vêtements sacerdotaux — symbole de souveraineté sur le culte —, le pouvoir impérial faisait du sanctuaire un instrument de stabilité. La grande prêtrise devenait ainsi une fonction à double face : tournée vers Dieu dans l'ordre liturgique, tournée vers César dans l'ordre politique. Toute la difficulté de la position sacerdotale tenait à cette duplicité structurelle, qu'aucune habileté individuelle ne pouvait entièrement dissiper.

III. Les Sadducéens et l'art du compromis

L'élite qui occupait cette position était, pour l'essentiel, celle des **Sadducéens**. Le groupe est difficile à cerner, car nous ne le connaissons qu'à travers les écrits de ses adversaires ou de tiers — Flavius Josèphe, le Nouveau Testament, la littérature rabbinique postérieure — et qu'aucun texte sadducéen ne nous est parvenu en propre. Mais les grandes lignes de leur profil se dégagent avec netteté. Liés aux grandes familles sacerdotales et à l'aristocratie foncière, conservateurs en matière théologique — ils rejetaient la résurrection des morts, l'existence des anges et l'autorité des traditions orales que les Pharisiens tenaient pour révélées —, les Sadducéens étaient avant tout les hommes du Temple et de son ordre.

Leur conservatisme théologique avait un corollaire politique souvent mal compris. En refusant l'espérance apocalyptique de la résurrection et du jugement, en se tenant à la seule Torah écrite, les Sadducéens se trouvaient prémunis contre les attentes eschatologiques qui rendaient les autres groupes potentiellement séditieux. Un homme qui n'attend pas l'irruption imminente du

Royaume de Dieu n'a aucune raison de précipiter la fin de l'ordre présent ; il a au contraire tout intérêt à le préserver, puisque c'est dans cet ordre que se situent sa position et ses privilèges. Le réalisme politique des Sadducéens — leur disposition à composer avec Rome — n'était donc pas une trahison contingente, mais le prolongement cohérent de leur vision du monde.

Flavius Josèphe, lui-même issu d'une famille sacerdotale, présente les Sadducéens comme un groupe peu populaire, dont l'influence se limitait aux gens de pouvoir et de fortune. Cette impopularité est significative. Aux yeux du petit peuple de Judée, écrasé d'impôts et tenu à distance des bénéfices du système, l'aristocratie sacerdotale apparaissait de plus en plus comme une caste compromise, qui tirait son pouvoir de l'occupant et négligeait la justice due aux pauvres. La distance entre le sanctuaire et le peuple, déjà perceptible sous Hérode, ne fit que se creuser au fil des décennies. Lorsque la grande révolte éclatera en 66, l'un des premiers gestes des insurgés sera précisément de s'en prendre aux archives où étaient conservées les reconnaissances de dettes — geste qui visait l'élite créancière autant que Rome elle-même.

Il faut cependant se garder de la caricature. Les historiens contemporains, à la suite de travaux comme ceux de E. P. Sanders, ont rappelé que la collaboration des grands prêtres n'était pas pure vénalité. Caïphe, qui occupa la fonction pendant près de dix-huit ans — une longévité exceptionnelle qui témoigne de son habileté —, pouvait sincèrement croire qu'en maintenant l'ordre et en évitant la confrontation avec Rome, il protégeait le Temple, le culte et la survie même de la nation. La phrase que l'évangile de Jean lui prête, selon laquelle « il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple, plutôt que la nation périsse tout entière », exprime exactement cette logique : une logique de préservation institutionnelle qui peut, à ses propres yeux, se présenter comme une forme de responsabilité. Le compromis sacerdotal n'était pas nécessairement un cynisme ; il était une politique, et c'est précisément ce qui le rend redoutable à analyser.

IV. Le poids de la domination sur le petit peuple

Pour mesurer la portée de ce compromis, il faut considérer ce que la domination romaine signifiait concrètement pour la masse de la population. Le système fiscal pesait lourdement et se superposait en strates : tribut dû à Rome, impôts du gouverneur ou du tétrarque, taxes du Temple, dîmes dues aux prêtres et aux lévites. Un paysan de Galilée ou de Judée pouvait ainsi voir une fraction considérable de sa production absorbée par des prélèvements multiples, dont une partie remontait, en dernière instance, vers Rome et vers l'aristocratie locale qui en assurait la collecte. Les travaux de Richard Horsley ont insisté sur le caractère structurellement prédateur de ce système, qui poussait nombre de petits exploitants vers l'endettement, la perte de leur terre et le travail journalier.

Cette pression économique avait des effets sociaux profonds. La concentration des terres entre les mains de quelques grands propriétaires, souvent liés à l'aristocratie sacerdotale ou hérodienne, créait une masse croissante de déracinés : ouvriers agricoles sans terre, mendiants, bandits sociaux. Le brigandage, que Josèphe évoque à de nombreuses reprises, n'était pas un simple problème d'ordre public ; il était le symptôme d'une crise agraire et d'un délitement du tissu communautaire traditionnel. Ce monde de dettes, d'expropriations et de précarité constitue l'arrière-plan immédiat de la prédication de Jésus, où la remise des dettes, la bénédiction des pauvres et l'avertissement contre les riches occupent une place centrale.

À cette violence économique s'ajoutait une violence symbolique. La présence romaine était une humiliation permanente pour une partie des Juifs : les enseignes des légions portant l'image de l'empereur, les pièces frappées à l'effigie de César, les exigences de respect envers le culte impérial heurtaient frontalement le monothéisme et l'aniconisme juifs. Les évangiles eux-mêmes en gardent la trace dans l'épisode du denier de César et la question piège sur la licéité de l'impôt — question qui n'avait rien d'académique, puisqu'elle touchait à la fois à la soumission politique et à la fidélité religieuse. Refuser l'impôt, c'était nier la légitimité de Rome ; le payer sans réserve, c'était reconnaître la souveraineté de César sur une terre que la foi tenait pour appartenant à Dieu seul.

C'est dans cet écart que se logeait toute la tension du judaïsme du Ier siècle. L'aristocratie sacerdotale avait choisi de payer, de composer, de maintenir. Une partie du peuple, nourrie de l'espérance apocalyptique décrite au chapitre précédent, attendait au contraire que Dieu lui-même chassât l'occupant et renversât les puissants de leur trône. Entre ces deux pôles s'étalait toute une gamme de positions, des Pharisiens soucieux de sanctifier la vie quotidienne sans rompre frontalement avec l'ordre établi, jusqu'aux zélotes qui, quelques décennies plus tard, feront le pari désespéré de la révolte armée.

V. Galilée et Judée : deux mondes sous une même domination

Il serait trompeur de traiter la Judée et la Galilée comme un espace homogène. Les deux régions vivaient la domination sous des formes sensiblement différentes, et cette différence éclaire le parcours même de Jésus. La Galilée n'était pas, à l'époque de son ministère, une province romaine directement administrée : elle relevait du tétrarque **Hérode Antipas**, fils d'Hérode le Grand, qui y régnait comme prince client jusqu'en 39. Les Galiléens n'avaient donc affaire ni à un préfet romain ni, pour leur vie quotidienne, à des soldats de Rome, mais à une cour locale dont les ambitions et les constructions — notamment la fondation de Tibériade sur les rives du lac — pesaient sur eux par la fiscalité.

Région agricole et lacustre, marquée par la pêche, la culture des céréales et de l'olivier, la Galilée a longtemps été décrite par certains chercheurs comme une terre de misère et d'agitation messianique. Les fouilles archéologiques des dernières décennies ont nuancé ce tableau : la Galilée du Ier siècle apparaît plutôt comme une région juive relativement prospère et densément peuplée, dotée d'un fort attachement aux pratiques religieuses — bains rituels, vaisselle de pierre, refus de l'iconographie figurée. Le portrait d'une Galilée à demi païenne et hellénisée, que l'on a parfois opposée à une Judée pieuse, ne résiste pas à l'examen des données matérielles. Jésus n'était pas un marginal culturel issu d'une périphérie déjudaïsée, mais un Juif galiléen pleinement inséré dans le monde religieux de son temps.

La distance entre la Galilée et le Temple n'en était pas moins réelle. Pour un Galiléen, Jérusalem et son sanctuaire constituaient un centre lointain, vénéré mais aussi exigeant : on y montait en pèlerinage, on lui devait dîmes et taxes, mais le pouvoir sacerdotal y demeurait une réalité étrangère, dominée par des familles judéennes dont les intérêts ne coïncidaient pas nécessairement avec ceux du nord. Cette tension géographique et sociale n'est pas indifférente pour comprendre la prédication de Jésus. C'est depuis la périphérie galiléenne, et avec une sensibilité aiguisée par la condition des petits exploitants et des journaliers de cette région, qu'il porte au centre — au Temple lui-même — une parole de critique. La montée à Jérusalem n'est pas un simple déplacement géographique : c'est la confrontation d'un prophète venu de la marge avec le cœur du système qui unissait pouvoir religieux et compromis politique.

VI. Lectures historiennes : oppression, collaboration et complexité

La manière dont les historiens interprètent ce système de domination a varié et continue de faire débat, et il importe d'en restituer les principales lignes pour ne pas s'enfermer dans une lecture unilatérale. Une première tradition, illustrée notamment par Richard Horsley, a mis l'accent sur la dimension de domination et de résistance. Selon cette lecture, la société juive du Ier siècle était traversée par un conflit fondamental entre une élite collaborationniste — aristocratie hérodienne et sacerdotale — et un peuple opprimé dont les mouvements de protestation, prophétiques ou armés, exprimaient une résistance populaire continue à l'ordre impérial et à ses relais indigènes. Dans cette perspective, le compromis sacerdotal n'est pas un détail mais le ressort même de la domination : Rome règne parce que des Juifs acceptent de gouverner pour elle.

Une seconde tradition, sans nier l'oppression, a invité à plus de prudence sur la notion de résistance permanente. Des chercheurs comme E. P. Sanders ont rappelé que les périodes de calme furent bien plus longues que les épisodes de révolte, que la plupart des Juifs vivaient leur foi sans visée séditieuse, et que les grands prêtres remplissaient une fonction médiatrice dont la suppression aurait livré le peuple à un contact plus brutal encore avec le pouvoir romain. Martin

Goodman, de son côté, a déplacé l'analyse vers la question de la légitimité : c'est, selon lui, l'incapacité de l'aristocratie dirigeante à se faire reconnaître comme légitime par l'ensemble de la société juive qui mina progressivement le système et le conduisit à la rupture de 66. La grande révolte serait moins le produit d'une oppression continue que celui d'une crise de l'élite, désavouée à la fois par Rome et par son propre peuple.

D'autres approches, comme celle de John Dominic Crossan, ont cherché à inscrire le cas juif dans une analyse plus large des sociétés agraires de la Méditerranée antique, marquées par un fossé radical entre une mince couche dirigeante et l'immense majorité des producteurs. Dans cette optique, ce qui se joue en Judée n'est pas une exception mais une variante d'un phénomène structurel : partout, l'empire romain s'appuyait sur des élites locales pour extraire le surplus agricole, et partout cette extraction nourrissait des tensions. La spécificité juive tenait à ce que la résistance disposait, avec le monothéisme et l'espérance apocalyptique, d'un langage religieux capable de transfigurer le conflit social en combat eschatologique.

Ces lectures ne sont pas exclusives les unes des autres ; elles éclairent des facettes différentes d'une même réalité. Ce qu'elles ont en commun, et ce qui importe pour notre propos, c'est la mise en évidence d'une vérité structurelle : le pouvoir religieux, en Judée, ne pouvait subsister qu'en s'articulant au pouvoir politique de l'occupant, et cette articulation avait un prix payé par les plus pauvres. La question n'est pas de savoir si tel grand prêtre fut personnellement honnête ou corrompu, mais de comprendre qu'une institution sacrée s'était trouvée, par sa position même, prise dans une logique de préservation qui l'éloignait inéluctablement de la justice qu'elle était censée incarner. C'est précisément cette logique que la prédication de Jésus viendra mettre en accusation.

VII. Le retournement de 70 et la recomposition de la mémoire

Le système ainsi décrit s'effondra dans la catastrophe de la guerre judéo-romaine. En 66, les tensions accumulées débouchèrent sur une révolte ouverte ; en 70, après un siège terrible, les légions de Titus prirent Jérusalem et détruisirent le Temple. Cet événement ne fut pas un épisode parmi d'autres : il constitua une rupture civilisationnelle dont les conséquences déterminèrent l'avenir tant du judaïsme que du christianisme naissant. Avec le Temple disparaissait le centre du culte sacrificiel, la trésorerie nationale, le siège du Sanhédrin et, surtout, la base institutionnelle de l'aristocratie sacerdotale. Les Sadducéens, dont l'identité tout entière était liée au sanctuaire, s'évanouirent de l'histoire en quelques années. Le compromis qui avait structuré la vie religieuse de la Judée pendant un siècle n'avait plus d'objet : il n'y avait plus de Temple à préserver.

Cette disparition entraîna une recomposition profonde du judaïsme. Privé de son centre cultuel, il se réorganisa autour de l'étude de la Torah, de la synagogue et de l'autorité des maîtres — les rabbins, héritiers en partie de la tradition pharisienne, qui surent inventer une forme de judaïsme capable de survivre sans Temple ni sacrifice. La prière, l'observance et l'interprétation des Écritures prirent la place des holocaustes. Le judaïsme rabbinique qui se constitue après 70 n'est donc pas la simple continuation du judaïsme du Second Temple : il en est la transformation sous la pression de la catastrophe, une réponse créatrice à l'effondrement du système ancien.

Cette rupture a aussi reconfiguré la mémoire que l'on a gardée des événements antérieurs, et c'est un point dont l'historien doit tenir le plus grand compte. Les évangiles, pour l'essentiel, ont été mis par écrit après 70, dans un monde où le Temple n'existait plus et où les communautés chrétiennes se séparaient douloureusement de la synagogue. Le regard qu'ils portent sur les grands prêtres, sur les Sadducéens et sur les autorités du Temple est donc rétrospectif : il est nourri par la conscience que ce système a été jugé par l'histoire elle-même, balayé par la destruction du sanctuaire. La sévérité des évangiles à l'égard de l'élite sacerdotale, et le déplacement de la responsabilité de la mort de Jésus vers les autorités juives plutôt que vers le pouvoir romain, doivent se lire à la lumière de ce contexte post-70, où il était à la fois plus prudent et plus cohérent, pour des communautés vivant sous Rome, de ne pas accabler l'empire. Démêler ce que les sources nous disent de la situation réelle des années 30 et ce qu'elles projettent rétrospectivement constitue l'un des défis majeurs de toute lecture historique des évangiles.

Conclusion : ce que la domination romaine change pour lire l'Église

Ce chapitre a voulu établir une réalité que toute lecture pieuse tend à estomper : la religion juive du Ier siècle ne vivait pas dans un espace séparé du pouvoir, mais en symbiose avec lui. Le Temple n'était pas seulement un lieu de prière, c'était une institution politique et économique ; le grand prêtre n'était pas seulement un médiateur du sacré, c'était un agent de l'ordre romain, nommé par l'occupant et redevable envers lui ; l'aristocratie sacerdotale n'était pas seulement une caste sainte, c'était une élite qui devait sa position à un compromis permanent avec César. Ce compromis, qui pouvait se justifier comme protection de la nation et du culte, avait un coût supporté par les plus pauvres et creusait un fossé toujours plus large entre le sanctuaire et le peuple.

Pour le projet Fontes, ce constat est d'une portée décisive et qu'il faut énoncer sans détour. La tentation pour une institution religieuse de s'arranger avec le pouvoir, de confondre la préservation de ses structures avec la fidélité à sa mission, de justifier le compromis au nom de la prudence et de la survie, n'est pas un accident de l'histoire juive du Ier siècle : c'est une tentation

permanente de toute religion devenue institution, et l'Église catholique ne s'y est pas soustraite au cours de son histoire. Comprendre comment l'élite sacerdotale du Temple en vint à préférer l'ordre établi à la justice, et comment cette préférence la mit en porte-à-faux avec un prophète venu rappeler les exigences premières de l'alliance, c'est se donner une grille de lecture pour interroger les compromissions ultérieures de l'institution chrétienne avec les pouvoirs temporels. La question que Jésus pose au Temple est aussi, par-delà les siècles, une question posée à l'Église : qui sert-elle réellement, le Royaume qu'elle annonce ou l'ordre qui la fait vivre ?

C'est précisément cette figure de Jésus — ce prophète galiléen qui monte au centre du système pour le mettre en accusation, et que ce système finit par broyer — qu'il nous faut maintenant approcher au plus près. Mais comment connaître ce Jésus avec rigueur, par-delà les couches de mémoire, de théologie et de projection qui se sont déposées sur lui ? Le chapitre suivant abordera de front cette difficulté en examinant la méthode et les critères de la quête du Jésus historique : comment les historiens cherchent à distinguer, dans les sources, ce qui remonte vraisemblablement à Jésus lui-même de ce que les communautés chrétiennes lui ont attribué après coup. Sans cette discipline méthodologique, toute réforme qui prétendrait revenir au message de Jésus risquerait de revenir non à Jésus mais à l'image qu'on s'en fait.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : E. P. Sanders, Judaism: Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE (1992) ; Martin Goodman, The Ruling Class of Judaea (1987) ; Richard A. Horsley, Jesus and the Spiral of Violence (1987) ; John Dominic Crossan, The Historical Jesus (1991) ; Flavius Josèphe, La Guerre des Juifs et Antiquités juives ; Seán Freyne, Galilee from Alexander the Great to Hadrian (1980) ; E. Mary Smallwood, The Jews under Roman Rule (1976).

Introduction : avant de dire qui était Jésus, demander comment on peut le savoir

Le chapitre précédent a décrit le monde dans lequel Jésus a vécu et est mort : une Judée sous domination romaine, où l'aristocratie sacerdotale du Temple avait noué avec l'occupant un compromis pragmatique, garantissant la paix au prix d'une dépendance qui compromettait l'autorité religieuse de l'élite aux yeux d'une partie du peuple. Cet arrière-plan politique et religieux était indispensable, car il fixe les coordonnées dans lesquelles toute reconstruction de Jésus doit s'inscrire. Mais il pose immédiatement une question de méthode : par quels moyens accède-t-on, en réalité, à ce Jésus du premier siècle ? Sur quelles sources, et selon quelles règles, peut-on prétendre dire ce qu'il a fait, dit et voulu ?

Cette question n'est pas un préliminaire technique que l'on pourrait expédier avant d'entrer dans le vif du sujet. Elle conditionne tout ce qui suivra. Affirmer que Jésus était un réformateur de l'intérieur du judaïsme, un prophète apocalyptique annonçant la fin imminente du monde, ou les deux à la fois — l'enjeu central de cette deuxième partie — suppose que l'on ait d'abord établi *comment* on en sait quelque chose. Car les sources dont nous disposons ne sont pas des comptes rendus neutres : ce sont des textes tardifs, rédigés des décennies après les faits, par des communautés croyantes, dans une intention théologique et missionnaire. Lire ces textes en historien exige une méthode explicite.

Ce chapitre retrace donc la manière dont la recherche moderne a appris à interroger les Évangiles comme sources historiques. Il suit le mouvement de ce que l'on appelle la **quête du Jésus historique** (*Historical Jesus research*), depuis ses origines au siècle des Lumières jusqu'aux débats méthodologiques les plus contemporains. Il s'attarde sur les **critères d'authenticité** que les chercheurs ont forgés pour distinguer, dans la tradition évangélique, ce qui remonte vraisemblablement à Jésus, puis sur les critiques sévères que ces critères ont récemment subies. L'objectif est de doter le lecteur d'un appareil critique : non pas pour ébranler la foi, mais pour la rendre capable de se mesurer honnêtement à son propre fondement historique — exigence centrale du projet Fontes, qui entend fonder une réforme légitime de l'Église sur ses sources réelles plutôt que sur des images reçues.

I. La tension fondatrice : Jésus de l'histoire et Christ de la foi

La recherche sur le Jésus historique naît d'une distinction qui, aujourd'hui banale, fut en son temps subversive : celle qui sépare le *Jésus de l'histoire*, personnage du premier siècle accessible par l'enquête documentaire, du *Christ de la foi*, Seigneur ressuscité et exalté que l'Église confesse dans son credo. Pendant des siècles, l'Occident chrétien avait lu les Évangiles à l'intérieur du cadre dogmatique : Jésus y était d'emblée le Verbe incarné, et l'on n'éprouvait nul besoin de remonter, par-delà cette confession, à un personnage purement humain dont on reconstituerait les contours par les seuls moyens de l'histoire. C'est le climat intellectuel des Lumières — critique de la tradition, montée de l'idéal d'objectivité historique, naissance de l'herméneutique philologique — qui rend pensable une telle démarche.

Dès lors, Jésus devient un objet d'enquête au même titre que Socrate ou César. Mais la comparaison atteint vite sa limite : la singularité du statut religieux de Jésus, et le fait que les seules sources substantielles à son sujet émanent de la communauté qui le confesse comme Sauveur, rendent l'opération infiniment plus délicate. Les Évangiles ne sont pas des biographies au sens moderne ; ce sont des témoignages communautaires, façonnés dans un contexte liturgique, catéchétique et missionnaire. Lire en historien suppose donc de distinguer plusieurs strates : les traditions orales primitives, susceptibles de remonter à Jésus, et les élaborations postérieures propres aux évangélistes et à leurs communautés.

La finalité même de l'entreprise a été, dès l'origine, controversée. Pour les libéraux du XIXe siècle, il s'agissait de dégager le « vrai Jésus » caché derrière les dogmes, afin de fonder la religion chrétienne sur l'autorité morale d'un maître humain exemplaire. Pour d'autres, la quête historique ne saurait fournir un fondement immédiat à la foi : elle a pour fonction de situer Jésus dans son monde et de montrer comment la foi pascale l'a réinterprété. Cette tension entre histoire et théologie n'est pas un accident regrettable que l'on pourrait résoudre une fois pour toutes ; elle est constitutive du champ. Comprendre la méthode, c'est d'abord comprendre que tout portrait du Jésus historique navigue entre ce que les sources permettent de dire et ce que la foi confesse au-delà de ce que l'histoire peut établir.

Cette tension a une portée directement ecclésiale, et c'est pourquoi elle intéresse Fontes. Si l'on veut discerner ce qui, dans l'Église catholique, est resté fidèle au message de Jésus ou s'en est éloigné, il faut disposer d'un accès au Jésus historique qui ne soit pas simplement la projection rétrospective des développements dogmatiques ultérieurs. Toute la difficulté de la méthode consiste à éviter ce cercle : reconstruire Jésus à partir des sources sans présupposer d'avance la conclusion que l'on veut atteindre.

II. La première quête : la fabrication d'un Jésus libéral

La « première quête » se déploie au XIXe siècle, prolongeant une critique biblique inaugurée par Spinoza puis reprise par les exégètes protestants allemands. Son acte fondateur est attribué à **Hermann Samuel Reimarus** (1694-1768), professeur à Hambourg dont les écrits sur Jésus, jugés trop dangereux pour être publiés de son vivant, parurent après sa mort par les soins de Lessing sous forme de *Fragments d'un anonyme*. Reimarus y opère une distinction radicale : Jésus aurait été un prédicateur juif annonçant la restauration politique d'Israël, un Royaume terrestre où les Douze occuperaient des fonctions de gouvernement. Mort en révolutionnaire après l'échec de ce projet, il aurait vu ses disciples, déçus mais désireux de sauver leur cause, transformer ce message politique en religion spirituelle universelle fondée sur l'invention de la résurrection. Thèse doublement subversive : elle réinscrit Jésus dans le judaïsme nationaliste de son temps, et présente le christianisme comme une trahison de l'intention originelle. Reimarus ouvre un espace critique qui ne se refermera plus.

C'est **David Friedrich Strauss** (1808-1874) qui, avec son monumental *Das Leben Jesu* (1835-1836), donne à la première quête son outil conceptuel majeur : la notion de **mythe**. Pour Strauss, formé à Tübingen et marqué par Hegel, les récits évangéliques ne sont ni des chroniques de témoins oculaires ni de simples fabulations, mais des constructions mythiques par lesquelles la communauté primitive exprime sa foi en Jésus comme Messie. Les miracles, la naissance virginale, la transfiguration, la résurrection ne sont pas des faits empiriques mais des projections symboliques d'une conviction théologique. Strauss propose ainsi une troisième voie entre le rationalisme, qui explique les miracles par des causes naturelles, et le surnaturalisme, qui les accepte comme faits bruts. Sa contribution est durable sur le plan exégétique — il ruine la lecture harmonisante des Évangiles — mais ambivalente : si tout est mythe, que reste-t-il à l'historien ? Sa carrière universitaire fut brisée par le scandale.

Le portrait qui couronne cette période est celui d'**Ernest Renan** (1823-1892), dont la *Vie de Jésus* (1863) connut un succès immense. Ancien séminariste devenu philologue, Renan offre un récit aux allures de roman historique, baigné de sensibilité romantique : Jésus y est un homme d'une douceur incomparable, maître d'amour et de bonté, prêchant une religion du cœur affranchie des dogmes et heurtée à l'obscurantisme des autorités religieuses. Renan écarte les miracles, comprend le Royaume de Dieu comme une réalité morale et intérieure, et minimise toute eschatologie apocalyptique. Son Jésus est, à bien des égards, un autoportrait idéalisé de l'humaniste libéral du XIXe siècle.

Le bilan de cette première quête est désormais bien établi : elle a fabriqué un **Jésus libéral**, maître éthique intemporel, doux et tolérant, dépouillé de son eschatologie et opposé à un judaïsme caricaturé comme religion de la loi et du ritualisme. Cette opposition, qui prépare le terrain de tendances supersessionistes durables, dit moins le Jésus du premier siècle que les valeurs bourgeoises de ses interprètes. Le mérite de la première quête fut d'ouvrir l'espace de la critique historique et de forger des outils — critique des sources, conscience de la diversité évangélique — qui survivront ; sa faiblesse fut de produire des reconstructions historiquement peu plausibles et lourdement conditionnées par l'idéologie de leur temps. C'est précisément cette projection que la génération suivante allait dénoncer.

III. La rupture de Schweitzer : le Jésus prophète apocalyptique

En 1906, **Albert Schweitzer** (1875-1965) publie *Von Reimarus zu Wrede*, traduit en anglais sous le titre *The Quest of the Historical Jesus*. L'ouvrage est à la fois une histoire critique de la première quête et une reconstruction personnelle, et il opère une rupture décisive. La thèse centrale est dévastatrice pour les libéraux : les exégètes du XIXe siècle ont systématiquement ignoré le caractère profondément **eschatologique et apocalyptique** de la prédication de Jésus. Relisant les paroles sur le Royaume de Dieu, sur le Fils de l'homme, sur le jugement, à la lumière des apocalypses juives contemporaines — Daniel, 1 Hénoch, 4 Esdras —, Schweitzer montre que Jésus fut avant tout un prophète juif convaincu de l'imminence de l'intervention décisive de Dieu pour instaurer son Règne. Le Royaume n'est pas un changement intérieur des âmes ; c'est un acte souverain de Dieu dans l'histoire, futur et imminent.

La thèse de l'**eschatologie cohérente** (*konsequente Eschatologie*) consiste à prendre au sérieux l'ensemble des éléments apocalyptiques comme reflétant la prédication authentique de Jésus, et non comme des projections tardives de la communauté. Schweitzer va plus loin : il reconstitue l'itinéraire intérieur de Jésus. Annonçant d'abord l'imminence du Royaume, puis déçu par son retard, Jésus en serait venu à concevoir sa propre mort comme un sacrifice expiatoire susceptible de précipiter l'avènement attendu. Mais l'événement ne se produisit pas : Jésus mourut dans l'échec, abandonné, sans que le Royaume se manifeste. C'est la foi pascale des disciples qui reconfigura cet échec en victoire. Schweitzer n'édulcore pas cette dimension tragique ; il assume le caractère radicalement étranger de Jésus à la sensibilité moderne. Jésus, écrit-il en substance, « vient à nous comme un inconnu, du dehors ». Cette insistance sur l'altérité historique de Jésus constitue un tournant herméneutique majeur : au lieu de chercher en lui la confirmation de nos convictions, il faut se laisser déranger par une figure inscrite dans un monde symbolique étranger au nôtre.

Les conséquences sont considérables. Sur le plan historiographique, Schweitzer clôt symboliquement la première quête : on ne peut plus poursuivre la recherche dans les termes du XIXe siècle, car le Jésus libéral apparaît à la fois historiquement invraisemblable et herméneutiquement suspect. Sur le plan théologique, il ouvre une question qui hantera tout le XXe siècle : si Jésus fut un prophète dont l'attente ne s'est pas réalisée, comment la foi peut-elle encore le confesser comme Seigneur ? La radicalité de Schweitzer a été discutée — on lui a reproché de surcharger Jésus d'apocalyptique au détriment des dimensions éthiques et sapientielles, et d'interpréter trop littéralement des images symboliques. Mais l'essentiel de son acquis demeure : il a définitivement imposé la nécessité de prendre l'eschatologie au sérieux dans toute reconstruction responsable. Le temps du Jésus purement moral et non apocalyptique est révolu, et c'est cette ouverture qui rend possible la question même de cette partie d'Fontes : réformateur, prophète apocalyptique, ou les deux ?

IV. De Bultmann à Käsemann : scepticisme et seconde quête

Au XXe siècle, **Rudolf Bultmann** (1884-1976) radicalise la distance entre Jésus et la foi. Sa critique des formes (*Formgeschichte*) analyse les traditions évangéliques comme le produit d'une longue transmission orale au sein des communautés, façonnée par les besoins liturgiques et missionnaires, chaque unité littéraire ayant son *Sitz im Leben*, son contexte d'usage communautaire. Profondément sceptique quant à la possibilité de reconstituer un portrait substantiel de Jésus, Bultmann estime que nous ne savons presque rien de certain hormis quelques données minimales : son existence, sa prédication du Royaume, sa crucifixion. À cela s'ajoute son programme de **démythologisation** (*Entmythologisierung*) : à l'aide de la philosophie existentiale de Heidegger, il s'agit de traduire le langage mythologique du Nouveau Testament en catégories existentielles parlant à l'homme moderne. La résurrection, dans cette optique, n'est pas un événement physique mais l'expression d'une possibilité d'existence authentique dans la foi. Le Jésus historique perd alors toute pertinence théologique centrale : ce qui sauve, c'est le Christ prêché qui rencontre le croyant dans la Parole.

La rupture vient de l'intérieur de l'école bultmannienne. En 1953, **Ernst Käsemann** (1906-1998), élève de Bultmann, prononce une conférence célèbre, *Das Problem des historischen Jesus*, où il soutient qu'il est théologiquement dangereux d'abandonner toute quête. Couper la foi de tout ancrage dans la vie réelle de Jésus, c'est ouvrir la voie à une christologie docète, à un mythe pur détaché de l'histoire. Käsemann ne propose pas un retour naïf à la première quête, mais une **« nouvelle quête »** — la deuxième quête — aux ambitions plus modestes : non pas reconstituer une biographie, mais identifier quelques traits caractéristiques de la prédication et de la pratique de Jésus susceptibles d'ancrer la christologie.

C'est dans ce cadre que se forgent les critères d'authenticité. Le critère de **discontinuité** (ou de dissemblance) y joue un rôle central : une parole qui ne s'explique ni par le judaïsme environnant ni par la théologie de l'Église primitive a des chances de remonter à Jésus, car ni l'un ni l'autre milieu n'aurait eu intérêt à l'inventer. Portée par Günther Bornkamm, James Robinson ou Hans Conzelmann, la deuxième quête réhabilite ainsi l'importance des paroles et gestes concrets de Jésus, tout en restant fidèle à l'héritage de la critique des formes. Mais elle demeure confinée à un cercle restreint de spécialistes, et son portrait de Jésus, souvent centré sur la prédication éthique et l'appel à la décision, conserve des affinités avec le Jésus libéral. Surtout, elle ne bénéficie pas encore pleinement de l'essor des études sur le judaïsme du Second Temple : Jésus y reste une figure relativement isolée, définie par sa discontinuité plutôt que par son enracinement. Son apport décisif fut néanmoins de doter la recherche d'un langage méthodologique commun, et de rouvrir, contre le scepticisme bultmannien, un champ que l'on avait failli abandonner.

V. La troisième quête : le retour du Jésus juif

À partir des années 1980, une **troisième quête** se déploie, moins comme un mouvement unifié que comme un faisceau de tendances convergentes. Trois facteurs l'expliquent. D'abord, les progrès considérables des études sur le judaïsme du Second Temple, stimulés notamment par les manuscrits de Qumrân, ont révélé un judaïsme pluriel — pharisiens, sadducéens, esséniens, mouvements apocalyptiques et charismatiques — au lieu d'un bloc monolithique. Ensuite, l'archéologie de la Palestine du premier siècle a renouvelé la connaissance de la Galilée, de ses villages, de son économie et de ses structures de pouvoir, corrigeant les images romantiques d'une région isolée et arriérée. Enfin, l'apport des sciences sociales — modèles anthropologiques des sociétés méditerranéennes, analyses de l'honneur et de la honte, études des mouvements prophétiques et des guérisseurs charismatiques — a permis de lire les actes de Jésus comme des comportements socialement signifiants.

E. P. Sanders, avec *Jesus and Judaism* (1985), opère le repositionnement décisif. Contre l'opposition frontale entre Jésus et un judaïsme prétendument légaliste, il rappelle que le judaïsme de l'époque est une religion de « nomisme d'alliance », où l'obéissance à la Loi s'inscrit dans une relation de grâce. Sa méthode part de la fin de l'histoire : la crucifixion, fait quasi certain, suppose que Jésus ait représenté une menace d'un certain type. Sanders distingue les « quasi-certitudes » des hypothèses plus fragiles, et range parmi les premières la prédication du Royaume, les conflits avec certaines autorités, l'activité de guérison et d'exorcisme, la venue à Jérusalem, l'incident du Temple et la crucifixion sous Pilate. Il voit en Jésus un restaurateur d'Israël, profondément continu avec son milieu — observant la Loi, fréquentant la synagogue, partageant les attentes eschatologiques de son temps.

John P. Meier, prêtre catholique, déploie dans *A Marginal Jew* (à partir de 1991) le projet le plus systématique de la troisième quête. Son image du chercheur — « un catholique, un protestant, un juif et un agnostique enfermés dans la bibliothèque de Harvard et chargés de rédiger ensemble ce qu'ils peuvent dire de Jésus par la seule méthode historico-critique » — résume son ambition d'un consensus interconfessionnel fondé sur les critères. Meier mobilise l'attestation multiple, l'embarras, la discontinuité prudemment maniée, et la cohérence, pour dégager un portrait de Jésus comme prédicateur eschatologique juif, exorciste, guérisseur, maître de paraboles. Il reste néanmoins prudent sur l'auto-compréhension de Jésus : s'est-il vu comme Messie, comme Fils de l'homme ? Ses réponses sont nuancées et contextualisées.

Les autres grands portraits divergent fortement. **N. T. Wright**, dans *Jesus and the Victory of God* (1996), relit Jésus à travers la thématique de l'exil et du retour d'Israël : Jésus serait le prophète annonçant la fin de l'exil par une reconfiguration radicale de l'identité d'Israël autour de sa propre personne, et la destruction du Temple en 70 confirmerait tragiquement ses avertissements. **John Dominic Crossan**, membre du Jesus Seminar, présente au contraire dans *The Historical Jesus* (1991) un Jésus sage cynique, paysan méditerranéen subversif, prônant une égalité radicale et une table ouverte ; il minimise l'apocalyptique et lit les paroles eschatologiques comme des métaphores de transformation sociale, au prix d'une priorité contestable accordée à la source Q et à l'Évangile de Thomas. **Géza Vermes**, enfin, historien juif, replace dès *Jesus the Jew* (1973) Jésus dans la tradition des *hasidim*, ces hommes saints charismatiques connus pour leurs guérisons et leur prière, et relativise les titres christologiques ultérieurs en les lisant dans leur contexte juif.

Malgré ces divergences spectaculaires, des convergences se dégagent, et elles constituent l'acquis le plus solide de la recherche : la judaïté radicale de Jésus, l'importance de l'eschatologie (quelle qu'en soit l'interprétation), l'activité de guérison et d'exorcisme, l'incident du Temple, et la crucifixion sous Ponce Pilate. Les désaccords se concentrent sur l'articulation de ces éléments et sur l'auto-compréhension de Jésus. C'est exactement là que se loge la question d'Fontes : entre le Jésus restaurateur de Sanders et Wright, le prophète apocalyptique de Schweitzer, le sage subversif de Crossan, faut-il choisir, ou tenir ensemble plusieurs de ces dimensions ?

VI. Les critères classiques d'authenticité et leur usage

Les critères dits classiques, émergés dans la deuxième quête et systématisés dans la troisième, visent à fournir des instruments pour évaluer la probabilité qu'une parole ou un geste remonte à Jésus. Ils ne prétendent pas à la certitude, mais à une probabilité renforcée, et leur fonction

première est de limiter la subjectivité du chercheur : plutôt que de décréter intuitivement qu'un logion « ressemble » à Jésus, l'exégète applique des règles explicites, partagées par la communauté scientifique. Quatre critères dominent.

Le critère d'**attestation multiple** valorise les traditions présentes dans plusieurs sources indépendantes — Marc, la source Q, les traditions propres de Matthieu et de Luc, Jean, les épîtres pauliniennes, parfois l'Évangile de Thomas. Qu'une tradition se retrouve sous des formes diverses dans des courants distincts réduit la probabilité qu'elle soit une création tardive d'un milieu particulier. Que Jésus ait parlé du Royaume de Dieu est ainsi attesté dans les Synoptiques, dans Q, dans des allusions pauliniennes, et, autrement, dans Jean. C'est l'un des critères les plus robustes, quoique non infaillible : un thème central pour la communauté peut se diffuser rapidement sans remonter à Jésus, et une parole authentique mais marginale peut n'avoir laissé qu'une trace unique.

Le critère de **discontinuité** ou de dissemblance attribue à Jésus ce qui ne s'explique ni par le judaïsme contemporain ni par la théologie de l'Église primitive — l'amour des ennemis, certaines paroles paradoxales sur la famille. Mais il est aujourd'hui fortement critiqué : il tend à isoler Jésus de son milieu juif, alors même que la troisième quête a établi son enracinement profond ; et il repose sur une connaissance lacunaire du judaïsme du Second Temple et de la théologie primitive, risquant de baptiser « original » ce qui est seulement mal documenté. Il favorise une image fragmentaire et héroïque, un Jésus défini par sa seule singularité.

Le critère d'**embarras** retient les traditions gênantes pour l'Église primitive, qu'elle n'aurait eu aucun intérêt à inventer : le baptême de Jésus par Jean dans un rite de repentance, problématique si l'on confesse Jésus sans péché ; la trahison de Judas ; le reniement de Pierre ; le cri de déréliction sur la croix. La force intuitive du critère est réelle, mais l'embarras est en partie subjectif — ce qui nous gêne aujourd'hui ne gênait pas forcément les premières communautés — et certaines traditions apparemment embarrassantes peuvent servir des fins catéchétiques ou polémiques. Le critère de **cohérence**, enfin, intervient dans un second temps : il étend l'authenticité aux éléments qui s'harmonisent avec un noyau déjà jugé fiable. Sa difficulté est le risque de circularité, car le noyau lui-même dépend de jugements antérieurs influencés par la conception que le chercheur se fait de Jésus.

À ces quatre critères s'ajoutent des critères complémentaires : le critère linguistique repère les araméismes et les traits sémitiques suggérant une tradition ancienne ; le critère des traits de style retient les paraboles surprenantes et les formules antithétiques caractéristiques ; le critère de rejet et d'exécution, cher à Sanders, juge authentiques les traits qui expliquent pourquoi Jésus a été crucifié — un portrait qui ne rendrait pas compte de ce rejet étant historiquement suspect. Au

total, cet arsenal a structuré la recherche et explicité les raisons d'attribuer telle tradition à Jésus. Mais sa multiplication et son usage parfois opportuniste — une boîte à outils dans laquelle on puise pour confirmer des hypothèses préalables — ont nourri une critique de fond.

VII. La critique contemporaine : plausibilité et impressions d'ensemble

Les dernières décennies ont vu se développer une critique substantielle des critères classiques, sur plusieurs fronts. Épistémologiquement, ces critères donnent une illusion de scientificité et de neutralité qui ne correspond pas à la réalité de la pratique historique : l'idée que l'on pourrait isoler des « atomes » de tradition authentique par des règles quasi algorithmiques est contestée, car leur application est toujours interprétative. Logiquement, plusieurs sont circulaires ou fragiles, comme on l'a vu pour la cohérence et la discontinuité. Surtout, ils sont **fragmentants** : portant sur de petites unités, ils morcellent la figure de Jésus en logia isolés, au détriment des trajectoires globales et des structures narratives. Enfin, en se concentrant sur l'authenticité, ils marginalisent la question de la **mémoire** : les traditions évangéliques ne sont pas des inventions *ex nihilo*, mais le produit d'une mémoire collective qui retient le sens global plus que les paroles exactes.

Deux propositions majeures tentent de dépasser cette impasse. Dans *The Quest for the Plausible Jesus* (2002), **Gerd Theissen et Dagmar Winter** proposent de remplacer l'objectif d'authenticité par celui de **plausibilité historique**. L'enjeu n'est plus de savoir si tel logion est absolument authentique, mais si le portrait global de Jésus est plausible dans son contexte du premier siècle. Cette plausibilité se juge par la convergence de données textuelles, sociologiques et archéologiques : un trait sera retenu s'il s'accorde avec ce que l'on sait des prophètes juifs, des mouvements de renouveau, des pratiques religieuses de l'époque. Ainsi, plutôt que d'attribuer ou non à Jésus tel logion isolé sur le sabbat, on examine le tableau d'ensemble — un Juif galiléen participant à la vie synagogale, citant l'Écriture, libre à l'égard de certaines prescriptions au nom de la miséricorde — et l'on évalue sa plausibilité par analogie avec des figures comme Honi le traceur de cercles ou Hanina ben Dosa. L'approche ne supprime pas les critères mais les réinscrit dans un jugement global, assumant une modestie épistémologique : plusieurs portraits partiellement divergents peuvent rester plausibles sans qu'on puisse trancher définitivement.

Dale C. Allison, dans *Constructing Jesus* (2010), développe la critique la plus influente. Constatant que des décennies d'usage des critères n'ont produit aucun consensus, il dénonce leur atomisme et s'appuie sur les recherches sur la mémoire : les gens ne retiennent pas des paroles exactes, mais des impressions globales, des schémas — la mémoire est fidèle au sens, infidèle aux détails.

Allison plaide pour une reconstruction fondée sur des **impressions d'ensemble** : ce qui importe, ce sont les motifs récurrents et convergents des sources — Jésus prédicateur du Royaume, guérisseur, exorciste, homme parlant avec autorité, maître de paraboles, figure contestée, homme de prière — bien plus que la question de savoir si telle phrase précise fut prononcée mot pour mot. Il refuse de voir dans la transformation opérée par la foi une pure falsification : la mémoire croyante conserve quelque chose de réel, même reconfiguré, et l'historien doit naviguer entre confiance et suspicion.

Ces approches s'inscrivent dans un renouvellement plus large, nourri par les études sur la mémoire culturelle (Jan Assmann) et sociale (Maurice Halbwachs), par la narratologie qui prend au sérieux la forme narrative des Évangiles, et par James Dunn dont *Jesus Remembered* (2003) met au centre la notion de Jésus « remémoré ». La critique des critères ne conduit donc pas à l'abandon de la recherche, mais à une reconfiguration : l'accent se déplace d'une quête de certitudes atomisées vers une reconstruction plus modeste et plus globale, fondée sur la convergence d'indices multiples et sur la prise au sérieux des processus mémoriels.

Conclusion : ce que la méthode change pour lire Jésus et l'Église

Au terme de ce parcours, un acquis solide se dégage, sur lequel les principaux chercheurs convergent par-delà leurs querelles : Jésus fut un Juif galiléen du premier siècle, enraciné dans le judaïsme du Second Temple, prédicateur du Royaume de Dieu, guérisseur et exorciste, maître de paraboles, figure en conflit avec certaines autorités religieuses autour de l'interprétation de la Loi et du statut du Temple, et finalement crucifié sous Ponce Pilate vers l'an 30. Ce noyau n'est pas mince : il fixe les bornes de toute reconstruction honnête et interdit aussi bien le scepticisme radical que les harmonisations naïves. Mais la méthode enseigne tout autant ses limites : l'auto-compréhension de Jésus, la nature exacte de son eschatologie — imminente, inaugurée ou symbolique — et l'origine de la haute christologie échappent largement à la seule histoire et appellent un dialogue entre historiographie et théologie.

Cette double leçon est précisément ce dont Fontes a besoin. Le projet d'une réforme de l'Église fondée sur ses propres sources historiques et théologiques suppose un accès lucide au Jésus du premier siècle — non pas le maître moral désincarné des libéraux, ni une projection des dogmes ultérieurs, mais une figure reconstruite selon des règles explicites et conscientes de leurs présupposés. La méthode historico-critique, parvenue à sa maturité réflexive, fournit cet instrument : elle permet de distinguer ce qui, dans la tradition ecclésiale, peut se réclamer avec vraisemblance de Jésus lui-même, et ce qui relève d'élaborations postérieures — sans préjuger de la légitimité théologique de ces dernières, mais en les nommant pour ce qu'elles sont. Une réforme légitime ne peut se passer de ce discernement entre la source et ses développements.

Le chapitre suivant entrera dans le contenu même de cette source, en abordant le cœur de la prédication de Jésus : le **Royaume de Dieu**. Toutes les méthodes parcourues ici convergent pour en faire le centre du message — mais c'est sur sa nature que se joue la question directrice de cette partie. Annonce-t-il une irruption apocalyptique imminente, comme le voulait Schweitzer, ou une transformation déjà inaugurée des relations et des structures, comme le suggèrent d'autres ? La réponse décidera si Jésus fut d'abord un prophète de la fin, un réformateur de l'intérieur d'Israël, ou les deux à la fois — et, par contrecoup, à quel Jésus l'Église d'aujourd'hui est appelée à se mesurer.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede / The Quest of the Historical Jesus (1906) ; David Friedrich Strauss, Das Leben Jesu (1835-1836) ; Ernest Renan, Vie de Jésus (1863) ; Rudolf Bultmann, Jesus (1926) ; E. P. Sanders, Jesus and Judaism (1985) ; John P. Meier, A Marginal Jew (1991-2016) ; N. T. Wright, Jesus and the Victory of God (1996) ; John Dominic Crossan, The Historical Jesus (1991) ; Géza Vermes, Jesus the Jew (1973) ; Gerd Theissen & Dagmar Winter, The Quest for the Plausible Jesus (2002) ; Dale C. Allison, Constructing Jesus (2010) ; James D. G. Dunn, Jesus Remembered (2003).

Introduction : au cœur de la prédication

Le chapitre précédent a établi les règles du jeu : comment, à partir des critères de la recherche historique — attestation multiple, discontinuité, embarras, cohérence, plausibilité contextuelle —, isoler dans les évangiles ce qui remonte avec vraisemblance au Jésus de Nazareth historique. Ces outils, on l'a vu, ne livrent pas un portrait achevé mais un faisceau de probabilités. Or, dès qu'on les applique à la masse des traditions évangéliques, un fait s'impose avec une force que peu de spécialistes contestent : la prédication de Jésus avait un centre, et ce centre portait un nom, le **Royaume de Dieu**, en grec *basileia tou theou*.

Que Jésus ait annoncé le Royaume relève de ce que E. P. Sanders appelait les « faits solides » à propos de Jésus, ces données que la critique la plus exigeante ne parvient pas à dissoudre. Mais affirmer que le Royaume est au cœur du message ne résout rien : cela ouvre au contraire la question la plus disputée de toute l'exégèse moderne. Car sous l'expression *basileia tou theou* se cache une énigme. Le Royaume était-il pour Jésus un cataclysme imminent, une rupture cosmique que Dieu allait bientôt déclencher ? Ou bien une réalité déjà présente, discrète, à l'œuvre dans ses paroles et ses gestes ? Visait-il un renversement social concret ou une transformation intérieure des cœurs ? Annonçait-il la fin du monde ou la restauration d'Israël ?

Ce chapitre soutient que ces alternatives, qui ont structuré un siècle de débats, sont aujourd'hui largement dépassées. Le Royaume annoncé par Jésus tient ensemble, de manière indissociable, l'attente eschatologique d'une intervention décisive de Dieu, la dimension sapientielle d'une sagesse qui reconfigure le regard, et des implications sociales et politiques concrètes pour le peuple d'Israël. C'est cette tension féconde — et non sa résolution dans l'une ou l'autre direction — qui constitue le véritable noyau de la prédication. Et c'est elle, on le verra en conclusion, qui doit servir de pierre de touche pour mesurer la fidélité de l'Église à ce qu'elle dit prolonger.

I. La redécouverte de l'eschatologie : Weiss et Schweitzer

Pendant la majeure partie du XIXe siècle, le libéralisme théologique allemand avait domestiqué le Royaume de Dieu. Sous l'influence de Kant puis d'Albrecht Ritschl, on y voyait un idéal moral, une communauté éthique fondée sur l'amour, un progrès spirituel de l'humanité s'accomplissant dans l'histoire. Le Royaume était devenu, pour reprendre une formule célèbre, « la fraternité des hommes sous la paternité de Dieu ». Cette lecture rassurante faisait de Jésus le grand maître de morale dont la bourgeoisie protestante pouvait se réclamer sans inquiétude.

C'est cette construction que **Johannes Weiss** fit voler en éclats en 1892 avec son petit livre *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (« La prédication de Jésus sur le Royaume de Dieu »). Weiss y démontrait, textes à l'appui, que le Royaume dont parlait Jésus n'avait rien d'un idéal éthique progressif : il s'agissait d'une réalité **eschatologique**, transcendante, future, que Dieu seul allait instaurer par une intervention souveraine et soudaine. Jésus ne fondait pas le Royaume, il l'annonçait comme imminent ; il n'invitait pas les hommes à le construire, mais à s'y préparer. Le geste de Weiss fut d'autant plus saisissant qu'il était lui-même le gendre de Ritschl : c'était de l'intérieur que la citadelle libérale était minée.

Albert Schweitzer systématisa et radicalisa cette intuition dans *Von Reimarus zu Wrede* (1906), connu en français sous le titre *Histoire des recherches sur la vie de Jésus*. Schweitzer y forgea le concept d'**eschatologie conséquente** (*konsequente Eschatologie*) : toute la vie et l'enseignement de Jésus devaient se comprendre à la lumière de son attente d'une fin imminente. Jésus aurait cru à l'irruption prochaine du Royaume, attendu en vain sa venue lors de la mission des disciples, puis marché sur Jérusalem dans l'espoir de forcer le dénouement, allant jusqu'à se jeter sur la « roue du monde » pour la faire tourner — et s'y brisant. Le portrait était troublant : un Jésus profondément étranger à la modernité, un visionnaire apocalyptique dont l'espérance s'était trouvée déçue.

L'apport de Weiss et Schweitzer fut décisif et irréversible. Ils restituèrent à Jésus son ancrage dans l'**apocalyptique juive** du Second Temple, ce courant qui attendait une intervention catastrophique de Dieu pour juger le monde et établir son règne. Mais leur lecture posait un problème redoutable, que toute la recherche ultérieure allait s'efforcer de résoudre : si Jésus a annoncé une fin imminente qui n'est pas venue, son message reposait-il sur une erreur ? C'est contre cette conclusion gênante — ce que les théologiens nomment la « parousie différée » — que se sont construites les grandes alternatives du XXe siècle.

II. L'eschatologie réalisée et le tournant des paraboles

La première et la plus influente de ces réponses vint d'Angleterre, avec **Charles Harold Dodd**. Dans *The Parables of the Kingdom* (1935), Dodd proposa de renverser entièrement la perspective de Schweitzer. Là où l'Allemand voyait un Royaume exclusivement futur, Dodd soutenait que Jésus avait annoncé un Royaume **déjà présent**, déjà advenu en sa personne et son ministère. Il s'appuyait sur des logia tels que « si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est venu jusqu'à vous » (Luc 11, 20) et sur certaines paraboles dont le verbe grec *ephthasen* indiquait, selon lui, une arrivée accomplie. Cette lecture reçut le nom d'**eschatologie réalisée** (*realized eschatology*) : la crise eschatologique n'était pas à venir, elle était survenue dans l'histoire même de Jésus.

Le terrain privilégié de ce débat fut le corpus des **paraboles**. Dodd avait montré que ces récits, loin d'être de simples illustrations morales ou des allégories à déchiffrer point par point — comme l'avait cru l'exégèse patristique et médiévale —, étaient des œuvres d'art verbal arrachant l'auditeur à ses certitudes. La parabole, écrivait-il, « laisse l'esprit dans un doute suffisant quant à son application précise pour le piéger dans une réflexion active ». Elle ne transmet pas une information : elle provoque une décision.

C'est **Joachim Jeremias** qui poussa le plus loin l'étude des paraboles, dans son ouvrage classique *Die Gleichnisse Jesu* (1947). Jeremias entreprit de retrouver, sous les remaniements de l'Église primitive et des évangélistes, la forme originelle des paraboles telle que Jésus les avait prononcées dans leur contexte palestinien. Il dégagea ainsi les déplacements opérés par la tradition : allégorisation croissante, transposition d'un contexte de conflit avec les adversaires de Jésus vers un contexte d'exhortation interne à la communauté, ajout de conclusions morales. Restituées à leur situation d'origine, les paraboles apparaissaient comme des armes polémiques et des annonces de l'irruption du Royaume — le grain de sénevé, le levain caché dans la pâte, le trésor découvert dans le champ disaient tous la disproportion entre des commencements infimes et un aboutissement éclatant.

Jeremias proposa pour caractériser la position de Jésus la formule d'**eschatologie en voie de réalisation** (*sich realisierende Eschatologie*) : le Royaume est entré dans l'histoire avec Jésus, mais son accomplissement plénier demeure à venir. Cette nuance préparait la synthèse qui allait s'imposer. Plus tard, le **Jesus Seminar** animé par **Robert Funk** radicaliserait au contraire la lecture sapientielle, voyant dans les paraboles authentiques des fictions subversives — Funk parlait de la parabole comme d'une « métaphore étendue » qui déstabilise le monde ordinaire — et minimisant leur charge eschatologique. Mais entre l'apocalyptique pur de Schweitzer et la sagesse pure de Funk, l'exégèse majoritaire allait chercher un équilibre.

III. L'eschatologie inaugurée : tenir ensemble le « déjà » et le « pas encore »

De la confrontation entre Schweitzer et Dodd émergea progressivement le modèle qui domine aujourd'hui le consensus, et qu'on désigne par l'expression d'**eschatologie inaugurée**. Selon cette lecture, le Royaume de Dieu est à la fois déjà présent et encore à venir : il a été inauguré dans le ministère de Jésus, où il agit réellement, mais son achèvement reste suspendu à une consommation future. La tension entre le « déjà » et le « pas encore » n'est pas une contradiction à éliminer ni un compromis bancal entre deux écoles : elle est la structure même de l'annonce de Jésus.

Les indices textuels qui soutiennent ce modèle sont nombreux et tirent leur force de l'attestation multiple. D'un côté, des paroles affirment la présence actuelle du Royaume : « le Royaume de Dieu est au milieu de vous » (Luc 17, 21), et les exorcismes comme signes que le règne de Dieu « est venu jusqu'à vous ». De l'autre, de nombreuses paroles maintiennent fermement son caractère futur : la pétition du Notre Père « que ton règne vienne », l'annonce que « beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et prendront place au festin avec Abraham », ou l'affirmation que Jésus ne boira plus du fruit de la vigne « jusqu'au jour où il en boira du nouveau dans le Royaume de Dieu » (Marc 14, 25). Aucune réduction à un seul pôle ne respecte cette double série.

L'intérêt de ce modèle est qu'il sauve à la fois ce que Schweitzer et Dodd avaient chacun perçu de juste. Schweitzer avait raison de réinscrire Jésus dans l'horizon de l'apocalyptique juive et de son attente d'une intervention divine décisive ; mais il avait tort de tout subordonner à une fin chronologiquement imminente et déçue. Dodd avait raison de reconnaître que quelque chose de décisif advenait déjà dans le ministère de Jésus ; mais il avait tort d'évacuer l'avenir et de spiritualiser la dimension cosmique de l'attente. La force de Jésus fut précisément d'annoncer que l'avenir de Dieu faisait déjà irruption dans le présent, sans pour autant s'y épuiser.

Cette structure permet aussi de comprendre l'urgence éthique propre au message. Si le Royaume est déjà à l'œuvre, alors la décision qu'il appelle ne peut être différée ; mais comme il n'est pas encore consommé, cette décision s'inscrit dans une histoire qui continue, dans une attente vigilante. La conversion (*metanoia*) que Jésus exige n'est ni le simple repentir moral du libéralisme, ni la panique des derniers jours : c'est le retournement de quiconque reconnaît que le règne de Dieu s'est approché et réoriente toute son existence en conséquence.

IV. Apocalyptique ou sagesse ? Le débat nord-américain

Si l'eschatologie inaugurée représente le centre de gravité de la recherche, elle a été vigoureusement contestée, à partir des années 1980, par un courant nord-américain qui a voulu déplacer Jésus de l'apocalyptique vers la sagesse. Cette « troisième quête » s'est fracturée sur une question simple : Jésus était-il un prophète apocalyptique annonçant la fin, ou un sage subversif proposant un autre mode de vie ici et maintenant ?

John Dominic Crossan, dans *The Historical Jesus* (1991), a dessiné le portrait d'un Jésus paysan méditerranéen, proche des **philosophes cyniques**, prêchant un « royaume sapientiel » plutôt qu'apocalyptique. Pour Crossan, le Royaume de Jésus était une réalité présente, performée dans une pratique sociale concrète : la **commensalité ouverte** (*open commensality*), c'est-à-dire le partage de la table sans distinction de pureté ni de statut, et la **guérison libre**, qui restaurait les ex-

clus dans la communauté. Crossan voyait là un programme égalitaire radical, une contestation en acte des hiérarchies du monde antique, plutôt qu'une attente de la fin du monde. **Marcus Borg**, de son côté, défendait l'image d'un Jésus « non eschatologique », mystique et prophète social, dont le Royaume désignait une transformation du regard et des rapports humains sous le signe de la compassion.

Cette relecture sapientielle eut le mérite de souligner des dimensions souvent négligées : la portée sociale concrète des gestes de Jésus, la critique des frontières de pureté, l'insistance sur la table partagée. Mais elle s'exposait à une objection méthodologique sévère. Pour évacuer l'apocalyptique, Crossan et le Jesus Seminar devaient tenir pour inauthentiques de larges pans de la tradition — notamment les paroles sur le Fils de l'homme et le jugement à venir — et accorder une autorité décisive à des sources hypothétiques ou tardives, comme une couche primitive supposée de la source Q ou l'évangile de Thomas. Le tri devenait suspect de circularité : on déclarait inauthentique ce qui ne cadrait pas avec le Jésus sapientiel qu'on cherchait à établir.

Contre cette tendance, **Dale C. Allison** a réaffirmé avec force, notamment dans *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (1998), le caractère foncièrement apocalyptique de Jésus. Allison fait observer que les deux extrémités de la tradition la plus assurée — Jean le Baptiste qui précède Jésus, et l'Église primitive qui le suit — étaient l'une et l'autre traversées par une attente eschatologique intense. Or il serait étrange, plaide-t-il selon le critère de cohérence, que Jésus ait constitué une parenthèse non apocalyptique entre un précurseur apocalyptique et des disciples apocalyptiques. La plausibilité historique penche du côté de la continuité. Allison soutient en outre que l'apocalyptique n'est pas une simple chronologie de la fin du monde, mais un langage symbolique exprimant la souveraineté de Dieu et l'espérance d'une justice ultime — ce qui rapproche, plus qu'on ne le croit, les deux camps.

Le débat, aujourd'hui, ne consiste donc plus à choisir entre l'apocalypse et la sagesse, mais à comprendre comment les deux se conjuguent. Les paraboles, on l'a vu, sont à la fois des œuvres de sagesse et des annonces du Royaume ; les béatitudes, on va le voir, sont à la fois éthique et eschatologie. Le faux dilemme se dissout dès qu'on cesse de projeter sur Jésus nos propres partages entre le spirituel et le social, l'intérieur et le politique.

V. Le Sermon sur la Montagne : éthique du Royaume, communauté alternative

Nulle part la conjonction de l'éthique et de l'eschatologie n'apparaît plus clairement que dans le **Sermon sur la Montagne** (Matthieu 5–7) et son parallèle lucanien, le Sermon dans la plaine (Luc 6). Ces textes sont le laboratoire où se vérifie la thèse de ce chapitre : le Royaume y est à la fois une réalité future espérée et une norme de vie présente.

Les **Béatitudes** qui les ouvrent illustrent immédiatement la tension. Chez Luc, elles sont brèves, directes, socialement tranchantes : « Heureux, vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous » — et complétées par des malédictions adressées aux riches et aux rassasiés. Le renversement annoncé est concret, économique, immédiat dans sa portée : il vise la condition réelle des affamés et des affligés. Chez Matthieu, les béatitudes sont plus nombreuses et infléchies vers l'intériorité : « heureux les pauvres *en esprit* », « ceux qui ont faim et soif *de la justice* ». L'écart entre les deux versions n'est pas une contradiction mais révèle deux réceptions d'un même message : Luc accentue le renversement socio-économique, Matthieu la disposition du cœur. La recherche a longtemps débattu de la version la plus primitive ; le critère de discontinuité tend à privilégier la radicalité lucanienne, mais l'essentiel est ailleurs. Dans les deux cas, le bonheur proclamé repose sur un fondement eschatologique : il anticipe le renversement que le Royaume va opérer, et déclare déjà heureux ceux que ce Royaume va relever.

Le corps du Sermon développe ce que l'on peut nommer une **éthique du Royaume**. Les antithèses matthéennes (« vous avez appris qu'il a été dit… eh bien moi je vous dis… ») radicalisent les exigences de la Loi en remontant à l'intention du cœur : non seulement ne pas tuer, mais ne pas s'irriter ; non seulement ne pas commettre l'adultère, mais ne pas convoiter. L'amour des ennemis, le refus de la riposte, l'abandon confiant à la providence du Père dessinent un mode d'existence qui ne se comprend que dans l'horizon du Royaume. Ce ne sont pas des préceptes de prudence mondaine — ils sont à beaucoup d'égards contraires à la prudence — mais les mœurs d'un peuple qui vit déjà selon les normes du monde à venir.

C'est pourquoi les meilleurs interprètes lisent le Sermon non comme un code de morale individuelle ni comme un idéal inaccessible destiné à humilier le pécheur, mais comme le **manifeste d'une communauté alternative**. Le « vous » que Jésus interpelle est collectif : ses auditeurs sont appelés à devenir « sel de la terre » et « lumière du monde », c'est-à-dire un corps social visible dont la manière de vivre constitue elle-même un signe du Royaume. L'éthique du Sermon n'est pas détachable de l'eschatologie : elle en est l'envers pratique. Vivre le pardon, la non-violence, le partage, ce n'est pas mériter le Royaume, c'est en attester la présence inaugurée et en anticiper l'accomplissement.

Cette lecture désamorce une opposition tenace, qui a longtemps couru entre un Matthieu « spiritualisant » et un Luc « social ». En réalité, l'intériorité matthéenne et la radicalité sociale lucanienne disent l'une et l'autre que le Royaume engage l'homme tout entier — son cœur et ses biens, sa prière et son rapport au prochain. Le Royaume n'est ni un état psychologique privé, ni un simple programme de réforme sociale : il est une transformation **holistique** qui, partant de Dieu, atteint à la fois la conscience et les structures.

VI. Sanders et Wright : le Royaume comme restauration d'Israël

Pour comprendre pleinement ce que Jésus entendait par Royaume, il fallait encore le réinscrire dans son monde propre : le **judaïsme du Second Temple**. C'est l'apport majeur de la « troisième quête », et singulièrement de deux chercheurs qui, par des voies différentes, ont rendu à la *basileia* sa densité historique et politique.

E. P. Sanders, dans *Jesus and Judaism* (1985), a refondé l'enquête sur une base délibérément sobre. Plutôt que de partir des paroles, dont l'authenticité est toujours discutable, il est parti des **faits** les mieux attestés : Jésus a été baptisé par Jean, il a appelé douze disciples, il a accompli un geste prophétique dans le Temple, il a été crucifié par les Romains comme prétendant messianique, ses disciples ont continué son mouvement après sa mort. À partir de ces ancrages solides, Sanders a soutenu que Jésus s'inscrivait dans l'attente juive de la **restauration eschatologique d'Israël**. Le choix symbolique des Douze, renvoyant aux douze tribus, en est l'indice le plus net : Jésus annonçait le rassemblement du peuple éclaté, la reconstitution de l'Israël des derniers temps. Le Royaume, pour Sanders, n'était donc ni une idée abstraite ni une intériorité, mais l'espérance, profondément juive, que Dieu allait bientôt agir de manière décisive pour son peuple.

Nicholas Thomas Wright a prolongé et approfondi cette intuition dans *Jesus and the Victory of God* (1996), en lui donnant une amplitude narrative considérable. Wright soutient que le judaïsme du Ier siècle vivait encore, théologiquement, dans la condition de l'**exil** : bien que physiquement revenus en terre d'Israël, les Juifs demeuraient sous la domination païenne, dans l'attente que Dieu revienne enfin à Sion pour les libérer et régner. Annoncer que « le Royaume de Dieu s'est approché », c'était proclamer la fin de cet exil prolongé, le retour de YHWH lui-même au milieu de son peuple. Cette lecture confère à l'annonce de Jésus une dimension à la fois politique et théologique : politique, car elle touchait l'espérance nationale et la question de la souveraineté ; théologique, car elle engageait la venue même de Dieu.

Wright insiste sur un point décisif pour notre débat : Jésus aurait redéfini l'attente de ses contemporains. Là où beaucoup espéraient une victoire militaire sur Rome et une restauration des frontières nationales, Jésus aurait annoncé un Royaume qui s'établit par un autre chemin —

celui du service, du pardon, et finalement de la croix. Il aurait ainsi à la fois confirmé l'espérance d'Israël et la subvertie de l'intérieur. Le langage apocalyptique du jugement et de la fin n'annonçait pas, selon Wright, la destruction littérale du cosmos, mais la fin d'un ordre ancien et l'établissement du règne de Dieu à travers les événements de l'histoire — jusques et y compris la chute de Jérusalem.

Les deux approches convergent sur l'essentiel et corrigent durablement les lectures qui faisaient de Jésus un sage déraciné ou un moraliste universel. Le Royaume qu'il annonçait était celui du Dieu d'Israël, pour Israël d'abord, dans la continuité des prophètes et de l'espérance de l'Alliance. C'est seulement à partir de cet enracinement qu'on peut comprendre comment ce Royaume, par la suite, fut annoncé aux nations. Et c'est aussi à partir de là que la dimension politique et sociale du message — la justice rendue aux pauvres, le rassemblement des exclus, la contestation des pouvoirs — cesse d'apparaître comme une projection moderne pour se révéler constitutive de l'annonce originelle.

Conclusion : ce que le Royaume change pour lire l'Église

Au terme de ce parcours, une figure se dégage. Le Royaume de Dieu annoncé par Jésus n'est ni la fin imminente et déçue de Schweitzer, ni la pure intériorité morale du libéralisme, ni la sagesse cynique sans avenir de Crossan, ni le programme révolutionnaire d'un militant. Il est une réalité à plusieurs dimensions, tenues ensemble dans une tension irréductible : la souveraineté de Dieu qui fait irruption, déjà présente et encore attendue ; la restauration eschatologique d'Israël ; une éthique radicale du pardon et du partage incarnée dans une communauté alternative ; un renversement concret en faveur des pauvres et des exclus ; et l'appel à la conversion de quiconque reconnaît que le règne s'est approché. Aucun des grands interprètes — Weiss, Schweitzer, Dodd, Jeremias, Sanders, Wright, mais aussi Crossan, Borg et Funk — n'épuise à lui seul ce phénomène ; chacun en éclaire une facette. La voie la plus juste consiste à maintenir l'ensemble, plutôt qu'à le réduire.

Cette conclusion engage directement la thèse d'Fontes. Si le Royaume fut le centre vivant du message de Jésus, alors la question décisive pour toute réforme de l'Église est celle-ci : l'Église catholique annonce-t-elle encore le Royaume, ou a-t-elle subrepticement substitué autre chose à sa place ? L'histoire montre une tentation récurrente, déjà repérée par Alfred Loisy dans sa formule provocante — « Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue » —, celle de glisser de l'annonce du Royaume à l'auto-affirmation de l'institution. Mesurer la fidélité de l'Église à sa source la plus ancienne, c'est se demander si elle porte encore cette tension : l'urgence eschatologique sans l'évacuer dans une bureaucratie tranquille, le renversement en faveur des pauvres sans le diluer en charité d'appoint, la radicalité éthique du Sermon sans la

réserver à quelques virtuoses, l'attente vigilante sans la confondre avec sa propre durée. Le Royaume, parce qu'il déborde toujours l'institution qui le sert, demeure l'instance critique à partir de laquelle l'Église peut être appelée à se réformer selon son propre principe.

Reste qu'annoncer le Royaume n'était pas, pour Jésus, un discours désincarné. Cette annonce le conduisit à des gestes précis et à des conflits déterminés, en particulier autour des deux institutions qui structuraient l'identité d'Israël : le Temple et la Loi. Si le règne de Dieu s'approche, que deviennent le sanctuaire et ses sacrifices, les prescriptions de pureté et le sabbat ? C'est en ce point névralgique que l'annonce du Royaume devint dangereuse pour les pouvoirs religieux de son temps — et c'est cette critique du Temple et de la Loi qu'examinera le chapitre suivant.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Johannes Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (1892) ; Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede / Histoire des recherches sur la vie de Jésus (1906) ; C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom (1935) ; Joachim Jeremias, Die Gleichnisse Jesu (1947) ; E. P. Sanders, Jesus and Judaism (1985) ; John Dominic Crossan, The Historical Jesus (1991) ; Marcus Borg, Jesus: A New Vision (1987) ; N. T. Wright, Jesus and the Victory of God (1996) ; Dale C. Allison, Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet (1998) ; Robert Funk et le Jesus Seminar, The Five Gospels (1993).

Introduction : un homme du Temple qui annonce sa ruine

Le chapitre précédent a montré que le cœur de la prédication de Jésus n'était ni une doctrine ni une institution, mais une réalité dynamique : le **Royaume de Dieu**, irruption souveraine d'un Dieu qui vient régner, restaurer et juger. Si tel est bien le centre de gravité de son message, alors deux institutions ne pouvaient pas rester indemnes de son passage : le Temple de Jérusalem, lieu où Israël rencontrait son Dieu, et la Torah, charte de l'alliance qui réglait la vie du peuple devant lui. Ce que Jésus dit et fait à propos du Royaume devait nécessairement reconfigurer le rapport à ces deux piliers.

Or c'est précisément ici que se joue l'une des questions les plus disputées de la recherche sur le Jésus historique. Jésus a-t-il rejeté le Temple et aboli la Loi, fondant ainsi une religion nouvelle qui aurait rompu avec le judaïsme de ses pères ? Ou bien a-t-il agi en réformateur intérieur, en prophète d'Israël critiquant des dérives sans jamais renier l'institution ni l'alliance ? La réponse engage directement la thèse centrale de ce travail : on ne peut mesurer ce qui, dans l'Église, est fidèle ou infidèle au message de Jésus sans clarifier d'abord ce que Jésus lui-même entretenait comme rapport à l'ordre religieux établi.

Ce chapitre soutiendra que la lecture la plus solide historiquement n'est ni celle du Jésus anti-Temple ni celle du Jésus indifférent à la Loi, mais celle d'un Jésus profondément juif, qui critique le Temple et radicalise la Torah de l'intérieur, au nom même de leur vocation, et qui place l'irruption du Royaume au-dessus de toute médiation institutionnelle sans pour autant la détruire. Cette posture — fidélité critique plutôt que rupture — fournit un modèle précieux pour penser une réforme ecclésiale qui se réclame des sources plutôt que de leur abandon.

I. Le geste du Temple : prophétie en acte, non profanation

L'épisode le plus dense et le plus discuté est ce que la tradition appelle, à tort, la « purification du Temple ». Selon les récits synoptiques et johannique, Jésus entre dans l'enceinte du sanctuaire, renverse les tables des changeurs et les sièges des vendeurs de colombes, et empêche le commerce de se poursuivre. La quasi-totalité des chercheurs admettent l'historicité du fait, et pour une raison méthodologique forte : l'épisode satisfait le **critère d'embarras** et celui de l'attestation multiple. Surtout, il fournit une explication plausible et nécessaire à l'arrestation de Jésus. C'est ce que E. P. **Sanders** a établi de manière décisive dans *Jesus and Judaism* (1985) : ce n'est pas

une dispute sur le sabbat ou la pureté qui a conduit Jésus à la croix, mais une action publique, spectaculaire, accomplie dans l'espace le plus sensible du judaïsme, en pleine effervescence pascale.

L'interprétation classique voyait dans ce geste une indignation morale contre la corruption des marchands. Sanders a renversé cette lecture. Le commerce des animaux et le change des monnaies étaient des fonctions liturgiques indispensables : sans victimes à offrir et sans monnaie tyrienne pour acquitter l'impôt du Temple, le culte sacrificiel s'arrêtait. En interrompant ce commerce, Jésus ne dénonçait pas un abus marginal : il suspendait symboliquement le fonctionnement même du sanctuaire. Le geste n'est donc pas une purification mais une **action prophétique de jugement**, de la même famille que les actes symboliques d'Ézéchiel, de Jérémie ou d'Osée. Il signifie, en raccourci dramatique, que le Temple sous sa forme présente est sous le coup d'un jugement divin et qu'il doit faire place à autre chose.

Cette lecture s'enracine dans les paroles citées par les évangélistes. Jésus convoque Isaïe — « ma maison sera appelée maison de prière pour toutes les nations » — et Jérémie — « vous en avez fait une caverne de brigands ». La citation de Jérémie est particulièrement éclairante : dans le contexte original, le prophète annonçait la destruction du premier Temple précisément parce que les fidèles s'y croyaient à l'abri tout en pervertissant l'alliance. En reprenant ce verset, Jésus se place dans la lignée de la grande critique prophétique du culte, celle qui depuis Amos et Osée affirmait que Dieu préfère la miséricorde au sacrifice et la justice aux holocaustes. Le geste du Temple n'est pas un acte anti-juif ; il est l'acte le plus juif qui soit, celui d'un prophète d'Israël.

Il faut toutefois résister à la tentation de durcir l'opposition. Comme l'a souligné Paula **Fredriksen**, Jésus était lui-même un pèlerin qui montait au Temple, y enseignait et participait au culte. Sa critique ne vise pas l'institution comme telle, dans son principe, mais son devenir et son détournement. Le sanctuaire reste « la maison de mon Père ». Ce qui est annoncé, c'est moins son abolition pure et simple que sa transformation eschatologique — la substitution d'un ordre nouveau, celui du Royaume, à un ordre devenu insuffisant.

II. « Détruire et rebâtir » : les logia sur la ruine du Temple

À ce geste s'ajoute un ensemble de paroles attribuées à Jésus sur la destruction et la reconstruction du sanctuaire. La plus célèbre, rapportée diversement, affirme : « Détruisez ce Temple, et en trois jours je le relèverai. » Lors du procès, des témoins reprennent une version de cette parole — « Je détruirai ce Temple fait de main d'homme, et en trois jours j'en bâtirai un autre, non fait de main d'homme » — que les évangélistes qualifient de faux témoignage. Cette

gêne des rédacteurs est elle-même un indice d'authenticité : la communauté primitive a transmis une parole qu'elle ne savait plus très bien comment interpréter, signe qu'elle ne l'avait pas inventée.

Deux logiques d'interprétation s'affrontent. Sanders inscrit ces paroles dans une **eschatologie de la restauration** : Jésus, comme nombre de ses contemporains nourris des prophéties d'Ézéchiel et de l'attente d'un Temple eschatologique, annonçait que Dieu lui-même remplacerait le sanctuaire actuel par un Temple nouveau et parfait à la venue du Royaume. Le geste et la parole se répondent alors : l'un signifie la fin de l'ancien ordre, l'autre l'avènement du nouveau. Dans cette perspective, Jésus n'est pas un destructeur mais l'annonciateur d'une recréation divine.

L'autre logique, christologique, est celle que développe l'évangile de Jean, qui glose la parole en précisant que Jésus « parlait du Temple de son corps ». Ici, la reconstruction en trois jours devient l'annonce voilée de la résurrection, et le corps du Christ ressuscité se substitue au sanctuaire de pierre comme lieu nouveau de la présence de Dieu. Cette relecture est manifestement une élaboration théologique post-pascale ; mais elle développe une intuition qui pourrait remonter à Jésus lui-même, celle d'un déplacement du lieu de la rencontre avec Dieu, de l'édifice vers une réalité personnelle et communautaire.

Quoi qu'il en soit de la part exacte revenant à Jésus et à la tradition, l'essentiel pour notre propos est ceci : la critique du Temple ne débouche jamais, dans la bouche de Jésus, sur une religion sans culte ni sans présence divine. Elle déplace le centre. Le Royaume qui vient rend le Temple relatif, parce que Dieu se rend présent autrement — par la proximité offerte aux pécheurs, par la communauté rassemblée, par la personne même de celui qui annonce. C'est cette **relativisation eschatologique** de l'institution, et non sa négation, qui constitue le legs propre de Jésus en matière de Temple.

III. Jésus et la Torah : ni abolition, ni laxisme, mais radicalisation

Le rapport de Jésus à la Loi est tout aussi délicat que son rapport au Temple, et il a longtemps été défiguré par une lecture confessionnelle qui opposait la liberté évangélique au légalisme juif. La recherche issue de la **Troisième Quête** a démantelé ce schéma. Jésus apparaît désormais comme un maître juif débattant de la Torah à l'intérieur des débats juifs de son temps, et non comme un fondateur qui aurait congédié la Loi de Moïse.

La parole programmatique transmise par Matthieu est sans ambiguïté : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu abolir, mais accomplir. » Même si certains chercheurs y voient une formulation matthéenne destinée à rassurer une communauté

judéo-chrétienne, elle exprime fidèlement une orientation profonde de Jésus. Son enseignement ne supprime pas la Torah : il en cherche l'intention dernière, la volonté de Dieu qu'elle exprime. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les célèbres **antithèses** du Sermon sur la montagne — « Vous avez appris qu'il a été dit… mais moi je vous dis ».

Loin d'assouplir la Loi, ces antithèses la durcissent et l'intériorisent. Là où la Torah interdit le meurtre, Jésus vise la colère ; là où elle condamne l'adultère, il atteint le regard de convoitise ; là où elle réglemente le divorce et le serment, il les abolit purement et simplement au nom de l'ordre originel de la création. Le mouvement n'est pas vers le moins mais vers le plus : une exigence éthique portée à l'extrême, ramenée à l'intention du cœur. Comme l'a montré John P. **Meier** dans *A Marginal Jew*, Jésus se comporte ici en interprète souverain de la Torah, parlant de sa propre autorité — « mais moi je vous dis » — sans s'appuyer sur la chaîne des maîtres, ce qui le distingue des scribes et témoigne d'une conscience peu commune de sa mission.

Il existe néanmoins une tension réelle, que la recherche ne cherche plus à dissimuler. Sur certains points, Jésus va manifestement plus loin que la lettre de Moïse, voire contre elle : l'interdiction absolue du divorce contredit la concession deutéronomique. Comment concilier cet « accomplissement » avec cette transgression apparente ? La clé réside dans la **hiérarchisation des commandements** que Jésus opère. Ce qui prime, c'est la volonté de Dieu telle qu'elle se manifeste dans l'amour et dans le dessein créateur ; la lettre de la Loi est subordonnée à cette intention. Jésus ne casse pas la Torah, il la lit à la lumière de son principe ultime, le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain, qu'il pose comme le critère herméneutique de toute l'Écriture.

IV. Sabbat, pureté, jeûne : des controverses sur la finalité, non sur la validité

Les conflits concrets rapportés par les évangiles — le sabbat, les règles de pureté, le jeûne — illustrent cette même posture. Ils ne sont pas des rejets de la Loi mais des débats sur sa finalité, parfaitement homogènes au pluralisme juif du premier siècle.

La controverse sur le **sabbat** est la plus instructive. Jésus guérit le jour du sabbat et laisse ses disciples arracher des épis, suscitant la réprobation de certains pharisiens. Mais sa réponse — « le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat » — ne renie pas l'institution sabbatique ; elle en restitue le sens originel, celui d'un don de Dieu pour la vie et le repos de l'homme. Le principe selon lequel le danger de mort ou la nécessité de faire le bien autorise à suspendre le repos sabbatique était d'ailleurs largement admis dans le judaïsme rabbinique ultérieur. Jésus radicalise un débat interne ; il ne sort pas du cadre.

La question de la **pureté** est plus complexe, et la recherche récente a profondément renouvelé sa lecture. La parole de Marc selon laquelle « rien de ce qui entre dans l'homme du dehors ne peut le rendre impur » a longtemps été lue comme une abolition des lois alimentaires, ce que confirmerait la glose de l'évangéliste : « il déclarait purs tous les aliments. » Mais des chercheurs comme Matthew **Thiessen** ont fait valoir que cette glose est probablement une interprétation marcienne tardive, et que le Jésus historique ne visait pas l'abrogation des prescriptions de pureté rituelle, mais leur hiérarchisation par rapport à la pureté morale du cœur. Que la pratique de Jésus à l'égard de la pureté ait été ou non rigoureusement observante, son enseignement subordonne le rituel à l'éthique sans nécessairement nier le premier. L'abolition des lois alimentaires est une conquête de l'Église primitive, attestée par les débats des Actes et de Paul, davantage qu'une décision explicite de Jésus.

Le **jeûne** suit la même logique. Interrogé sur le fait que ses disciples ne jeûnent pas comme ceux de Jean ou des pharisiens, Jésus répond par l'image des noces : « les amis de l'époux peuvent-ils jeûner pendant que l'époux est avec eux ? » La pratique pénitentielle n'est pas condamnée ; elle est suspendue par l'irruption du temps du salut. C'est l'eschatologie qui commande l'éthique : la présence du Royaume, comme un festin nuptial, rend le deuil incongru. On retrouve ici exactement la dynamique du chapitre précédent : le Royaume qui vient reconfigure toutes les pratiques religieuses, non en les supprimant, mais en les réordonnant à sa lumière.

V. Les « malédictions » et les adversaires : une polémique intra-juive

Les paroles les plus dures de Jésus — les fameux « malheurs » adressés aux scribes et aux pharisiens, « hypocrites », « sépulcres blanchis », « guides aveugles » — ont pesé lourd dans l'histoire des relations entre christianisme et judaïsme, jusqu'à nourrir l'antijudaïsme. Il importe donc de les situer avec rigueur.

D'abord, ces invectives sont à comprendre comme un genre littéraire prophétique. Les prophètes d'Israël accablaient déjà leurs contemporains de reproches d'une violence extrême ; la polémique de Jésus appartient à cette tradition de la critique intérieure, où l'on châtie d'autant plus durement que l'on aime davantage et que l'on attend davantage. Comme l'a noté Marcus **Borg**, le conflit de Jésus avec les pharisiens est un conflit entre deux visions de la sainteté d'Israël : une sainteté comprise comme séparation et pureté, et une sainteté comprise comme miséricorde et compassion. Jésus oppose au programme de la pureté un programme de la miséricorde — « je veux la miséricorde et non le sacrifice » — mais le débat reste un débat de famille, entre juifs sur la manière d'être Israël.

Ensuite, la recherche distingue désormais soigneusement les adversaires. Les **pharisiens**, avec qui Jésus partageait beaucoup — la foi en la résurrection, l'importance de la Torah orale, l'exigence éthique —, étaient ses interlocuteurs dans des débats de halakha, non ses meurtriers. Ce sont en réalité les pharisiens qui, selon Luc, le préviennent du danger qu'il court. Ses véritables adversaires politiques furent l'**aristocratie sacerdotale** sadducéenne, le grand prêtre et son entourage, dont le pouvoir reposait sur le Temple et sur l'arrangement avec Rome. C'est leur intérêt institutionnel que le geste du Temple menaçait directement. La polémique anti-pharisienne, fortement amplifiée par les évangélistes après la séparation de l'Église et de la synagogue, ne doit pas masquer ce fait : Jésus est mort d'un conflit avec le pouvoir lié au sanctuaire, non d'une querelle théologique avec les docteurs de la Loi.

Cette distinction a une portée considérable. Elle interdit de lire la critique de Jésus comme un rejet du judaïsme et la réinscrit dans le combat des prophètes contre les détournements du pouvoir religieux. Le conflit décisif n'oppose pas Jésus à la Loi ou au peuple, mais à une caste qui avait fait du Temple un instrument de domination et de sécurité au lieu d'un lieu de rencontre ouvert « à toutes les nations ». La critique vise la confiscation institutionnelle du sacré, non le sacré lui-même.

VI. Anti-Temple ou réformateur ? Le verdict de la recherche

Reste à trancher la question d'ensemble qui structure ce chapitre : faut-il voir en Jésus un adversaire du Temple et de la Loi, ou un réformateur fidèle ? Le débat contemporain a largement abandonné les positions extrêmes.

La thèse d'un Jésus radicalement anti-Temple, qui aurait prôné une religion intérieure et spiritualisée contre le culte sacrificiel, est aujourd'hui minoritaire. Elle projette sur le premier siècle une opposition moderne entre religion du cœur et religion rituelle qui n'avait pas cours. Comme l'ont rappelé Fredriksen et Sanders, Jésus était un juif pieux, fréquentant le Temple, et rien n'indique qu'il ait jamais théorisé sa suppression au profit d'un culte purement spirituel. La spiritualisation du sacrifice est une élaboration ultérieure, lisible dans l'épître aux Hébreux, qui interprète après coup la mort du Christ comme l'accomplissement et le dépassement du culte sacrificiel.

À l'autre extrême, l'image d'un Jésus simple maître de sagesse, exclusivement sapiential et a-eschatologique, défendue par une partie du Jesus Seminar et par John Dominic **Crossan**, qui aurait été un paysan cynique prêchant l'égalité contre les hiérarchies sans annoncer de jugement ni

de Royaume futur, peine à rendre compte du geste du Temple et de l'arrestation qui s'ensuit. Si Jésus n'avait été qu'un sage subversif, on s'expliquerait mal sa crucifixion comme prétendant messianique sous l'écriteau « roi des Juifs ».

La position majoritaire, que ce chapitre fait sienne, est celle d'un Jésus **prophète eschatologique réformateur**, dans la lignée de Sanders, Meier, Allison et N. T. **Wright**. Jésus critique le Temple et la Loi de l'intérieur, au nom de l'irruption du Royaume de Dieu et de la volonté divine dont l'institution et la Torah étaient les médiations. Sa critique est une critique d'accomplissement : il ne vient pas détruire mais porter à leur terme la vocation du Temple — maison de prière pour les nations — et celle de la Loi — l'amour de Dieu et du prochain. La rupture avec le judaïsme institutionnel n'est pas son projet ; elle sera le résultat, en partie involontaire, de la dynamique qu'il a déclenchée et de l'histoire post-pascale. Le mot juste n'est ni rupture ni continuité passive, mais **recomposition** : Jésus maintient les institutions tout en déplaçant leur centre de gravité vers la personne, la communauté et l'éthique du Royaume.

Conclusion : ce que la critique du Temple et de la Loi change pour lire l'Église

Ce chapitre a établi que Jésus n'a aboli ni le Temple ni la Loi, mais qu'il les a soumis l'un et l'autre à la souveraineté du Royaume qui vient. Le geste du sanctuaire est une prophétie en acte annonçant un jugement et une recréation, non une profanation ; l'enseignement sur la Torah est une radicalisation intériorisée qui en cherche l'intention dernière dans l'amour et la miséricorde, non un laxisme ni une rupture. Jésus critique l'ordre religieux en prophète d'Israël, c'est-à-dire de l'intérieur et par fidélité, en visant le détournement institutionnel du sacré bien plus que le sacré lui-même.

Cette conclusion touche directement le projet de ce travail. Elle fournit le modèle même d'une réforme légitime : non pas la rupture avec l'institution et ses formes héritées, mais leur critique au nom de leur vocation propre, leur recentrage sur ce qui les fonde. Si Jésus a relativisé le Temple, c'était pour rappeler qu'il devait être une maison de prière ouverte à tous et non un instrument de pouvoir ; s'il a radicalisé la Loi, c'était pour la ramener à son principe, l'amour. Une Église qui se réclame de lui ne peut donc sacraliser ses propres médiations — son appareil institutionnel, ses règles, ses lieux de pouvoir — comme des absolus. Le critère de fidélité que Jésus lègue est précisément la subordination de toute institution à la miséricorde, à la justice et à l'accueil ; et le critère d'infidélité est la confiscation du sacré par une caste, ce contre quoi il est mort. Réformer l'Église selon ses sources, c'est donc reproduire le geste de Jésus : oser la critique d'accomplissement, qui relativise les structures sans renier l'alliance.

Mais cette critique n'est pas seulement négative : elle ouvre un espace positif. En déplaçant le centre du Temple vers la communauté et l'éthique, Jésus rend possible une autre manière de faire peuple devant Dieu — une communauté définie non par la pureté et la séparation, mais par l'accueil de ceux que l'ordre établi tenait à l'écart. C'est cette dimension constructive, l'inclusion des exclus et le modèle de communauté qu'elle dessine, que le prochain chapitre examinera, en se demandant quelle forme de gouvernance et de vie commune découle de la pratique même de Jésus.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Sanders, Jesus and Judaism (1985) ; Meier, A Marginal Jew, vol. IV : Law and Love (2009) ; Fredriksen, Jesus of Nazareth, King of the Jews (1999) ; Borg, Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus (1984) ; Thiessen, Jesus and the Forces of Death (2020) ; Crossan, The Historical Jesus (1991) ; Wright, Jesus and the Victory of God (1996) ; Evans, Jesus and His Contemporaries (1995) ; Allison, Constructing Jesus (2010).

Introduction : du Temple contesté à la table ouverte

Le chapitre précédent a montré que la critique du Temple et de la Loi par Jésus ne procédait pas d'un rejet du judaïsme, mais d'une réorientation interne : Jésus déplace le centre de gravité du sacré, de l'institution sacerdotale vers le cœur, de la pureté rituelle vers la miséricorde. Or cette réorientation ne reste pas spéculative. Elle prend corps dans des gestes concrets et observables : qui Jésus invite-t-il à sa table, qui appelle-t-il auprès de lui, comment exerce-t-il l'autorité, et comment enseigne-t-il à parler à Dieu. C'est ce passage du principe à la pratique, de la contestation cultuelle à la reconfiguration sociale, que ce chapitre se propose d'examiner.

Car si l'on veut comprendre ce que Jésus a réellement institué, il faut quitter le registre des controverses doctrinales pour observer la forme de vie qu'il met en place autour de lui. Cette forme de vie articule un paradoxe que la recherche historique a progressivement mis au jour : une ouverture sociale d'une radicalité extrême se conjugue à une exigence éthique non moins extrême. Jésus mange avec les méprisés, accueille les femmes comme disciples et témoins, croise des païens, mais il ne dilue jamais l'appel à la conversion. **L'inclusion** qu'il pratique n'est pas un relativisme : c'est une restauration de la dignité qui ouvre un espace de transformation.

Ce chapitre examinera successivement quatre lieux où se lit cette pratique inclusive et le modèle de gouvernance qu'elle implique : la commensalité avec les pécheurs et les collecteurs d'impôts, la place des femmes dans le mouvement, la question de l'ouverture aux gentils, et enfin l'inversion de l'autorité résumée par la formule du « serviteur de tous ». Un dernier moment portera sur l'adresse « Abba », par laquelle Jésus instaure un accès direct à Dieu. À chaque étape, l'enjeu pour Fontes sera le même : mesurer l'écart entre la forme de communauté voulue par Jésus et les formes institutionnelles que l'Église a ensuite développées.

I. Jésus, Israël et la grammaire de l'inclusion

Toute réflexion sur l'inclusion chez Jésus doit commencer par une mise en garde méthodologique. Le mot « inclusion » est un terme moderne, chargé de connotations politiques et juridiques propres à nos sociétés. L'appliquer sans précaution à un prédicateur juif de la Galilée du premier siècle risque de produire un anachronisme : faire de Jésus un militant de l'égalité abstraite, alors qu'il était d'abord, comme l'a établi la troisième quête du Jésus historique, un juif galiléen profondément inséré dans les débats de son temps. **John P. Meier**, dans le troisième

volume de *A Marginal Jew*, insiste sur ce point : Jésus ne se comprend qu'à partir de ses relations avec les groupes juifs de son époque — disciples, pharisiens, sadducéens, esséniens, scribes, samaritains — et non projeté dans un environnement gréco-romain abstrait.

Cette judéité a une conséquence directe pour notre sujet. L'inclusion que Jésus pratique se déploie d'abord *à l'intérieur* du peuple d'Israël, dans ses fractures socio-religieuses internes, avant de s'ouvrir éventuellement aux nations. Elle ne se pense pas d'emblée comme une égalité universelle, mais comme une **reconfiguration des frontières d'Israël à la lumière du règne de Dieu**. L'eschatologie juive du temps de Jésus, nourrie de Daniel et d'Isaïe, attendait une restauration d'Israël après le jugement, parfois accompagnée de la soumission ou de la conversion des nations. Il faut donc distinguer soigneusement l'inclusion intra-israélite — celle des publicains, des « pécheurs », des femmes, des malades, des pauvres — et l'inclusion des gentils, qui obéit à une temporalité théologique distincte.

C'est ce contexte qui rend possible une lecture rigoureuse. La Galilée de Jésus se caractérisait par une économie de subsistance marquée par l'endettement paysan, et par une domination romaine exercée à travers une combinaison de pouvoirs : administration en Judée, tétrarques clients en Galilée, élite sacerdotale à Jérusalem. Dans ce monde, les frontières sociales et religieuses se matérialisaient dans des pratiques quotidiennes : observance sabbatique, règlements alimentaires, et surtout commensalité, c'est-à-dire la manière de manger ensemble, qui codifiait l'honneur, le statut et la piété. Manger avec quelqu'un n'était pas un acte anodin : c'était dessiner une carte de la société et de ses hiérarchies.

Trois grandes lectures structurent le débat contemporain sur ces questions, et il est utile de les poser dès maintenant car nous les retrouverons à chaque étape. Meier reconstruit Jésus comme prophète eschatologique au sein d'Israël, façonnant un mouvement identifiable, avec ses structures et ses frontières. **Elisabeth Schüssler Fiorenza**, dans *In Memory of Her*, propose une relecture des origines chrétiennes comme **« discipulat d'égales »** — *discipleship of equals* — où femmes et hommes participent sur un pied d'égalité, mémoire que des rédactions ultérieures androcentriques auraient progressivement occultée. **John Dominic Crossan**, enfin, présente Jésus comme un paysan juif révolutionnaire, dont les deux marques incontestables seraient les guérisons et la pratique d'une **commensalité ouverte** — *open commensality* — ritualisant un royaume de Dieu non hiérarchique. Ces trois modèles ne s'excluent pas : ils éclairent des facettes différentes d'un même phénomène, et leur confrontation fournit la grille de lecture de ce chapitre.

II. La table ouverte : manger avec les pécheurs et les publicains

Les évangiles insistent avec constance sur un fait qui scandalisait les contemporains de Jésus : il fréquentait les collecteurs d'impôts et les « pécheurs », au point que ses adversaires le qualifiaient de « mangeur et buveur, ami des publicains et des pécheurs » (Mt 11,19 ; Lc 7,34). Pour mesurer la portée de ce reproche, il faut comprendre le statut social de ces groupes. Le système fiscal romain laissait aux collecteurs locaux un pouvoir étendu de perception et de surtaxation ; perçus comme des collaborateurs corrompus au service de l'occupant, ils s'enrichissaient sur le dos des paysans endettés. Quant au terme « pécheurs » — *hamartôloi* —, il ne désigne pas seulement la faillibilité morale universelle, mais une catégorie socio-religieuse précise. Comme le note **John Nolland**, il s'agit de personnes publiquement connues comme « malséantes », vivant « au-delà de la limite de la société respectable » : prostituées, gens de mœurs dissolues, marginaux. La catégorie est mixte, à la fois morale et sociale, où le jugement religieux se confond avec la stigmatisation économique.

Dans un monde où, comme le rappelle **Ian Paul**, on ne mangeait qu'avec ceux que l'on approuvait ou qui appartenaient à son groupe d'appartenance, partager la table revenait à reconnaître un lien de solidarité. Voir un maître religieux monter à table avec des publicains et des pécheurs revenait donc à brouiller sciemment les frontières de la respectabilité. C'est là que se situe le scandale — mais de quelle nature exactement ? La recherche débat de ce point. Touche-t-il principalement les tabous de pureté rituelle, ou plutôt les frontières de moralité et de respectabilité sociale ? La distinction importe, car « impureté » ne signifiait pas automatiquement « péché » : l'accouchement, certains états pathologiques rendaient rituellement impur sans aucune connotation morale, tandis que des pratiques moralement condamnables n'entraînaient pas nécessairement d'impureté cultuelle au sens lévitique.

Manger avec des publicains ne violait donc pas forcément les règles de pureté ; c'était surtout transgresser des tabous sociaux liés à l'honneur et à la crainte de contamination symbolique. En revanche, toucher un lépreux ou se laisser toucher par une femme hémorroïsse engageait explicitement les registres de pureté de Lévitique 13–15. C'est ici qu'apparaît la cohérence du geste de Jésus, telle que l'analyse **Karl-Wilhelm Niebuhr** à propos de Marc 7 : Jésus ne supprime pas les catégories de pur et d'impur, mais en déplace le centre de gravité de l'extérieur vers l'intérieur, faisant de ce qui sort du cœur le lieu décisif de la contamination. Plus encore, en touchant les impurs, il semble inverser le flux : ce n'est plus l'impureté qui contamine, mais la sainteté et la guérison qui se diffusent de lui vers l'autre — ce que Luc exprime littéralement en évoquant « une puissance qui sortait de lui ».

L'inclusion commensale des pécheurs n'est donc pas une opération « sociale » au sens moderne, mais une mise en scène théologique de la manière dont Dieu sanctifie un peuple en reconfigurant ses frontières à partir des marges. Crossan pousse cette interprétation jusqu'à faire de l'open commensality la métaphore centrale du royaume : le repas partagé sans discrimination de statut, de pureté ou de genre devient la miniature d'une société non hiérarchique, où l'honneur n'est plus le privilège des puissants. La table, qui était d'ordinaire la carte de la discrimination sociale, devient chez Jésus le lieu où toute différenciation de statut s'efface, au scandale des gardiens de l'ordre. Cette lecture a été critiquée pour sa tendance à projeter des catégories modernes d'égalitarisme : Meier objecte que Jésus organise tout de même son groupe autour d'un noyau des Douze, symbolisant les douze tribus, ce qui suppose une certaine structuration. Mais même les lectures modérées reconnaissent le caractère profondément subversif de cette commensalité.

Il faut souligner enfin un point décisif pour Fontes : cette table ouverte n'abolit jamais l'appel à la conversion. La métaphore médicale le dit clairement — « ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades » (Mc 2,17). Manger avec Zachée ne signifie pas approuver son injustice fiscale ; le récit (Lc 19) se conclut sur une restitution quadruple et une redistribution aux pauvres. L'inclusion de Jésus n'est pas un quitisme moral : c'est un espace de guérison où la dignité restaurée rend la conversion possible. C'est très précisément ce que l'on pourrait appeler une **gouvernance pastorale** : non celle d'un chef distant qui juge de l'extérieur, mais celle d'un hôte qui s'assoit à la table des blessés et assume leur vulnérabilité.

III. Les femmes : disciples, témoins, et mémoire effacée

Les quatre évangiles attestent une présence significative de femmes parmi les disciples de Jésus, même si les récits, centrés sur les Douze, tendent à la reléguer à l'arrière-plan. Luc 8,1–3 mentionne explicitement des femmes qui accompagnent Jésus dans son itinérance galiléenne — Marie dite la Magdaléenne, Jeanne femme de l'intendant d'Hérode, Suzanne, et « beaucoup d'autres » — et qui le soutiennent de leurs ressources, indiquant un rôle de mécénat et de service. Plus frappant encore, ces femmes suivent Jésus jusqu'à la croix quand beaucoup de disciples masculins fuient, et elles sont les premières à découvrir le tombeau vide, devenant ainsi les premiers témoins de la résurrection. **Marie de Magdala**, en particulier, est présentée par les quatre évangiles comme témoin de la crucifixion, de la sépulture et de la résurrection ; chez Jean, le Ressuscité lui confie le message pascal à transmettre aux disciples. La tradition l'a justement surnommée *apostola apostolorum*, « apôtre des apôtres ».

Or cette figure a été progressivement recouverte. En 591, le pape **Grégoire le Grand** fusionne dans un sermon la Magdaléenne avec la pécheresse anonyme de Luc 7 et avec Marie de Béthanie, donnant naissance à l'image populaire — sans fondement textuel — d'une prostituée repentie.

Cet épisode est emblématique d'un processus plus large que Schüssler Fiorenza a mis au jour : l'effacement progressif des femmes des récits fondateurs. Elle en donne pour exemple la femme qui oint Jésus à Béthanie : alors que Jésus déclare que ce qu'elle a fait sera raconté « en mémoire d'elle », elle reste anonyme dans Marc et Matthieu. Cette tension entre la promesse de mémoire et l'anonymat effectif illustre précisément le phénomène que l'exégèse féministe entend renverser.

Les données historiques confirment que les femmes jouaient un rôle majeur dans la vie des premières communautés : hébergement des « maisons-églises », financement des missions, fonctions de direction. Les lettres pauliniennes en témoignent avec des figures comme Phœbé, diaconesse de Cenchrées, Junia « remarquable parmi les apôtres », ou Priscille, enseignante aux côtés d'Aquilas. **Catherine Kroeger** a compilé de nombreuses données patristiques attestant cette participation, jusqu'à Fabiola, fondatrice du premier hôpital chrétien d'Europe, et l'ordre actif des veuves et diaconesses des premiers siècles. C'est sur cette base que Schüssler Fiorenza construit son modèle du discipulat d'égales : elle observe que les critères néotestamentaires d'apostolicité — avoir accompagné Jésus, être témoin de la résurrection, avoir été envoyé en mission — sont précisément remplis par ces femmes.

Les écrits extra-canoniques offrent un contrepoint fascinant. L'**Évangile de Marie**, daté du deuxième siècle et conservé en copte dans le Codex de Berlin, présente Marie de Magdala comme la destinataire d'une révélation du Ressuscité qu'elle transmet aux disciples, provoquant la jalousie de Pierre ; Lévi prend sa défense en reconnaissant que le Sauveur l'a aimée plus que les autres. Comme le souligne **Bart Ehrman**, ce texte gnostique fonde l'autorité apostolique sur la compréhension de la révélation plutôt que sur une succession institutionnelle. L'**Évangile de Philippe**, de Nag Hammadi, la nomme « compagne » de Jésus, dans des formules dont **Karen King** a montré qu'elles confèrent à Marie une centralité doctrinale. Il ne faut évidemment pas lire ces textes tardifs comme de simples prolongements des évangiles canoniques : ils témoignent de mémoires concurrentes, où la question de l'autorité — masculine, institutionnelle, contre féminine, charismatique — se joue sur le terrain de la figure de Marie. Mais leur existence même atteste qu'une potentialité de la mémoire primitive contredisait l'effacement ultérieur.

Cette reconstruction n'est pas sans contestation. Meier se montre prudent devant toute romantisation d'un Jésus proto-féministe : il reconnaît la nouveauté des femmes disciples itinérantes, mais rappelle que les Douze, symboles des tribus d'Israël, sont tous des hommes, et que Jésus agit dans un cadre patriarcal qu'il ne renverse pas systématiquement. Ehrman note de même que le titre d'« apôtre » appliqué à Junia ou à Marie n'implique pas nécessairement des fonctions identiques à celles des Douze. Mais — et c'est l'essentiel pour notre propos — même les auteurs les plus prudents admettent désormais que l'importance des femmes dans la mission et

la structuration des communautés fut beaucoup plus grande que ce que reflète l'image populaire. Le modèle de gouvernance issu de la pratique de Jésus n'est pas uniformément patriarcal : il envisage un espace où l'autorité dépend de la fidélité au Christ, du service et du charisme, plus que du genre.

IV. Les gentils : particularisme et horizon eschatologique

La question de l'inclusion des gentils est l'un des dossiers les plus discutés de la recherche, et elle se présente d'emblée comme une tension interne aux textes. Deux passages de Matthieu circonscrivent fermement la mission de Jésus à Israël : l'envoi des Douze en Mt 10,5–6, où il leur interdit d'aller « sur la route des païens » ou « dans une ville de Samaritains », et la réponse à la Cananéenne en Mt 15,24 : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. » Or le même évangile s'achève sur le mandat universel d'« aller et de faire des disciples de toutes les nations » (Mt 28,19–20). Comment articuler ce particularisme initial et cette universalité finale ?

Une lecture classique y voit un ordre de priorités : Jésus accomplit d'abord les promesses faites à Israël, en se concentrant sur sa restauration, avant d'ouvrir, après la résurrection, la mission aux nations. Le refus initial opposé à la Cananéenne serait alors un test de sa foi, ou un moyen pédagogique de manifester la priorité d'Israël tout en anticipant l'inclusion des païens, puisque Jésus finit par exaucer sa requête et louer sa foi. **Andrew Perriman** propose une lecture plus radicalement historique : pour lui, le Jésus des synoptiques n'envisage pas, avant sa mort, l'inclusion des gentils dans la communauté de l'alliance au sens où Paul la concevra. Il vise la restauration d'Israël après le jugement, et annonce que des gentils justes participeront à la célébration eschatologique, sans pour autant entrer dans les communautés de témoignage avant la parousie. Les exemples de païens cités — le centurion, les Ninivites, la reine du Sud — serviraient alors d'abord à condamner l'incrédulité d'Israël.

Quoi qu'il en soit du projet d'ensemble, les évangiles présentent plusieurs rencontres concrètes de Jésus avec des gentils, qui ouvrent la question de l'inclusion individuelle. Le centurion de Capharnaüm est loué pour une foi supérieure à celle trouvée en Israël, et Jésus annonce à cette occasion que « beaucoup viendront d'Orient et d'Occident et prendront place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob », tandis que « les fils du royaume » seront jetés dehors — scène qui suggère une participation des gentils croyants au banquet eschatologique. La rencontre avec la Syro-phénicienne montre Jésus franchissant une frontière à la fois ethnique et de genre ; certains y lisent même une scène où Jésus apprend lui-même à dépasser les limites d'Israël. Les Samaritains occupent une place ambivalente : déconseillés aux Douze dans Matthieu 10, ils sont au contraire au cœur de la rencontre au puits de Jacob en Jean 4 et de la parabole du bon Samaritain, qui inverse les attentes ethniques.

Le consensus de nombreux exégètes est que Matthieu situe rédactionnellement l'origine de la mission aux gentils dans l'ordre du Ressuscité en Mt 28 : la restriction de Mt 10, liée à la mission terrestre, est levée par le Christ glorifié, faisant de l'universalisation un **événement pascal**. Cette lecture rejoint la conviction théologique selon laquelle le salut doit jaillir d'Israël pour les nations, après l'accomplissement de la Pâque. Pour notre propos, ce qui importe est que le principe structurant — « serviteur de tous » et commensalité ouverte — apparaît transférable à une communauté multi-ethnique. C'est précisément ce que Paul systématisera en proclamant qu'« il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni libre, ni homme ni femme » (Ga 3,28), prolongeant et formalisant une intuition déjà présente dans la pratique de Jésus.

V. « Serviteur de tous » : l'inversion de l'autorité

Le texte décisif pour comprendre le modèle de gouvernance de Jésus est Marc 10,42–45, avec ses parallèles en Matthieu 20 et Luc 22. Après une dispute entre Jacques et Jean sur les places d'honneur dans le royaume, Jésus rassemble ses disciples : « Vous savez que ceux qu'on regarde comme chefs des nations dominent sur elles, et que leurs grands les tyrannisent ; il n'en doit pas être ainsi parmi vous. Au contraire, quiconque veut devenir grand parmi vous sera votre serviteur, et quiconque veut être premier sera l'esclave de tous, car le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup. » Comme le montre **Craig Keener**, Jésus oppose ici deux paradigmes de leadership : celui des gouvernants païens, caractérisé par l'auto-promotion et la recherche de prestige ; et celui du règne de Dieu, où l'autorité sert à guérir, libérer et pardonner. La notion de **rançon** — *lytron* — évoque le prix payé pour libérer un esclave : Jésus se présente comme celui qui rachète par le don de sa vie.

Cette posture est d'une portée politique considérable, qu'une lecture purement spirituelle risque de masquer. Dans l'idéologie impériale romaine, César était célébré comme serviteur de l'État, garant de la paix et de la justice, et devait être salué comme « Seigneur » et « sauveur ». Confesser Jésus comme « Seigneur » dans ce contexte revient à contester la prétention impériale et à redéfinir la seigneurie comme service et crucifixion plutôt que comme domination. Le passage parallèle de Luc 22 est explicite : « les rois des nations les dominent, et ceux qui exercent l'autorité se font appeler bienfaiteurs ; il n'en doit pas être ainsi parmi vous » — et Jésus se place lui-même au milieu des disciples « comme celui qui sert ». Cette tradition a nourri toute la théologie ultérieure du **leadership serviteur**, où le responsable met les besoins des autres au centre et renonce à l'auto-glorification.

Crossan radicalise cette dimension en faisant de Jésus un révolutionnaire social, dont le programme d'égalitarisme économique, politique et religieux sape les fondements de la famille patriarcale méditerranéenne, où le *paterfamilias* concentrait pouvoir et honneur. Les paroles

relativisant les liens biologiques — « qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi » — et la nouvelle parenté fondée sur l'écoute de la parole de Dieu (Mc 3,31–35) attaqueraient l'ordre familial à sa racine. Pour Crossan, « serviteur de tous » ne désigne pas seulement une humilité personnelle, mais un renversement des rapports de pouvoir structurés par le genre, l'économie et la religion. Cette lecture, séduisante, a été critiquée pour son anachronisme et pour sa tendance à minimiser l'eschatologie apocalyptique de Jésus au profit d'un programme social présent.

Meier offre le contrepoint nécessaire. Jésus n'est pas un anarchiste anti-structure : il façonne un mouvement aux frontières claires, avec une entrée par l'appel et la réponse de la foi, un cercle de disciples, un noyau de Douze. Il exerce une **autorité charismatique** bien réelle, quoique non institutionnalisée au sens postérieur, et se place au centre de la relation à Dieu, exigeant une loyauté qui relativise famille, richesse et obligations religieuses. Dans cette optique, le « serviteur de tous » n'abolit pas la distinction entre le maître et les disciples ; il en reconfigure le style. Jésus demeure rabbi, prophète, figure centrale de l'alliance restaurée, mais son autorité se manifeste dans le service, le don de soi et le renoncement aux privilèges.

C'est là que se dessine le modèle propre à Jésus, et c'est ici qu'il faut le formuler avec précision pour Fontes : l'autorité existe, elle est même concentrée en une figure centrale, mais elle se définit tout entière par sa capacité à servir, à se sacrifier, à accueillir les marginaux et à renoncer aux titres de grandeur au profit de la diaconie. Ni pure horizontalité égalitaire, ni hiérarchie de domination : une autorité dont la grandeur se mesure à l'abaissement. L'histoire de l'Église montre à quel point ce modèle a été difficile à maintenir face aux tentations constantes de la sacralisation du pouvoir.

VI. « Abba » : l'accès direct et la fin des médiations

Un dernier trait achève de dessiner le modèle de communauté voulu par Jésus, et il touche au cœur même du rapport à Dieu. Le terme araméen **« Abba »** apparaît trois fois dans le Nouveau Testament : à Gethsémani, où Jésus prie « Abba, Père, tout t'est possible » (Mc 14,36), et dans deux textes pauliniens (Rm 8,15 ; Ga 4,6) où l'Esprit du Fils pousse les croyants à crier « Abba, Père ». Le mot dérive du langage familial et affectif, sans pour autant signifier « papa » comme on l'a parfois dit de manière réductrice : une traduction plus juste serait « père cher ». Ce qui est exceptionnel dans le contexte juif du premier siècle n'est pas l'existence du mot, mais son emploi pour s'adresser à Dieu. On trouvait certes des métaphores paternelles pour Dieu dans l'Ancien Testament, mais cette forme d'adresse personnelle et intime dans la prière était sans précédent.

Jésus introduit ainsi une intimité nouvelle dans la relation à Dieu, et il l'ouvre à ses disciples en leur enseignant à prier « Notre Père ». Paul interprète cette innovation comme le fruit de l'adoption en Christ : les baptisés n'ont pas reçu un esprit de servitude, mais « l'Esprit d'adoption » par lequel ils crient « Abba, Père », et cet Esprit rend témoignage à leur esprit qu'ils sont enfants de Dieu. Il ne s'agit pas d'un simple statut légal mais d'une expérience vécue de filiation. Cette intimité a une conséquence ecclésiologique décisive, que résume la formule d'Éphésiens 2,18 : « par lui nous avons accès auprès du Père, dans un même Esprit. » Cet accès est décrit comme constant, disponible en tout temps, indépendamment des rituels ou des lieux sacrés.

L'« Abba » devient ainsi le mot-signe d'une **désintermédiation sacerdotale**. Le croyant n'a plus besoin d'un temple matériel, d'un sacerdoce lévitique ni d'un système sacrificiel pour rencontrer Dieu : il s'avance comme un enfant dans la présence du Père. On mesure combien ce trait prolonge la critique du Temple examinée au chapitre précédent : ce que la contestation cultuelle posait en principe, la prière filiale le réalise dans l'expérience. Il faut toutefois se garder d'une lecture qui supprimerait toute médiation : dans la théologie néotestamentaire, Jésus demeure l'unique médiateur, et l'Esprit l'agent de l'adoption. La rupture n'est pas l'abolition de toute médiation, mais la suppression de la médiation sacerdotale humaine, du temple géographique et des sacrifices répétés — rupture rendue d'autant plus tangible après la destruction du Temple en 70.

L'enjeu pour la gouvernance communautaire est considérable. L'« Abba » fonde une égalité radicale des croyants comme fils et filles du même Père, possédant le même Esprit d'adoption, indépendamment du statut social, du genre ou de l'origine ethnique. Cette égalité spirituelle est le socle de l'égalitarisme éthique que prône Jésus — « vous êtes tous frères » — et que Paul systématise — « vous êtes tous un en Christ ». Si tous accèdent directement au Père, alors aucune caste d'intermédiaires ne peut prétendre détenir un monopole sur l'accès à Dieu. C'est précisément cette égalité de filiation qui rend cohérent l'ensemble du modèle : la table ouverte, l'accueil des femmes, le service comme forme d'autorité, tout cela trouve son fondement dans la fraternité de ceux qui partagent un même Père.

Conclusion : ce que la table ouverte change pour lire l'Église

Au terme de ce parcours, un modèle cohérent se dégage, qu'il convient de nommer pour en mesurer la force normative. La pratique inclusive de Jésus articule un triple mouvement : l'ouverture des frontières d'appartenance par la commensalité et l'accueil des femmes ; le refus des hiérarchies de prestige au profit d'une autorité servante ; et l'instauration d'un accès direct à Dieu qui fonde l'égalité de tous comme enfants du Père. Ce qui frappe est la dialectique constante

qui le traverse : ouverture maximale des frontières et exigence maximale de conversion, rejet des hiérarchies de domination et affirmation d'une autorité charismatique réelle, accès direct au Père et maintien d'une médiation christologique. Jésus n'est ni le militant égalitaire que Crossan force parfois le trait à dépeindre, ni le simple fondateur d'institution que des lectures conservatrices voudraient. Il instaure une forme de vie où la grandeur se renverse en service et où l'appartenance se mesure à la dignité reçue, non au mérite acquis.

Pour la thèse centrale d'Fontes, ce chapitre fournit un repère décisif. Si l'on cherche à identifier, dans les sources historiques, ce qui dans l'Église catholique est demeuré fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné, le modèle de gouvernance dégagé ici constitue une pierre de touche. La sacralisation du pouvoir, l'exclusion des femmes des ministères qu'elles exerçaient pourtant aux origines, la reconstitution d'une caste sacerdotale médiatrice là où Jésus avait ouvert l'accès direct au Père : autant de points où l'écart entre la pratique attestée de Jésus et certaines évolutions institutionnelles devient mesurable, non par jugement idéologique, mais par confrontation aux sources elles-mêmes. Le « discipulat d'égales » de Schüssler Fiorenza, à condition de ne pas en faire une photographie naïve du premier siècle, vaut comme idéal régulateur — une orientation profonde de la pratique de Jésus à laquelle toute réforme légitime peut se référer.

Reste une dimension que ce chapitre a touchée sans la déployer : la portée politique de ces gestes. En contestant les hiérarchies d'honneur, en redéfinissant la seigneurie contre l'idéologie impériale, en ouvrant la table aux collaborateurs honnis et aux marginaux, Jésus n'accomplissait pas seulement un programme religieux — il posait un acte dont les autorités, romaines comme sacerdotales, ne pouvaient ignorer la charge subversive. Le chapitre suivant examinera précisément comment cette pratique inclusive et cette inversion du pouvoir ont conduit Jésus à la croix : la mort de Jésus comme conséquence politique de la communauté qu'il instaurait.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Meier, A Marginal Jew, vol. III: Companions and Competitors (2001) ; Schüssler Fiorenza, In Memory of Her (1983) et Bread Not Stone (1984) ; Crossan, The Historical Jesus (1991) et Jesus: A Revolutionary Biography (1994) ; Ehrman, Peter, Paul and Mary Magdalene (2006) ; King, The Gospel of Mary of Magdala (2003) ; Sanders, Jesus and Judaism (1985) ; Levine, The Misunderstood Jew (2006) ; Keener, « Two Kinds of Leaders, Mark 10:42-45 » ; Perriman, « Did Jesus Believe Gentiles Would Be Included? » ; Niebuhr sur la pureté rituelle ; Nolland sur les « pécheurs ».

Introduction : un supplice qui parle

Le chapitre précédent a montré comment Jésus, par sa table ouverte aux exclus et son refus des hiérarchies de pureté, avait dessiné en creux un modèle de communauté qui inversait les logiques de pouvoir de son temps. Ce modèle n'était pas une abstraction spirituelle : il avait des effets sociaux concrets, et ces effets ne pouvaient laisser indifférents ceux qui détenaient l'autorité religieuse et politique en Judée. Le passage de l'inclusion des marginaux à la croix n'est donc pas une rupture inexplicable, mais l'aboutissement d'une trajectoire dont il faut comprendre la logique.

Or l'historien qui interroge la fin de Jésus se heurte d'emblée à un fait incontournable, presque brutal dans sa simplicité : Jésus de Nazareth n'est pas mort lapidé selon la procédure juive du blasphème, ni étouffé dans une cellule, ni assassiné par une faction. Il a été **crucifié**, et la crucifixion est un châtiment romain, réservé par Rome à une catégorie bien précise de condamnés. Ce seul élément matériel, sur lequel l'ensemble des sources s'accorde — évangiles canoniques, Flavius Josèphe, Tacite —, oriente toute la recherche. Il impose de poser la question politique avant la question théologique, car la modalité de l'exécution livre déjà un verdict sur la manière dont les autorités ont qualifié l'homme qu'elles supprimaient.

Ce chapitre se propose donc de reconstituer, autant que le permettent les sources, les causes historiques de la mort de Jésus : qui l'a condamné, pour quel motif, selon quelle procédure, et avec quelle répartition des responsabilités entre Rome et les autorités du Temple. Il s'agira de tenir ensemble deux exigences souvent dissociées : d'une part rendre justice au caractère proprement politique de la condamnation, et d'autre part comprendre comment l'action religieuse de Jésus pouvait, dans le contexte de la Judée du Ier siècle, devenir une menace politique. L'enjeu, pour Fontes, n'est pas mince : la manière dont l'Église se souvient de la mort de son fondateur engage la lecture qu'elle fait de son message tout entier.

I. La crucifixion : un langage romain de la souveraineté

Pour comprendre ce qu'a signifié la mort de Jésus, il faut d'abord saisir ce qu'était la crucifixion aux yeux d'un contemporain. Loin d'être une simple méthode d'exécution parmi d'autres, la **crucifixion** constituait pour Rome un instrument de communication politique, un théâtre de la domination. Martin Hengel, dans son étude classique sur le sujet, a montré que ce supplice était délibérément conçu comme le châtiment des esclaves rebelles, des brigands et des insurgés — en

un mot, de tous ceux qui contestaient l'ordre établi par l'autorité impériale. Citoyens romains en étaient en principe exemptés, sauf cas de haute trahison ; la croix était d'abord le sort réservé aux subalternes et aux peuples soumis.

Sa fonction n'était pas seulement de tuer, mais de tuer en public, lentement, dans une exposition maximale. Le condamné, dénudé, cloué ou lié à un poteau le long des grandes routes ou aux portes des villes, mourait sous les yeux de tous, parfois durant plusieurs jours. Le corps, souvent laissé sans sépulture, livré aux charognards, prolongeait l'avertissement au-delà même de la mort. Tout dans ce dispositif visait à imprimer dans les esprits une leçon : voilà ce qu'il advient de quiconque défie Rome. La crucifixion était, selon la formule devenue courante chez les historiens, une **pédagogie de la terreur** adressée non au mort, déjà perdu, mais aux vivants qui regardaient.

Cette dimension dissuasive éclaire la signification de l'exécution de Jésus. En le crucifiant, l'autorité romaine ne se contentait pas de l'éliminer ; elle le rangeait publiquement dans la catégorie des perturbateurs de l'ordre, des prétendants à un pouvoir illégitime. Le supplice énonçait par lui-même un chef d'accusation : celui de sédition. Le titre apposé sur la croix, le **titulus** que les évangiles rapportent de façon convergente — « Jésus de Nazareth, roi des Juifs » —, n'était pas une moquerie gratuite mais l'inscription officielle du motif de la condamnation, conforme à l'usage romain de proclamer la cause du supplice. La couronne d'épines, le manteau de pourpre, les railleries sur la royauté participent du même registre : ils dérivent tous de l'idée que Jésus avait été présenté comme prétendant à un trône, c'est-à-dire comme rival de l'ordre impérial.

Que Rome ait recouru à son arme la plus politiquement chargée signifie donc que Jésus a été perçu, à tort ou à raison, comme un danger pour l'ordre public. Cette donnée matérielle commande l'enquête : avant toute considération sur le blasphème ou la transgression religieuse, c'est dans la grammaire romaine du pouvoir qu'il faut chercher la première clé de sa mort.

II. Ponce Pilate : l'autorité de la peine capitale

Si la modalité de l'exécution est romaine, l'autorité qui l'a prononcée l'est aussi. **Ponce Pilate**, préfet de Judée de 26 à 36 environ, détenait le *ius gladii*, le droit de glaive, c'est-à-dire le pouvoir de condamner à mort. Sur ce point, la recherche historique a opéré une correction importante : l'évangile de Jean rapporte que les autorités juives déclarent à Pilate « il ne nous est pas permis de mettre à mort quiconque » (Jn 18,31), et cette indication, longtemps contestée, est aujourd'hui largement créditée par les historiens. Dans une province sous administration romaine directe, la peine capitale pour un cas relevant de la sécurité publique relevait du préfet. La condamnation de Jésus à la croix ne pouvait donc émaner que de Rome.

Le portrait de Pilate transmis par les évangiles — un magistrat hésitant, sensible à l'innocence de l'accusé, contraint par la pression de la foule — pose un problème historique considérable. Car d'autres sources livrent un personnage tout différent. **Philon d'Alexandrie**, dans sa *Légation à Caïus*, dépeint un préfet d'une dureté inflexible, coupable de « corruptions, violences, vols, mauvais traitements, exécutions sans jugement, cruauté incessante et révoltante ». **Flavius Josèphe** rapporte plusieurs épisodes où Pilate provoque délibérément les Juifs — l'introduction des enseignes impériales à Jérusalem, le détournement du trésor du Temple pour financer un aqueduc, la répression sanglante d'un rassemblement samaritain qui lui vaudra finalement son rappel à Rome. Ce Pilate-là n'est pas un fonctionnaire timoré cédant à la pression du Sanhédrin : c'est un administrateur expéditif, peu disposé à s'embarrasser de scrupules quand l'ordre public est en cause.

L'écart entre les deux images appelle une explication. La plupart des exégètes y voient l'effet d'une tendance apologétique progressive des récits évangéliques, écrits dans les décennies suivant la guerre judéo-romaine de 66-70, à une époque où les communautés chrétiennes cherchaient à se présenter comme inoffensives aux yeux de Rome. Disculper le préfet romain et déplacer la responsabilité vers les autorités juives répondait à un besoin de survie politique autant qu'à une logique théologique naissante. Plus tardif est l'évangile, plus Pilate s'innocente : la trajectoire culmine dans certains apocryphes où il devient presque un témoin favorable, voire un saint dans certaines traditions orientales.

Pour l'historien, la conclusion s'impose avec une relative netteté : c'est Pilate qui a décidé, et il l'a fait pour des raisons d'ordre. Un préfet expérimenté, à Jérusalem au moment de la Pâque — période de tension maximale où la ville se gonflait de pèlerins et où le souvenir de la libération d'Égypte exaltait les espérances de délivrance —, n'avait nul besoin qu'on le convainque longuement d'éliminer un homme désigné comme fauteur de troubles. La prudence administrative suffisait. Reconnaître cela ne dédouane pas les autorités juives de toute implication, mais rétablit l'ordre des responsabilités : la main qui a signé la sentence était romaine.

III. L'incident du Temple : le geste qui a précipité la fin

Reste à comprendre pourquoi Jésus a attiré sur lui cette attention fatale. La recherche contemporaine, depuis les travaux décisifs d'E. P. Sanders, accorde une place centrale à un épisode précis : l'**action de Jésus dans le Temple**, ce que la tradition a appelé, de façon réductrice, la « purification du Temple ». Sanders a soutenu de manière convaincante que ce geste, et non l'enseignement sur la Loi ou les controverses sur le sabbat, constitue l'élément le plus solidement historique pour expliquer l'arrestation et la mort de Jésus.

L'épisode, rapporté par les quatre évangiles, montre Jésus renversant les tables des changeurs et chassant les marchands de l'enceinte sacrée. Il faut se garder de l'interpréter comme une protestation morale contre un commerce jugé indigne : le change des monnaies et la vente des animaux étaient des fonctions indispensables au culte sacrificiel, et personne au Ier siècle n'y voyait une corruption. Sanders propose d'y lire plutôt un acte symbolique de portée prophétique et eschatologique : en perturbant momentanément le fonctionnement du sanctuaire, Jésus annonçait sa destruction et sa reconstruction par Dieu, dans la perspective de la restauration d'Israël à la fin des temps. Le geste s'inscrivait dans la lignée des prophètes qui, par des actions symboliques, signifiaient le jugement divin sur les institutions de leur peuple.

Or, dans le contexte de la Judée romaine, ce geste avait une charge explosive. Le **Temple de Jérusalem** n'était pas seulement le cœur religieux du judaïsme ; il était aussi le centre économique, politique et national du peuple, et le lieu où s'articulait le délicat compromis entre l'aristocratie sacerdotale et l'occupant romain. Annoncer sa destruction, fût-ce symboliquement, c'était toucher à l'institution dont dépendait l'équilibre de tout l'édifice. Pour les grands prêtres, gardiens de cet équilibre et responsables devant Rome du maintien de l'ordre, un homme capable de provoquer un attroupement dans l'enceinte sacrée à la veille de la Pâque représentait un danger immédiat, susceptible de déclencher une émeute et, par contrecoup, une intervention militaire romaine dévastatrice.

C'est ici que la dimension politique et la dimension religieuse de la mort de Jésus se rejoignent sans se confondre. Le geste du Temple était religieux dans son intention — une parole prophétique sur la fin de l'ancien ordre cultuel et l'avènement du règne de Dieu — mais politique dans ses effets potentiels. Il fournissait aux autorités sacerdotales un motif d'agir et offrait à Rome un prétexte aisément traduisible dans sa propre grammaire : celui d'un agitateur menaçant l'ordre public. La continuité avec le chapitre précédent apparaît ici nettement : l'homme qui ouvrait sa table aux exclus et relativisait les frontières de pureté était aussi celui qui annonçait la péremption du système sacrificiel ; les deux gestes participaient d'une même contestation de l'ordre établi, et c'est cette contestation, devenue visible et publique au cœur du sanctuaire, qui a scellé son sort.

IV. Les grands prêtres : une logique de raison d'État

Quelle fut la part exacte des autorités juives dans le processus qui mena Jésus à la croix ? La question est minée par des siècles de polémique antijudaïque, et il importe d'y répondre avec une rigueur historique débarrassée de tout présupposé théologique de culpabilité collective. La

recherche distingue aujourd'hui clairement deux niveaux : d'un côté l'aristocratie sacerdotale, restreinte et liée au pouvoir romain ; de l'autre le peuple juif et ses courants religieux, dont la responsabilité dans la mort de Jésus est historiquement nulle.

L'acteur juif décisif est le grand prêtre **Caïphe**, en fonction de 18 à 36, dont la longévité exceptionnelle au poste atteste l'habileté politique et l'entente durable avec l'administration romaine. Le grand prêtre était nommé et révocable, et il portait devant le préfet la responsabilité de la tranquillité publique, particulièrement dans l'enceinte du Temple. L'évangile de Jean met dans sa bouche une parole d'une lucidité toute politique : « il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière » (Jn 11,50). Que cette phrase soit ou non authentique, elle exprime exactement la logique qui pouvait animer l'aristocratie sacerdotale : sacrifier un individu jugé dangereux pour préserver la collectivité d'une répression romaine massive. C'est une raison d'État, non une haine religieuse, qui rend compte le plus économiquement de l'attitude des grands prêtres.

La nature même de l'instance impliquée fait l'objet de débats. Les évangiles synoptiques évoquent une réunion du **Sanhédrin** au cours de laquelle Jésus aurait été condamné pour blasphème. Or de nombreux historiens, à la suite de travaux comme ceux de Raymond Brown dans sa monumentale étude *The Death of the Messiah*, soulignent les difficultés de ce récit : la procédure décrite contrevient sur plusieurs points aux règles judiciaires juives telles que les codifiera plus tard la Mishna — séance nocturne, jugement capital rendu le jour même, réunion à la veille d'une fête. Brown, sans nier toute implication des autorités juives, invite à la prudence et distingue un examen préliminaire informel, une sorte d'interrogatoire mené par l'entourage du grand prêtre pour constituer un dossier, d'un véritable procès en bonne et due forme. L'essentiel, selon lui, est que les autorités sacerdotales aient livré Jésus à Pilate avec une accusation reformulée en termes politiques — la prétention à la royauté — recevable par le tribunal romain.

Il faut donc se garder de deux erreurs symétriques. La première consisterait à nier toute participation juive, contre le témoignage convergent des sources : il est historiquement vraisemblable qu'une fraction de l'aristocratie sacerdotale ait pris l'initiative de l'arrestation et ait transmis l'affaire au préfet. La seconde, infiniment plus lourde de conséquences, consisterait à imputer cette mort au « peuple juif » comme tel, et à en faire une faute transmissible à travers les générations. Cette dernière lecture, qui a nourri des siècles d'antijudaïsme chrétien, ne repose sur aucun fondement historique : ni le peuple, ni le pharisaïsme — dont Jésus était par bien des aspects proche —, ni le judaïsme en tant que tel ne sont en cause. Seul un petit groupe, mû par le calcul politique, a joué un rôle, aux côtés et sous l'autorité d'un pouvoir romain qui seul pouvait crucifier et qui seul a crucifié.

V. Une procédure sommaire : l'absence de procès régulier

Un dernier trait mérite l'attention de l'historien : tout indique que Jésus n'a pas bénéficié d'un procès régulier au sens où Rome l'entendait. L'examen des sources suggère plutôt une procédure expéditive, une **cognitio extra ordinem** sommaire, où le magistrat statuait seul, sans les garanties d'une instruction ordinaire, sur le cas d'un provincial sans citoyenneté ni protection. Le récit johannique d'un long dialogue entre Pilate et Jésus sur la vérité et la royauté relève davantage de l'élaboration théologique que du compte rendu d'audience.

Cette absence de formalisme judiciaire n'a rien de surprenant. Pour un préfet, un Galiléen anonyme arrêté en pleine fête comme fauteur de troubles ne méritait pas les égards d'une procédure développée. La décision relevait de la police de l'ordre public bien plus que de la justice criminelle. Le caractère rapide de l'ensemble — arrestation nocturne, comparution matinale, exécution dans la même journée — confirme que l'on a affaire à une élimination administrative d'un élément jugé dangereux, et non à un débat contradictoire sur une accusation soigneusement pesée.

Cette donnée a une portée qui dépasse l'érudition. Elle révèle la disproportion entre l'homme et la machine qui l'a broyé : Jésus n'a pas été l'enjeu d'un grand affrontement théologique entre le judaïsme et un prophète révolutionnaire, mais la victime d'un dispositif de maintien de l'ordre colonial, où la vie d'un sujet provincial pesait peu face à la stabilité de la province. La crucifixion comme châtiment, la décision d'un préfet réputé brutal, l'absence de procès en règle composent un tableau cohérent : celui d'une mise à mort politique, rapide et fonctionnelle.

Reconnaître ce caractère sommaire ne diminue en rien la portée de l'événement. Au contraire, il accentue le scandale fondateur du christianisme : le Messie attendu n'a pas triomphé dans la gloire mais a subi le sort des esclaves et des séditieux, dans l'indifférence administrative d'un pouvoir d'occupation. La première communauté devra faire sens de cette donnée brute, et c'est précisément ce travail de réinterprétation qui ouvrira le chapitre suivant.

VI. Religieux ou politique ? Une fausse alternative

Au terme de cette enquête, la question qui structure toute la deuxième partie de ce rapport — Jésus réformateur, prophète apocalyptique, ou les deux ? — trouve dans sa mort un éclairage décisif. Car la croix interdit de séparer le religieux et le politique comme s'il s'agissait de deux registres étanches. Cette distinction est anachronique pour la Judée du Ier siècle, où le Temple

était à la fois sanctuaire et institution nationale, où le grand prêtre était à la fois chef religieux et responsable de l'ordre devant Rome, où l'attente messianique mêlait inextricablement espérance spirituelle et libération du peuple.

Jésus est mort parce que son message religieux avait des implications politiques, et parce que ses implications politiques étaient enracinées dans une vision religieuse. L'annonce du Royaume de Dieu, la mise en cause du système sacrificiel, l'inclusion des exclus, le geste prophétique au Temple : tout cela formait un ensemble cohérent qui, dans son contexte, ne pouvait que heurter à la fois les gardiens du Temple et les gardiens de l'ordre romain. La thèse apocalyptique défendue par Sanders et Allison — celle d'un Jésus prophète de la fin imminente, annonçant l'intervention décisive de Dieu et la restauration d'Israël — rend particulièrement bien compte de cette convergence : un prophète eschatologique qui proclame que l'ordre présent touche à sa fin est nécessairement, aux yeux des autorités, un perturbateur de l'ordre présent.

C'est pourquoi il faut renoncer à l'alternative trop simple entre un Jésus purement spirituel, victime d'un malentendu politique, et un Jésus zélote, chef d'une insurrection armée. Les sources ne soutiennent ni l'une ni l'autre lecture. Jésus n'a pas pris les armes — rien n'indique un projet de soulèvement militaire — mais il n'était pas non plus un maître de sagesse désincarné, indifférent aux structures de son monde. Il était un prophète dont la proclamation du règne de Dieu remettait en cause, par sa seule logique, les pouvoirs établis. Sa mort est la conséquence directe de cette remise en cause : non un accident, non un complot inexplicable, mais l'issue cohérente d'une vie qui avait fait du Royaume une réalité dérangeante.

Conclusion : ce que la croix change pour lire l'Église

Ce chapitre a établi que la mort de Jésus fut une mort politique : crucifixion romaine, décision d'un préfet soucieux de l'ordre, implication d'une aristocratie sacerdotale agissant par calcul de survie, geste prophétique au Temple comme facteur déclenchant. Il a montré que cette dimension politique, loin de s'opposer à la dimension religieuse du message, en découlait directement, dans un monde où l'annonce du Royaume de Dieu était indissociablement spirituelle et sociale. La croix n'est pas l'effet d'un malentendu mais l'aboutissement logique d'une parole et d'une pratique qui contestaient l'ordre établi au nom de Dieu.

Cette reconnaissance engage la lecture que l'Église fait de ses propres origines, et c'est en cela qu'elle touche au cœur du projet d'Fontes. Restituer le caractère politique de la mort de Jésus, c'est se libérer de deux distorsions qui ont gravement faussé la mémoire chrétienne : d'une part la spiritualisation excessive qui réduit la croix à une transaction céleste détachée de l'histoire, occultant que Jésus est mort pour avoir dérangé des pouvoirs concrets ; d'autre part l'imputation

antijudaïque qui a transféré sur tout un peuple une responsabilité que les sources attribuent à un petit groupe et, au premier chef, à Rome. Une Église fidèle à ses sources historiques ne peut ni dépolitiser la croix ni la retourner en arme contre Israël. Elle doit assumer que son fondateur a été exécuté comme un séditieux parce que sa fidélité au Royaume de Dieu était incompatible avec les logiques de domination — interrogation salutaire pour une institution qui, au fil des siècles, s'est elle-même alliée bien souvent aux pouvoirs que Jésus inquiétait.

Reste à comprendre ce qu'il advint de ce message après l'échec apparent de la croix. Comment un groupe de disciples dispersés par l'exécution de leur maître a-t-il pu, en quelques semaines, se reconstituer à Jérusalem, au cœur même de la ville qui l'avait condamné, et y fonder la première communauté croyante ? C'est l'objet du prochain chapitre, consacré à la communauté primitive de Jérusalem, où l'on verra comment la mémoire de la mort et l'expérience pascale ont donné naissance aux premières formes d'une Église dont il faudra mesurer, là encore, la fidélité ou l'éloignement par rapport à l'intuition fondatrice de Jésus.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Martin Hengel, Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross (1977) ; E. P. Sanders, Jesus and Judaism (1985) et The Historical Figure of Jesus (1993) ; Raymond E. Brown, The Death of the Messiah (1994) ; Dale C. Allison, Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet (1998) ; Flavius Josèphe, Antiquités judaïques et Guerre des Juifs ; Philon d'Alexandrie, Legatio ad Caium ; Tacite, Annales XV, 44.

Introduction : ce qui reste quand le crucifié est déclaré vivant

Le chapitre précédent a montré comment l'exécution de Jésus s'explique d'abord comme un événement politique : un prophète galiléen, porteur d'une annonce du Royaume jugée séditieuse, livré au supplice romain de la croix avec la complicité d'une fraction de l'aristocratie sacerdotale. La mort de Jésus aurait dû clore l'affaire, comme se sont closes tant d'autres aventures messianiques du premier siècle. Or, quelques semaines plus tard, à Jérusalem même — la ville où il a été condamné —, un groupe de ses disciples affirme qu'il est vivant, qu'il a été relevé d'entre les morts, et se met à proclamer publiquement ce message au cœur du sanctuaire. C'est ce surgissement improbable que ce chapitre entreprend de comprendre.

La question est moins ici de trancher sur la nature de la résurrection que de saisir ce qu'elle a produit sociologiquement et institutionnellement : une **communauté**. Que fut, concrètement, ce premier groupe rassemblé à Jérusalem entre la crucifixion, vers l'an 30, et la destruction du Temple en 70 ? Comment vivait-il, priait-il, mangeait-il, s'organisait-il ? Quel rapport entretenait-il avec le judaïsme dont il était issu et dont il n'avait, dans un premier temps, aucune intention de sortir ? Et surtout : que nous apprend cette première forme d'Église sur ce qui, dans le christianisme ultérieur, relève de la fidélité au message de Jésus et de ce qui en constitue une construction seconde ?

Reconstruire ce visage est un exercice ardu, car les sources sont fragmentaires, tardives et partisanes. Le récit majeur — les Actes des Apôtres — est une œuvre lucanienne composée bien après les faits, animée par un projet théologique précis. Il doit être confronté aux lettres de Paul, plus anciennes et souvent plus crues, aux parallèles fournis par les manuscrits de la mer Morte, aux traditions liturgiques de la *Didachè*, et aux témoignages extérieurs de Flavius Josèphe. C'est de cette confrontation critique que peut émerger une image moins idéalisée, mais plus historique, de la communauté primitive de Jérusalem.

I. Le décor : une secte juive dans la cité du Temple

Pour comprendre la communauté de Jérusalem, il faut d'abord renoncer à l'anachronisme qui en ferait une « Église » au sens où nous l'entendons aujourd'hui — une institution distincte du judaïsme, dotée de ses propres rites, de son propre clergé et de sa propre théologie. Rien de tel dans les premières décennies. Les disciples de Jésus forment, dans le paysage religieux du judaïsme du Second Temple, ce que les sociologues des religions appellent un **mouvement intra-juif**, comparable à d'autres courants comme les pharisiens, les sadducéens, les esséniens ou les

baptistes du désert. Ils se distinguent par une conviction — Jésus de Nazareth est le Messie ressuscité — mais ils continuent de fréquenter le Temple, d'observer la Torah, de respecter les fêtes et les prescriptions alimentaires.

Les Actes eux-mêmes en portent témoignage lorsqu'ils décrivent les disciples « montant au Temple à l'heure de la prière » ou « assidus chaque jour, d'un même cœur, dans le Temple ». Cette fidélité cultuelle n'est pas un vernis : elle exprime la conscience que les premiers croyants ont d'eux-mêmes comme le Reste fidèle d'Israël, le noyau d'un peuple convoqué pour les derniers temps. La résurrection de Jésus n'est pas comprise comme la fondation d'une religion nouvelle, mais comme l'accomplissement des promesses faites à Israël et l'inauguration de l'ère eschatologique. C'est dans cet horizon d'**eschatologie imminente** — l'attente du retour glorieux du Christ et de la consommation du Royaume — que se comprennent l'ensemble des pratiques de la communauté.

Les recherches des dernières décennies ont profondément renouvelé cette perception. Là où une tradition exégétique ancienne tendait à opposer rapidement « christianisme » et « judaïsme », des historiens comme James Dunn ont insisté sur l'enracinement profond du mouvement de Jésus dans le judaïsme de son temps, et sur le caractère graduel, conflictuel et non linéaire de ce que l'on a appelé la **« séparation des chemins »** (*parting of the ways*) entre l'Église et la synagogue. Cette séparation, loin d'être un événement ponctuel, s'est étalée sur des générations, avec des rythmes différents selon les régions et les communautés ; à Jérusalem, dans les années 30 à 60, elle n'est pour ainsi dire pas encore engagée. Richard Bauckham a de son côté souligné la diversité interne du judéo-christianisme primitif, qui ne forme pas un bloc homogène mais un éventail de sensibilités, des plus rigoureusement observantes aux plus ouvertes.

La localisation même de la communauté à Jérusalem n'est pas indifférente. La ville sainte, siège du Temple et de la présence divine, demeure pour ces premiers croyants le centre du monde et l'épicentre de l'attente eschatologique. C'est là que le Christ doit revenir, là que doit se manifester la gloire. Cette centralité géographique et symbolique conférera à l'Église de Jérusalem, et à ses dirigeants, une autorité de référence sur les communautés naissantes de la diaspora — autorité que Paul lui-même, on le verra, devra ménager tout en la contestant.

II. Les sommaires des Actes : entre mémoire et idéalisation

Notre principale fenêtre sur la vie quotidienne de la communauté primitive est constituée par les **sommaires** des Actes des Apôtres — ces tableaux récapitulatifs qui, à intervalles réguliers, brossent un portrait collectif du groupe. Le plus célèbre décrit des croyants « assidus à l'enseignement des apôtres, à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières »,

mettant « tout en commun », vendant leurs biens pour les partager « selon les besoins de chacun ». Un second sommaire renchérit : « la multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme », « nul ne disait sien ce qui lui appartenait », et « il n'y avait parmi eux aucun indigent ».

Ces textes ont une fonction littéraire et théologique évidente. Luc y projette un idéal de communauté parfaite, structuré par un quadruple pilier — la doctrine apostolique, la *koinōnia*, l'eucharistie naissante et la prière — qui sert de modèle normatif pour les générations chrétiennes ultérieures. Le vocabulaire de l'unanimité (« un seul cœur, une seule âme ») emprunte autant à l'idéal grec de l'amitié, où « entre amis tout est commun », qu'à la promesse vétérotestamentaire de l'absence de pauvre au sein du peuple de l'Alliance. Le sommaire est donc autant une construction qu'un reportage.

L'historien doit ici exercer un discernement. Faut-il rejeter ces tableaux comme de pures fictions édifiantes ? Ce serait excessif. La critique récente reconnaît qu'au cœur de l'idéalisation lucanienne se trouve un noyau de pratiques réelles : une intense vie de prière, des repas communautaires, une forme de solidarité économique organisée. Mais elle invite à lire ces sommaires non comme une description statistique d'un état permanent, mais comme la cristallisation littéraire d'expériences ponctuelles, érigées en paradigme. La perfection décrite est moins un fait qu'un horizon.

C'est précisément cette tension qui rend les sommaires si précieux pour le projet d'une réforme ecclésiale fondée sur les sources. Car ils nous livrent, en creux, ce que la première génération chrétienne considérait comme l'expression authentique de sa foi : non d'abord une structure juridique ou un appareil sacerdotal, mais une communauté fraternelle où la foi se traduit en partage concret, en prière commune et en table partagée. Tout l'enjeu d'une lecture critique est de distinguer ce noyau vivant de la stylisation qui l'enveloppe.

III. La communauté des biens : un communisme eschatologique

Parmi les traits les plus frappants des sommaires figure la **communauté des biens**. Les croyants, nous dit Luc, vendaient propriétés et possessions pour en déposer le produit aux pieds des apôtres, qui le redistribuaient selon les besoins. L'exemple positif de Barnabé, qui vend un champ et apporte l'argent, est immédiatement contrebalancé par le récit terrible d'Ananie et Saphire, foudroyés pour avoir menti sur le montant de leur don. Ce contraste narratif révèle que la mise en commun n'était pas une obligation absolue mais un acte volontaire, dont la transgression résidait moins dans la rétention que dans le mensonge.

Comment interpréter cette pratique ? Plusieurs cadres se proposent. Le premier est eschatologique : si l'on attend pour bientôt le retour du Christ et la fin de l'ordre présent, l'accumulation de richesses perd tout sens, et le partage devient l'expression naturelle d'une communauté qui vit déjà, par anticipation, dans le Royaume. Le communisme de Jérusalem serait ainsi moins une doctrine économique qu'une conséquence de l'attente imminente — ce qui explique peut-être aussi pourquoi la pratique n'a pas perduré ni essaimé sous cette forme radicale.

Un second éclairage vient des parallèles avec la communauté essénienne de **Qumrân**, dont la Règle prescrivait une mise en commun rigoureuse des biens entre les membres. La découverte des manuscrits de la mer Morte a permis de mesurer combien le partage des ressources était une figure connue du judaïsme sectaire du Second Temple. La communauté de Jérusalem s'inscrit dans cet horizon, tout en s'en distinguant : à Qumrân, la mise en commun est obligatoire, codifiée, condition de l'appartenance ; à Jérusalem, elle paraît plus souple, mouvante, fondée sur la générosité spontanée. La proximité est réelle, mais elle n'implique pas une dépendance directe.

Il faut enfin noter que ce partage eut des conséquences concrètes et durables. La mention récurrente de la pauvreté de l'Église de Jérusalem, et la grande **collecte** que Paul organise dans les communautés pauliniennes au profit des « saints de Jérusalem », laissent penser que la communauté mère connut des difficultés économiques persistantes. L'idéal du partage total a peut-être contribué à appauvrir durablement le groupe, le rendant dépendant de la solidarité des Églises de la diaspora. Ce paradoxe — une communauté qui se veut sans indigent mais devient elle-même indigente — dit quelque chose de la difficulté à institutionnaliser dans le temps long un idéal né de l'urgence eschatologique.

IV. La fraction du pain : aux sources de l'eucharistie

Le quatrième pilier des sommaires, la **fraction du pain**, ouvre une fenêtre sur la naissance du culte chrétien. L'expression, sobre et concrète, désigne d'abord le geste juif ordinaire de rompre le pain au début du repas. Mais sous la plume de Luc, et dans la pratique des premiers croyants, elle prend une densité particulière : le repas communautaire devient le lieu où se fait mémoire de Jésus, où se rejoue le dernier repas, où se vit la présence du Ressuscité. Le rite eucharistique ne naît pas d'un seul coup comme une institution achevée ; il émerge progressivement de la pratique des repas fraternels.

La documentation la plus précieuse sur ces premiers repas ne vient pas des Actes mais de la première lettre aux Corinthiens, où Paul, vers le milieu des années 50, transmet une tradition qu'il a lui-même reçue concernant le repas du Seigneur. Ce texte, l'un des plus anciens témoignages chrétiens que nous possédions, atteste que la mémoire eucharistique était déjà fixée

en formule liturgique à peine vingt ans après la mort de Jésus. Mais Paul nous apprend aussi que ces repas n'étaient pas exempts de tensions : à Corinthe, les riches mangeaient et buvaient à satiété avant que les pauvres n'arrivent, vidant le repas de sa signification communautaire. Le repas du Seigneur révèle ainsi, dès l'origine, à la fois un idéal d'unité et la fragilité de sa réalisation.

La *Didachè*, document judéo-chrétien d'une grande ancienneté, conserve de son côté des prières eucharistiques d'une remarquable simplicité, articulées autour de l'action de grâce sur la coupe et sur le pain, et d'une supplication pour le rassemblement de l'Église dispersée « comme ce pain rompu était dispersé sur les montagnes ». Ce que ces sources révèlent, c'est un culte primitif encore très proche des formes de la prière synagogale et des bénédictions de table juives, dépourvu de tout appareil sacerdotal et de toute médiation cléricale. La fraction du pain se fait « de maison en maison », dans le cadre domestique, présidée non par un prêtre mais par les chefs de la communauté.

Ce point est capital pour le propos d'Fontes. Le culte primitif ne connaît pas la distinction tranchée entre un clergé sacrificateur et un peuple de laïcs. Il n'y a pas, à l'origine, de **sacerdoce ministériel** au sens où le développera le christianisme ultérieur ; il y a une communauté qui rend grâce, présidée par ceux que l'Esprit et la reconnaissance fraternelle ont mis en avant. La théologie du sacerdoce et du sacrifice eucharistique, qui structurera plus tard l'Église catholique, est une élaboration seconde, dont la légitimité doit être évaluée à l'aune de cette pratique originaire — non pour la condamner d'emblée, mais pour mesurer la distance parcourue.

V. Jacques, frère du Seigneur : l'autorité d'un judéo-christianisme observant

Si l'on demande qui dirigeait la communauté de Jérusalem, la réponse spontanée — Pierre — n'est qu'à moitié exacte. Les sources convergent en effet vers une autre figure, longtemps minorée par la tradition : **Jacques, « frère du Seigneur »**. Mentionné par Paul dans la lettre aux Galates comme l'une des « colonnes » de l'Église aux côtés de Pierre et de Jean, il apparaît dans les Actes comme l'autorité suprême de Jérusalem, celui qui prononce la décision finale lors de l'assemblée sur les païens, et celui auprès de qui Paul se présente lors de sa dernière montée à Jérusalem.

Jacques incarne un judéo-christianisme rigoureusement observant. Selon le témoignage rapporté par les Pères, il était surnommé « le Juste » en raison de sa piété, fréquentait assidûment le Temple, et était respecté jusque dans les milieux juifs non chrétiens. Flavius Josèphe rapporte du reste sa mort, vers l'an 62 : lapidé sur l'initiative du grand prêtre Anân, dans un interrègne entre

deux procurateurs romains, ce qui provoqua l'indignation des Juifs les plus respectueux de la Loi. Ce témoignage extérieur, indépendant des sources chrétiennes, confirme à la fois l'existence historique de Jacques, son autorité, et son ancrage dans le monde juif jérusalémite.

La figure de Jacques oblige à corriger une image trop pétrinienne, puis trop paulinienne, des origines. La communauté mère de Jérusalem ne fut pas dirigée par l'apôtre des nations ni par un Pierre déjà romain, mais par un frère de Jésus profondément attaché à la Torah, à la circoncision et au Temple. Markus Bockmuehl a souligné la cohérence et la légitimité propre de ce courant jacobite, longtemps caricaturé en simple « parti judaïsant » réactionnaire. Loin d'être un résidu archaïque voué à disparaître, le judéo-christianisme de Jacques représente une lecture pleinement plausible de l'héritage de Jésus : celle qui voit dans le Nazaréen non l'abolition de la Loi mais son accomplissement.

L'autorité de Jacques s'exerçait par ailleurs selon un modèle qui n'était pas étranger au judaïsme : certains historiens ont relevé une dimension quasi dynastique dans la direction de l'Église de Jérusalem, où la parenté avec Jésus conférait une légitimité particulière — la tradition rapporte que Siméon, un autre parent du Seigneur, succéda à Jacques. Ce modèle de transmission, fondé sur la famille du Messie, dessine une forme d'organisation très différente de celle qui prévaudra plus tard. Il rappelle que les structures d'autorité de l'Église primitive n'avaient rien d'inéluctable : elles auraient pu se cristalliser tout autrement.

VI. Le conflit d'Antioche et l'assemblée de Jérusalem : deux christianismes

Le point de fracture le plus révélateur des tensions internes au christianisme naissant se joue autour d'une question : faut-il imposer aux païens qui rejoignent la foi en Christ l'observance de la Loi juive, et au premier chef la **circoncision** ? La communauté de Jérusalem, dans sa majorité observante, inclinait à répondre par l'affirmative : on n'entre dans le peuple de l'Alliance que par la porte de la Torah. Paul, missionnaire des nations, défendait au contraire une position radicale : les païens sont sauvés par la foi en Christ, sans avoir à devenir juifs.

Le récit lucanien de l'assemblée de Jérusalem présente une résolution harmonieuse du conflit : sous la présidence de Jacques, on décide de ne pas imposer la circoncision aux païens, mais de leur demander de s'abstenir de quelques pratiques — viandes sacrifiées aux idoles, sang, animaux étouffés, unions illégitimes —, prescriptions parfois rapprochées des lois dites « noachiques » que le judaïsme appliquait aux étrangers résidant en Israël. Ce compromis sauvegarde l'unité tout en ménageant les deux sensibilités.

Mais le propre récit de Paul, dans la lettre aux Galates, offre une version nettement moins pacifiée. Il y raconte l'**incident d'Antioche** : Pierre, venu à Antioche, prenait d'abord ses repas avec les chrétiens d'origine païenne ; puis, à l'arrivée d'émissaires « de chez Jacques », il se retira et cessa de manger avec eux, par crainte du parti de la circoncision. Paul l'affronta « en face », l'accusant publiquement d'hypocrisie. Cet épisode, raconté par l'un de ses protagonistes, révèle une Église primitive bien moins unanime que ne le suggère Luc : la question des repas communautaires entre juifs et païens — donc la question même de la table eucharistique — cristallisait un désaccord profond sur la nature de l'appartenance au peuple de Dieu.

La confrontation de ces deux récits est instructive sur le plan de la méthode. Luc, écrivant plus tard avec un souci d'unité, lisse les aspérités et présente une transition harmonieuse ; Paul, écrivant à chaud et en cause propre, laisse voir la violence du conflit. L'historien donne en général la priorité au témoignage paulinien, plus ancien et plus direct, sans pour autant disqualifier Luc, dont le compromis reflète vraisemblablement une solution réelle, négociée et fragile. Ce que cette double tradition met au jour, c'est l'existence, dès la première génération, de **deux configurations ecclésiales** : l'une centrée sur Jérusalem, la Torah et la continuité avec Israël ; l'autre orientée vers les nations, la justification par la foi et la liberté à l'égard de la Loi. Le christianisme n'est pas né uniforme : il est né pluriel et conflictuel, et son unité fut, dès l'origine, une construction laborieuse plutôt qu'un donné.

VII. La mémoire d'une communauté disparue : 70 et après

La communauté de Jérusalem n'a pas survécu, dans sa forme première, à la grande guerre juive. La **destruction du Temple en 70** par les armées de Titus emporta avec elle le centre symbolique du judéo-christianisme jérusalémite. La tradition rapporte que les chrétiens de Jérusalem, avertis par une révélation, s'étaient retirés à Pella, en Transjordanie, avant le siège ; quoi qu'il en soit de l'historicité précise de cet épisode, il est certain que la catastrophe de 70 priva le mouvement de Jacques de son ancrage et de sa raison d'être géographique.

La disparition du Temple ne fut pas seulement la perte d'un édifice : elle ébranla toute une théologie. Une communauté qui avait fait du culte du Temple le cadre de sa propre piété, et de Jérusalem le centre de l'attente eschatologique, se trouvait privée de l'un et de l'autre. Le judéo-christianisme observant ne disparut pas immédiatement — il se prolongea dans divers groupes que l'hérésiologie ultérieure rangera sous des étiquettes comme les ébionites ou les nazaréens —, mais il perdit sa centralité et fut progressivement marginalisé par un christianisme de plus en plus gentil, héritier de Paul, dont le centre de gravité se déplaçait vers Antioche, l'Asie Mineure et bientôt Rome.

Il faut alors prendre la mesure d'un fait paradoxal et lourd de conséquences. Le christianisme qui triomphera et deviendra l'Église catholique n'est pas, par sa forme dominante, l'héritier direct de la communauté mère de Jérusalem, mais plutôt celui du courant paulinien et gentil qui s'en était distingué. La branche la plus proche de Jésus par la chair et par l'observance — celle de Jacques son frère — fut celle qui s'éteignit ou se trouva reléguée du côté de l'hérésie. La mémoire de Jérusalem devint dès lors un enjeu : chaque christianisme ultérieur chercha à se légitimer en revendiquant la continuité avec les apôtres et avec la communauté originelle, quitte à en réécrire l'histoire dans le sens de ses propres intérêts.

Conclusion : ce que la communauté de Jérusalem change pour lire l'Église

Que retenir de cette enquête sur la première communauté chrétienne ? D'abord qu'elle ne fut pas une « Église » au sens institutionnel : ni clergé sacerdotal distinct, ni dogmatique fixée, ni rupture avec le judaïsme. Elle fut un mouvement intra-juif, observant la Torah et fréquentant le Temple, vivant dans l'attente imminente du retour du Christ, organisé autour de la prière, du partage des biens et de la fraction du pain, et dirigé par Jacques le Juste selon un modèle proche de la parenté messianique. Ensuite que cette communauté ne fut pas unanime : dès la première génération, deux visions du salut et de l'appartenance s'y affrontèrent, dont l'incident d'Antioche révèle la vivacité. Enfin que la forme du christianisme qui devait l'emporter n'était nullement écrite d'avance : la branche la plus proche de Jésus fut celle qui disparut, et c'est un christianisme second, paulinien et gentil, qui devint l'Église que nous connaissons.

Ce constat est au cœur du projet d'Fontes. Si l'on veut fonder une réforme légitime de l'Église catholique sur ses propres sources historiques et théologiques, il faut accepter de regarder en face cette origine plurielle et contingente. Bien des éléments que la tradition catholique tient pour constitutifs et intangibles — le sacerdoce ministériel séparé, la médiation cléricale du culte, l'appareil juridique — n'appartiennent pas au noyau originel : ils sont des développements postérieurs, parfois nécessaires et féconds, mais qui ne sauraient revendiquer la même autorité que la pratique de la communauté mère. À l'inverse, ce que cette communauté vécut intensément — la fraternité concrète, le partage des biens jusqu'à l'absence d'indigent, la table eucharistique comme lieu d'unité, l'autorité fondée sur la sainteté reconnue plutôt que sur le rang — constitue un patrimoine évangélique que toute réforme authentique devrait redécouvrir comme une norme et non comme une nostalgie.

Le chapitre suivant prolongera cette interrogation en se tournant vers la figure qui, plus que toute autre, a infléchi le destin du christianisme : Paul de Tarse. Car c'est lui qui, en proclamant la liberté du croyant à l'égard de la Loi et en esquissant l'idée d'un sacerdoce universel des baptisés, a ouvert la voie à un christianisme détaché de son ancrage jérusalémite — et qui, ce faisant, a posé, peut-être à son insu, les fondements d'une critique de toute cléricalisation future de l'Église.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : James D. G. Dunn, The Partings of the Ways (1991) ; Richard Bauckham, James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage (1999) ; Markus Bockmuehl, Jewish Law in Gentile Churches (2000) ; Gerd Theissen, The Social Setting of Pauline Christianity (1982) ; Flavius Josèphe, Antiquités juives, livre XX ; Didachè (IXe-Xe ; trad. moderne) ; Actes des Apôtres ; Épître aux Galates ; Première épître aux Corinthiens ; Documents de Qumrân (Règle de la communauté, 1QS).

Introduction : un pharisien devenu apôtre des nations

La communauté primitive de Jérusalem que nous avons décrite au chapitre précédent demeurait, malgré sa nouveauté messianique, profondément enracinée dans le judaïsme : ses membres fréquentaient le Temple, observaient la Loi, et concevaient leur foi en Jésus comme l'accomplissement des promesses faites à Israël et non comme une rupture avec elles. C'est précisément contre ce socle d'évidences que vient se heurter l'irruption d'un homme dont la trajectoire allait reconfigurer la conscience que le mouvement de Jésus avait de lui-même : Saul de Tarse, pharisien zélé devenu, sous le nom de Paul, l'apôtre des païens. Avec lui surgit la question qui traverse toute la troisième partie de notre enquête : comment une secte juive observante est-elle devenue une communauté ouverte aux nations, et que cette ouverture a-t-elle coûté, ou apporté, en termes d'identité ?

La réponse classique, héritée de la Réforme, a longtemps présenté Paul comme l'homme qui aurait libéré l'Évangile du « légalisme » juif, opposant la grâce à la Loi, la foi aux œuvres, la liberté chrétienne à l'esclavage de la Torah. Cette lecture a structuré des siècles de théologie occidentale et a nourri, souvent à son insu, une opposition entre christianisme et judaïsme dont les conséquences historiques furent désastreuses. Or l'exégèse des cinquante dernières années a entrepris un démontage méthodique de ce paradigme, au point qu'on peut aujourd'hui parler d'une révolution copernicienne dans les études pauliniennes.

Ce chapitre se propose de suivre ce renversement et d'en mesurer les enjeux pour notre projet. Car ce que Paul a réellement combattu, et ce qu'il a réellement proposé, touche directement à la manière dont l'Église se comprend comme peuple : la liberté qu'il annonce est-elle une liberté individuelle de la conscience devant un Dieu juge, ou une liberté ecclésiale qui rassemble juifs et païens dans une même communauté de service ? La réponse engage notre compréhension du sacerdoce, de la médiation et de l'autorité — et donc, en dernière instance, ce qu'une Église fidèle à Paul devrait être.

I. La déconstruction du Paul « luthérien » : Stendahl et la conscience de l'Occident

Le point de bascule décisif fut un essai bref mais explosif de Krister Stendahl, publié en 1963, intitulé « L'apôtre Paul et la conscience introspective de l'Occident ». Stendahl y formulait une thèse d'une simplicité redoutable : nous avons lu Paul à travers les lunettes d'Augustin et de

Luther, c'est-à-dire à travers l'angoisse d'une conscience individuelle tourmentée par la culpabilité et cherchant désespérément comment obtenir le pardon d'un Dieu juste. Mais cette angoisse, soutenait Stendahl, n'est pas celle de Paul. Lorsqu'il évoque son passé pharisien, Paul ne décrit jamais une conscience torturée par l'incapacité d'observer la Loi ; il se présente au contraire comme ayant été « irréprochable » quant à la justice de la Loi (Philippiens 3,6). Sa conscience était **robuste**, non malade.

La question qui obsédait réellement Paul, selon Stendahl, n'était donc pas « comment puis-je, pécheur, trouver un Dieu miséricordieux ? » — la question de Luther — mais une question d'**histoire du salut** : quelle place les païens occupent-ils dans le dessein de Dieu désormais que le Messie est venu ? Le déplacement est considérable. La justification par la foi cesse d'être la réponse à une détresse psychologique universelle pour devenir l'argument théologique par lequel Paul justifie l'admission des non-juifs dans le peuple de Dieu sans qu'ils aient à devenir juifs. La doctrine n'est plus le centre abstrait d'une sotériologie individuelle ; elle est l'instrument d'une politique communautaire.

Cette relecture eut un effet de catalyseur. Elle révélait que des pans entiers de la théologie paulinienne avaient été projetés rétrospectivement à partir de débats du seizième siècle qui n'étaient pas ceux du premier. Elle invitait à relire Paul non plus comme le fondateur d'une religion de la grâce opposée à une religion de la Loi, mais comme un juif du Second Temple aux prises avec l'inattendu : l'irruption, en son temps, de l'âge messianique, et l'afflux des nations qui devait l'accompagner selon les prophètes.

Il faut mesurer la portée du geste. Pendant des siècles, la lecture dominante avait fait de la Loi mosaïque le négatif sur lequel se détachait la nouveauté chrétienne ; le judaïsme servait de repoussoir, caricaturé en système d'auto-justification orgueilleuse. Stendahl ne niait pas les tensions réelles entre Paul et ses contemporains ; il déplaçait simplement leur nature. Ce qui était en jeu n'était pas la valeur de la Loi en elle-même, mais la condition d'entrée dans la communauté du salut à l'heure où Dieu, fidèle à ses promesses, tendait la main aux peuples.

II. Le nomisme d'alliance : Sanders et la fin d'une caricature

Si Stendahl avait ébranlé le paradigme, c'est E. P. Sanders qui en sapa les fondations historiques avec son ouvrage massif de 1977, *Paul and Palestinian Judaism*. Sanders y entreprenait une enquête systématique sur la littérature juive du Second Temple — Mishna, manuscrits de Qumrân, apocryphes, écrits rabbiniques — pour répondre à une question apparemment érudite mais aux conséquences immenses : le judaïsme de l'époque de Paul était-il réellement la religion légaliste, anxieuse et méritocratique que la théologie chrétienne lui avait prêtée ?

Sa conclusion fut catégorique : non. Le judaïsme du Second Temple reposait sur ce que Sanders nomma le **nomisme d'alliance** (*covenantal nomism*). La logique en est la suivante : c'est par grâce que Dieu a élu Israël et l'a fait entrer dans l'alliance ; l'observance de la Loi n'est pas le moyen d'entrer dans le peuple de Dieu mais la manière d'y demeurer, la réponse reconnaissante à une élection toujours première. On entre dans l'alliance par la miséricorde ; on s'y maintient par l'obéissance, que le système prévoit d'ailleurs d'accompagner d'institutions de repentir et d'expiation. Le juif pieux ne « gagnait » pas son salut à la sueur de ses œuvres ; il vivait dans une relation déjà donnée. La caricature du légalisme s'effondrait.

Mais Sanders ne se contentait pas de réhabiliter le judaïsme. Il devait expliquer en quoi Paul s'en distinguait, et sa réponse fut d'une élégance saisissante : pour Paul, le problème du judaïsme n'était pas qu'il fût légaliste, mais simplement qu'il **n'était pas le christianisme**. Autrement dit, Paul ne raisonne pas de la maladie vers le remède — il ne part pas d'un constat de faillite de la Loi pour en déduire le besoin du Christ. Il raisonne de la solution vers le problème : ayant rencontré le Ressuscité sur le chemin de Damas, ayant reçu la conviction que le salut est désormais en Christ, il en conclut rétrospectivement que tout ce qui n'est pas le Christ — y compris la Loi comme voie — est insuffisant. La fameuse formule de Sanders résume cette inversion : « ce qui ne va pas avec le judaïsme, c'est qu'il n'est pas le christianisme. »

Cette thèse ouvrit ce que l'on a appelé la **Nouvelle Perspective sur Paul**, expression forgée par James Dunn. Pour Dunn, les « œuvres de la Loi » que Paul oppose à la foi ne désignent pas l'effort moral en général, ni la prétention à se justifier par ses mérites, mais bien des pratiques précises — circoncision, lois alimentaires, observance du sabbat — qui fonctionnaient comme des **marqueurs identitaires** distinguant le juif du païen. Ce que Paul conteste, ce n'est donc pas l'obéissance en tant que telle, mais l'usage de ces marqueurs pour clore la communauté du salut sur la seule ethnie d'Israël. N. T. Wright a prolongé cette ligne en insistant sur la dimension d'alliance et d'histoire du salut : la justification, chez Paul, est avant tout la déclaration que les croyants — quelle que soit leur origine — appartiennent au peuple unique de Dieu.

III. Galates : la liberté comme catégorie ecclésiale

C'est dans l'épître aux Galates que la pensée de Paul atteint son incandescence, et c'est elle qui sert de pierre de touche à toutes ces relectures. Le contexte en est limpide une fois replacé dans le cadre du nomisme d'alliance : des missionnaires juifs-chrétiens, que Paul appelle avec rage ses adversaires, étaient venus dans les communautés de Galatie convaincre les convertis païens qu'il leur fallait, pour être pleinement membres du peuple de Dieu, se faire circoncire et observer la Loi. Le débat ne porte donc pas sur l'opposition abstraite entre grâce et mérite, mais sur la condition d'appartenance : faut-il devenir juif pour être pleinement chrétien ?

La réponse de Paul est un non absolu, et la « liberté » qu'il invoque doit se comprendre à partir de là. Quand il écrit que « c'est pour la liberté que le Christ nous a libérés » (Galates 5,1), il ne célèbre pas une émancipation individuelle de la contrainte morale, mais affirme que les païens n'ont pas à passer sous le joug des marqueurs identitaires juifs pour entrer dans la famille d'Abraham. La liberté paulinienne est d'abord **liberté de la frontière** : elle abolit le mur qui séparait le circoncis de l'incirconcis, et constitue ainsi une communauté nouvelle où, selon la formule célèbre de Galates 3,28, « il n'y a plus ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme ». Cette déclaration, que beaucoup d'exégètes considèrent comme une formule baptismale antérieure à Paul qu'il reprend à son compte, n'efface pas les différences mais les déchoit de leur fonction de hiérarchie devant Dieu et dans l'assemblée.

Il faut souligner combien cette liberté est tout sauf un individualisme. Paul prend immédiatement soin de la border : « Que cette liberté ne soit pas un prétexte pour la chair, mais par l'amour mettez-vous au service les uns des autres » (Galates 5,13). La liberté chrétienne ne libère pas de l'obligation, elle libère pour le service. Ce que Paul nomme la **loi du Christ** (Galates 6,2) n'est pas l'abolition de toute norme mais sa récapitulation dans l'amour mutuel — « toute la Loi est accomplie dans une seule parole : tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Galates 5,14). La célèbre formule de 5,6, « la foi agissant par l'amour », condense ce paradoxe : la foi qui justifie n'est jamais inerte, elle s'extériorise nécessairement dans la charité concrète.

Cette compréhension a été affinée par les travaux qui ont remis Paul à sa juste place dans son monde. Selon la lecture qu'ont défendue des chercheurs comme Mark Nanos ou Pamela Eisenbaum, regroupés sous l'étiquette du *Paul within Judaism* (« Paul dans le judaïsme »), l'apôtre n'a jamais demandé aux juifs d'abandonner la Loi ; son message d'affranchissement s'adresse spécifiquement aux **païens**, qui ne furent jamais sous la Loi et n'ont donc pas à s'y soumettre. Daniel Boyarin, dans une perspective différente et plus critique, voit chez Paul une aspiration universaliste qui, en cherchant à dépasser la particularité charnelle d'Israël, risque paradoxalement d'effacer la différence juive. Que l'on suive ou non Boyarin sur ce point, son objection a le mérite de rappeler que la liberté paulinienne fut, dès l'origine, un lieu de tension entre universalité et particularité — tension qui ne cessera jamais de travailler l'Église.

IV. Romains 10,4 : le Christ, *telos* de la Loi

Aucun verset n'a davantage cristallisé le débat sur Paul et la Loi que Romains 10,4 : « Car le Christ est *telos* de la Loi, pour la justice de tout croyant. » Tout tient dans la traduction du mot grec *telos*, qui peut signifier aussi bien « fin », au sens de cessation, que « but », au sens d'achèvement et d'accomplissement. Selon que l'on penche d'un côté ou de l'autre, c'est toute la relation de l'Évangile à la Torah qui se joue.

La lecture traditionnelle a privilégié le sens de **terminaison** : le Christ met fin à la Loi, l'abolit, ouvre une économie nouvelle où la Loi n'a plus cours. Cette interprétation s'accorde avec le récit d'une rupture entre les deux Testaments et nourrit l'image d'un Paul antinomien. Mais elle se heurte à de sérieuses difficultés textuelles, à commencer par le fait que Paul affirme ailleurs, dans la même épître, que par la foi il « établit » la Loi (Romains 3,31) et que la Loi est « sainte, et le commandement saint, juste et bon » (Romains 7,12). Un Paul qui abolirait purement et simplement la Loi se contredirait à quelques chapitres d'intervalle.

C'est pourquoi un nombre croissant d'exégètes retiennent le sens d'**accomplissement** : le Christ est le *telos* de la Loi comme une route a un terme vers lequel elle tend, comme une histoire a une visée qui la couronne. La Loi ne se trouve pas annulée mais portée à son point d'arrivée ; elle visait depuis toujours la justice que la foi au Christ rend désormais accessible à tous. Dans cette perspective, défendue notamment par N. T. Wright et par les héritiers de la Nouvelle Perspective, Romains 10,4 ne proclame pas la fin de la Torah mais son achèvement christologique : ce que la Loi cherchait à produire — un peuple ajusté à Dieu — le Christ le réalise et l'étend aux nations.

Cette nuance n'est pas une subtilité d'érudit. Elle commande la manière dont l'Église se situe par rapport à l'héritage d'Israël. Une Église qui lit *telos* comme « fin » tend à se concevoir en rupture, à se substituer à Israël, à oublier qu'elle est, selon l'image paulinienne de Romains 11, une branche sauvage greffée sur la racine d'un olivier dont elle ne porte pas la racine mais dont la racine la porte. Une Église qui lit *telos* comme « accomplissement » se reçoit au contraire comme l'héritière reconnaissante d'une promesse plus ancienne qu'elle. La justice de Dieu, dans cette seconde lecture, n'est pas une nouveauté arbitraire mais la fidélité de Dieu à son alliance, manifestée pour le bénéfice du monde entier.

V. Le sacerdoce universel : un peuple sans caste sacerdotale

Si la liberté de la Loi reconfigure les frontières du peuple de Dieu, elle reconfigure tout autant son organisation interne, et c'est ici que prend son sens le thème du sacerdoce. Il est remarquable que Paul, dans ses lettres authentiques, n'emploie jamais le vocabulaire sacerdotal pour désigner un ministre particulier de la communauté. Il n'y a, chez lui, ni prêtres ni hiérarchie cultuelle. Le seul sacerdoce qu'il connaisse est celui qu'exerce la communauté tout entière, ou qu'exerce chaque croyant dans l'offrande de sa propre vie.

Le texte décisif est Romains 12,1, où Paul exhorte les fidèles à offrir leurs corps « en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu », ce qu'il nomme leur « culte raisonnable » ou « culte spirituel » (*logikè latreia*). Le déplacement est radical : le lieu du sacrifice n'est plus le Temple, ni l'autel, ni le rituel réservé à une caste lévitique ; c'est l'existence quotidienne des croyants, leur conduite

éthique, leur don d'eux-mêmes. Tout baptisé devient sacrificateur de sa propre vie. Paul se décrit lui-même, en Romains 15,16, comme « ministre du Christ Jésus pour les nations, exerçant la fonction sacrée de l'Évangile de Dieu, afin que les païens deviennent une offrande agréable » — métaphore liturgique où l'apostolat lui-même est sacerdoce, mais sacerdoce de la parole et de la mission, non de l'autel.

Cette vision rejoint et radicalise une promesse vétérotestamentaire fondamentale : celle d'Exode 19,6, où Dieu déclare à Israël qu'il sera pour lui « un royaume de prêtres et une nation sainte ». Ce que la Première Lettre de Pierre, dans la tradition deutéro-paulinienne, appliquera explicitement à l'Église en la nommant « sacerdoce royal » et « nation sainte » (1 Pierre 2,9), Paul le porte déjà en germe dans sa conception d'une communauté entièrement sanctifiée, sans intermédiaire cultuel entre Dieu et les fidèles. Le Christ étant l'unique médiateur (1 Timothée 2,5, dans la tradition pastorale), il n'y a plus de place pour une médiation sacerdotale humaine au sens lévitique. Le peuple tout entier est saint, et chacun y reçoit du même Esprit des charismes ordonnés au bien commun.

Car le corollaire du sacerdoce universel, chez Paul, est sa **pneumatologie des charismes**. Dans la grande page de 1 Corinthiens 12, il décrit la communauté comme un **corps** où chaque membre, animé du même Esprit, reçoit un don distinct — sagesse, connaissance, guérison, prophétie, discernement, langues — au service de l'édification commune. L'organisation de l'Église primitive selon Paul n'est pas pyramidale mais organique : elle ne procède pas d'une délégation d'autorité descendant d'un sommet, mais d'une distribution de dons articulant des fonctions complémentaires. Apôtres, prophètes et docteurs y tiennent assurément un rang (1 Corinthiens 12,28), mais comme services parmi d'autres et non comme caste séparée. Il faudra attendre l'évolution que nous décrirons dans les chapitres suivants pour voir cette structure charismatique se figer en hiérarchie institutionnelle.

VI. Mariage, statut social et eschatologie : 1 Corinthiens 7

On ne comprend pas l'éthique paulinienne sans la replacer dans l'attente brûlante qui en constitue l'horizon. Paul vit dans la conviction que la fin des temps est imminente, que « le temps est écourté » (1 Corinthiens 7,29) et que « la figure de ce monde passe » (7,31). Cette **eschatologie imminente** n'est pas un décor lointain ; elle imprègne et oriente chacun de ses conseils pratiques, au point que l'on ne peut détacher sa morale de son attente du retour du Christ — sa *parousie*.

Le chapitre 7 de la Première aux Corinthiens en offre l'illustration la plus saisissante. Interrogé sur le mariage, Paul donne des recommandations qu'on aurait tort de lire comme une doctrine intemporelle. S'il préfère le célibat, ce n'est pas par mépris du corps ou de la sexualité, mais parce

que le célibataire est plus disponible pour « les affaires du Seigneur » dans le bref intervalle qui reste (7,32-34). Le mariage demeure pleinement légitime — « il vaut mieux se marier que de brûler » (7,9) — mais l'urgence eschatologique invite à vivre toute condition dans une certaine distance intérieure : que ceux qui ont une femme soient « comme s'ils n'en avaient pas », que ceux qui se réjouissent soient « comme s'ils ne se réjouissaient pas », que ceux qui achètent soient « comme s'ils ne possédaient pas » (7,29-30). Tout statut terrestre est relativisé par l'imminence du terme.

Ce même principe gouverne le rapport au statut social, et l'on touche ici à un point délicat. Paul énonce ce que les commentateurs nomment parfois la règle du « demeurer dans sa condition » (1 Corinthiens 7,17-24) : que chacun reste dans l'état où l'appel l'a trouvé, circoncis ou incirconcis, esclave ou libre. Cette consigne a souvent été reprochée à Paul comme une forme de conservatisme social, voire comme une caution de l'esclavage. Mais sa logique est eschatologique avant d'être politique : puisque le monde présent touche à sa fin, il ne s'agit pas d'investir son énergie dans le bouleversement des conditions sociales, mais de vivre chaque condition « devant Dieu », dans une liberté intérieure qui en désamorce déjà le poids. Paul ajoute d'ailleurs aussitôt que l'esclave appelé est « affranchi du Seigneur » et l'homme libre « esclave du Christ » (7,22) — formule qui dissout la hiérarchie sociale dans une égalité plus profonde devant le seul Maître. Et lorsque l'occasion se présente, comme dans la Lettre à Philémon, Paul oriente discrètement mais fermement vers l'accueil de l'esclave Onésime « comme un frère bien-aimé ».

Cette tension entre une vision qui relativise radicalement les structures du monde et une consigne qui invite à y demeurer porte en germe une question décisive pour la suite de notre enquête. Tant que l'on attend le retour du Christ d'un jour à l'autre, il est cohérent de ne pas organiser durablement les choses, de vivre dans le provisoire, de privilégier le charisme sur l'institution. Mais que se passe-t-il lorsque ce retour tarde, lorsque les générations passent et que la communauté doit s'installer dans la durée ? Toute l'éthique paulinienne de l'urgence se trouve alors confrontée à la nécessité de penser le long terme — et c'est précisément là que s'amorce le passage de la communauté charismatique à l'institution.

Conclusion : ce que Paul change pour lire l'Église

Au terme de ce parcours, le visage de Paul qui se dégage est presque l'inverse de celui que la tradition occidentale avait peint. Loin d'opposer la grâce chrétienne au légalisme juif, Paul se révèle un juif messianique convaincu que le Dieu d'Israël, fidèle à son alliance, vient d'ouvrir les portes de son peuple aux nations sans exiger d'elles qu'elles deviennent juives. La liberté qu'il proclame n'est pas l'émancipation d'une conscience individuelle angoissée, mais la liberté

ecclésiale qui abolit la frontière entre juif et païen pour constituer un seul corps. Et le sacerdoce qu'il connaît n'est pas celui d'une caste mais celui d'un peuple entier, où chacun offre sa vie en culte spirituel et reçoit de l'Esprit un charisme au service de tous.

Ce déplacement n'est pas un débat d'érudits sans portée pratique : il touche au cœur de notre projet. Si la thèse centrale d'Fontes est qu'une réforme légitime de l'Église doit se mesurer à ses propres sources, alors Paul fournit l'un des étalons les plus exigeants. Une Église qui aurait reconstitué, sous d'autres formes, une caste sacerdotale séparée, une médiation hiérarchique substituée à l'unique médiation du Christ, une frontière dressée entre clercs détenteurs du sacré et laïcs qui le reçoivent passivement — une telle Église aurait, sur ce point, à se confronter au témoignage de l'apôtre qui ne connaissait que le sacerdoce de tous les baptisés et le service mutuel comme seule loi. La redécouverte du sacerdoce universel par les Réformateurs, puis sa réappropriation prudente par le concile Vatican II avec sa distinction entre sacerdoce commun et sacerdoce ministériel, témoignent que cette tension demeure un chantier ouvert, jamais clos, au sein même du catholicisme.

Mais la pensée de Paul recèle aussi sa propre fragilité, et c'est par elle qu'il faut conclure pour ouvrir la suite. Toute son éthique, toute sa relative indifférence aux structures durables, toute sa préférence pour le charisme sur l'institution reposaient sur une conviction : que le Seigneur reviendrait bientôt. Le provisoire pouvait suffire parce que le terme était proche. Or l'histoire allait infliger à cette attente le démenti le plus radical qui soit : le Christ n'est pas revenu, les apôtres sont morts, et la communauté a dû apprendre à durer. Comment une Église bâtie sur l'imminence de la fin survit-elle au retard de cette fin ? Comment le charisme se mue-t-il en charge, l'enthousiasme en règle, la communauté de l'Esprit en institution stable ? C'est cette **parousie différée** — et la formidable machine d'institutionnalisation qu'elle a mise en branle — que le prochain chapitre s'attachera à comprendre.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Krister Stendahl, « The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West » (1963) ; E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism (1977) ; James D. G. Dunn, The New Perspective on Paul (1983, rééd. 2005) ; N. T. Wright, Paul and the Faithfulness of God (2013) ; Daniel Boyarin, A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity (1994) ; Mark D. Nanos & Magnus Zetterholm (éd.), Paul within Judaism (2015) ; Pamela Eisenbaum, Paul Was Not a Christian (2009).

Introduction : quand le Seigneur tarde

Le chapitre précédent nous a montré un Paul libérateur, héraut d'une grâce qui affranchit de la Loi et fonde un sacerdoce universel des croyants. Mais cette liberté charismatique des premières communautés pauliniennes ne s'est pas perpétuée intacte : moins d'un siècle après la prédication de l'Apôtre, l'Église qui se réclame de lui ressemble déjà à une institution dotée d'évêques, de presbytres, de diacres, d'un dépôt doctrinal à transmettre et de règles de succession. Comment expliquer ce basculement d'une communauté animée par l'Esprit à une structure hiérarchisée et juridiquement encadrée ? L'une des forces motrices de cette transformation, longtemps sous-estimée puis placée au centre du débat par l'exégèse allemande du XXe siècle, est un phénomène à la fois théologique et psychosocial : le report indéfini du retour glorieux du Christ, ce que l'on nomme la **parousie différée**.

L'attente de la *Parousie* — terme grec signifiant « présence » ou « venue », appliqué dès les plus anciens écrits chrétiens au retour eschatologique du Seigneur — n'était pas un détail périphérique de la foi primitive. Elle en constituait l'horizon structurant. Les premiers chrétiens vivaient dans la conviction, héritée de l'apocalyptique juive mais radicalement reconfigurée par la résurrection de Jésus, que la fin du monde présent était imminente, que le Christ exalté reviendrait bientôt juger les vivants et les morts, et que la génération qui l'avait connu n'aurait peut-être pas le temps de mourir avant cet événement. Toute la première Épître aux Thessaloniciens respire cette attente brûlante du *maranatha*, « Notre Seigneur, viens ! ».

Or cette espérance s'est heurtée à l'épreuve la plus banale et la plus implacable qui soit : le temps qui passe. Les témoins oculaires sont morts les uns après les autres, les générations se sont succédé, le monde a continué de tourner, et le Seigneur n'est pas revenu. Ce décalage entre l'attente et l'expérience, que la recherche désigne sous le nom de « problème de la parousie différée » (en allemand *Parusieverzögerung*), allait obliger les communautés à repenser leur rapport au temps, à la transmission, à l'autorité — et, ce faisant, à se doter des structures durables d'une institution. Ce chapitre se propose de retracer ce processus en croisant l'exégèse de trois corpus-clés — la seconde Épître de Pierre, les Lettres pastorales et les lettres d'Ignace d'Antioche — avec les outils sociologiques forgés par Max Weber et les grandes lectures historico-théologiques de Harnack, Dunn et Käsemann.

I. L'attente imminente et le scandale du retard

Pour mesurer l'ampleur du problème, il faut d'abord restituer l'intensité de l'attente initiale. Les paroles de Jésus transmises par les évangiles synoptiques portent la marque d'une eschatologie de proximité : « En vérité, je vous le dis, cette génération ne passera pas que tout cela n'arrive » (Mc 13, 30), ou encore « il y en a parmi ceux qui sont ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu venir le Royaume de Dieu avec puissance » (Mc 9, 1). Que ces logia remontent au Jésus historique ou qu'ils reflètent la foi de la première communauté, ils témoignent d'un horizon où le délai entre la prédication et l'accomplissement se comptait en années, non en siècles.

Paul lui-même partageait cette attente. Dans la première aux Thessaloniciens, l'une des plus anciennes pièces du Nouveau Testament, il se range spontanément parmi les vivants qui seront enlevés à la rencontre du Seigneur : « nous, les vivants, qui serons restés jusqu'à la venue du Seigneur » (1 Th 4, 15-17). La question qui agite la communauté de Thessalonique est précisément celle du sort des croyants qui meurent avant la *Parousie* : leur mort prématurée apparaît comme une anomalie, presque comme une menace pour l'espérance commune. Cette inquiétude, qui nous paraît étrange, ne se comprend que si l'on admet que le retard de quelques années suffisait déjà à ébranler les esprits.

Le scandale du retard prend toute sa dimension lorsque les décennies s'accumulent. La génération apostolique disparaît : Pierre et Paul meurent vers 64-67, Jacques de Jérusalem dès 62, et la chute du Temple en 70 — événement cosmique s'il en fût — ne déclenche pas la fin attendue. Les railleurs commencent à se faire entendre. La seconde Épître de Pierre, document tardif que la critique date communément du début ou du milieu du IIe siècle, en conserve l'écho saisissant : « Où est la promesse de son avènement ? Car depuis que les Pères sont morts, tout demeure dans le même état qu'au début de la création » (2 P 3, 4). C'est là, formulée par les contradicteurs eux-mêmes, l'objection frontale à laquelle l'Église naissante devait répondre sous peine de voir s'effondrer le fondement de sa prédication.

Il faut prendre la mesure de l'enjeu : une espérance dont l'échéance recule indéfiniment risque de se dissoudre soit dans le scepticisme, soit dans le fanatisme de réajustements calendaires sans cesse déçus. La survie du mouvement chrétien dépendait de sa capacité à transformer une attente de l'imminence en une espérance compatible avec la durée. C'est cette transmutation que les écrits du tournant du siècle vont opérer, et c'est elle qui, par ricochet, va appeler l'institution.

II. La réponse de 2 Pierre : la patience de Dieu et la dilatation du temps

La seconde Épître de Pierre offre la réponse théologique la plus explicite et la plus aboutie au scandale du retard. Plutôt que de réviser l'échéance ou de nier la promesse, l'auteur opère un déplacement décisif : il change l'échelle même du temps. « Il est une chose, bien-aimés, que vous ne devez pas oublier : c'est que devant le Seigneur un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour » (2 P 3, 8), citation libre du Psaume 90. Le retard, ainsi recadré, cesse d'être un délai humainement mesurable pour devenir l'expression de la **transcendance du temps divin** sur le temps des hommes.

À cette relativisation chronologique s'ajoute un argument proprement théologique : le retard n'est pas un échec mais une grâce. « Le Seigneur ne retarde pas l'accomplissement de sa promesse, comme certains l'accusent de lenteur ; mais il use de patience envers vous, voulant que personne ne périsse, mais que tous arrivent à la conversion » (2 P 3, 9). Le délai devient alors le temps de la **patience de Dieu** (*makrothymia*), un espace de miséricorde offert pour la repentance. Loin d'invalider la *Parousie*, le retard la justifie comme manifestation de la longanimité divine. Ce renversement est d'une fécondité considérable : il fait du temps de l'Église non plus une parenthèse à supporter dans l'angoisse de l'imminence, mais un temps positivement chargé de sens salvifique.

Käsemann, dans son étude célèbre et provocatrice intitulée « Une apologie de l'eschatologie primitive », a vu dans 2 Pierre le document du « **catholicisme naissant** » (*Frühkatholizismus*) par excellence. Selon lui, l'auteur substitue à l'attente vivante du retour une religiosité de la doctrine garantie, de la tradition figée et de l'institution. La foi cesse d'être l'espérance tendue vers l'avenir pour devenir l'adhésion à un dépôt fixé que l'on transmet. Käsemann allait jusqu'à juger sévèrement cette mutation, y voyant un appauvrissement de l'élan eschatologique néotestamentaire, voire « la lettre la plus discutable du canon ». Son verdict, marqué par une option théologique luthérienne assumée, a néanmoins le mérite de désigner précisément ce qui se joue : avec 2 Pierre, l'Église accepte de durer, et pour durer, elle se dote des organes de la durée.

On observe d'ailleurs dans la même épître l'apparition d'un autre trait institutionnel majeur : la constitution d'un corpus d'autorité. L'auteur range les lettres de Paul parmi « les autres Écritures » (2 P 3, 16), signe que se forme déjà une conscience canonique et que la régulation de l'interprétation — contre ceux qui « tordent » les textes « pour leur propre perdition » — devient une fonction ecclésiale. Le passage de l'attente à l'institution s'accompagne ainsi de la transformation de la parole vivante en texte autorisé, et de l'inspiration libre en interprétation contrôlée.

III. Weber et la routinisation du charisme

Pour penser ce passage de la communauté inspirée à l'institution durable, la sociologie de Max Weber fournit un cadre d'une remarquable pertinence. Weber distingue trois fondements idéaux-typiques de la légitimité de l'autorité : l'autorité **traditionnelle**, qui s'appuie sur la sacralité des usages immémoriaux ; l'autorité **légale-rationnelle**, fondée sur des règles impersonnelles et des compétences réglées ; et l'autorité **charismatique**, qui repose sur la qualité extraordinaire d'une personne, sur le don de grâce (*charisma*) que ses fidèles lui reconnaissent. Le mouvement de Jésus et les premières communautés pauliniennes relèvent éminemment de ce troisième type : l'autorité y découle de l'Esprit, des dons spirituels, de la parole prophétique, de l'expérience directe du ressuscité.

Or Weber a montré que le charisme pur est, par nature, instable et éphémère. Il est lié à une personne et à un moment exceptionnel ; il vit de l'enthousiasme et de la rupture avec le quotidien. Dès lors que la communauté charismatique doit durer dans le temps, gérer ses ressources, assurer la succession de ses fondateurs et se reproduire au fil des générations, elle est contrainte à ce que Weber nomme la **routinisation du charisme** (*Veralltäglichung des Charismas*, littéralement la « quotidiennisation » du charisme). Le don extraordinaire se transfère alors de la personne à la fonction, du prophète inspiré à l'office institué, de l'événement à la règle.

La question cruciale, dans cette dynamique, est celle de la succession. Comment transmettre une autorité qui, par définition, reposait sur une qualité personnelle inimitable ? Weber recense plusieurs solutions historiques : la désignation par le charismatique lui-même, la reconnaissance par l'entourage qualifié, l'hérédité, ou encore le transfert ritualisé du charisme par un acte sacramentel. Cette dernière voie — la transmission du don par un rite, indépendamment des qualités personnelles du récipiendaire — débouche sur ce que Weber appelle le « **charisme de fonction** » (*Amtscharisma*) : la grâce ne réside plus dans l'homme mais dans la charge qu'il occupe et qui lui a été conférée. On reconnaît là, par anticipation sociologique, la matrice de l'ordination épiscopale et de la succession apostolique.

L'intérêt de la grille wébérienne pour notre propos est qu'elle permet de comprendre la parousie différée non comme une simple difficulté doctrinale, mais comme le déclencheur sociologique de la routinisation. Tant que le retour était imminent, l'institution était inutile, voire contradictoire avec l'urgence eschatologique : à quoi bon organiser une succession si le Seigneur revient demain ? Mais à mesure que l'horizon recule, la communauté doit s'organiser pour durer, et le charisme libre doit se muer en office stable. La parousie différée crée précisément le temps long dans lequel la routinisation devient nécessaire.

IV. Les Lettres pastorales : la naissance de l'office et du dépôt

Si 2 Pierre fournit la justification théologique du temps de l'Église, les Lettres pastorales — les deux Épîtres à Timothée et l'Épître à Tite, que la critique majoritaire considère comme **pseudépigraphes** et date des dernières décennies du Ier ou du début du IIe siècle — en offrent la traduction institutionnelle concrète. On y voit émerger, avec une netteté qui contraste avec le flou charismatique des lettres pauliniennes authentiques, les contours d'une organisation ministérielle stabilisée.

Le vocabulaire lui-même est révélateur. Les Pastorales fixent les conditions d'accès à l'épiscopat et au presbytérat : l'**épiscope** (*episkopos*, surveillant) doit être « irréprochable, mari d'une seule femme, sobre, pondéré, hospitalier, apte à enseigner » (1 Tm 3, 2) ; les **diacres** sont soumis à des critères analogues ; les **presbytres** (*presbyteroi*, anciens) sont institués dans chaque ville (Tt 1, 5). On est passé des charismes spontanés que Paul énumérait en 1 Co 12 — prophétie, glossolalie, discernement des esprits — à des fonctions définies par des qualités morales et administratives, accessibles par une procédure réglée. L'autorité ne descend plus directement de l'Esprit sur n'importe quel membre ; elle est canalisée par l'institution.

Le motif central de ces lettres est celui de la transmission du **dépôt** (*parathêkê*). « Ô Timothée, garde le dépôt » (1 Tm 6, 20) ; « garde le bon dépôt par l'Esprit Saint qui habite en nous » (2 Tm 1, 14). La foi n'est plus l'élan vers l'avenir mais le patrimoine reçu qu'il faut conserver intact et transmettre fidèlement, selon une chaîne explicitement formulée : « Ce que tu as entendu de moi en présence de nombreux témoins, confie-le à des hommes fidèles qui soient capables de l'enseigner à d'autres » (2 Tm 2, 2). Quatre maillons sont ici nommés — Paul, Timothée, les hommes fidèles, les autres — esquissant le principe de la succession comme garantie de continuité doctrinale.

Plus remarquable encore, les Pastorales connaissent déjà le rite de transmission de la grâce de fonction. Timothée a reçu un charisme « par l'imposition des mains du collège des presbytres » (1 Tm 4, 14), et il lui est demandé de « ranimer le don de Dieu qui est en lui par l'imposition des mains » (2 Tm 1, 6). On assiste ici, en termes wébériens, à la cristallisation parfaite de l'*Amtscharisma* : le charisme n'est plus une effusion imprévisible mais un don conféré rituellement, attaché à la fonction et transmissible par un geste. La parousie différée a accompli son œuvre : faute de pouvoir attendre le Seigneur dans l'urgence, l'Église se donne les moyens d'attendre dans la durée, et ces moyens sont l'office, le dépôt et la succession.

Dunn, dans son analyse de l'unité et de la diversité dans le christianisme primitif, a souligné avec justesse que les Pastorales représentent une étape distincte et tardive de cette évolution, qu'il ne faut pas confondre avec l'ecclésiologie charismatique de Paul lui-même. Là où le Paul

authentique de 1 Corinthiens concevait la communauté comme un corps animé par la diversité des dons sans hiérarchie figée, les Pastorales institutionnalisent, ordonnent et verrouillent. Dunn y voit, comme Käsemann mais avec plus de nuance, l'émergence du catholicisme naissant — non pas une trahison, mais une adaptation rendue inévitable par les nécessités de la durée et par la lutte contre les déviances doctrinales naissantes.

V. Ignace d'Antioche : l'évêque monarchique comme garant de l'unité

Avec les sept lettres authentiques d'**Ignace d'Antioche**, rédigées vers 110-117 alors que leur auteur, conduit enchaîné à Rome pour y être martyrisé, écrivait aux Églises d'Asie Mineure, le processus d'institutionnalisation franchit un nouveau seuil. Ignace est le premier témoin clair de l'**épiscopat monarchique** : dans chaque communauté, un évêque unique préside, entouré du collège des presbytres et assisté des diacres. Cette structure tripartite, qui deviendra la norme de l'Église ancienne, apparaît chez lui comme une évidence à défendre avec une insistance presque obsessionnelle.

L'argumentaire d'Ignace est saisissant par son audace théologique. L'évêque est présenté comme l'image visible de Dieu, le presbytérium comme le conseil des Apôtres, les diacres comme chargés du service du Christ. « Faites tout dans la concorde de Dieu, sous la présidence de l'évêque qui tient la place de Dieu, des presbytres qui tiennent la place du collège des Apôtres » (Lettre aux Magnésiens 6, 1). Rien ne doit se faire sans l'évêque : « Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique » (Lettre aux Smyrniotes 8, 2) — première occurrence attestée de l'expression « Église catholique ». L'eucharistie elle-même n'est valide que célébrée par l'évêque ou son délégué.

Ce qui frappe, du point de vue de notre problématique, c'est l'inversion complète de la temporalité par rapport aux écrits pauliniens. Chez Ignace, l'horizon n'est plus le retour imminent du Christ mais la stabilité présente de la communauté, garantie par l'unité autour de l'évêque. L'eschatologie n'a pas disparu — Ignace aspire ardemment au martyre comme à une rencontre avec Dieu — mais elle s'est individualisée et déplacée : ce n'est plus la fin collective du monde qui est attendue, c'est le salut personnel de chaque croyant maintenu dans la communion ecclésiale. La cohésion institutionnelle a pris le relais de l'attente cosmique comme principe organisateur de l'existence chrétienne.

L'urgence ignacienne de l'unité s'explique largement par la menace des divisions, en particulier des courants que l'on regroupera sous le nom de gnosticisme et du docétisme niant la réalité de l'incarnation. Face à la prolifération des interprétations et à l'éclatement possible du mouvement,

l'évêque monarchique apparaît comme le rempart de l'unité doctrinale et sacramentelle. Ici encore, la logique wébérienne s'éclaire : la routinisation du charisme produit une autorité centralisée capable de trancher, de définir la norme et d'exclure la déviance. Le charisme diffus des prophètes itinérants — dont la *Didachè*, document contemporain, montre qu'ils existaient encore mais devenaient suspects et soumis à des critères de discernement de plus en plus stricts — cède la place au charisme concentré de l'évêque résidentiel.

VI. Harnack, Käsemann, Dunn : trois lectures du « catholicisme naissant »

Le phénomène que nous venons de décrire a fait l'objet, depuis la fin du XIXe siècle, d'interprétations contrastées qui engagent chacune une vision de ce que doit être l'Église. Il importe de les confronter, car elles déterminent largement la manière dont on juge la légitimité de l'institutionnalisation primitive.

Adolf von **Harnack**, dans son monumental *Dogmengeschichte* et dans *L'Essence du christianisme*, a posé les jalons du débat. Pour ce libéral protestant, l'évangile de Jésus était essentiellement une religion intérieure et morale — la paternité de Dieu, la valeur infinie de l'âme, le commandement de l'amour — qui n'impliquait nullement le développement dogmatique et institutionnel ultérieur. La transformation de cette annonce simple en système doctrinal hellénisé et en hiérarchie sacerdotale représentait à ses yeux un voile progressivement jeté sur le « noyau » évangélique. L'institutionnalisation, y compris sous l'effet de la parousie différée, relevait d'une dégénérescence par rapport à la pureté des origines.

Käsemann, nous l'avons vu, radicalise ce diagnostic sur le terrain exégétique en forgeant l'usage critique du concept de *Frühkatholizismus*. Pour lui, le catholicisme naissant — repérable dans les Pastorales, dans 2 Pierre, dans les Actes de Luc — se caractérise par trois traits : l'estompement de l'attente imminente, la cristallisation de la foi en doctrine transmissible, et l'émergence du ministère ordonné comme garant de cette tradition. Käsemann y voyait une fidélité diminuée par rapport au cœur paulinien de la justification par la foi, et il faisait du discernement entre Paul et le catholicisme naissant un enjeu théologique majeur, voire un critère à l'intérieur même du canon.

James Dunn introduit dans ce débat une nuance décisive et féconde. Reconnaissant la réalité du phénomène, il refuse cependant d'y voir une pure décadence. L'institutionnalisation, montre-t-il, n'est pas un accident regrettable mais une réponse sociologiquement nécessaire aux défis de la durée, de l'expansion géographique et de la lutte contre les hérésies. Mais Dunn souligne aussi que cette évolution n'a jamais été univoque : le Nouveau Testament conserve, côte à côte, des

modèles ecclésiaux divers — l'enthousiasme charismatique de Corinthe, le judéo-christianisme de Jérusalem, l'institutionnalisme des Pastorales, le mysticisme johannique. Cette **diversité** canonique interdit de canoniser un seul modèle d'organisation et relativise toute prétention à faire d'une forme historique particulière l'unique forme légitime de l'Église.

Le débat n'est donc pas tranché, et c'est précisément cette ouverture qui en fait l'intérêt pour notre propos. Faut-il lire l'institutionnalisation comme une trahison de l'élan charismatique, ou comme son indispensable incarnation dans la durée ? La réponse engage la conception même de la réforme : si l'institution est une chute, la réforme consistera à retrouver une spontanéité perdue ; si elle est une adaptation légitime mais contingente, la réforme consistera plutôt à distinguer ce qui, dans les formes héritées, répond encore à sa fin et ce qui s'est sclérosé ou détourné de sa raison d'être.

VII. Ce qui demeure ouvert : contingence des formes et fidélité de la fin

Une lecture attentive de ce dossier impose une distinction que le débat classique tend à brouiller. Il faut séparer la *nécessité* du processus d'institutionnalisation de la *contingence* des formes particulières qu'il a revêtues. Que la communauté chrétienne ait dû, face au retard de la *Parousie*, se doter d'organes de transmission et de régulation, relève d'une quasi-nécessité sociologique que la grille wébérienne éclaire pleinement. Mais que ces organes aient pris la forme précise de l'épiscopat monarchique ignacien plutôt que celle, par exemple, du gouvernement collégial presbytéral attesté ailleurs, relève d'un choix historique parmi d'autres possibles.

Cette distinction est lourde de conséquences. Elle interdit de sacraliser comme strictement nécessaire, et donc immuable, telle configuration ministérielle qui fut en réalité l'une des réponses contingentes à une situation datée. L'épiscopat monarchique, que la tradition catholique tiendra ultérieurement pour de droit divin, apparaît dans les sources comme une institution qui se met en place progressivement, qui n'est pas uniforme dans toute la chrétienté primitive — Rome elle-même semble avoir connu une organisation presbytérale collégiale avant de basculer vers l'épiscopat monarchique — et qui se justifie par des fonctions précises : maintenir l'unité, garantir la doctrine, présider l'eucharistie. La question légitime que la recherche historique adresse à l'Église n'est donc pas « faut-il une institution ? » mais « cette forme-ci d'institution sert-elle encore la fin pour laquelle elle fut adoptée ? ».

Une seconde question demeure ouverte, plus théologique. Le déplacement opéré par 2 Pierre et les Pastorales — de l'attente de l'avenir vers la conservation du dépôt — comportait un risque que Käsemann a justement pointé : celui de figer la foi en patrimoine clos et de neutraliser sa

dimension prophétique et eschatologique. Or l'eschatologie n'est pas seulement la doctrine des fins dernières ; elle est aussi ce qui maintient l'Église dans une posture critique vis-à-vis d'elle-même, dans la conscience qu'elle n'est pas le Royaume mais seulement en marche vers lui, et donc toujours réformable. L'effacement de l'horizon eschatologique au profit de la stabilité institutionnelle risque de faire de l'Église une fin en soi, là où elle ne devrait être qu'un moyen au service de l'annonce du Royaume.

Ces deux questions ouvertes — la contingence des formes ministérielles et la nécessité de préserver la tension eschatologique — ne trouvent pas de réponse définitive dans les sources elles-mêmes. Mais le seul fait de pouvoir les poser, à partir d'une lecture historique rigoureuse des écrits primitifs, montre que l'institution chrétienne porte en elle, dès ses origines, les critères de sa propre évaluation. Elle s'est constituée pour servir une fin qui la dépasse, et c'est à l'aune de cette fin qu'elle peut être interrogée.

Conclusion : ce que la parousie différée change pour lire l'Église

Ce chapitre a montré que l'institutionnalisation de l'Église primitive n'est pas le fruit d'une volonté de pouvoir ni d'une trahison délibérée du message de Jésus, mais la réponse à une épreuve réelle et incontournable : le retard du retour glorieux du Christ. De la justification théologique du temps de l'Église dans 2 Pierre à la cristallisation des offices dans les Pastorales, jusqu'à l'épiscopat monarchique d'Ignace, nous avons suivi un même mouvement que la sociologie wébérienne nomme routinisation du charisme — le transfert de l'autorité de la personne inspirée vers la fonction instituée, du don imprévisible vers la grâce conférée par un rite, de l'enthousiasme vers la règle. La parousie différée fut le moteur de cette transformation : faute de pouvoir vivre dans l'urgence de l'imminence, l'Église a dû apprendre à durer, et pour durer, elle s'est faite institution.

Cette analyse touche directement la thèse centrale d'Fontes, qui cherche à fonder une réforme légitime de l'Église catholique à partir d'un discernement de ses sources. Car elle fournit un critère décisif : l'institution ecclésiale est née pour servir une fin — la transmission fidèle de l'Évangile et le maintien de la communion dans l'attente du Royaume — et ses formes concrètes, si vénérables soient-elles, demeurent des moyens contingents au service de cette fin. Distinguer la nécessité du fait institutionnel de la contingence de ses formes historiques permet d'échapper à deux écueils symétriques : l'illusion d'une Église purement charismatique sans structure, que les sources démentent, et la sacralisation immobiliste de configurations datées, que les sources ne fondent pas davantage. La fidélité au message de Jésus ne se mesure pas à la conservation littérale des formes du IIe siècle, mais à la capacité de l'institution à rester transparente à sa fin et à maintenir vive la tension eschatologique qui l'empêche de se prendre pour le Royaume.

Reste une question que ce chapitre n'a fait qu'effleurer : l'Église qui s'institutionnalise est aussi une Église qui se sépare progressivement de sa matrice juive. La fixation du dépôt, la constitution d'un corps d'autorité distinct, l'affirmation d'une identité propre face au judaïsme et aux courants gnostiques participent du même mouvement de structuration. Comment et quand s'est opérée cette séparation entre le judaïsme et le christianisme ? Loin d'être un divorce précoce et net, elle fut, comme l'a montré Daniel Boyarin, un processus tardif, graduel et réciproque, dont l'examen fera l'objet du chapitre suivant.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Max Weber, Économie et société (1922) ; Adolf von Harnack, Histoire des dogmes (1886-1890) et L'Essence du christianisme (1900) ; Ernst Käsemann, « Une apologie de l'eschatologie primitive » (1952) et Essais exégétiques (1964) ; James D. G. Dunn, Unity and Diversity in the New Testament (1977) ; Ignace d'Antioche, Lettres (vers 110-117) ; ainsi que les corpus de la seconde Épître de Pierre, des Lettres pastorales et de la Didachè.

Introduction : une frontière qui n'existait pas encore

Le chapitre précédent a montré comment la parousie différée — le report indéfini du retour du Christ qu'attendaient les premières générations chrétiennes — avait agi comme un moteur silencieux de l'institutionnalisation, transformant une communauté d'attente eschatologique en une Église dotée de ministères, de règles et d'une mémoire à transmettre. Mais cette institutionnalisation s'est jouée sur un terrain que l'on a longtemps imaginé à tort : celui d'un christianisme qui se serait, presque dès l'origine, détaché d'un judaïsme déjà constitué. Or rien n'est moins sûr. La question de savoir quand, comment et même si le christianisme s'est « séparé » du judaïsme s'est révélée, au cours des dernières décennies, infiniment plus complexe que ne le supposait le récit traditionnel.

Ce récit traditionnel, hérité de l'historiographie confessionnelle, racontait une rupture précoce et nette : Jésus aurait fondé une religion nouvelle, les apôtres l'auraient propagée, et dès la fin du premier siècle, après la destruction du Temple en 70 et la malédiction supposée des chrétiens dans la liturgie synagogale, les « deux religions » auraient pris des chemins définitivement divergents. C'est ce modèle que l'on désigne aujourd'hui par l'expression anglaise devenue canonique de **Parting of the Ways** — la « séparation des chemins ». Le présent chapitre montre que ce modèle, sous les coups conjugués de Walter Bauer, James Dunn et surtout **Daniel Boyarin**, s'est effondré, et qu'à sa place s'est imposée une vision où la frontière entre judaïsme et christianisme apparaît comme une construction tardive, artificielle et réciproque, élaborée par des élites religieuses au moyen d'un outil précis : l'hérésiologie.

Cette révision n'est pas un raffinement érudit sans portée. Pour un projet qui entend fonder une réforme de l'Église sur l'examen de ses propres sources historiques, la chronologie de la séparation est décisive. Si le christianisme n'a pas rompu avec le judaïsme à l'époque de Jésus ni même à celle de Paul, mais bien plus tard, et au prix d'un effort délibéré de définition des identités, alors une grande part de ce que l'institution catholique a présenté comme une donnée originaire — sa différence d'essence avec le monde juif — apparaît comme un produit historique daté, et donc, par principe, interrogeable.

I. Le modèle classique du Parting of the Ways et ses présupposés

Le modèle du *Parting of the Ways* repose sur une série de présupposés qu'il convient d'expliciter pour mesurer ce que la critique récente a renversé. Le premier est essentialiste : il suppose que « le judaïsme » et « le christianisme » existaient, dès le premier siècle, comme deux entités

religieuses dotées chacune d'une essence stable, d'une doctrine identifiable et de frontières claires. Sur cette base, la question de la séparation devient une question de date : à quel moment ces deux blocs préexistants se sont-ils détachés l'un de l'autre ?

Le deuxième présupposé est celui d'une rupture unique et localisable. La tradition a longtemps cherché l'événement déclencheur, le point de bascule après lequel la coexistence devenait impossible. Trois candidats reviennent constamment : la prédication de Jésus lui-même, censée déjà contenir le germe d'une religion nouvelle ; la mission paulinienne auprès des non-juifs, qui aurait dissous l'obligation de la Loi ; et enfin la destruction du Temple de Jérusalem en 70, suivie de la prétendue introduction, dans la prière synagogale des Dix-Huit Bénédictions, d'une malédiction contre les *minim* — les « hérétiques » — qui aurait exclu les judéo-chrétiens de la synagogue. Cette dernière hypothèse, celle de la *Birkat ha-Minim* comme acte fondateur de la rupture, a longtemps fonctionné comme une explication commode.

Le troisième présupposé, plus insidieux, est théologique : il fait de la séparation un accomplissement, l'émancipation nécessaire d'une vérité chrétienne d'abord prisonnière de son enveloppe juive. Dans cette perspective, le christianisme « dépasse » le judaïsme comme l'adulte dépasse l'enfant, et la séparation devient le signe même de la maturité de la nouvelle foi. On reconnaît ici la matrice du discours de la *supersession*, de la substitution de l'Église à Israël, qui a structuré pendant des siècles le regard chrétien sur le judaïsme et nourri une longue histoire d'hostilité.

C'est l'ensemble de cet édifice — essence préexistante, rupture localisable, accomplissement théologique — que les travaux examinés dans ce chapitre ont entrepris de démonter. Et il faut souligner d'emblée que ce démontage ne procède pas d'une intention apologétique mais d'un retour patient aux sources : aux textes rabbiniques, aux Pères de l'Église, aux écrits dits hérétiques, et aux silences éloquents que ces corpus laissent affleurer.

II. Walter Bauer : l'orthodoxie comme victoire tardive

Avant même que Boyarin ne reformule la question, un précurseur avait posé une pierre décisive. En 1934, le théologien allemand **Walter Bauer** publiait *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* — « Orthodoxie et hérésie dans le christianisme le plus ancien » —, un ouvrage qui allait, après sa traduction anglaise dans les années 1970, bouleverser l'étude des origines chrétiennes. La thèse de Bauer est d'une élégante radicalité : le schéma ecclésiastique classique, selon lequel l'orthodoxie précède l'hérésie comme la vérité précède son altération, doit être inversé.

Bauer procède par enquête régionale. Il examine plusieurs grandes aires du christianisme primitif — l'Égypte, l'Édesse syriaque, l'Asie Mineure, Rome — et constate que dans nombre d'entre elles, les formes de christianisme que l'Église ultérieure a qualifiées d'« hérétiques » n'étaient pas des déviations tardives par rapport à une norme préexistante : elles étaient, au contraire, les expressions les plus anciennes et souvent majoritaires de la foi locale. En Égypte, c'est un christianisme de coloration gnostique qui semble avoir dominé les premières générations ; à Édesse, des courants que l'orthodoxie réprouvera plus tard apparaissent comme la forme native du christianisme. Ce que la postérité a appelé « orthodoxie » n'aurait donc été, à l'origine, qu'une variante parmi d'autres, particulièrement associée à l'Église de Rome, qui s'est imposée progressivement par son organisation, son autorité et sa puissance.

La conséquence la plus corrosive de cette analyse touche à l'écriture de l'histoire. Une fois l'orthodoxie victorieuse, elle a réécrit rétrospectivement le récit des origines pour se présenter comme première, comme originaire, comme fidèle à un dépôt apostolique que les hérétiques auraient corrompu. L'hérésie devient ainsi un effet de perspective : ce n'est pas une réalité substantielle préexistant à l'orthodoxie, mais une catégorie produite par les vainqueurs pour disqualifier leurs concurrents et naturaliser leur propre triomphe. La célèbre formule selon laquelle l'histoire est écrite par les vainqueurs trouve ici son application au champ religieux le plus sensible.

La thèse de Bauer a fait l'objet de nombreuses corrections de détail — les historiens ont nuancé sa géographie, contesté certaines de ses lectures, relevé qu'il avait parfois forcé le trait. Mais son intuition fondamentale a survécu à toutes les critiques et constitue désormais un acquis : le christianisme ancien fut, dès ses débuts, irréductiblement pluriel, et la notion même d'orthodoxie est un produit historique tardif, le résultat d'un processus de sélection et d'exclusion plutôt que le point de départ d'une dégradation. C'est sur ce socle que Boyarin viendra bâtir, en transposant l'argument bauerien du seul champ chrétien à l'espace partagé du judaïsme et du christianisme.

III. Daniel Boyarin : la frontière comme invention hérésiologique

L'apport de **Daniel Boyarin**, talmudiste et historien des religions, consiste à appliquer l'intuition de Bauer non plus à la seule pluralité interne du christianisme, mais à la relation entre judaïsme et christianisme eux-mêmes. Dans des ouvrages comme *Dying for God* (1999) et surtout *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (2004), Boyarin soutient une thèse qui a profondément reconfiguré le débat : ni le « judaïsme » ni le « christianisme » ne peuvent être pensés comme des entités religieuses nettement distinctes avant le troisième, voire le quatrième siècle. Avant cette époque tardive, il faudrait plutôt parler d'un vaste continuum de croyances et de pratiques, d'un

espace partagé où circulaient librement les idées, les exégèses et les figures — et au sein duquel les lignes que nous tenons pour des frontières religieuses n'existaient tout simplement pas encore.

L'image directrice de Boyarin est précisément celle de la frontière, de la *border line*. Pour lui, la séparation entre les deux religions ne fut pas un processus naturel de divergence, comparable à deux rivières issues d'une même source qui s'écarteraient peu à peu sous l'effet de la géographie. Elle fut le produit d'un travail délibéré de tracé, opéré par des élites religieuses des deux bords — Pères de l'Église chrétiens d'un côté, rabbins de l'autre — qui avaient un intérêt convergent, quoique pour des raisons opposées, à établir une démarcation claire là où n'existait qu'un dégradé continu. Boyarin parle de **partition** au sens presque géopolitique du terme : comme on partitionne un territoire en traçant une frontière qui coupe arbitrairement à travers des populations mêlées, on a partitionné un espace religieux unifié en deux « religions » désormais censées s'exclure mutuellement.

L'instrument de cette partition fut l'**hérésiologie**, c'est-à-dire le discours de définition et de dénonciation des hérésies. Boyarin montre que l'invention de la catégorie d'hérésie — *hairesis* devenant, de simple « choix » ou « école de pensée », une déviation condamnable — fut l'outil conceptuel grâce auquel on put produire de l'identité par exclusion. En définissant ce qui était hérétique, on définissait du même coup, en creux, ce qui était orthodoxe ; et en désignant le judaïsme ou le judéo-christianisme comme une figure du dehors, l'orthodoxie chrétienne en construction se donnait des contours. Le geste rabbinique fut symétrique : en cernant la catégorie de *minut* (l'hérésie, le fait d'être *min*), les rabbins définissaient en retour ce qu'était le judaïsme légitime. Boyarin va jusqu'à suggérer que les deux hérésiologies, juive et chrétienne, se sont développées en miroir, chacune se servant de l'autre comme repoussoir constitutif.

Un point particulièrement saisissant de la démonstration concerne la théologie elle-même. Boyarin a montré que certaines idées que l'on tient pour spécifiquement chrétiennes — notamment la spéculation sur le **Logos**, la Parole divine conçue comme une entité quasi distincte de Dieu, et plus largement les théologies dites de la « binitarité » — étaient en réalité bien présentes dans le judaïsme du tournant de notre ère, sous des formes comme le Memra des targums ou la figure de la Sagesse. Loin d'être une invention chrétienne par laquelle le christianisme aurait trahi le monothéisme juif, la théologie du Logos appartenait au fonds commun. Ce n'est qu'après coup que les rabbins ont rejeté ces spéculations comme la doctrine des « deux pouvoirs dans le ciel », hérésie par excellence, précisément parce que les chrétiens se les étaient appropriées. La frontière s'est donc tracée à l'intérieur d'un héritage partagé, chaque camp répudiant ce que l'autre revendiquait.

IV. James Dunn et les piliers du judaïsme du Second Temple

Si Boyarin insiste sur la tardiveté et l'artificialité de la séparation, **James D. G. Dunn**, exégète britannique du Nouveau Testament, en a proposé une analyse plus attentive aux étapes et aux lignes de fracture internes. C'est d'ailleurs à lui que l'on doit la diffusion de l'expression *Parting of the Ways*, titre de son ouvrage de 1991, qu'il emploie cependant dans un sens beaucoup plus nuancé que le modèle classique. Dunn ne défend pas une rupture précoce et nette ; il cherche plutôt à comprendre où, dans le judaïsme du Second Temple, se sont logées les tensions qui ont rendu possible, à terme, une divergence.

Pour ce faire, Dunn identifie ce qu'il appelle les quatre **piliers** du judaïsme du Second Temple : le monothéisme, l'élection et la terre, la Torah, et le Temple. Ces quatre piliers constituaient l'architecture commune dans laquelle vivaient juifs et premiers chrétiens. La thèse de Dunn est que le mouvement issu de Jésus n'a pas, dans un premier temps, abandonné ces piliers, mais les a reconfigurés, l'un après l'autre, d'une manière qui demeurait d'abord acceptable à l'intérieur de la pluralité juive avant de devenir, par accumulation, une source de fracture.

Le pilier du Temple est ébranlé par sa destruction en 70 et par la relecture chrétienne qui fait du Christ, et du corps des croyants, le nouveau lieu de la présence divine. Le pilier de la Torah est reconfiguré par les débats sur la Loi qui traversent les communautés pauliniennes, où la question de savoir si les non-juifs doivent observer les prescriptions mosaïques devient brûlante. Le monothéisme lui-même est mis sous tension par la christologie, à mesure que la figure de Jésus se voit attribuer des prérogatives divines. Et l'élection — la conviction d'être le peuple choisi — se trouve disputée entre une lecture ethnique et une lecture élargie aux nations. Mais Dunn insiste : chacune de ces reconfigurations restait, prise isolément, dans le champ des débats internes au judaïsme du Second Temple, lui-même remarquablement diversifié, des pharisiens aux esséniens en passant par les sadducéens et les apocalypticiens.

L'intérêt de l'approche de Dunn est de substituer à l'idée d'une rupture unique celle d'un faisceau de lignes de fracture qui ne se transforment en frontières religieuses étanches que progressivement et tardivement. Là où Boyarin met l'accent sur l'invention discursive de la frontière, Dunn éclaire le terreau théologique sur lequel cette invention a pu opérer. Les deux analyses sont complémentaires : l'une décrit le matériau, l'autre le geste de partition. Ensemble, elles dissolvent l'illusion d'un moment fondateur unique et restituent à l'histoire sa lenteur et sa complexité.

V. Chronologie longue et géographie plurielle de la séparation

La conjonction de ces approches impose une révision profonde de la chronologie. Le consensus qui s'est dégagé récusé l'idée d'une séparation accomplie au premier siècle. La destruction du Temple en 70 n'a pas séparé les chemins ; elle a au contraire ouvert une période de reconfiguration commune, où le judaïsme rabbinique naissant et le christianisme en formation puisaient encore au même réservoir. L'hypothèse de la *Birkat ha-Minim* comme acte d'exclusion liturgique des chrétiens dès la fin du premier siècle, longtemps tenue pour le moment décisif, a été largement déconstruite : la datation de cette bénédiction, son contenu exact, sa visée précise et son efficacité réelle sont tous incertains, et rien ne permet d'en faire le verrou qui aurait clos la porte de la synagogue aux disciples de Jésus.

Il faut bien plutôt déplacer le centre de gravité vers les troisième et quatrième siècles. C'est dans cette longue durée que se cristallisent les identités, à mesure que se développent les hérésiologies des deux bords et que, du côté chrétien, l'alliance avec le pouvoir impérial après Constantin donne à l'orthodoxie les moyens institutionnels d'imposer ses frontières. La séparation est alors moins un événement qu'un processus d'élites, conduit par des évêques, des conciles et des docteurs de la Loi, dont les décisions ne reflétaient pas nécessairement la pratique des fidèles ordinaires.

Car la dimension géographique et sociale est ici essentielle. La séparation ne s'est pas produite partout au même rythme ni de la même façon. Dans les grands centres où s'élaboraient les doctrines, les démarcations pouvaient être tranchées tôt ; mais dans les marges, dans les villes de Syrie, de Mésopotamie ou d'Asie Mineure, juifs et chrétiens ont continué longtemps à partager des espaces, des fêtes, des pratiques et des sociabilités. Le témoignage le plus éclatant de cette persistance nous vient, paradoxalement, des efforts déployés pour y mettre fin. Lorsque, à la fin du quatrième siècle, **Jean Chrysostome** prononce à Antioche ses violentes homélies *Adversus Judaeos*, ce n'est pas parce que les deux communautés étaient déjà nettement séparées, mais précisément parce qu'elles ne l'étaient pas : des chrétiens continuaient de fréquenter la synagogue, d'y prêter serment, d'y observer le jeûne et les fêtes. La virulence du pasteur trahit l'échec de la frontière qu'il s'efforce d'imposer.

Cette indication méthodologique est précieuse : les sources hérésiologiques et polémiques ne décrivent pas un état de fait accompli, elles révèlent au contraire ce que leurs auteurs cherchaient à empêcher. La répétition obstinée des interdictions de « judaïser » au fil des siècles et des conciles atteste, en creux, la vitalité prolongée de pratiques mêlées que l'institution voulait extirper. La frontière a dû être tracée et retracée, parce qu'elle ne tenait pas d'elle-même.

VI. Les figures intermédiaires et la persistance du judéo-christianisme

L'effondrement du modèle de la rupture précoce a redonné toute leur place à des figures et des groupes que l'historiographie classique avait relégués dans les marges anachroniques de l'« hérésie ». Les communautés que les hérésiologues nomment **ébionites** et **nazaréens** — ces chrétiens d'origine juive qui continuaient d'observer la Loi tout en reconnaissant Jésus comme Messie — n'apparaissent plus comme des résidus archaïques voués à disparaître, mais comme des témoins de la normalité originelle, attestant qu'il était possible, et même durable, d'être pleinement juif et pleinement chrétien à la fois.

Le fait que ces formes aient pu persister jusqu'au quatrième et au cinquième siècle, et que les Pères aient éprouvé le besoin de les dénoncer comme déviantes, constitue une preuve à charge contre le récit de la séparation précoce. Si la rupture avait été consommée au premier siècle, ces figures n'auraient pas dû exister ; et si elles ont existé, c'est que la frontière restait poreuse. Boyarin et les historiens qui le suivent insistent sur ce point : ce que l'orthodoxie a appelé judéo-christianisme « hérétique » n'était pas une combinaison hybride et tardive de deux essences préexistantes, mais bien plutôt le maintien d'une configuration qui avait été, à l'origine, la plus naturelle qui soit. C'est l'orthodoxie séparatrice qui était la nouveauté, non la coexistence.

Cette relecture rejoint l'argument bauerien tout en l'élargissant : de même que les « hérésies » chrétiennes étaient souvent les formes les plus anciennes du christianisme local, le judéo-christianisme « hérétique » représentait souvent la forme la plus ancienne du christianisme tout court. La hiérarchie chronologique que l'orthodoxie a imposée — d'abord la pureté, ensuite la déviation — se trouve renversée. Et l'on comprend mieux pourquoi cette relecture a une portée qui dépasse l'érudition : elle révèle que l'identité chrétienne s'est construite par une opération d'exclusion dont la première victime fut sa propre matrice juive.

Il faut toutefois se garder d'une simplification inverse. Reconnaître la tardiveté et l'artificialité de la frontière ne signifie pas nier qu'il y ait eu, au bout du compte, deux religions distinctes. La partition, pour être construite, n'en fut pas moins réelle dans ses effets. Boyarin lui-même a nuancé sa thèse face aux critiques, reconnaissant que des éléments de différenciation existaient plus tôt qu'il ne l'avait d'abord laissé entendre, et que le continuum n'excluait pas des polarités. L'historiographie la plus récente parle volontiers de chemins qui ne cessèrent jamais tout à fait de se croiser, d'« ways that never parted », pour souligner que même après la partition officielle, les contacts, les emprunts et les rivalités n'ont jamais cessé. La séparation fut moins une coupure qu'une distinction laborieusement maintenue contre une parenté tenace.

VII. Enjeux théologiques : supersession, antijudaïsme et identité chrétienne

Les conséquences théologiques de cette révision sont considérables, et elles touchent au cœur de la manière dont l'Église s'est pensée elle-même. Le récit de la séparation précoce était inséparable de la théologie de la **supersession**, ou théologie de la substitution, selon laquelle l'Église, nouvel Israël, avait remplacé l'ancien peuple de l'alliance, devenu caduc par son refus de reconnaître le Messie. Cette théologie présupposait précisément ce que l'histoire récente a démenti : l'existence de deux entités nettement séparées, dont l'une aurait pris la place de l'autre.

Or si la séparation fut tardive et construite, le récit de la substitution perd son fondement historique. L'Église n'a pas succédé à un judaïsme révolu ; elle est née à l'intérieur du judaïsme, en a longtemps partagé l'espace, et n'en a tracé la frontière qu'au prix d'un travail polémique dont les homélies de Jean Chrysostome donnent la mesure inquiétante. La théologie de la supersession apparaît dès lors non comme la traduction d'un fait, mais comme l'idéologie justificatrice de la partition — l'arme doctrinale au service du tracé de la frontière. Et l'on mesure combien cette idéologie a pesé, puisqu'elle a fourni, des siècles durant, le soubassement théologique de l'antijudaïsme chrétien, avec les conséquences tragiques que l'histoire a connues.

C'est précisément ce que la théologie catholique a commencé à reconnaître après le concile Vatican II. La déclaration *Nostra aetate* de 1965, en répudiant l'accusation collective de déicide et en affirmant que l'alliance de Dieu avec le peuple juif n'a jamais été révoquée, opérait un retournement dont les travaux historiques examinés ici fournissent rétrospectivement la justification savante. Quand l'Église reconnaît la permanence de l'alliance avec Israël, elle ne fait pas seulement un geste de réconciliation : elle se réaligne sur une vérité historique que sa propre tradition séparatrice avait recouverte. La recherche de Boyarin, Bauer et Dunn donne ainsi des armes à une autocritique que l'institution elle-même a engagée, trop tard et trop timidement.

Conclusion : ce que la séparation tardive change pour lire l'Église

Ce chapitre a établi trois choses. Premièrement, que le récit traditionnel d'une rupture précoce et nette entre judaïsme et christianisme — la *Parting of the Ways* au sens classique — ne résiste pas à l'examen des sources : la séparation fut tardive, étalée sur trois siècles au moins, et inégale selon les lieux. Deuxièmement, que cette séparation ne fut pas un processus naturel de divergence mais une partition construite, tracée délibérément par les élites religieuses des deux bords au moyen de l'hérésiologie, cet art de produire de l'identité par l'exclusion ; les figures du judéo-christianisme persistant et la virulence même des polémiques antijuives en sont les témoins

involontaires. Troisièmement, que cette construction a porté avec elle une idéologie — la théologie de la substitution — qui a longtemps fait passer pour une donnée originaire ce qui était le résultat tardif d'un rapport de force.

Pour le projet d'Fontes, qui cherche dans les sources historiques et théologiques ce qui, dans l'Église catholique, demeure fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné, cette leçon est centrale. Elle montre qu'une part de l'identité chrétienne s'est forgée non par fidélité positive à l'enseignement de Jésus — lui-même juif, vivant et prêchant à l'intérieur du judaïsme de son temps —, mais par un geste de démarcation et de rejet à l'égard de la matrice qui l'avait vu naître. Une réforme légitime, fondée sur les sources, ne peut ignorer que la coupure d'avec Israël fut une décision historique et non une nécessité évangélique, et que l'Église a déjà, avec *Nostra aetate*, commencé à se retourner contre cette part d'elle-même. Reconnaître la tardiveté et l'artificialité de la frontière, c'est ouvrir la possibilité de distinguer, dans l'héritage reçu, ce qui procède de l'Évangile et ce qui procède de la fabrique des identités concurrentes.

Cette enquête sur la frontière construite débouche naturellement sur une question voisine : si l'orthodoxie chrétienne s'est constituée en excluant non seulement le judaïsme mais aussi tout un faisceau de christianismes concurrents, que furent ces formes vaincues, et qu'avaient-elles à dire du message de Jésus ? C'est l'objet du chapitre suivant, consacré aux christianismes perdus et alternatifs, qui poursuivra l'exploration de cette pluralité originelle dont l'orthodoxie victorieuse s'est efforcée d'effacer la mémoire.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Daniel Boyarin, Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity (2004) ; Daniel Boyarin, Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism (1999) ; Walter Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (1934) ; James D. G. Dunn, The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism (1991) ; Adam H. Becker et Annette Yoshiko Reed (dir.), The Ways That Never Parted (2003) ; Concile Vatican II, Nostra aetate (1965).

Introduction : un christianisme qui n'existait pas encore au singulier

Le chapitre précédent, en suivant Daniel Boyarin, a montré que la frontière entre judaïsme et christianisme ne s'est pas dessinée d'un trait net au lendemain de Pâques, mais s'est construite lentement, par décantation, jusqu'à ce que des autorités des deux bords aient intérêt à la rendre étanche. Si la séparation d'avec le judaïsme fut tardive et négociée, il faut aller plus loin et reconnaître que, à l'intérieur même de ce qui se réclamait de Jésus, l'unité n'existait pas davantage. Au lieu d'un christianisme primitif homogène dont les hérésies seraient des dérives ultérieures, l'historiographie contemporaine décrit un foisonnement de **christianismes** au pluriel, en concurrence ouverte pendant près de trois siècles.

Ce constat n'est pas un détail d'érudition. Il touche au cœur même de la question que pose ce rapport : qu'est-ce qui, dans l'Église catholique d'aujourd'hui, demeure fidèle au message de Jésus, et qu'est-ce qui en relève d'un choix historique parmi d'autres possibles ? Car si l'orthodoxie qui a triomphé au IVe siècle n'était, au IIe siècle, qu'une option parmi plusieurs — fût-elle déjà solidement structurée —, alors les doctrines, les Écritures et les institutions que nous tenons pour évidentes portent la trace de batailles gagnées, non d'une évidence donnée d'emblée. Comprendre les vaincus de ces batailles, c'est comprendre ce contre quoi l'Église s'est définie, et donc, en creux, ce qu'elle a choisi d'être.

Ce chapitre propose donc un parcours à travers les grands courants évincés ou marginalisés : les gnostiques chrétiens et leurs cosmologies vertigineuses, les évangiles apocryphes qui dessinent d'autres visages de Jésus, le marcionisme et son rejet de l'Ancien Testament, les judéo-christianismes fidèles à la Torah, et enfin le montanisme prophétique. Il s'achèvera sur l'analyse des stratégies par lesquelles la « grande Église » s'est constituée en orthodoxie. L'enjeu n'est pas de réhabiliter les perdants, mais de mesurer la part de contingence, de conflit et de décision qui a présidé à la formation de la foi commune.

I. Une révolution historiographique : de l'hérésie déviante aux christianismes en concurrence

Pendant des siècles, l'histoire de l'Église ancienne s'est racontée selon un schéma simple, déjà fixé par les hérésiologues du IIe siècle : à l'origine se trouvait une vérité pure, transmise par les apôtres, et les hérésies n'étaient que des corruptions tardives, introduites par des esprits curieux ou orgueilleux. Ce récit a été ébranlé par l'ouvrage pionnier de Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und*

Ketzerei im ältesten Christentum (1934), qui renversait la chronologie : dans bien des régions, suggérait-il, ce que l'on appellera plus tard l'hérésie était en réalité la forme première et majoritaire du christianisme, et l'orthodoxie une importation ultérieure. Bart D. Ehrman a repris et popularisé cette intuition dans *Lost Christianities* (2003), en proposant le concept opératoire de **proto-orthodoxie** : non pas l'orthodoxie pleinement constituée, mais l'ensemble mouvant des positions christologiques et ecclésiologiques qui finiront par l'emporter aux conciles de Nicée (325) et de Chalcédoine (451), tout en n'étant, au IIe siècle, qu'une voie parmi d'autres.

La conséquence méthodologique est considérable. Étudier les christianismes alternatifs ne relève plus d'une histoire des erreurs, mais d'une exploration des possibles théologiques qui se sont affrontés avant que certains ne soient institutionnellement marginalisés. Ehrman insiste sur un point décisif : les ébionites, les marcionites, les valentiniens ne se vivaient nullement comme des hérétiques. Ils se percevaient comme les véritables héritiers de Jésus et des apôtres, possédaient leurs propres collections d'écrits réputés apostoliques, leurs propres communautés, leurs propres évêques. Si la proto-orthodoxie a triomphé, ce n'est pas, selon Ehrman, parce qu'elle aurait été de manière évidente la seule forme authentique du christianisme primitif, mais parce qu'elle a su imposer ses critères de vérité — règle de foi, succession apostolique, canon scripturaire — et marginaliser ses concurrents.

Cette inversion de perspective s'accompagne d'une prudence accrue sur les catégories elles-mêmes. Le mot « gnosticisme », par exemple, est une création moderne, et **Michael A. Williams**, dans *Rethinking « Gnosticism »* (1996), a plaidé pour le démantèlement de cette catégorie qu'il juge douteuse. Elle amalgame, montre-t-il, des courants extraordinairement divers — depuis les séthiens radicalement anticosmiques jusqu'aux valentiniens beaucoup plus modérés — en leur prêtant une essence doctrinale unique que les sources ne justifient pas. Williams suggère de parler plutôt de « traditions de discours » spécifiques, séthienne, valentinienne, basilidienne, plutôt que d'un bloc gnostique homogène. La leçon vaut au-delà du seul gnosticisme : la proto-orthodoxie a partiellement construit son adversaire, en essentialisant l'« hérésie » et en radicalisant des oppositions — chair contre esprit, foi contre gnose, communauté contre élite — qui étaient dans la réalité bien plus poreuses.

Il faut enfin mesurer la difficulté documentaire. Jusqu'au XXe siècle, presque tout ce que l'on savait de ces courants venait de leurs adversaires : Irénée de Lyon, Hippolyte, Tertullien, Épiphane, Jérôme. Ces hérésiologues offrent parfois des descriptions précises, mais toujours dans une perspective de réfutation, insistant sur les aspects les plus choquants et systématisant des traditions fluides. La découverte de la bibliothèque de **Nag Hammadi** en 1945 — treize codices coptes du IVe siècle, traduisant des originaux grecs des IIe-IIIe siècles —, puis celle du Codex

Tchacos contenant l'Évangile de Judas, ont radicalement modifié l'équilibre des sources, en donnant pour la première fois accès à des textes de première main, sans le filtre polémique de leurs détracteurs.

II. Les gnosticismes chrétiens : Valentin, Basilide et la cosmologie du salut

Au cœur des christianismes alternatifs se trouvent les courants que la tradition a rassemblés sous l'étiquette de gnosticisme. Leur trait commun, par-delà la diversité que soulignait Williams, tient à l'idée que le salut passe par la **gnôsis** — une connaissance de la véritable divinité, de la structure du cosmos et de la nature de l'âme. Cette connaissance n'est pas une simple information ; elle est l'éveil de l'âme à sa propre origine divine, oubliée et prisonnière de la matière. La plupart des systèmes gnostiques chrétiens reposent sur une distinction fondamentale entre un Dieu suprême, transcendant et inconnu — parfois nommé Bythos, l'Abîme, ou Père inconnu — et un **démiurge**, artisan inférieur du monde matériel, fréquemment identifié au Dieu de la Genèse mais considéré comme ignorant, voire hostile.

Ce schéma résout à sa manière le problème du mal. Si le monde est imparfait, ce n'est pas que le Dieu suprême soit malveillant, mais que le cosmos n'est pas directement son œuvre : il procède d'une chute, d'un défaut survenu dans la chaîne des émanations divines. Dans de nombreux mythes, notamment séthiens, l'éon nommé **Sophia**, la Sagesse, cherche à connaître le Père au-delà de la mesure qui lui est assignée, tombe hors du plérôme — la plénitude divine — et engendre par sa passion un être imparfait, le démiurge. Celui-ci, ignorant sa propre origine, se croit le seul Dieu et façonne un monde matériel où il emprisonne des étincelles de lumière. Le salut consiste alors en la libération de cette lumière dispersée et son retour vers le plérôme. Hans Jonas a qualifié d'**anticosmisme** cette hostilité fondamentale au monde, conçu non comme le lieu de la révélation de Dieu mais comme son négatif.

Valentin, originaire d'Égypte et actif à Rome au milieu du IIe siècle, est le plus illustre de ces maîtres. Selon le récit qu'en donne Irénée, il déploie une cosmogonie où, à partir du Père primordial et de sa compagne, émanent trente éons organisés en couples mâle/femelle au sein du plérôme. La chute de Sophia y engendre la matière et le démiurge, et le drame cosmique consiste dans la restauration progressive de la lumière prisonnière. Mais le valentinianisme se distingue par une relative modération : le démiurge n'y est pas intrinsèquement mauvais, seulement ignorant, et il coopère malgré lui à l'économie du salut. Sa christologie est subtile — le Christ est un éon descendu du plérôme, revêtant une forme « psychique » intermédiaire entre matière grossière et réalité spirituelle —, ce qui nuance la qualification de docétisme au sens d'un pur

semblant. L'anthropologie valentinienne, enfin, est tripartite : les **hyliques** sont voués à la matière, les **psychiques** peuvent être sauvés par la foi et les œuvres, et les **pneumatiques**, porteurs d'une semence divine, sont seuls destinés à la plénitude.

Basilide, maître alexandrin du début du IIe siècle, illustre une autre variante. Connu surtout par Irénée et Clément d'Alexandrie, il rapporte l'origine de l'univers à un Père inengendré d'où procède une cascade d'entités — Noûs (Intellect), Logos (Verbe), Phronèsis (Intelligence) — formant une tétrade à la fois cosmologique et christologique, le Christ étant identifié au Noûs premier-né. Sa christologie verse dans le docétisme par un motif célèbre : Jésus n'aurait pas réellement souffert, mais Simon de Cyrène aurait été crucifié à sa place, tandis que Jésus, incorporel, se tenait à côté en riant de la méprise. L'enjeu est cohérent avec tout le système : le Christ céleste, pur intellect, ne peut s'unir véritablement à la chair et à la souffrance, comprises comme intrinsèquement mauvaises.

Un dernier témoin mérite attention, car il montre que les gnostiques ne rejetaient pas l'Écriture mais la relisaient intensément. La *Lettre à Flora* de Ptolémée, disciple de Valentin conservé par Épiphane, propose une exégèse hiérarchisée de la Torah : certains préceptes viennent du Dieu parfait, d'autres de Moïse, d'autres encore des anciens d'Israël, tous médiatisés par un démiurge juste mais inférieur. La Loi conserve ainsi une valeur, mais relativisée. Cette herméneutique allégorique, qui fragmente l'Ancien Testament en y distinguant plusieurs niveaux de divinité, entre en collision frontale avec la proto-orthodoxie, pour qui l'unité de Dieu implique l'unité du Dieu d'Israël et du Père de Jésus Christ. C'est précisément cette continuité que la polémique d'Irénée s'emploie à défendre.

III. Les évangiles apocryphes : d'autres visages de Jésus

La bibliothèque de Nag Hammadi n'a pas seulement éclairé les systèmes gnostiques ; elle a révélé une floraison d'écrits qui se présentaient comme des « évangiles » sans appartenir au genre narratif des quatre canoniques. Recueils de paroles, dialogues de révélation post-pascale, homélies mystiques : ces textes attestent que le IIe siècle ne connaissait pas un seul modèle d'évangile, et que la figure de Jésus pouvait y être retravaillée comme révélateur de sagesse, interprète de l'âme ou médiateur d'une connaissance eschatologique, bien plus que comme Messie souffrant et rédempteur par sa mort. Elaine Pagels, dans *The Gnostic Gospels* (1979) puis *Beyond Belief* (2003), a fait de ces textes un dossier majeur du débat contemporain, en y lisant la trace d'un christianisme plus intérieur et expérientiel, en tension avec le christianisme institutionnel et sacramentel de la grande Église.

L'**Évangile selon Thomas** est le plus célèbre. Recueil de cent quatorze logia introduits par la formule « Jésus a dit », il ne comporte ni récit de Passion ni récit de résurrection, mais une succession de sentences sapientielles et énigmatiques. Le Jésus de Thomas appelle ses disciples à découvrir un Royaume « à l'intérieur de vous et à l'extérieur de vous », à une transformation de la perception plutôt qu'à une attente eschatologique. La datation reste débattue : certains défendent un noyau très ancien, peut-être pré-synoptique, comparable à la source Q, quand la majorité situe la rédaction finale entre 135 et 200. Pagels a opposé Thomas à l'Évangile de Jean comme deux modèles antagonistes : là où Jean valorise la foi en Jésus, Verbe incarné, et la médiation de l'Église, Thomas encourage la découverte de la lumière intérieure et une compréhension directe des paroles du maître, sans passage obligé par les structures institutionnelles.

L'**Évangile de Marie**, conservé dans un codex copte de Berlin, met en scène Marie — souvent identifiée à Marie de Magdala — comme destinataire d'une révélation particulière qu'elle transmet aux autres disciples. Le texte décrit l'ascension de l'âme libérée des passions à travers des puissances hostiles, mais son intérêt majeur tient à la scène de conflit qu'il rapporte : Pierre conteste qu'une femme ait pu recevoir un enseignement secret supérieur, tandis que Lévi prend sa défense en rappelant que le Sauveur l'a aimée plus que les autres. On y lit une valorisation de la figure féminine comme réceptrice de la révélation, en tension avec la restriction progressive du rôle des femmes dans le ministère public, et une légitimité fondée non sur un mandat institutionnel mais sur la proximité spirituelle avec Jésus — exactement ce que la proto-orthodoxie cherchera à exclure au nom de l'autorité apostolique.

L'**Évangile de Philippe**, fortement marqué par la théologie valentinienne, n'est pas un récit mais une collection de réflexions mystiques où les sacrements — baptême, chrême, eucharistie, rédemption et « chambre nuptiale » — sont réinterprétés comme des mystères d'union de l'âme au Christ. Il témoigne ainsi, indirectement, de la présence de pratiques sacramentelles voisines de celles de la grande Église, mais resituées dans un cadre gnostique où leur efficacité dépend de la connaissance. Le texte est aussi connu pour ses allusions à Marie-Madeleine comme « compagne » de Jésus, allusions largement exploitées de manière sensationnaliste mais qui, dans le contexte valentinien, relèvent vraisemblablement d'une symbolique de l'union de l'âme pneumatique avec son double céleste.

L'**Évangile de Judas**, enfin, rendu public en 2006 à partir du Codex Tchacos, opère un renversement saisissant. Dialogue de révélation entre Jésus et Judas Iscariote, il fait de ce dernier non le traître infidèle mais le seul disciple qui comprend véritablement qui est Jésus : en le livrant, Judas permet de « sacrifier l'enveloppe humaine » et de libérer le Christ spirituel de sa prison corporelle, accomplissant ainsi paradoxalement le dessein divin. Le texte comporte surtout une

charge polémique violente contre les dirigeants des communautés institutionnelles, tournant en dérision les clercs qui offrent des sacrifices au nom de Jésus en croyant servir Dieu alors qu'ils servent le démiurge. Cette critique suppose une structuration déjà avancée du clergé, ce qui situe la composition dans la seconde moitié du IIe siècle, et révèle que les gnostiques ne se vivaient pas comme une secte marginale mais comme la véritable Église spirituelle.

La recherche contemporaine s'accorde à reconnaître que ces apocryphes sont, dans l'ensemble, tardifs par rapport aux canoniques et ne peuvent guère servir de sources indépendantes majeures pour reconstituer la vie de Jésus. Ils demeurent néanmoins inestimables pour comprendre la réception de sa figure, les imaginaires chrétiens et les débats internes sur l'autorité, le genre et la connaissance. Leur exclusion du canon, à la fin du IVe siècle, ne fut pas un tri purement littéraire mais une décision doctrinale et disciplinaire, indissociable de la construction de l'orthodoxie.

IV. Marcion et les judéo-christianismes : deux manières opposées de traiter Israël

Si les gnostiques relativisaient l'Ancien Testament en le fragmentant, **Marcion de Sinope** poussa la rupture jusqu'à son terme. Fils d'évêque, venu à Rome au milieu du IIe siècle avec une fortune considérable, excommunié vers 144, il fonda un réseau d'Églises qui se diffusa largement. Sa thèse est d'une cohérence implacable : partant de Paul, qu'il tient pour le seul apôtre authentique, et constatant le contraste absolu entre la Loi et l'Évangile, il en conclut à l'existence de deux dieux. D'un côté, le Dieu juste, colérique, créateur du monde et législateur de l'Ancien Testament ; de l'autre, le Dieu bon, inconnu, Dieu d'amour révélé en Jésus. Jésus n'est plus alors le Messie d'Israël accomplissant les prophéties, mais l'irruption inattendue d'un Dieu étranger, surgi sans racines dans l'histoire d'Israël.

Marcion fut probablement le premier à proposer explicitement un **canon** chrétien : un évangile, proche de Luc mais expurgé de tout élément jugé judaïsant — récits de naissance, généalogie, tentation au désert —, et dix épîtres de Paul. Son dualisme se distingue de celui des gnostiques : là où ces derniers posaient un Dieu suprême et un démiurge artisan d'un monde mauvais, Marcion oppose un Dieu juste, créateur légitime mais limité, et un Dieu bon étranger. Il maintient ainsi une lecture cohérente de l'Ancien Testament — les pages d'un Dieu jaloux et punisseur y trouvent leur place — mais en refuse l'autorité pour les disciples de Jésus.

La réaction de la grande Église à Marcion est l'un des épisodes les plus instructifs de la formation de l'orthodoxie. Intellectuellement, Irénée, puis Tertullien dans son *Adversus Marcionem*, réfutent sa doctrine en affirmant l'unité du Dieu créateur et du Père de Jésus, la valeur prophétique de l'Ancien Testament et l'accord de Paul avec les autres apôtres. Institutionnellement, l'Église se

trouve contrainte de proposer un canon alternatif : non plus un seul évangile mais quatre, un corpus paulinien élargi, et surtout le maintien de l'Ancien Testament comme première partie de la Bible chrétienne. Marcion, en somme, contribue paradoxalement à la consolidation de l'orthodoxie qu'il combat, en l'obligeant à expliciter ses critères. Comme le souligne Ehrman, le « problème du marcionisme » n'est pas un épisode clos : il met en lumière une tension constitutive — être à la fois enraciné dans l'histoire d'Israël et porteur d'une nouveauté radicale — que la proto-orthodoxie résout par le concept d'**accomplissement**, Jésus n'abolissant pas la Loi mais la portant à son sens plénier.

À l'exact opposé de Marcion se tiennent les **judéo-christianismes**, qui pèchent non par excès de rupture mais, aux yeux de la grande Église, par excès de fidélité à la Loi. Les **ébionites** — dont le nom dérive sans doute de l'hébreu *ebyônîm*, « les pauvres » — conjuguent un attachement rigoureux à la Torah, une christologie **adoptianiste** où Jésus devient Fils de Dieu par adoption au baptême en vertu de son obéissance parfaite, et un refus fréquent de la conception virginale, Jésus étant né de l'union de Joseph et de Marie afin de garantir sa descendance davidique. Ils manifestent un antipaulinisme marqué, tenant Paul pour un apostat de la Loi, et n'acceptent qu'une version hébraïque ou araméenne de Matthieu. Des travaux récents, comme ceux de Dominique Côté, ont nuancé cette présentation en montrant que certains courants ébionites concevaient le Christ comme une créature céleste préexistante incarnée en Jésus — ce qui les éloigne du pur « simple homme » mais maintient un refus de l'incarnation au sens fort d'un Logos consubstantiel au Père.

Les **nazôréens**, décrits par Épiphane et Jérôme, représentent une voie médiane plus difficile à cerner. Ils observent la Torah — circoncision, interdits alimentaires, sabbat —, reconnaissent l'unité de Dieu et l'élection d'Israël, mais admettent, contrairement aux ébionites, la naissance virginale, l'incarnation rédemptrice et la résurrection. François Blanchetière y voit un christianisme qui intègre des éléments de la christologie proto-orthodoxe tout en conservant un mode de vie juif. Pour Épiphane, leur seule différence avec les juifs est leur foi en Jésus, et leur seule différence avec les chrétiens, leur observance de la Loi. Ces courants montrent que, dans les premiers siècles, il n'allait nullement de soi que suivre Jésus impliquât l'abandon de la Torah — l'option d'une fidélité conjointe à Jésus Messie et à l'identité juive resta vivante longtemps avant d'être absorbée, en partie par le judaïsme, en partie par le christianisme, voire par l'islam naissant.

V. Le montanisme : la prophétie contre l'institution

Le dernier grand courant alternatif ne porte pas sur les dogmes mais sur le régime de l'autorité, et c'est précisément ce qui le rend si révélateur des mutations de l'Église primitive. Né en Phrygie dans la seconde moitié du IIe siècle, le **montanisme** repose sur les prophéties de Montanus et de deux prophétesses, Priscilla et Maximilla, qui se présentent comme les porte-parole de l'Esprit Saint, annonçant l'imminence de l'Apocalypse et appelant à une pénitence radicale. Leur prophétisme extatique adopte parfois la première personne divine — « Je suis le Seigneur » —, ce qui scandalise des autorités ecclésiastiques y voyant une confusion entre le prophète et Dieu.

Le cœur du montanisme est la revendication d'un prophétisme continu et normatif. Montanus et ses prophétesses se considèrent comme les instruments par lesquels le **Paraclet**, promis dans l'Évangile de Jean, parle encore pour compléter la révélation et préparer l'Église à l'avènement du Royaume. Cette revendication s'articule à une eschatologie brûlante — on attend la descente de la Jérusalem céleste en Phrygie même — et à un rigorisme moral intense : refus de réadmettre les pécheurs graves après le baptême, refus des secondes noces, exaltation du jeûne, de la continence et du martyre. Le mouvement fut combattu non tant pour ses dogmes que pour l'autorité qu'il conférait à des prophéties échappant au contrôle des évêques.

Le cas de **Tertullien** est ici d'une richesse singulière. Cet auteur, qui rejoint le montanisme vers 207, attiré par la cohérence entre inspiration prophétique et exigence morale, est aussi le théoricien le plus rigoureux de l'autorité orthodoxe. Dans son *De praescriptione haereticorum*, rédigé avant sa conversion montaniste, il soutient que les hérétiques ne doivent même pas être admis à discuter les Écritures, car celles-ci appartiennent par droit aux héritiers de la tradition apostolique ; il propose une « prescription » au sens juridique romain, interdisant aux hérétiques de contester la propriété de la vérité. Que le même homme ait pu fonder la théorie de la soumission absolue à la tradition et rejoindre ensuite un mouvement prophétique tout en restant attaché à la *regula fidei* révèle que le montanisme n'était pas, à l'origine, une hérésie dogmatique, mais un schisme disciplinaire et charismatique.

L'enjeu profond du conflit est la **clôture de la prophétie**. L'Église épiscopale du IIe-IIIe siècle, structurée autour des évêques, presbytres et diacres, tend à encadrer le charisme prophétique en le soumettant au discernement de ses responsables. En revendiquant des prophéties publiques capables de contester les décisions épiscopales et d'introduire de nouvelles règles, le montanisme remet en cause ce monopole naissant. Sa condamnation par des synodes locaux marque un tournant : la révélation normative est désormais tenue pour close avec le Christ et les apôtres, et l'Esprit ne parle plus de manière contraignante que dans le cadre de l'Église, par la voix de ses

pasteurs. Cette évolution est inséparable de la fixation du canon : une fois les écrits apostoliques reconnus comme norme ultime, la possibilité de nouvelles révélations publiques se réduit drastiquement.

VI. La construction de l'orthodoxie : règle de foi, succession apostolique, canon et concile

Face à cette pluralité, la grande Église ne s'est pas contentée de réfuter ; elle a forgé un dispositif d'identification de la vérité qui repose sur quatre piliers articulés entre eux. Le premier est la **règle de foi** (*regula fidei*), résumé du message apostolique transmis dans la catéchèse baptismale : un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, contre les dualismes gnostiques et marcionites ; Jésus Christ, son Fils, réellement né, réellement crucifié, réellement ressuscité, contre le docétisme ; et l'Esprit Saint. Cette règle n'est pas un texte fixé d'emblée, mais une matrice de contenu, progressivement formalisée. Dès le début du IIe siècle, Ignace d'Antioche affirmait avec véhémence, contre les docètes, que Jésus avait « véritablement » souffert, car de la réalité de l'incarnation dépend la réalité du salut. Irénée donnera à cette intuition son armature théologique avec la doctrine de la **récapitulation** : seul un Christ vrai Dieu et vrai homme, assumant réellement notre chair, peut sauver ce qu'il assume.

Le deuxième pilier est la **succession apostolique**. Pour Irénée, la garantie de fidélité à la règle de foi réside dans la chaîne ininterrompue des évêques, successeurs des apôtres par la transmission de l'enseignement reçu. Il dresse la liste des évêques de Rome depuis Pierre afin de montrer que cette Église a conservé intacte la prédication apostolique, et que toute doctrine apparue tardivement, dans des cercles restreints, ne peut être qu'une déviation. L'accord de multiples Églises sur la même règle de foi devient, à ses yeux, le signe de son authenticité, par contraste avec l'éclatement des doctrines gnostiques. Cette ecclésiologie se traduit institutionnellement par l'**épiscopat monarchique**, déjà promu par Ignace, qui exhorte à se soumettre à l'évêque et à ne célébrer l'eucharistie que sous sa présidence.

Le troisième pilier est le **canon des Écritures**. On a vu que sa formation est indissociable des controverses contre Marcion et les gnostiques : au canon réduit du premier, l'Église répond par un corpus plus ample, fondé sur l'apostolicité, l'orthodoxie, l'usage liturgique et l'antiquité ; aux multiples révélations secrètes des seconds, elle oppose la publicité des Écritures lues dans les assemblées. La première liste coïncidant exactement avec nos vingt-sept livres du Nouveau Testament n'apparaît qu'en 367, dans la lettre festale d'Athanase d'Alexandrie. Ehrman rappelle

que cette histoire est aussi celle « écrite par les vainqueurs » : les écrits marcionites et gnostiques furent exclus, leurs communautés marginalisées, leurs livres détruits ou oubliés — ce qui explique que nous ne les connaissions que par des découvertes fortuites.

Le quatrième pilier, enfin, est la **définition conciliaire**. Les conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381) culminent dans le symbole dit de Nicée-Constantinople, qui confesse un seul Dieu créateur du visible et de l'invisible — réaffirmant la bonté de la création contre les dualismes — et un Fils « engendré, non pas créé, consubstantiel (*homoousios*) au Père ». Les conciles suivants, jusqu'à Chalcédoine, élaboreront le langage technique de la nature et de l'hypostase pour penser l'union « sans confusion ni séparation » des deux natures du Christ. Ce vocabulaire dogmatique exclut d'un même mouvement les dualismes gnostiques, le rejet marcionite de la création, les christologies adoptianistes des ébionites et les subordinationismes ariens. L'orthodoxie qui s'achève ainsi est tout à la fois scripturaire, symbolique et épiscopale — et elle s'accompagne d'un droit canon qui codifie les conditions d'exclusion et de réintégration des dissidents, faisant passer le mot *hairesis* de la neutre signification de « choix » à celle de « fausse croyance » condamnée.

Conclusion : ce que les christianismes perdus changent pour lire l'Église

Ce parcours établit un fait que la mémoire ecclésiale a longtemps recouvert : l'orthodoxie n'a pas précédé les hérésies comme la lumière précède l'ombre. Elle s'est constituée *contre* des alternatives qui se réclamaient tout autant de Jésus, en sélectionnant des Écritures parmi d'autres, en privilégiant une christologie parmi plusieurs, en clôturant la prophétie au profit de l'autorité épiscopale. Chacun de ses quatre piliers — règle de foi, succession apostolique, canon, concile — porte la trace d'une polémique précise : la récapitulation d'Irénée répond aux docètes, l'unité des deux Testaments répond à Marcion, le canon quadruple répond à la fois à l'évangile unique de Marcion et à la prolifération apocryphe des gnostiques, la subordination de la prophétie à l'évêque répond au montanisme. L'orthodoxie est, en ce sens rigoureux, une réponse historique, façonnée par ses adversaires autant que par sa fidélité.

Cette lucidité historique n'affaiblit pas la foi chrétienne ; elle en éclaire au contraire les fondements pour la thèse même de ce rapport. Si l'Église catholique entend se réformer selon ses propres sources, elle doit reconnaître que ces sources comprennent non seulement le contenu retenu, mais aussi le geste de discernement qui l'a retenu. Or ce discernement révèle des critères que l'Église a elle-même posés comme normatifs : la fidélité à un Dieu unique créateur et sauveur, donc à la continuité avec Israël contre toute tentation marcionite ; la réalité de l'incarnation, qui

inscrit le salut dans la chair et l'histoire contre tout spiritualisme désincarné ; la publicité de la révélation contre tout ésotérisme réservé à une élite ; et l'enracinement de l'autorité dans une transmission communautaire vérifiable. Ces critères constituent un test de cohérence que l'on peut retourner vers l'institution elle-même : une Église qui, sous d'autres formes, réserverait la vérité à une caste, dévaloriserait le monde et la chair, ou couperait son message de ses racines historiques, contredirait les principes mêmes au nom desquels elle a écarté ses concurrents.

Reste un cas que ce chapitre a frôlé sans le résoudre : celui des pratiques sacramentelles. On a vu l'Évangile de Philippe réinterpréter le baptême et l'eucharistie dans un cadre gnostique, et l'Évangile de Judas tourner en dérision un culte sacrificiel offert au nom de Jésus. Ces témoignages obliquent vers une question que le prochain chapitre affrontera directement : comment le repas mémoriel des premières communautés, geste de partage et d'anamnèse, est-il devenu le sacrifice eucharistique au sens où l'entendra la théologie ultérieure ? La trajectoire que nous venons de tracer — d'une pluralité charismatique vers une institution doctrinale et cultuelle — trouve dans l'évolution de l'eucharistie son terrain d'application le plus sensible, et peut-être le plus décisif pour mesurer la distance entre le geste de Jésus et la liturgie de l'Église.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Bart D. Ehrman, Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew (2003) ; Elaine Pagels, The Gnostic Gospels (1979) et Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas (2003) ; Michael A. Williams, Rethinking « Gnosticism »: An Argument for Dismantling a Dubious Category (1996) ; Walter Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (1934) ; Irénée de Lyon, Adversus haereses ; Tertullien, De praescriptione haereticorum et Adversus Marcionem ; Ignace d'Antioche, Lettres ; Dominique Côté (christologie ébionite) ; François Blanchetière (nazôréens) ; bibliothèque de Nag Hammadi et Codex Tchacos (Évangiles de Thomas, Marie, Philippe, Judas).

Introduction : un seul rite, une question piégée

Le chapitre précédent a montré combien le christianisme des premières générations fut pluriel : des communautés johanniques aux groupes que l'on a regroupés sous l'étiquette commode mais trompeuse de « christianismes perdus », la mémoire de Jésus a circulé selon des formes concurrentes, dont certaines furent ensuite refoulées hors de la grande Église. Cette pluralité ne concernait pas seulement les doctrines christologiques ou les corpus d'écrits : elle touchait aussi les pratiques rituelles, et au premier chef ce repas que les premiers disciples célébraient en mémoire de leur maître. C'est précisément ce rite que nous prenons maintenant pour objet, parce qu'il concentre, mieux que tout autre, la question qui traverse toute cette quatrième partie : par quel mouvement l'Église a-t-elle re-sacralisé et réinterprété l'héritage de Jésus dans des catégories que celui-ci n'avait pas explicitement posées ?

L'histoire que l'on raconte habituellement est limpide. À l'origine, dit-on, il y aurait eu un simple repas fraternel, une réunion d'amitié et de partage où les disciples rompaient le pain en se souvenant de Jésus, dans la chaleur d'une commémoration sans liturgie ni clergé. Puis, sous l'effet d'une lente dérive — influence des cultes à mystères, retour subreptice au modèle sacrificiel du Temple, montée en puissance d'une caste sacerdotale —, ce repas se serait mué en un sacrifice rituel, jusqu'à devenir le « sacrifice de la messe » défini au concile de Trente. Le repas serait le pur, le sacrifice l'altération ; la Cène l'authentique, la messe la déviation. Cette grille a structuré les polémiques de la Réforme et continue d'irriguer bien des reconstructions contemporaines.

Le présent chapitre entend soumettre ce récit à l'épreuve des sources. Non pour le valider ni pour le renverser mécaniquement, mais pour rendre justice à une réalité plus complexe : dès les textes les plus anciens, le repas mémoriel est déjà saturé d'un langage sacrificiel, et inversement, la conception sacrificielle la plus élaborée n'a jamais cessé de se référer à un repas. La vraie question n'est donc pas de dater un « passage » d'un état pur à un état altéré, mais de comprendre comment se sont articulés, et parfois déséquilibrés au fil des siècles, trois pôles indissociables : le repas de communion, le mémorial liturgique et le sacrifice. C'est cet entrelacs que nous devons démêler pour mesurer, conformément à la visée d'Fontes, ce qui dans la pratique eucharistique de l'Église demeure fidèle au geste de Jésus et ce qui a pu s'en éloigner.

I. Le piège du « simple repas mémoriel »

Avant d'entrer dans le détail des textes, il faut nommer précisément le présupposé que ce chapitre interroge. Parler de la « transformation » de l'eucharistie d'un repas en un sacrifice suppose un modèle historique selon lequel l'Église primitive aurait connu un rite essentiellement commémoratif, centré sur le souvenir mental de la dernière Cène, avant qu'un développement dogmatique tardif ne le requalifie en offrande répétée. Or ce modèle achoppe sur un mot grec décisif : **anamnèse** (*anamnesis*).

Lorsque les récits de l'institution rapportent l'ordre de Jésus — « faites ceci en mémoire de moi » —, le terme employé n'a pas le sens faible que lui prête la sensibilité moderne. Dans l'univers liturgique juif, le mémorial n'est jamais une simple remémoration subjective : c'est un acte cultuel par lequel l'événement salvifique fondateur, la sortie d'Égypte par exemple, est rendu présent et efficace pour la génération qui célèbre. Le mémorial pascal ne consiste pas à se souvenir intellectuellement de l'Exode ; il fait advenir, dans le présent rituel, la grâce de la libération. Plus encore, ce mémorial est d'abord orienté vers Dieu : il « rappelle » devant lui sa promesse et son alliance afin qu'il agisse encore aujourd'hui. La mémoire biblique est théocentrique avant d'être anthropocentrique.

Cette précision conceptuelle suffit à fragiliser le récit de la dérive. Si l'anamnèse eucharistique fonctionne comme les mémoriaux juifs, alors elle n'a jamais été un exercice psychologique de souvenir : elle a toujours comporté une dimension oblationnelle, une présentation à Dieu de l'événement pascal. Les recherches sur l'orientation des anciennes prières eucharistiques confirment cette lecture théocentrique de l'anamnèse, même si l'exégèse de Luc 22 et de 1 Corinthiens 11 laisse subsister un débat. La conséquence est lourde : la dimension sacrificielle n'est pas un ajout postérieur greffé sur un noyau mémorialiste neutre, mais une virtualité inscrite dès l'origine dans la grammaire même du mémorial.

Il convient pour autant de ne pas tomber dans l'excès inverse, qui consisterait à projeter dans les textes du premier siècle les catégories scolastiques de la transsubstantiation ou la notion tridentine de sacrifice propitiatoire offert pour les vivants et les morts. La méthode requise est donc double : reconnaître que le langage sacrificiel est présent très tôt, mais distinguer rigoureusement ce que les sources anciennes disent effectivement de ce que les systématisations ultérieures leur ont fait dire. Trois termes doivent rester clairement distincts tout au long de l'enquête. Le **repas** désigne le partage communautaire de nourriture, avec ses connotations de communion, d'hospitalité et de joie eschatologique, anticipant le banquet du Royaume. Le **mémorial** renvoie à l'anamnèse liturgique adressée à Dieu. Le **sacrifice**, enfin, est le plus polysémique : il peut désigner l'offrande rituelle d'une victime, mais aussi, dans une acception

spirituelle déjà présente dans le judaïsme tardif et chez Paul, l'offrande de louange, de prière et de soi-même. C'est l'articulation mouvante de ces trois registres qui fait toute la difficulté — et tout l'intérêt — de la question.

II. Paul et les Synoptiques : le repas déjà sacrificiel

La plus ancienne attestation écrite de la Cène n'est pas évangélique mais paulinienne. En 1 Corinthiens 11, vers le milieu des années cinquante, Paul rappelle ce qu'il a « reçu du Seigneur » : Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain, rendit grâce, le rompit et déclara « ceci est mon corps qui est pour vous », puis présenta la coupe comme « la nouvelle alliance en mon sang », ajoutant à chaque geste l'ordre de refaire « en mémoire de moi ». Le passage condense déjà les éléments fondamentaux : caractère de repas, institution d'un mémorial, proclamation de la mort du Seigneur et ouverture vers la parousie — « vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne ».

Ce qui frappe, dans le contexte polémique de la lettre, c'est la densité sacrée que Paul attache à ce rite. Il reproche aux Corinthiens de ne plus manger véritablement « le repas du Seigneur », parce que leurs divisions entre riches et pauvres démentent l'unité du corps du Christ que le rite est censé réaliser. La participation indigne au pain et à la coupe est qualifiée de « péché contre le corps et le sang du Seigneur », et Paul va jusqu'à attribuer des maladies et des décès dans la communauté à des communions reçues sans discernement. Un tel langage est inconcevable s'il ne s'agissait que d'un repas commémoratif : il suppose que le rite met réellement en jeu la personne du Christ, et non son seul souvenir.

Le chapitre précédent de la même lettre est encore plus explicite quant à l'arrière-plan cultuel. En 1 Corinthiens 10, Paul nomme « la coupe de bénédiction » une **communion** (*koinonia*) au sang du Christ, et le pain rompu une communion à son corps, avant d'opposer frontalement « la table du Seigneur » à « la table des démons » des banquets idolâtriques. Cette juxtaposition situe l'eucharistie dans le même registre fondamental que les repas sacrificiels, juifs comme païens, où l'on entre en communion avec la divinité par la consommation d'une nourriture offerte. Il serait excessif d'en conclure que Paul conçoit déjà l'eucharistie comme un sacrifice autonome répété ; mais il est clair qu'il comprend le repas comme une participation réelle à la victime pascale unique. Le repas est sacrificiel dans la mesure même où il est communion à un corps livré et à un sang versé.

Les Synoptiques reprennent cette tradition en l'enchâssant dans la trame narrative de la Pâque. Que le repas de Jésus ait été un seder pascal pleinement codifié ou un repas de type pascal antérieur à la fixation du rituel demeure débattu ; mais les évangélistes interprètent

unanimement la Cène à la lumière de la symbolique pascale et sacrificielle. Les paroles sur la coupe — « ceci est mon sang, le sang de l'alliance, versé pour la multitude en rémission des péchés » — renvoient directement au rite du Sinaï en Exode 24, où le sang des victimes, aspergé sur l'autel et sur le peuple, scellait l'alliance. En se servant de ces mots, Jésus présente sa propre mort comme le sacrifice d'une **alliance nouvelle**, et fait du repas le signe et le moyen de la participation à cette offrande. Luc et Paul ajoutent seuls l'ordre de l'anamnèse ; mais que le mot soit prononcé ou non, c'est bien un mémorial liturgique d'un sacrifice d'alliance qui s'institue.

III. Jean et Hébreux : la présence et l'unicité

Deux écrits néotestamentaires, qui ne rapportent pourtant pas le récit de l'institution, fournissent les catégories théologiques décisives sans lesquelles le développement ultérieur serait incompréhensible. Le premier est l'Évangile de Jean. Là où l'on attendrait, au cours de la dernière Cène, les paroles sur le pain et le vin, Jean place le lavement des pieds — geste de service qui devient une clé d'interprétation du rite — et reporte le langage eucharistique sur le grand discours du pain de vie au chapitre 6. Jésus y déclare sa chair « vraie nourriture » et son sang « vraie boisson », liant le fait de les manger et de les boire à la possession de la vie éternelle et à la résurrection au dernier jour.

L'absence du récit institutionnel n'implique nullement une ignorance ou un rejet de la tradition eucharistique : la plupart des exégètes estiment que Jean présuppose la connaissance liturgique du rite et choisit de la déployer sous une forme symbolique propre à sa théologie. Certains y voient l'effet d'une discipline de l'arcane, par laquelle les réalités les plus sacrées de la liturgie étaient évoquées de façon allusive plutôt que décrites frontalement. Quelle que soit l'hypothèse retenue, Jean enrichit décisivement la compréhension du rite en accentuant la dimension de **présence** et de nourriture immortalisante, et en identifiant Jésus à l'Agneau de Dieu dont la mort coïncide, dans son récit, avec l'immolation des agneaux pascals au Temple. La croix devient ainsi explicitement le sacrifice pascal unique, et l'eucharistie la participation réelle à ce sacrifice.

Le second écrit est l'Épître aux Hébreux, qui occupe dans tout le dossier une place singulière et tendue. Elle développe une christologie sacerdotale élaborée : Jésus, grand prêtre de la nouvelle alliance, s'est offert lui-même « une fois pour toutes » (*ephapax*), mettant fin par cette offrande unique à la multiplication impuissante des sacrifices animaux. Le motif de l'unicité est martelé — en 7,27, en 9,12, en 9,26-28, en 10,10 — et culmine dans l'affirmation que par « une seule offrande, le Christ a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés ». Hébreux ne parle pas de l'eucharistie ; mais en posant avec cette force l'unicité non répétable du sacrifice du Christ, l'épître fournit la matrice théologique de tout le débat ultérieur.

Car c'est précisément cette unicité que les Réformateurs invoqueront contre la messe : si le sacrifice de la croix est parfait et suffisant, comment l'Église pourrait-elle parler de sacrifices répétés à chaque célébration sans nier l'efficacité de la croix ? La tradition réformée répondra en redéfinissant la Cène comme mémorial et repas de communion spirituelle, où le Christ est présent par son Esprit mais où nulle offrande objective n'est faite à Dieu. La question de l'articulation entre l'**unicité** historique de la croix et la **répétition** liturgique de la célébration constitue ainsi le nœud théologique le plus serré de toute la matière — un nœud que nous retrouverons noué et dénoué au terme du chapitre.

IV. La Didachè : action de grâce et sacrifice de louange

Le premier témoignage extrabiblique sur la pratique eucharistique, la **Didachè**, écrit judéo-chrétien de la fin du premier ou du début du deuxième siècle, déconcerte par sa tonalité. Ses chapitres 9 et 10 rapportent des prières de bénédiction sur la coupe et sur le pain qui sont tout entières des actions de grâce. On y remercie le Père pour « la sainte vigne de David » manifestée par Jésus, pour la vie et la connaissance révélées par lui, et l'on demande que l'Église soit rassemblée des extrémités de la terre comme les grains de blé dispersés sont rassemblés dans un seul pain. Frappe ici l'absence de toute mention explicite du corps et du sang du Christ, et l'accent porté sur l'*eucharistia* au sens premier de « remerciement », sur la révélation et sur l'unité ecclésiale.

Pour autant, ce repas d'action de grâce est clairement perçu comme un rite sacré, réservé aux baptisés : « que nul ne mange ni ne boive de votre eucharistie, sinon les baptisés », précise le texte, en citant la parole sur les choses saintes qu'on ne donne pas aux chiens. Et surtout, le chapitre 14 introduit sans détour le vocabulaire sacrificiel : « Chaque jour du Seigneur, assemblez-vous, rompez le pain et rendez grâces, après avoir confessé vos péchés, afin que votre **sacrifice** soit pur. » Le mot grec *thysia* y est employé, associé à la confession communautaire et à la pureté morale, et rattaché explicitement à la prophétie de Malachie 1,11 sur l'offrande pure présentée parmi les nations.

Cet usage a nourri deux lectures opposées. Certains, dans une perspective d'inspiration protestante, soutiennent que le « sacrifice » dont parle la Didachè est celui de la prière de louange offerte avec une conscience pure, non le pain et le vin comme victimes matérielles : la prophétie de Malachie serait accomplie par la prière pure des chrétiens, dans la ligne d'un sacrifice spirituel. D'autres objectent que la *thysia* n'est pas une prière intérieure désincarnée mais un rite objectif — la fraction du pain, la coupe de bénédiction, le rassemblement dominical —, et que la référence à Malachie, lue par tant de Pères comme une prophétie de l'eucharistie, oriente vers une compréhension proprement cultuelle.

La vérité paraît résider dans la tenue conjointe des deux lectures. La Didachè atteste un stade où l'eucharistie est simultanément repas d'action de grâce, prière de louange et sacrifice spirituel offert par une assemblée purifiée. L'absence de mention du corps et du sang ne prouve pas l'absence de foi en la présence réelle : elle peut refléter une tradition liturgique particulière, une réticence à dévoiler les paroles les plus sacrées, ou simplement un stade où l'accent n'est pas mis sur l'ontologie de la présence mais sur la fonction communautaire et eschatologique du rite. L'essentiel, pour notre propos, est que le langage du sacrifice est déjà appliqué à l'eucharistie à une date très haute. On observe d'ailleurs, dans l'enchaînement de l'action de grâce pour la création, du mémorial des œuvres de Dieu et de la supplication pour le rassemblement de l'Église, l'esquisse de la structure que développeront plus tard les grandes anaphores. Le passage vers une conception plus explicitement oblative ne se fera donc pas par rupture, mais par densification progressive d'un langage déjà là.

V. Ignace et Justin : présence réelle et oblation pure

Avec **Ignace d'Antioche**, dont les lettres datent de la décennie 110 alors qu'il était conduit à Rome pour y être martyrisé, le ton change radicalement. Ignace écrit dans un contexte où des doctrines docètes menacent la foi en la réalité de l'incarnation et de la passion, et il fait de l'eucharistie l'un des lieux où cette réalité se confesse. Ses adversaires, dit-il, « s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus Christ, cette chair qui a souffert pour nos péchés et que le Père a ressuscitée ». Le réalisme eucharistique d'Ignace n'est pas spéculatif — il n'élabore aucune théorie du mode de présence — mais il est intransigeant : nier la réalité de la chair dans le sacrement revient à nier l'incarnation elle-même.

À ce réalisme, Ignace ajoute une formule appelée à une immense postérité : l'eucharistie est le « **médicament d'immortalité**, antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre en Jésus Christ pour toujours ». L'image, à la fois biblique et hellénistique, exprime la conviction que la communion à la chair livrée et au sang versé communique la vie divine et arrache à la mort éternelle. Le rite n'est plus seulement mémorial et proclamation : il est sacrement efficace de vie. Ignace insiste enfin sur l'unité de l'Église autour de l'évêque et d'un autel unique, exhortant à ne célébrer qu'une seule eucharistie sous la présidence épiscopale. Ce langage d'**autel**, emprunté au registre sacrificiel, confère au repas une dimension cultuelle objective : l'Église unie offre un culte commun centré sur le sacrement. Ignace n'élabore pas de doctrine du sacrifice propitiatoire, mais tous les jalons — réalité de la chair, autel, unité, efficacité salvifique — sont posés.

Justin Martyr, vers 155, fait franchir une étape supplémentaire. Sa *Première Apologie* offre la première description détaillée de la liturgie dominicale : lecture des « mémoires des apôtres » et des prophètes, homélie, prières communes, baiser de paix, présentation du pain, du vin et de l'eau, prière d'action de grâce du président, acclamation de l'assemblée, distribution par les diacres, communion portée aux absents. On y reconnaît la structure de la messe ultérieure. Justin affirme que le pain et le vin, « bénis par la prière de la Parole qui vient de lui », ne sont plus un aliment ordinaire mais deviennent la chair et le sang de Jésus incarné, en un changement réel que désigne l'expression *kata metabolen* — sans qu'il faille y projeter la conceptualité scolastique de la transsubstantiation.

Surtout, Justin développe une théologie de l'eucharistie comme **oblation pure**. Dans le *Dialogue avec Tryphon*, il soutient que, les sacrifices anciens ayant cessé d'être agréés, les chrétiens dispersés parmi les nations offrent en tout lieu le sacrifice pur annoncé par Malachie : la prière et l'eucharistie, le pain et la coupe offerts à Dieu en mémoire de la passion. Il emploie aussi, dans le sillage de Romains 12, l'expression de « sacrifice raisonnable » (*logikè thysia*) pour qualifier ce culte distinct des immolations matérielles. L'eucharistie est ainsi l'offrande de la nouvelle alliance, non sanglante mais réelle ; le caractère de repas demeure, mais clairement intégré dans une compréhension sacrificielle. On ne trouve pas encore chez Justin la distinction des sacrifices latréutique et propitiatoire, ni la notion d'offrande pour les morts ; mais la base conceptuelle est posée. Loin d'un « simple repas mémoriel », Justin atteste déjà une phase où le langage sacrificiel s'est cristallisé autour de l'eucharistie.

VI. Irénée, Tertullien, Cyprien : la conceptualisation du sacrifice

À la fin du deuxième siècle, **Irénée de Lyon** approfondit la ligne justinienne dans son *Contre les hérésies*. Contre les gnostiques qui méprisent la matière, il fait de l'eucharistie l'argument de la bonté de la création : l'Église offre à Dieu les **prémices de la création** — le pain et le vin —, et Dieu les transforme en corps et sang du Christ, par lesquels nos propres corps, nourris, sont appelés à la résurrection. L'eucharistie devient ainsi l'oblation de la nouvelle alliance, à la fois offrande de la création transfigurée et actualisation mémorielle du sacrifice du Christ. Irénée identifie lui aussi ce sacrifice à celui qu'annonçait Malachie, en le distinguant des immolations juives désormais sans agrément : oblation spirituelle et raisonnable, faite de prière, de louange, de charité et de l'offrande du pain et du vin devenus corps et sang.

Tertullien, le juriste africain converti à la même époque, introduit une note plus complexe. Commentant lui aussi Malachie 1,11, il y voit volontiers la prière chrétienne pure, opposée aux sacrifices matériels, et insiste — dans la ligne de Romains 12 et d'Hébreux 13 — sur la prière, la louange, la justice et l'offrande de soi comme sacrifice véritable. Cette insistance a parfois été lue

comme un déni de tout sacrifice eucharistique au sens strict, et donc comme un appui à la thèse mémorialiste. Mais la pensée de Tertullien est plus nuancée qu'il n'y paraît : il témoigne d'une pratique où le pain et la coupe sont tenus pour sacrés, et il emploie en d'autres contextes le langage de l'offrande pour l'eucharistie. Ce qu'il privilégie, c'est la dimension spirituelle et morale du sacrifice, contre tout ritualisme matériel ou magique — sans pour autant nier que l'eucharistie soit le lieu par excellence où ce sacrifice s'exprime.

C'est avec **Cyprien de Carthage**, au milieu du troisième siècle, que le langage se précise au point de devenir presque technique. Dans ses lettres et dans son commentaire sur la prière du Seigneur, Cyprien est l'un des premiers à parler explicitement du prêtre qui « offre » (*offerre*) le sacrifice, et à assimiler l'autel chrétien à la croix. L'analyse attentive de sa théologie montre toutefois qu'il ne conçoit nullement une nouvelle immolation du Christ ni une offrande indépendante : le sacrifice est la **présence sacramentelle** de la victime unique de la croix, identifiée au pain et au vin consacrés. Le prêtre, agissant au nom du Christ, ne fait que prolonger liturgiquement ce que Jésus accomplit à la Cène. Cyprien insiste enfin sur la dimension ecclésiale : il nomme l'eucharistie *sacramentum unitatis*, sacrement de l'unité, où la participation à un seul pain et à une seule coupe réalise l'unité de l'Église ; et il met en garde, dans la ligne de Paul, contre la réception indigne. Avec lui, la matrice conceptuelle qui rendra possibles les développements médiévaux et tridentins est complètement en place — mais elle reste enracinée dans l'unicité du sacrifice du Christ, dont l'eucharistie n'est que la rendre-présent.

VII. Trois motifs et leur résolution : la re-présentation sacramentelle

Au terme de ce parcours patristique, on peut ressaisir la cohérence du dossier en distinguant trois **motifs** complémentaires du sacrifice eucharistique, qui tous trouvent leur racine dans les sources anciennes. Le premier est celui du **sacrifice unique du Christ**, offrande vicaire pour le péché du monde, nourri de la christologie johannique de l'Agneau et de la théologie sacerdotale d'Hébreux : le Christ, prêtre et victime, s'offre une fois pour toutes. Le deuxième est celui du **banquet sacrificiel** : comme dans les sacrifices de communion de l'Ancien Testament, où une part de la victime était consommée par les fidèles en signe d'alliance, l'eucharistie est le repas où les croyants communient à la victime pascale et reçoivent son corps et son sang comme nourriture de vie. Le troisième est celui de l'**oblation de l'Église** : la communauté présente à Dieu le mémorial du Christ sous les espèces du pain et de la coupe, et s'offre elle-même avec lui.

Ces trois motifs ne s'opposent pas, ils s'articulent. Le sacrifice unique du Christ est la source et le contenu ; le banquet sacramentel en est la forme de communication aux fidèles ; l'oblation de l'Église en est la réponse de louange et de don de soi. Tout le travail théologique consiste à les tenir ensemble sans en privilégier un au détriment des autres — et l'on verra que les déséquilibres de l'histoire sont précisément des absolutisations de l'un de ces pôles.

Reste l'objection majeure, celle d'Hébreux : multiplier les messes, n'est-ce pas répéter un sacrifice que l'épître déclare unique et parfait ? La réponse catholique classique, fixée au concile de Trente et reprise par le Catéchisme de l'Église catholique, repose sur la catégorie de **re-présentation sacramentelle**. « Le sacrifice du Christ et le sacrifice de l'eucharistie sont un seul et même sacrifice : c'est la même victime, c'est le même qui offre, par le ministère des prêtres, celui qui s'est offert lui-même sur la croix ; seule diffère la manière d'offrir. » La messe ne répète pas la croix ; elle la rend présente dans l'ordre du signe, afin que l'Église des siècles puisse y participer. Cette distinction entre l'ordre historique — la croix, unique et passée — et l'ordre sacramentel — la messe, qui rend présent l'unique — permet de lever l'accusation de répétition. L'eucharistie ne complète pas un sacrifice insuffisant : elle applique aux croyants, selon leur disposition, les fruits d'un sacrifice déjà parfait. Que les fidèles ne soient pas rendus parfaits par chaque messe ne prouve pas l'insuffisance de l'offrande, mais la limite de leur réception.

Les théologies contemporaines du sacrifice ont approfondi cette résolution en la déplaçant sur un terrain trinitaire. **Edward Kilmartin** et surtout **Robert J. Daly** ont proposé de penser le sacrifice non comme un objet posé sur un autel, mais comme un événement de don personnel entre les personnes divines. Daly distingue trois moments : l'auto-don du Père qui envoie le Fils ; la réponse du Fils qui s'offre librement au Père dans l'Esprit, par sa vie, sa mort et sa résurrection ; la participation des croyants, dans l'Esprit, à cette auto-offrande, par la foi, la charité et la liturgie. Le sacrifice eucharistique est alors la participation liturgique de l'Église au mouvement éternel par lequel le Fils se donne au Père. L'unicité de la croix n'est pas niée : elle est comprise comme la permanence, dans l'éternité, du don du Christ, que la liturgie rend présent dans le temps. Cette reconfiguration dépasse l'alternative stérile entre un mémorial purement subjectif et un sacrifice répétitif, et montre que le motif sacrificiel appartient à la structure originelle de l'eucharistie comme mémorial pascal.

VIII. Les déséquilibres de l'histoire : de la communion à l'adoration

Si la structure originelle articule indissociablement repas, mémorial et sacrifice, l'histoire de la pratique se laisse alors lire comme une suite d'équilibres et de déséquilibres entre ces trois pôles. Les travaux d'**Enrico Mazza** sur la genèse des prières eucharistiques montrent que, dès les anaphores du quatrième siècle — celles de Jérusalem, d'Antioche, le Canon romain —,

l'anamnèse et l'**oblation** sont indissociables : l'Église « se souvient » devant Dieu de la croix, du tombeau, de la résurrection et de l'ascension, et dans le même geste « offre » le pain et la coupe, « ce qui est à toi de ce qui est tien ». Se souvenir devant Dieu, c'est lui présenter le mémorial : l'acte est explicitement oblatif, et il s'enracine, comme l'a montré Mazza, dans la compréhension juive des mémoriaux et l'interprétation patristique de la Cène comme sacrifice d'alliance.

C'est au Moyen Âge que survient le déséquilibre le plus net, étudié par **Nathan Mitchell** dans son enquête sur le culte eucharistique hors de la messe. Plusieurs facteurs convergents déplacent l'accent de la communion vers la contemplation de l'hostie : la raréfaction de la communion des fidèles — au point que le concile du Latran IV doit imposer la communion au moins annuelle —, le développement de la doctrine de la présence réelle, l'introduction de l'élévation de l'hostie et du calice, la multiplication des visions et miracles eucharistiques, l'essor des processions et des expositions du Saint-Sacrement. De plus en plus, la messe apparaît comme un drame sacré voué à l'**adoration** de la victime offerte, plutôt qu'à la participation au repas ; et la pratique des messes privées, célébrées par un prêtre pour des intentions particulières sans assistance du peuple, accentue la focalisation sur son geste sacrificiel.

Cette évolution témoigne d'une révérence authentique pour la présence du Christ, mais elle obscurcit le lien intrinsèque entre présence, sacrifice et repas. La victime sacramentelle est adorée, parfois au détriment de la communion et de l'offrande qui constituent pourtant l'essence du sacrifice eucharistique. Mitchell souligne que cette dérive n'était pas intentionnelle : elle fut facilitée par une compréhension unilatérale du sacrifice, centrée sur l'oblation objective de la victime, sans intégration suffisante des dimensions de mémorial, de louange et de banquet. Or c'est cet unilatéralisme qui provoquera, par réaction, la critique réformatrice : au nom d'Hébreux et de la primauté de la foi, la Réforme rejettera la messe comme sacrifice pour redéfinir la Cène en pur mémorial et repas de communion spirituelle. Le déséquilibre médiéval — surcharge du pôle sacrificiel — appelle ainsi le déséquilibre inverse — amputation de ce même pôle.

Le concile **Vatican II** a entrepris de restaurer l'équilibre, en s'appuyant précisément sur les recherches patristiques et liturgiques du vingtième siècle. La constitution *Sacrosanctum Concilium* présente l'eucharistie comme « source et sommet de toute la vie chrétienne » et tient ensemble ses dimensions : mémorial de la passion et de la résurrection, sacrifice de louange, oblation de l'Église et banquet sacré où les fidèles reçoivent le Corps et le Sang. Le culte hors de la messe demeure encouragé, mais rattaché à la célébration dont il prolonge la grâce. Les travaux de Mazza et de Daly ont théologiquement soutenu ce retour aux sources, en montrant que la structure patristique de la prière eucharistique offrait déjà le modèle équilibré que les siècles avaient déformé. Le geste de Vatican II est donc, au sens propre, un geste de **réforme par retour aux sources** : non l'invention d'une nouveauté, mais la réappropriation d'un équilibre originel perdu.

Conclusion : ce que l'eucharistie change pour lire la réforme de l'Église

Ce chapitre a démontré que le récit d'une « transformation » de l'eucharistie, d'un repas pur en un sacrifice altéré, ne résiste pas à l'examen des sources. Dès la tradition paulinienne et synoptique, le repas est inséré dans le cadre pascal, qualifié par le langage de l'alliance et de la communion à un corps livré, institué comme mémorial liturgique au sens fort de l'anamnèse juive. La Didachè parle déjà de *thysia*, Ignace affirme la réalité de la chair et l'autel unique, Justin et Irénée identifient l'eucharistie à l'oblation pure de Malachie, Cyprien nomme le prêtre celui qui offre. Ce qui évolue à travers les siècles n'est donc pas la substance — repas, mémorial et sacrifice sont entrelacés dès l'origine — mais la manière de dire et surtout d'équilibrer ces trois pôles. La véritable histoire n'est pas celle d'une dérive linéaire, mais celle d'une tension structurante, périodiquement déséquilibrée puis rééquilibrée.

Cette conclusion engage directement la thèse d'Fontes. Si la réforme légitime de l'Église se mesure à la fidélité de ses pratiques au message et au geste de Jésus, alors l'eucharistie offre un cas exemplaire : l'erreur historique n'a pas été d'avoir « sacralisé » un repas profane, puisque le geste de Jésus à la Cène était déjà sacrificiel ; elle a été, à certaines époques, d'avoir absolutisé l'un des pôles — la victime adorée, le geste solitaire du prêtre — au détriment des autres — le mémorial offert par toute l'assemblée, le banquet de communion partagé. Le critère de la réforme n'est donc pas l'opposition du repas et du sacrifice, mais la restauration de leur unité originelle. Vatican II, en revenant aux sources patristiques contre les déformations médiévales, a montré que la réforme la plus profonde est souvent un acte de mémoire fidèle plutôt que de rupture — ce qui est la conviction même qui anime cette enquête.

Or ce premier déséquilibre — la concentration progressive de l'acte eucharistique sur le geste du seul prêtre, jusqu'aux messes privées sans peuple — pointe vers une mutation plus large encore. Comment, en effet, l'assemblée tout entière, qui chez Paul, dans la Didachè et chez Justin offre et communie comme un seul corps, s'est-elle peu à peu effacée derrière la figure du ministre ordonné ? Comment le « peuple sacerdotal » dont parle le Nouveau Testament a-t-il cédé la place à un clergé séparé, détenteur exclusif du pouvoir d'offrir ? C'est cette seconde transformation, parallèle et liée à la première, que le prochain chapitre examinera, en suivant le passage du sacerdoce universel au clergé ordonné.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Robert J. Daly, Sacrifice Unveiled: The True Meaning of Christian Sacrifice (2008) ; Edward J. Kilmartin, The Eucharist in the West: History and Theology (1998) ; Enrico Mazza, The Eucharistic Prayers of the Roman Rite (1986) et The Origins of the Eucharistic Prayer (1995) ; Nathan D. Mitchell, Cult and Controversy: The Worship of the Eucharist

Outside Mass (1982) ; J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines (1978) ; Alexander Schmemann, The Eucharist: Sacrament of the Kingdom (1987) ; Louis Bouyer, Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer (1968) ; Henri de Lubac, Corpus mysticum (1944) ; David N. Power, The Eucharistic Mystery (1992). Sources primaires : 1 Corinthiens 10–11, récits synoptiques de l'institution, Jean 6 et 13, Épître aux Hébreux ; Didachè 9–10 et 14 ; lettres d'Ignace d'Antioche ; Justin, Première Apologie et Dialogue avec Tryphon ; Irénée, Contre les hérésies ; Tertullien, Contre Marcion ; Cyprien, lettres et De oratione dominica ; concile de Trente et Catéchisme de l'Église catholique ; Sacrosanctum Concilium.

Introduction : un repas devenu sacrifice, une assemblée devenue hiérarchie

Le chapitre précédent a montré comment le repas mémoriel des premières communautés, geste de table fraternel ouvert sur la mort et la résurrection de Jésus, s'est lentement transformé en sacrifice eucharistique, c'est-à-dire en acte cultuel offert sur un autel et compris dans les catégories de l'oblation. Or une telle métamorphose n'a pas pu rester confinée à la nature du rite. Dès lors qu'un repas devient sacrifice, la question se pose immanquablement de savoir qui peut l'offrir. Le glissement du banquet vers l'autel appelle, presque mécaniquement, l'apparition d'une figure capable d'agir sur cet autel : un prêtre. Les deux mouvements sont solidaires, et c'est cette solidarité que le présent chapitre se propose d'examiner.

La difficulté est que le Nouveau Testament ne connaît pas de prêtre chrétien au sens cultuel. Le terme grec **hiereus**, qui désigne le sacrificateur, y est réservé au Christ, grand prêtre unique selon l'Épître aux Hébreux, et à l'ensemble du peuple baptisé, déclaré « sacerdoce royal » en 1 Pierre 2,9. Les responsables locaux des premières Églises ne sont jamais nommés *hiereis* : on les appelle anciens (**presbyteroi**), surveillants (**episkopoi**), serviteurs (**diakonoi**), pasteurs. Comment, en moins de trois siècles, est-on passé d'un peuple tout entier sacerdotal, animé par une diversité de charismes, à un corps de clercs ordonnés nettement séparé des laïcs, jusqu'à former ce que l'on peut appeler, sans excès, une caste sacerdotale dotée de ses espaces, de ses vêtements, de ses lois et bientôt de son célibat ?

Ce chapitre suit ce déplacement étape par étape, des fondations bibliques à la cristallisation médiévale, en mobilisant les sources patristiques — Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Irénée de Lyon, la *Tradition apostolique*, Cyprien — et les grandes relectures théologiques du XX^{e} siècle, de Congar à Schillebeeckx. L'enjeu n'est pas de dénoncer la structuration du ministère, qui répondait à des besoins réels, mais de discerner, conformément à la visée d'Fontes, ce qui dans le clergé prolonge fidèlement l'intention de Jésus et de l'Église apostolique, et ce qui relève d'une construction historique contingente, susceptible d'être repensée.

I. Le silence du Nouveau Testament sur un sacerdoce ministériel

Tout commence par une absence remarquable. Le corpus néotestamentaire, qui parle abondamment du sacerdoce, ne l'attribue jamais aux responsables des communautés. Comme l'a souligné Raymond Brown dans ses réflexions bibliques sur le prêtre et l'évêque, le vocabulaire sacerdotal y

est appliqué à trois réalités seulement, et jamais à une catégorie de ministres. Le Christ est le grand prêtre de la nouvelle alliance, médiateur d'un sacrifice unique offert une fois pour toutes, selon la longue argumentation de l'Épître aux Hébreux. La communauté entière des croyants est qualifiée de sacerdoce, dans la ligne de 1 Pierre et de l'Apocalypse. Quant aux dirigeants locaux, ils reçoivent des titres fonctionnels — anciens, surveillants, diacres — empruntés à la vie associative juive et gréco-romaine, et non au culte du Temple.

Le texte de **1 Pierre 2,9** condense cette ecclésiologie. En reprenant l'auto-désignation d'Israël au Sinaï comme « royaume de prêtres et nation sainte » (Exode 19,6), l'auteur l'applique à l'Église née du Christ. La conséquence est décisive : la ligne de partage entre le sacré et le profane ne traverse plus l'intérieur du peuple de Dieu, comme elle séparait jadis les fils d'Aaron du reste d'Israël, mais sépare désormais l'Église du monde. Tous les baptisés sont prêtres, non pour immoler des victimes dans un sanctuaire de pierre, mais pour « proclamer les merveilles » de celui qui les a appelés des ténèbres à la lumière. Le langage cultuel se fait métaphorique : l'offrande véritable est la vie transformée, la confession de foi, la charité. L'Épître aux Romains parle dans le même sens d'un « culte spirituel » consistant à offrir son propre corps en sacrifice vivant (Romains 12,1).

Cette consécration universelle n'abolit pourtant pas la différenciation des fonctions. Les grandes listes pauliniennes — 1 Corinthiens 12, Romains 12, Éphésiens 4 — déploient une riche variété de **charismes** distribués par l'Esprit pour l'édification du corps : apôtres, prophètes, docteurs, pasteurs, évangélistes, mais aussi dons de gouvernement, de discernement, de guérison. La métaphore du corps, où chaque membre a sa fonction propre au service de l'ensemble, exprime une hiérarchie fonctionnelle, fluide, modulée par l'Esprit et par l'autorité apostolique, plutôt qu'une stratification fixée à vie. Hans von Campenhausen, dans son étude classique sur l'autorité ecclésiastique et le pouvoir spirituel des trois premiers siècles, a finement décrit cette tension originelle entre le charisme, libre et imprévisible, et l'institution, soucieuse de durée et d'ordre.

Les Actes des Apôtres et les épîtres pastorales témoignent déjà, il est vrai, de l'émergence de responsables plus stables, chargés de veiller à la saine doctrine, à l'ordre communautaire et à l'administration des biens. On y devine l'ébauche d'une tripartition qui deviendra le triptyque épiscopat–presbytérat–diaconat. Mais — et c'est le point capital — ces responsables ne sont jamais décrits comme offrant un sacrifice autre que spirituel, ni revêtus du titre de prêtre. Le silence de l'Épître aux Hébreux est ici éloquent : tout en élaborant la christologie sacerdotale la plus poussée du Nouveau Testament, elle ne mentionne aucun sacerdoce ecclésiastique distinct, parce que la catégorie demeure réservée au Christ et, par participation, au peuple entier.

Le Nouveau Testament dessine ainsi un double mouvement en germe : l'affirmation forte d'un peuple sacerdotal, et la reconnaissance progressive de ministères structurés. La séparation sociologique entre clercs et laïcs n'existe pas encore. Mais les conditions d'une hiérarchisation sont déjà là, dans l'autorité des apôtres, dans la vigilance doctrinale des anciens, dans la présidence des assemblées. Toute l'histoire ultérieure consistera à articuler — ou à déséquilibrer — ces deux pôles.

II. Ignace d'Antioche : l'évêque comme principe d'unité

Le premier basculement intervient au tout début du IIe siècle, dans les lettres d'**Ignace d'Antioche**, rédigées sur la route du martyre, alors que l'évêque est conduit enchaîné vers Rome. Pour la première fois, un auteur chrétien élabore une théologie cohérente de la hiérarchie locale, articulée autour de la triade de l'évêque, du collège des presbytres et des diacres. Adressées aux Églises d'Asie Mineure et à Rome, ces lettres reflètent la manière dont des communautés déjà établies reçoivent et organisent l'héritage apostolique sous la pression de circonstances dramatiques.

Le contexte est celui d'une double menace. D'un côté, des divisions doctrinales — docétisme, courants judaïsants, prémices de gnose — et la circulation de prédicateurs itinérants non reconnus fragilisent l'unité. De l'autre, la persécution et le martyre exposent les communautés à la dispersion. Face à ce péril, Ignace propose un remède simple et puissant : faire de l'évêque le point unique de convergence. Se séparer de l'évêque, c'est se mettre en marge de l'Église. Rien ne doit se faire sans lui, ni baptême, ni agapè, ni surtout eucharistie.

Ignace assoit cette centralité sur une analogie théologique audacieuse : l'évêque correspond à Dieu le Père, le presbytérium au collège des apôtres, les diacres au Christ serviteur. Cette triple correspondance inscrit la structure ecclésiale dans l'ordre divin lui-même. L'Église locale n'est plus une simple association : elle devient l'icône de la hiérarchie céleste, et l'obéissance à l'évêque, participation à l'obéissance du Christ. Harry Maier, parmi d'autres historiens du christianisme social, a montré combien cette construction répondait à un besoin concret de cohésion dans un milieu urbain traversé de tensions, autant qu'à une intuition théologique.

La conséquence liturgique est immédiate et lourde de portée. Pour Ignace, il n'y a d'eucharistie valide que celle célébrée sous la présidence de l'évêque ou de son délégué. Là où le Nouveau Testament laissait ouverte la question de la présidence du repas, Ignace la rattache fermement à la personne de l'évêque. C'est un pas décisif vers la médiation sacramentelle du ministère : l'unité eucharistique et l'unité épiscopale deviennent indissociables. Le repas mémoriel, déjà engagé sur la voie du sacrifice, se trouve désormais lié à une figure présidentielle déterminée.

Il serait pourtant anachronique de projeter sur Ignace une conception pleinement cléricale. Ses lettres respirent encore une forte conscience communautaire. Le presbytérium n'est pas un simple exécutant : Ignace le compare à un sénat, à un conseil divin, ce qui suppose une réelle collégialité. Les diacres ne sont pas de purs subalternes mais des ministres du Christ. La structure triadique demeure relationnelle, ordonnée au service du peuple. La réception du modèle varie d'ailleurs selon les régions : monarchique et clair en Asie Mineure, plus collégial à Rome où un collège de presbytres exerce longtemps une autorité partagée avant l'affirmation d'un évêque unique. Mais la force du témoignage martyrial d'Ignace, jointe à la cohérence de sa théologie, imposera peu à peu son modèle. La tension entre sacerdoce universel et hiérarchie commence à se cristalliser.

III. Clément, Irénée et la succession comme nouvelle lignée

Si Ignace fournit la structure, c'est l'idée de **succession apostolique** qui lui donne sa légitimité durable et, surtout, qui réintroduit insensiblement le modèle sacerdotal de l'Ancien Testament au cœur du ministère chrétien. Dès la fin du I^er^ siècle, la Première Lettre de **Clément de Rome** aux Corinthiens en pose les bases. Confrontée à un conflit local où des presbytres légitimement établis avaient été destitués, la communauté romaine répond par une argumentation typologique et historique remarquable.

Clément rappelle que Dieu est un Dieu d'ordre, qui a tout disposé selon un plan, dans la création comme dans le culte d'Israël. Il évoque la répartition des fonctions au Temple — grand prêtre, prêtres, lévites, peuple — en insistant sur le fait que chacun devait rester à sa place selon la volonté divine. Puis il transpose cette structure à l'Église, nouveau peuple de Dieu : les apôtres ont institué évêques et diacres, et ont prévu leur succession pour garantir la continuité de la mission. Contester l'ordre établi équivaut dès lors à se rebeller contre Dieu. L'analogie lévitique n'est pas encore développée en termes de sacerdoce ontologique, mais la porte est ouverte : la structure ministérielle cesse d'être un agencement souple pour devenir l'expression d'un dessein divin irrévocable.

Un siècle plus tard, **Irénée de Lyon**, dans son grand traité contre les hérésies, fait de la succession épiscopale le critère même de l'orthodoxie. Aux gnostiques qui se réclament de révélations secrètes et de traditions invérifiables, Irénée oppose la tradition publique, conservée par la chaîne ininterrompue des évêques depuis les apôtres. Il dresse à dessein les listes épiscopales des grandes Églises, en particulier celle de Rome, fondée par Pierre et Paul. La succession devient garantie de vérité : l'identité ministérielle se soude désormais à la fonction de gardien de la foi révélée. Ce lien, défensif à l'origine, aura des effets considérables sur la conscience de soi du clergé.

C'est dans cette mouvance qu'apparaissent, à partir du IIIe siècle, les lectures explicitement lévitiques du ministère. L'évêque est comparé au grand prêtre, les presbytres aux prêtres, les diacres aux lévites, le peuple aux tribus. Cette typologie s'enrichit de tout un imaginaire de pureté, de sainteté et de mise à part. L'évêque devient celui qui entre dans le sanctuaire, c'est-à-dire qui préside l'eucharistie, pardonne les péchés et consacre les ministres. **Tertullien** puis surtout **Cyprien de Carthage** poussent cette logique : pour Cyprien, l'évêque est à la fois père, juge et prêtre de sa communauté, principe d'unité sans lequel il n'y a pas d'Église. La discipline pénitentielle, où les péchés graves sont confessés devant l'évêque et réconciliés par un rite public, conforte l'idée d'une médiation sacramentelle réservée au ministre ordonné.

La succession apostolique se trouve ainsi réinterprétée comme une nouvelle lignée sacerdotale, transposant le modèle lévitique dans la nouvelle alliance. La transposition demeure dialectique : l'unicité du sacrifice du Christ, affirmée par l'Épître aux Hébreux, interdit en principe toute répétition du sacrifice ancien. L'évêque et le prêtre ne sont pas des *hiereis* au sens du Temple ; ils exercent un sacerdoce dérivé, participant à celui du Christ et le rendant sacramentellement présent. Mais dans la pratique et dans les représentations, le peuple baptisé, toujours nommé sacerdoce royal, voit la médiation se concentrer de plus en plus dans le ministère ordonné. C'est exactement le mouvement de re-sacralisation et d'hellénisation que cette partie d'Fontes entend mettre au jour : la greffe de catégories cultuelles vétérotestamentaires et de schèmes hiérarchiques antiques sur une réalité évangélique qui les ignorait.

IV. La *Tradition apostolique* : ritualiser et sacraliser l'ordination

Là où Clément et Irénée fournissent la justification théologique, la *Tradition apostolique* attribuée à Hippolyte de Rome, généralement située au début du IIIe siècle, traduit l'évolution dans le registre liturgique. Ce texte — dont l'attribution et la reconstruction restent débattues, comme l'ont montré les travaux d'Alistair Stewart-Sykes et de Paul Bradshaw, qui y voient plutôt une tradition liturgique composite que l'œuvre d'un seul auteur — nous livre les plus anciennes prières d'ordination connues, et avec elles une théologie implicite du ministère.

La transformation par rapport aux débuts est saisissante. On est désormais loin de la fluidité charismatique des communautés pauliniennes : l'Église se présente comme une institution structurée, dotée de rites codifiés et de charges nettement définies. Le passage de la simple imposition des mains à un rite élaboré, accompagné d'une prière consécratoire et d'une invocation de l'Esprit, marque une véritable **sacralisation** de la fonction ministérielle. Le ministre n'est plus seulement reconnu par la communauté ; il est mis à part par un geste rituel chargé d'une efficacité propre.

La prière d'ordination épiscopale exprime ouvertement la succession apostolique : on y invoque le Dieu qui a toujours pourvu son peuple de guides, d'Abraham aux apôtres, et l'on demande que l'Esprit donné à Jésus et aux apôtres repose sur le nouvel évêque. Celui-ci est consacré pour présider, offrir les dons, pardonner les péchés et exercer le jugement. Des résonances avec le grand prêtre de l'ancienne alliance affleurent, sans que le mot *hiereus* soit encore systématiquement employé. La prière presbytérale, elle, rappelle l'institution des soixante-dix anciens autour de Moïse : le presbytre partage la charge pastorale de l'évêque comme les anciens partageaient celle de Moïse, tempérant ainsi l'accent monarchique par une dimension collégiale héritée du modèle synagogal.

La prière diaconale est la plus instructive par ce qu'elle refuse : le diacre, précise-t-elle, n'est pas ordonné pour le sacerdoce, mais pour le service de l'évêque. Cette clause sépare nettement le diaconat du binôme épiscopat–presbytérat, où se concentre désormais le ministère proprement sacerdotal et la présidence eucharistique. Le diacre, voué à la charité et à l'administration, occupe une place liminale entre la hiérarchie et la communauté. Comme l'a montré Bradshaw dans son histoire des rites d'ordination, cette différenciation interne au clergé annonce la complexification médiévale des ordres.

Au-delà des prières, la *Tradition apostolique* atteste une prolifération de statuts — veuves, vierges, lecteurs, sous-diacres — dotés de rites d'institution propres autour du noyau épiscopat–presbytérat–diaconat. La distinction clergé/laïcat ne repose plus sur des fonctions informelles, mais sur une gradation reconnue de statuts. Et cette ritualisation a un effet théologique profond : plus les gestes d'ordination sont présentés comme opérant une transformation du sujet, plus l'identification du ministre à une figure sacerdotale se renforce, préparant la théologie médiévale des ordres sacrés et du caractère ontologique imprimé par l'ordination.

V. Le célibat : un conseil évangélique transformé en loi cléricale

Aucune institution ne manifeste mieux la transformation d'une liberté évangélique en marqueur de caste que le **célibat sacerdotal**. Le Nouveau Testament propose une anthropologie du mariage et de la continence marquée par l'urgence eschatologique et la liberté charismatique. En 1 Corinthiens 7, Paul recommande la virginité comme un état de plus grande disponibilité au Seigneur, tout en affirmant clairement que le mariage est un bien et que chaque état possède sa grâce propre ; il insiste sur le caractère charismatique de la continence, don accordé à certains et non commandement universel. En Matthieu 19, Jésus évoque les « eunuques pour le royaume des cieux », appel adressé à ceux qui peuvent le recevoir, jamais imposé à tous.

Durant les premiers siècles, l'Église ne sépare nullement le ministère du mariage. Évêques, prêtres et diacres mariés sont la norme. Apparaît cependant assez tôt une exigence de **continence** pour les clercs mariés, portant sur les relations conjugales après l'ordination : le concile d'Elvire, vers 306, en Occident, demande aux évêques, prêtres et diacres de s'abstenir, au motif qu'ils doivent rester constamment prêts pour le service de l'autel. On reconnaît ici une logique de pureté cultuelle largement héritée du judaïsme, où l'accès au sanctuaire impliquait des périodes d'abstinence — logique parfaitement cohérente avec la re-sacralisation du ministère décrite plus haut. Les débats historiques restent vifs : Christian Cochini a défendu la thèse d'une continence apostolique originelle, tandis que Stefan Heid, dans son étude détaillée sur le célibat dans l'Église ancienne, nuance et situe l'émergence de la discipline obligatoire.

De cette continence, l'Occident glisse progressivement vers la promotion du célibat comme état idéal du clergé. Les conciles des IV^e^ et V^e^ siècles, puis les lettres pontificales, encouragent et finissent par imposer aux candidats au ministère de renoncer au mariage. La discipline se heurte à de nombreuses résistances, attestées par la répétition même des prescriptions. L'Orient évolue différemment : le célibat est requis des seuls évêques, souvent choisis parmi les moines, tandis que prêtres et diacres peuvent rester mariés s'ils l'ont été avant l'ordination.

Le tournant décisif pour l'Occident latin se situe au XI^e^ siècle, avec la **réforme grégorienne**. Dans la lutte contre la simonie et le nicolaïsme — le mariage des clercs —, l'exigence du célibat est réaffirmée avec une vigueur nouvelle, comme signe distinctif de la sainteté du clergé face à la corruption féodale. Les conciles de Latran I (1123) et Latran II (1139) interdisent les mariages des clercs majeurs et les déclarent invalides. Le célibat devient une condition préalable à l'ordination presbytérale, et non plus une simple continence imposée à des hommes déjà mariés.

Cette discipline scelle l'**identité cléricale** séparée. Le prêtre n'est plus un membre du peuple investi d'une fonction : il est un homme mis à part, renonçant à une dimension fondamentale de l'existence pour se consacrer exclusivement à l'Église. La symbolique sacrificielle se redouble : celui qui offre le sacrifice eucharistique offre aussi sa propre vie en renonçant au mariage. L'analogie avec le Christ vierge, et avec la pureté exigée des prêtres de l'ancienne alliance, fournit l'argumentaire. La Réforme protestante contestera vivement cette discipline au nom du caractère charismatique et non obligatoire du célibat néotestamentaire ; le concile de Trente la réaffirmera ; Vatican II la maintiendra pour l'Église latine tout en rouvrant le diaconat permanent à des hommes mariés. La tension entre la dimension charismatique du célibat évangélique et son institution comme norme imposée à toute une catégorie de baptisés demeure un point nodal du débat sur la nature du clergé.

VI. Espaces, vêtements, droit : la caste rendue visible

La séparation entre clergé et laïcat ne se joue pas seulement dans la doctrine et la discipline : elle s'inscrit dans la pierre, dans le tissu et dans le droit, jusqu'à devenir immédiatement perceptible. C'est par cette matérialisation que la distinction s'intériorise dans l'imaginaire collectif, et que se forge la perception d'un sacré réservé à une élite.

L'**architecture** est le premier révélateur. À partir du IVe siècle et de la paix constantinienne — sujet du chapitre suivant —, les basiliques adoptent une organisation spatiale où le sanctuaire de l'abside se distingue nettement de la nef. L'autel est séparé de l'assemblée par un chancel, une barrière, un écran ; en Orient se développera l'iconostase, mur d'images figurant la médiation du clergé entre le ciel et la terre ; en Occident, le chœur réservé aux clercs, parfois grillagé, relègue les laïcs à la nef. Cette disposition n'est pas purement fonctionnelle : elle exprime une théologie implicite de la médiation. L'autel est le lieu du sacrifice, où le prêtre agit *in persona Christi* ; le peuple, surtout lorsque la liturgie se déroule dans une langue qu'il ne comprend plus, devient spectateur davantage que participant. Peter Brown, dans son panorama sur la naissance de la chrétienté occidentale, a finement analysé cette sacralisation progressive de la hiérarchie et de l'espace.

Les **vêtements liturgiques** racontent la même histoire. Les ministres célébraient à l'origine dans le costume civil ordinaire de l'Antiquité tardive, tunique et chasuble courante. À mesure que ces habits disparaissaient de l'usage profane, ils se conservaient et se sacralisaient dans le culte : aube, étole, chasuble, dalmatique, manipule, puis mitre et crosse épiscopales deviennent les insignes d'une dignité. Couleurs liturgiques, broderies, matières nobles accentuent la symbolique. Hors de la liturgie, la tonsure, la soutane et diverses marques vestimentaires identifient le clerc dans l'espace social : la distinction devient lisible au premier regard.

La **répartition des fonctions** verrouille l'ensemble. La présidence de l'eucharistie, la proclamation solennelle de l'Évangile, la prédication, l'absolution, l'administration des sacrements, la bénédiction, le gouvernement et la juridiction se concentrent peu à peu entre les mains du clergé ordonné. Les laïcs, malgré leur prière, leur charité et leur soutien matériel, se voient rarement confier des responsabilités liturgiques ou doctrinales de premier plan ; les ministères laïcs subsistants — lecteur, catéchiste — restent subordonnés.

Le **droit canonique** institutionnalise enfin la division. Comme l'a montré Jean Gaudemet dans ses travaux sur les sources du droit de l'Église en Occident, les catégories de *clerici* et de *laici* structurent toute la législation médiévale. Les clercs jouissent de privilèges — immunité de certaines juridictions civiles — et de devoirs propres ; les laïcs sont largement définis par défaut, par leur absence de participation à l'ordre sacramentel. Une hiérarchie interne se déploie, des

grands ordres (épiscopat, presbytérat, diaconat) aux ordres mineurs (lectorat, acolytat, exorcistat, ostiariat), assortie de dignités et d'un système de bénéfices qui fait du clergé un véritable ordre social. Alexandre Faivre a retracé cette « naissance d'une hiérarchie » et la mise en place du cursus clérical. Dans la chrétienté médiévale, le clergé constitue un état distinct, aux côtés de la noblesse et du tiers état, avec ses écoles cathédrales et ses universités. La tension entre fonction de service et position de pouvoir devient constitutive — et c'est précisément contre elle que s'élèveront, des Vaudois aux Réformateurs, les grands mouvements de contestation.

VII. Relectures contemporaines : Congar, Schillebeeckx et le retour au peuple de Dieu

Le XX^{e} siècle a entrepris, par un vaste retour aux sources bibliques et patristiques, de défaire le nœud entre sacerdoce universel et caste cléricale. Trois figures s'y détachent, qui éclairent la trajectoire reconstituée dans ce chapitre : Yves Congar, Edward Schillebeeckx et, du côté de l'histoire liturgique, Alistair Stewart-Sykes.

Yves Congar, dans *Jalons pour une théologie du laïcat*, a réhabilité la vocation propre des laïcs. Il dénonce le **cléricalisme**, cette tendance à tout rapporter au clergé et à réduire les laïcs au rang de récepteurs passifs des moyens de salut. Pour Congar, le laïc n'est pas un chrétien de seconde zone : pleinement membre du peuple de Dieu, il participe au sacerdoce commun par la foi, les sacrements et la charité, et possède une noblesse propre dans l'engagement temporel et la mission. Surtout, Congar maintient une distinction sans opposition entre sacerdoce commun et sacerdoce ministériel : le second est au service du premier, et non l'inverse. Le ministère ordonné rend présent le Christ tête et pasteur au milieu du peuple, mais il ne forme pas un corps étranger à ce peuple. Cette pensée a directement nourri *Lumen Gentium* et *Apostolicam Actuositatem* au concile Vatican II.

Edward Schillebeeckx, dans son ouvrage sur le ministère comme leadership dans la communauté de Jésus Christ, part non d'une conception statique de l'ordre sacré, mais de la communauté et de sa mission. Le ministère y est une forme de leadership au service de la communauté, enraciné dans la pratique de Jésus et l'expérience des premières Églises. Schillebeeckx reconnaît pleinement la légitimité du ministère ordonné et de la succession apostolique, mais il les comprend comme des structures fonctionnelles garantissant la fidélité à l'Évangile, non comme des privilèges ontologiques séparant le clergé du reste des fidèles. Le sacerdoce ministériel dérive de celui du Christ et se déploie à l'intérieur du sacerdoce commun ; c'est la communauté, sous l'inspiration de l'Esprit, qui appelle et reconnaît certains de ses membres, l'ordination ratifiant cette élection sans s'y substituer. Schillebeeckx critique ainsi une sacramentalisation excessive

qui isolerait le prêtre comme « homme des sacrements » au détriment de sa dimension prophétique et pastorale — exactement le risque que les chapitres historiques précédents ont mis en lumière.

Alistair Stewart-Sykes, enfin, par ses commentaires de la *Tradition apostolique* et d'Ignace, montre que la formation du triptyque épiscopat–presbytérat–diaconat n'a pas suivi une ligne unique et uniforme, mais s'est faite d'adaptations locales, de controverses et de dynamiques charismatiques. Les structures anciennes ne peuvent être simplement transposées au présent : elles furent des réponses contextuelles à des besoins déterminés. Loin de sacraliser un modèle figé, l'étude des sources — de Clément à Hippolyte — libère ainsi l'imagination ecclésiale en révélant la flexibilité originelle de l'Église, capable d'inventer des formes ministérielles selon sa situation tout en restant fidèle à l'Évangile.

Ces trois perspectives convergent avec le renouveau biblique et patristique consacré par Vatican II. *Lumen Gentium* réaffirme le sacerdoce commun des fidèles en s'appuyant explicitement sur 1 Pierre 2,9, tout en situant le sacerdoce ministériel comme une participation spécifique à ce sacerdoce unique du Christ. *Sacrosanctum Concilium* prône la participation active de tous à la liturgie, rompant avec la passivité héritée des siècles cléricaux. La différenciation clergé/laïcat n'apparaît plus dès lors comme intangible, mais comme historiquement conditionnée, et théologiquement à repenser dans la perspective d'une Église peuple de Dieu, communion de vocations diverses.

Conclusion : ce que le clergé change pour lire l'Église

Ce chapitre a reconstitué une trajectoire qui n'a rien de fatal. Le Nouveau Testament ne connaît pas de prêtre chrétien distinct : il proclame un peuple tout entier sacerdotal et reconnaît une diversité de ministères fonctionnels, sans jamais qualifier ses responsables de *hiereis*. C'est en trois siècles, par une série de pas distincts mais convergents — la centralisation eucharistique opérée par Ignace, la succession apostolique armée par Clément et Irénée, la typologie lévitique greffée sur le ministère, la ritualisation sacralisante de l'ordination dans la *Tradition apostolique*, puis, dans la longue durée, le célibat, la séparation des espaces et des vêtements et la codification juridique — que s'est constitué un clergé séparé, jusqu'à former une caste dotée de son statut social propre. Chacun de ces pas répondait à un besoin réel : préserver l'unité, garantir la transmission fidèle de la foi, stabiliser des communautés menacées. Mais leur accumulation a progressivement obscurci la vérité première de 1 Pierre 2,9.

Pour la thèse centrale d'Fontes, le bilan est nuancé et fécond. Ce qui, dans le ministère ordonné, prolonge l'intention de Jésus et de l'Église apostolique — la présidence de la communauté, le service de la Parole et de la communion, la garantie de fidélité à l'Évangile — apparaît légitime et structurant. En revanche, la sacralisation de la fonction au point d'en faire une caste ontologiquement supérieure, la concentration de toute médiation entre les seules mains des clercs, la transformation d'un conseil évangélique en loi disciplinaire universelle, relèvent d'une construction historique contingente, marquée par la re-sacralisation cultuelle et l'hellénisation hiérarchique que cette partie du rapport met précisément en cause. Les relectures de Congar et de Schillebeeckx, validées par Vatican II, montrent qu'une réforme du rapport clergé/laïcat ne serait nullement une rupture avec la Tradition : elle serait un retour à la source néotestamentaire, le sacerdoce ministériel étant réinscrit comme service au sein du sacerdoce universel, et non comme corps séparé de lui.

Reste une dimension que ce chapitre n'a fait qu'effleurer : l'inscription spatiale et monumentale de cette différenciation. Le déplacement du sanctuaire vers l'abside, le chancel séparant l'autel de l'assemblée, le passage de la maison où l'on rompait le pain à l'édifice public où le peuple devient spectateur, ne sont pas de simples conséquences architecturales de l'évolution du clergé : ils en sont aussi un puissant moteur. C'est ce que le chapitre suivant, « De la maison-église à la basilique », examinera, en montrant comment l'espace lui-même a façonné le rapport du peuple de Dieu à son culte et à ses ministres.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Raymond E. Brown, Priest and Bishop: Biblical Reflections (1970) ; Hans von Campenhausen, Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries (1953/1997) ; Edward Schillebeeckx, Ministry: Leadership in the Community of Jesus Christ (1981) ; Yves Congar, Lay People in the Church / Jalons pour une théologie du laïcat (1953/1965) ; Alistair Stewart-Sykes, The Apostolic Tradition: A Commentary (2001) ; Paul Bradshaw, Rites of Ordination: Their History and Theology (2012) ; Roger Gryson, Le ministère dans l'Église ancienne (1972) ; Stefan Heid, Celibacy in the Early Church (2000) ; Christian Cochini, Les origines apostoliques du célibat sacerdotal (1981) ; Alexandre Faivre, Naissance d'une hiérarchie (1977) ; Jean Gaudemet, Les sources du droit de l'Église en Occident (1985) ; Peter Brown, The Rise of Western Christendom (1996) ; sources patristiques : 1 Clément, lettres d'Ignace d'Antioche, Irénée (Adversus Haereses), Tradition apostolique (Hippolyte), Cyprien (De unitate Ecclesiae), canons d'Elvire.

Introduction : quand l'espace devient sacré

Le chapitre précédent a montré comment le sacerdoce universel des premières communautés — où l'ensemble des baptisés constituait un « peuple de prêtres » selon l'image de la Première lettre de Pierre — s'est progressivement contracté en un clergé ordonné, distinct des laïcs et investi d'une fonction sacrale exclusive. Cette mutation des personnes ne s'est pas produite dans le vide. Elle a eu son corrélat matériel et spatial : à mesure que se constituait une caste sacerdotale, l'espace où elle officiait se transformait lui aussi. Le présent chapitre suit cette transformation dans la pierre, du modeste cadre domestique des premières assemblées jusqu'aux vastes nefs des basiliques du IVe siècle.

Il existe en effet une corrélation profonde, presque organique, entre la manière dont une communauté conçoit la médiation du sacré et la manière dont elle bâtit ses lieux de réunion. Là où le sacré est diffus, partagé, accessible à tous, l'espace reste flexible, domestique, polyvalent. Là où le sacré se concentre en des personnes, des objets et des gestes réservés, l'espace se hiérarchise, se cloisonne, s'oriente. La question que pose ce chapitre est donc la suivante : qu'est-ce que la transformation architecturale du lieu de culte chrétien révèle de la transformation théologique du christianisme lui-même ? Et dans quelle mesure cette transformation correspond-elle, ou s'éloigne-t-elle, de ce que l'on peut reconstituer de la pratique de Jésus et des premières générations de ses disciples ?

L'enjeu n'est pas mince pour la thèse d'ensemble d'Fontes. Si le passage de la **maison-église** à la **basilique** ne constitue qu'un changement d'échelle commandé par la croissance numérique, il est théologiquement neutre. Mais si ce passage charrie avec lui une re-sacralisation de l'espace — un retour vers une conception du saint comme lieu séparé, gardé, réservé, que les Évangiles présentent précisément comme dépassée par la personne du Christ — alors il faut interroger sa légitimité au regard des sources mêmes du christianisme. C'est cette seconde hypothèse que l'archéologie et l'histoire de l'architecture invitent à prendre au sérieux.

I. La maison comme premier espace chrétien

Les écrits du Nouveau Testament ne connaissent pas de temple chrétien. Ils connaissent des maisons. Lorsque Paul salue, à la fin de ses lettres, « l'église qui se réunit dans leur maison » — celle de Prisca et Aquila à Rome comme à Éphèse, celle de Nymphas à Laodicée, celle de Philémon à Colosses — il emploie une expression qui dit tout : l'**ekklēsia**, l'assemblée, n'a pas d'autre contenant que l'espace domestique de l'un de ses membres. Le mot grec lui-même désigne le

rassemblement des personnes, jamais le bâtiment qui les abrite. Pendant près de deux siècles, le christianisme demeure ce que les historiens appellent un mouvement « sans temple, sans autel et sans prêtres » au sens que les contemporains païens donnaient à ces termes — au point que certains auteurs antiques rangeaient les chrétiens parmi les athées.

Cette domesticité n'est pas un pis-aller imposé par la persécution, même si la clandestinité la renforce. Elle découle d'une conviction théologique. Pour les premiers chrétiens, la présence divine ne réside plus dans un édifice mais dans la communauté assemblée et dans le corps de chaque croyant. « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu ? », écrit Paul aux Corinthiens, transférant au collectif des fidèles une qualité que le judaïsme du Second Temple réservait au sanctuaire de Jérusalem. Le repas eucharistique se tient autour d'une table ordinaire, dans la salle à manger — le **triclinium** — de la maison la plus vaste de la communauté. Rien, dans la disposition de ces lieux, ne sépare un espace saint d'un espace profane. Le seuil qui compte est celui du baptême, non celui d'une enceinte de pierre.

L'organisation sociale de ces communautés épouse celle de la maisonnée gréco-romaine, la **domus**, structure de base de la société antique. Le maître de maison qui ouvre son foyer à l'assemblée — souvent un patron au sens romain, parfois une femme de statut, comme Lydie à Philippes — exerce de ce fait un rôle de premier plan. Cette imbrication explique à la fois la vitalité du christianisme primitif, qui se diffuse par les réseaux familiaux et clientélaires, et certaines de ses tensions, lorsque l'autorité du maître de maison entre en concurrence avec celle des itinérants ou des ministres reconnus. Mais le point décisif demeure : l'espace de culte est un espace de vie, perméable, réversible, où l'on mange, où l'on dort, où l'on travaille les jours ordinaires.

Cette configuration interdit toute séparation rituelle de l'espace. Il n'y a pas de parvis des gentils, pas de Saint, pas de Saint des Saints, pas de voile qui dérobe à la vue l'objet sacré. La géographie du sacré héritée du Temple de Jérusalem, faite de cercles concentriques de pureté croissante, est purement et simplement absente. C'est ce que retiennent les historiens lorsqu'ils décrivent le christianisme pré-constantinien comme un culte « non spatialisé » : le saint n'est pas un lieu où l'on entre, mais un événement qui advient lorsque l'assemblée se rassemble au nom du Christ.

II. L'archéologie de Doura-Europos et le premier seuil

La rareté des vestiges matériels des deux premiers siècles tient précisément à cette domesticité : une maison-église ne se distingue archéologiquement en rien d'une maison ordinaire. C'est pourquoi le site de **Doura-Europos**, ville-garnison romaine sur l'Euphrate détruite par les Sassanides vers 256, occupe une place exceptionnelle. On y a mis au jour la plus ancienne

maison-église identifiable comme telle, datée des années 230-240. Le bâtiment était à l'origine une demeure privée tout à fait banale, organisée autour d'une cour ; vers 240, il a fait l'objet d'aménagements limités mais significatifs pour son usage communautaire.

Ce qui rend Doura-Europos précieux, c'est qu'il fixe un moment de transition. La maison reste une maison : sa façade ne se distingue pas de celle des immeubles voisins, et rien, depuis la rue, ne signale une fonction religieuse. Mais à l'intérieur, deux pièces ont été transformées. Une cloison a été abattue pour créer une salle d'assemblée plus vaste, capable d'accueillir une cinquantaine de personnes, dotée d'une légère estrade à une extrémité — peut-être pour le lecteur ou le président de l'assemblée. Surtout, une pièce distincte a été aménagée en **baptistère**, avec une cuve sous un dais et un décor peint : le Bon Pasteur, la guérison du paralytique, les femmes au tombeau. Ce sont les plus anciennes peintures chrétiennes datables avec certitude.

L'apparition de cette pièce spécialisée marque un premier seuil dans la sacralisation de l'espace. Tant que tout se déroulait dans une salle polyvalente, aucun lieu n'était soustrait à l'usage profane. Le baptistère, lui, est un espace dédié, conçu pour un seul rite, orné d'images qui en commentent le sens. Il introduit une discontinuité : une partie de la maison cesse d'être ordinaire. Les archéologues qui ont étudié ce site, à commencer par les fouilleurs de Yale dans les années 1930 puis leurs successeurs, ont souligné qu'on assiste là à l'embryon d'une distinction entre espace consacré et espace commun, encore modeste mais déjà réelle.

Il faut cependant mesurer la portée de ce seuil. À Doura, la transformation reste réversible et discrète ; elle n'affecte ni la silhouette extérieure du bâtiment ni son insertion dans le tissu urbain. La communauté ne possède pas un monument mais une maison adaptée — ce que les sources latines appelleront la **domus ecclesiae**, la « maison de l'église », par opposition à la **domus Dei**, la « maison de Dieu » des siècles suivants. La nuance terminologique, sur laquelle on reviendra, condense toute la mutation à venir : on passe de la maison où l'Église se réunit à la maison qui appartient à Dieu et le contient.

III. Capharnaüm, les tituli et la mémoire des lieux

D'autres sites permettent de prolonger et de nuancer le tableau. À **Capharnaüm**, en Galilée, les fouilles franciscaines ont dégagé sous une église octogonale byzantine les vestiges d'une maison du Ier siècle dont l'une des pièces, dès la fin du Ier ou le IIe siècle, présente des transformations singulières : enduits de plâtre, graffiti chrétiens en plusieurs langues invoquant le Christ et Pierre, mobilier domestique évacué. Les fouilleurs, Virgilio Corbo et Stanislao Loffreda, y ont reconnu une **domus-ecclesia** vénérée, possiblement identifiée par la tradition locale comme la « maison de Pierre » mentionnée dans les Évangiles comme lieu de séjour de Jésus à Capharnaüm.

Au-delà de la question, indécidable avec certitude, de l'authenticité de cette identification, le site illustre un phénomène majeur : la **sacralisation par la mémoire**. Une maison ordinaire devient un lieu de culte non parce qu'on y a construit un sanctuaire, mais parce qu'on y commémore un événement ou une présence. Le sacré, ici, ne tient pas à une consécration rituelle mais à un souvenir attaché au lieu. C'est une forme de sacralisation que les Évangiles eux-mêmes ne récusent pas frontalement, mais qui amorce un glissement : le saint redevient localisable, attaché à une topographie, alors même que la prédication de Jésus à la Samaritaine — « ni sur cette montagne, ni à Jérusalem » — semblait l'en avoir détaché.

À Rome, la mémoire des lieux prend la forme des **tituli**, ces églises domestiques désignées par le nom de leur propriétaire ou fondateur — *titulus Clementis*, *titulus Praxedis*, *titulus Pudentis*. Sous plusieurs basiliques romaines, l'archéologie a retrouvé les structures de maisons privées et d'immeubles de rapport, les *insulae*, sur lesquels se sont greffés les édifices de culte ultérieurs. La continuité matérielle est frappante : les grandes églises titulaires de Rome poussent souvent sur l'emplacement même des maisons-églises pré-constantiniennes, comme si la pierre conservait la trace de l'assemblée première. Mais cette continuité topographique masque une rupture fonctionnelle, car ce qui était une maison habitée devient un édifice exclusivement cultuel.

L'examen croisé de ces sites — Doura, Capharnaüm, les tituli romains — dessine ainsi une trajectoire commune avant même le tournant constantinien. Partout, on observe le passage d'un espace domestique intégralement profane à un espace progressivement soustrait à l'usage ordinaire, par aménagement, par dédicace ou par mémoire. La re-sacralisation de l'espace n'attend donc pas Constantin pour commencer ; l'empereur ne l'invente pas, il l'amplifie et lui donne une forme monumentale.

IV. Le tournant constantinien et l'adoption de la forme basilicale

La conversion de Constantin et l'édit de tolérance de Milan en 313 changent radicalement les conditions matérielles du culte chrétien. La « paix de l'Église » met fin aux persécutions, restitue aux communautés les biens confisqués et, surtout, ouvre l'ère du mécénat impérial. L'empereur lui-même finance la construction d'édifices d'une ampleur sans précédent : la basilique du Latran à Rome, dédiée vers 318, l'ancienne basilique Saint-Pierre élevée sur la tombe vénérée de l'apôtre, le Saint-Sépulcre et la basilique de la Nativité en Terre sainte. En quelques décennies, le christianisme passe d'un culte sans architecture à un culte doté de l'architecture la plus prestigieuse de l'Empire.

Le choix du modèle architectural est lourd de signification. Les chrétiens n'adoptent ni le plan ni le langage du **temple** païen — bâtiment clos abritant la statue du dieu, devant lequel le peuple sacrifiait à l'extérieur — précisément parce que ce modèle incarnait tout ce dont ils se distinguaient. Ils retiennent au contraire la **basilique** civile, vaste salle rectangulaire à nefs séparées par des colonnades, terminée par une abside, qui servait de tribunal, de marché couvert et de lieu de réception impérial. La basilique était l'espace du pouvoir public, le cadre où l'on rendait la justice et où l'on accueillait le souverain. En s'y installant, le culte chrétien revêt les habits du pouvoir.

Ce choix, souvent présenté comme purement pratique — la basilique offrait le volume requis pour de grandes assemblées —, est aussi profondément idéologique. L'historien de l'art Richard Krautheimer a montré que la basilique chrétienne n'est pas une simple copie de la basilique civile, mais une réinterprétation : l'abside, qui abritait jadis le tribunal du magistrat ou l'effigie de l'empereur, accueille désormais le siège de l'évêque et l'autel. Le Christ y est figuré en majesté, trônant comme un souverain céleste, dans une iconographie directement empruntée au cérémonial impérial. La transposition est explicite : l'évêque siège là où siégeait le juge, le Christ règne là où régnait César.

Ce transfert sémantique manifeste, dans la pierre, le mouvement d'**hellénisation et d'impérialisation** que ce chapitre et le suivant ont pour objet d'analyser. L'espace de l'assemblée fraternelle devient l'espace de la cour. L'orientation longitudinale de la basilique, qui conduit le regard depuis l'entrée jusqu'à l'abside lointaine, organise une procession solennelle vers un point focal réservé. La disposition même du bâtiment incline à la hiérarchie : il y a désormais un sens de circulation, un point d'aboutissement, un lieu vers lequel tout converge et dont la dignité dépasse celle du reste de l'édifice. La géographie égalitaire de la maison cède à une géographie de la révérence.

V. De la *domus ecclesiae* à la *domus Dei* : la consécration de l'espace

Le glissement terminologique évoqué plus haut prend ici toute sa portée théologique. Tant que l'on parlait de **domus ecclesiae**, la « maison de l'assemblée », l'accent portait sur les personnes réunies : le lieu n'était que le contenant accidentel d'une communauté qui constituait, elle, le véritable temple. Avec la **domus Dei**, la « maison de Dieu », l'accent se déplace vers l'édifice lui-même, désormais conçu comme demeure de la présence divine. Le bâtiment n'abrite plus seulement l'Église ; il devient sacré en lui-même, indépendamment de l'assemblée qui s'y réunit.

Cette mutation s'accompagne de l'apparition de rites de **consécration** des édifices et des autels. On ne se contente plus d'utiliser un espace ; on le sépare rituellement du monde profane, on l'oint, on le dédie, on y dépose des reliques. L'autel cesse d'être la table du repas commun pour devenir le lieu fixe et consacré du sacrifice, souvent érigé au-dessus de la tombe d'un martyr — point de jonction entre le ciel et la terre. La logique est celle d'une re-sacralisation systématique : ce qui était commun devient réservé, ce qui était mobile devient fixe, ce qui était partagé devient gardé. Le liturgiste Jacob Milgrom, étudiant les catégories du sacré dans le monde biblique, a montré combien la distinction entre le saint et le profane structurait l'ancien système sacerdotal ; or c'est précisément cette distinction, abolie en droit par la prédication évangélique, que l'architecture chrétienne du IVe siècle réintroduit dans les faits.

Le corollaire spatial de cette consécration est la **clôture** progressive de l'espace réservé. Le sanctuaire — la zone de l'abside et de l'autel — se distingue de plus en plus nettement de la nef où se tient le peuple. Des barrières basses, les *cancelli* qui donneront le mot « chancel », puis des clôtures plus hautes séparent le clergé des fidèles. En Orient, cette séparation aboutira à l'**iconostase**, mur d'icônes percé de portes qui dérobe au regard l'autel pendant les moments les plus solennels de la liturgie. La parenté avec le **voile du Temple** de Jérusalem, qui séparait le Saint des Saints du reste du sanctuaire, n'a pas échappé aux contemporains : les Pères de l'Église l'ont au contraire revendiquée, lisant la basilique comme l'accomplissement du Temple plutôt que comme son dépassement.

Or les Évangiles synoptiques rapportent que, à la mort de Jésus, « le voile du Temple se déchira en deux, du haut en bas ». Les exégètes y reconnaissent un symbole théologique majeur : l'abolition de la séparation entre l'homme et Dieu, la fin du système des barrières de pureté, l'accès désormais direct au sanctuaire céleste. Comme l'a souligné Raymond Brown dans son commentaire de la Passion, ce déchirement signifie que la médiation du Temple est devenue caduque, le Christ se substituant à lui comme nouveau lieu de la présence divine. Il y a donc une tension réelle, que la recherche historique met en lumière sans la résoudre, entre cette théologie du voile déchiré et l'architecture chrétienne qui, à partir du IVe siècle, reconstruit méthodiquement des voiles, des clôtures et des Saints des Saints.

VI. Le bâtiment comme image de l'Église : ecclésiologie de la pierre

L'architecture n'est jamais neutre : elle énonce une théologie. La basilique chrétienne, à mesure qu'elle se développe, devient le support d'une véritable **ecclésiologie de la pierre**, une manière de penser l'Église à travers le bâtiment qui la figure. Les Pères de l'Église, et notamment Eusèbe de Césarée dans le discours qu'il prononce pour la dédicace de la cathédrale de Tyr, lisent l'édifice

comme une allégorie du Corps mystique : les colonnes sont les apôtres et les évêques, l'évêque est la tête, le peuple est la matière vivante assemblée par l'architecte divin. Le bâtiment devient le miroir de l'institution.

Cette lecture allégorique a des effets concrets sur la disposition des lieux. Si le bâtiment figure l'Église comme corps hiérarchisé, alors l'ordonnancement de l'espace doit refléter cette hiérarchie. La place de chacun dans la nef, la distance qui le sépare de l'autel, son droit ou non à franchir le chancel deviennent des marqueurs de statut ecclésial. Les catéchumènes sont relégués dans les zones périphériques ou renvoyés avant la liturgie eucharistique ; les pénitents occupent des espaces distincts ; le clergé seul accède au sanctuaire. L'espace ordonne et stratifie la communauté qu'il abrite, là où la maison-église, par sa polyvalence même, ne connaissait que la table commune.

On mesure ici le renversement par rapport à la conception paulinienne. Pour Paul, le temple, c'était la communauté elle-même, et chaque croyant en était une pierre vivante — image que reprend la Première lettre de Pierre en parlant des fidèles comme de « pierres vivantes » édifiées en maison spirituelle. Le bâtiment de pierre n'était qu'une métaphore du peuple. Avec l'ecclésiologie basilicale, la métaphore s'inverse et se réifie : c'est désormais le peuple qui est pensé à l'image du bâtiment, hiérarchisé comme lui, ordonné comme lui autour d'un sanctuaire réservé. La pierre, de symbole de la communauté, devient le modèle qui la discipline.

Ce renversement ne procède d'aucune décision concertée ni d'aucune rupture brutale. Il résulte de l'accumulation de gestes apparemment anodins — aménager une pièce, consacrer un autel, élever une barrière, peindre un Christ en majesté — dont chacun, pris isolément, pouvait sembler répondre à un besoin pratique ou pieux. C'est leur convergence qui dessine une transformation de fond, à laquelle les acteurs eux-mêmes n'avaient sans doute pas pleinement conscience de participer. L'histoire de l'architecture chrétienne offre en cela un cas d'école de mutation théologique opérée par la matière, où la pierre précède et façonne le dogme autant qu'elle le traduit.

VII. Le retour du paradigme du Temple

Il reste à nommer ce qui se joue dans cette mutation : le retour, sous une forme christianisée, du **paradigme du Temple** de Jérusalem que le christianisme primitif avait pourtant dépassé. Ce retour ne se fait pas par emprunt direct — les chrétiens ne reconstruisent pas le Temple — mais par réactivation de sa structure profonde, faite de séparation, d'orientation et de gradation de la sainteté. Les Pères eux-mêmes encouragent cette relecture, multipliant les correspondances entre l'édifice chrétien et le sanctuaire mosaïque.

L'**orientation liturgique** en offre l'exemple le plus net. Dès le IIIe siècle, la prière chrétienne se tourne vers l'Orient, vers le soleil levant interprété comme figure du Christ ressuscité et de sa venue glorieuse. La basilique organise architecturalement cette orientation : l'autel et l'abside sont placés à l'est, et l'assemblée tout entière fait face à la même direction. Cette polarisation de l'espace, absente de la maison-église où l'on se disposait autour d'une table, restaure une géographie sacrée du cosmos analogue à celle qui réglait l'orientation du Temple et du tabernacle du désert.

Le parallèle avec le **tabernacle** et le Saint des Saints se prolonge dans la conception de l'autel comme lieu de la présence la plus intense, soustrait au regard et à l'approche du commun. De même que l'arche d'alliance reposait dans le saint des saints où seul le grand prêtre pénétrait une fois l'an, l'autel consacré devient le foyer d'une sainteté réservée au clergé. Le sacerdoce ordonné, dont le chapitre précédent a retracé l'émergence, trouve dans cette architecture son inscription spatiale : il y a désormais un lieu où seuls les prêtres entrent, comme il y a une fonction que seuls les prêtres exercent. La hiérarchie des personnes et la hiérarchie des espaces se confortent mutuellement.

Ce retour du paradigme du Temple n'est pas en soi une trahison — il s'enracine dans une exégèse qui voit dans le Christ et son Église l'accomplissement des figures de l'Ancienne Alliance. Mais il pose une question que la recherche historique ne peut éluder : l'accomplissement annoncé par les Évangiles consistait-il à reconstruire le Temple sous une forme nouvelle, ou à le rendre définitivement superflu ? Lorsque Jésus annonce qu'il détruira ce sanctuaire et le relèvera en trois jours, l'évangéliste précise qu'« il parlait du sanctuaire de son corps ». Le lieu de la présence, dans cette perspective, n'est plus un édifice mais une personne, et par extension le corps ecclésial qui prolonge le sien. La basilique, en redonnant à la pierre la dignité du sanctuaire, risque de recouvrir cette intuition fondatrice du voile même qu'elle prétend accomplir.

Conclusion : ce que l'architecture change pour lire l'Église

Ce chapitre a montré que le passage de la maison-église à la basilique ne fut pas un simple ajustement d'échelle commandé par la croissance des communautés, mais une mutation théologique profonde inscrite dans la matière. L'archéologie de Doura-Europos, de Capharnaüm et des tituli romains révèle que la sacralisation de l'espace commence avant Constantin, par aménagement, dédicace et mémoire. Le tournant constantinien l'amplifie et lui donne une forme monumentale en adoptant le langage du pouvoir impérial : la basilique transpose dans la pierre le mouvement d'impérialisation de l'Église. Et la consécration des édifices, la clôture des

sanctuaires, le retour de l'orientation liturgique et du paradigme du Temple réintroduisent méthodiquement la séparation entre le saint et le profane que la prédication évangélique avait abolie.

Cette analyse touche au cœur de la thèse de Fontes. Identifier ce qui, dans l'Église catholique, est fidèle au message de Jésus ou s'en est éloigné suppose de distinguer, dans l'héritage architectural et liturgique, ce qui prolonge l'intuition du « temple détruit et relevé en trois jours » de ce qui la recouvre. L'Église primitive savait, parce que ses Écritures le proclamaient, que le voile du Temple s'était déchiré — signe que la médiation du Temple comme institution lévitique avait été accomplie et dépassée — et que la présence divine habitait désormais un corps ressuscité et une communauté de baptisés. Cette re-lecture ne nourrit aucune hostilité à l'égard de la doctrine catholique de la présence réelle, qui concerne les espèces eucharistiques et non les pierres d'un édifice. Elle invite plutôt à distinguer deux régimes de présence : la présence sacramentelle du Christ dans l'eucharistie, réelle et incontestable selon la foi catholique, et la sacralisation du bâtiment lui-même, que la tradition ancienne liait à la communauté assemblée et non à l'espace vide. Lorsque la basilique reconstruit des voiles, des chancels et des Saints des Saints, elle ne pèche pas par malice mais par oubli : elle laisse la pierre redire ce que l'Évangile avait déclaré accompli. Une réforme légitime ne consisterait pas à détruire les basiliques, mais à réapprendre à les habiter selon leur vérité première — comme la maison de l'assemblée où la présence eucharistique est portée par une communauté vivante, et non comme un espace sacré autonome dont la sainteté préexisterait à la prière des fidèles.

Cette re-sacralisation de l'espace n'a pourtant pas opéré seule. Elle s'inscrit dans une dynamique plus vaste où le christianisme épouse les formes du pouvoir romain : son architecture, son cérémonial, sa langue du commandement. Le chapitre suivant suivra ce mouvement jusqu'à son terme institutionnel, en analysant comment le tournant constantinien, au-delà de la pierre, a transformé l'Église elle-même en une structure de pouvoir calquée sur l'Empire — comment, en d'autres termes, l'assemblée des disciples est devenue une Église impériale.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Richard Krautheimer, Early Christian and Byzantine Architecture (1965) ; L. Michael White, The Social Origins of Christian Architecture (1990) ; Carl H. Kraeling, The Christian Building at Dura-Europos (1967) ; Virgilio Corbo & Stanislao Loffreda, Cafarnao (1975) ; Jacob Milgrom, Leviticus (1991) ; Raymond E. Brown, The Death of the Messiah (1994) ; Robin Margaret Jensen, Understanding Early Christian Art (2000) ; Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique (livre X, discours de Tyr).

Introduction : quand la pierre appelle le pouvoir

Le chapitre précédent décrivait le passage de la **maison-église** à la **basilique** : comment la communauté chrétienne, longtemps réunie dans l'espace domestique d'une *domus* aménagée, autour d'une table et d'une assemblée fraternelle, en vint à se rassembler dans des édifices vastes, axés, hiérarchisés, empruntés au vocabulaire architectural de l'administration romaine. Cette mutation de l'espace n'était pas neutre : elle inscrivait déjà dans la pierre une transformation des rapports entre les fidèles, entre le clergé et le peuple, entre le sacré et le profane. Mais une question restait suspendue : qui paie ces basiliques, qui en autorise la construction, qui en fixe l'orientation symbolique ? La réponse a un nom, et c'est celui d'un empereur.

Le présent chapitre examine donc le versant politique et institutionnel de ce que l'historiographie du XXe siècle a nommé, parfois trop commodément, la **« mutation constantinienne »** ou le **« tournant constantinien »**. Entre l'édit de Milan en 313 et l'édit de Thessalonique en 380, le christianisme passe du statut de culte longtemps suspect, intermittentment persécuté, à celui de religion officielle, puis exclusive, de l'Empire romain. En moins de trois générations, l'Église acquiert des biens, des privilèges fiscaux, une présence dans l'appareil législatif, un protocole cérémoniel emprunté à la cour, et surtout une nouvelle manière de se penser elle-même dans le miroir de l'imperium.

La question qui guide ce chapitre est celle qui irrigue l'ensemble du projet Fontes : dans cette alliance entre l'Église et l'Empire, qu'est-ce qui prolonge fidèlement le message de Jésus de Nazareth, et qu'est-ce qui s'en éloigne ? Faut-il lire le siècle de Constantin comme la « chute » d'une Église primitive pure et persécutée dans la mondanité du pouvoir, ou comme une inculturation créatrice, légitime, à travers laquelle l'Évangile a pénétré les structures du monde antique ? Aucune de ces deux lectures, prise isolément, ne rend justice à la complexité du processus. C'est en tenant ensemble la créativité ecclésiale et la dette croissante envers les logiques impériales que l'on peut espérer discerner ce qui, dans l'Église catholique d'aujourd'hui, demeure tributaire d'un héritage constantinien dont la légitimité évangélique mérite d'être réinterrogée.

I. Démythifier le « tournant » : continuités et ruptures

La présentation scolaire de la période enferme volontiers ces décennies entre deux dates-bornes : 313, l'édit de Milan qui met fin aux persécutions et reconnaît la liberté de culte ; 380, l'édit de Thessalonique qui fait de la foi nicéenne la religion obligatoire de tous les sujets de l'Empire.

Cette construction pédagogique a le mérite de la clarté, mais elle aplatit les continuités et concentre artificiellement sur quelques actes solennels des processus qui s'étalent en réalité sur plusieurs générations et dont les acteurs sont multiples.

D'abord, l'édit de Milan lui-même n'est pas un commencement absolu. Dès 311, le rescrit de Galère, publié à Nicomédie alors que l'empereur persécuteur agonisait, avait accordé aux chrétiens une première tolérance juridique, les autorisant à se réunir et à prier pour la santé du prince. Le texte de 313 — qui n'est d'ailleurs probablement pas un « édit » au sens technique, mais plutôt une lettre administrative diffusée par Licinius dans la partie orientale de l'Empire — généralise et consolide cette tolérance, restitue les biens confisqués et place le christianisme sur un pied d'égalité juridique avec les autres cultes. Loin d'être une conversion instantanée de l'Empire, il s'agit d'un compromis garantissant la liberté religieuse à tous, mais qui, par la faveur personnelle de Constantin, confère de fait au christianisme une position avantageuse. Plus largement, la réflexion impériale sur l'articulation entre unité politique et pluralité cultuelle n'était pas née avec Constantin : la promotion du **Sol Invictus** par Aurélien au IIIe siècle, ou les ambitions réformatrices de Dioclétien, témoignaient déjà d'une quête de cohésion religieuse au service de l'État.

C'est pour qualifier l'ensemble de ces transformations que les historiens et théologiens du XXe siècle ont forgé la notion de « mutation constantinienne ». Popularisée dans les milieux théologiques critiques des années 1970 et 1980, elle a été reprise par la sociologie de la religion pour désigner la naissance de la **chrétienté** comme système où l'appartenance religieuse coïncide largement avec l'appartenance civique. Mais la catégorie a été vigoureusement discutée. Peter Leithart, notamment, a contesté l'idée d'un *shift* massif et irréversible, préférant parler d'un « moment constantinien » ambigu et circonscrit, inséré dans une histoire beaucoup plus longue des relations entre l'Église et le pouvoir. Les travaux de Timothy D. Barnes, de H. A. Drake et de Ramsay MacMullen ont profondément renouvelé l'historiographie : ils ont montré que plusieurs phénomènes longtemps imputés à Constantin seul — la cléricalisation de la hiérarchie, la croissance du patrimoine ecclésiastique, la christianisation des élites — étaient en germe dès le IIe et le IIIe siècle, ou ne s'imposèrent réellement qu'au Ve.

Pour saisir les enjeux de la période, il faut donc tenir ensemble au moins trois plans d'analyse, dont l'articulation seule rend l'intelligence du « tournant » possible. Le plan de la politique impériale : comment les différents Augustes, de Constantin à Théodose en passant par Constance II, Julien et Valens, instrumentalisent ou combattent l'Église comme facteur de cohésion ou de division ? Le plan de la vie interne des communautés : comment les évêques, les conciles, les moines et les théologiens se situent face aux privilèges nouveaux et aux conflits doctrinaux exacerbés par l'arbitrage du prince ? Et le plan culturel et liturgique : comment le christianisme

majoritaire absorbe, refuse ou retravaille les symboles, les bâtiments et les rituels du culte impérial païen ? C'est à l'intersection de ces trois dimensions que se joue l'interprétation, entre dénonciation d'une « trahison » de l'Évangile et reconnaissance d'une inculturation féconde.

II. Constantin : conversion, ambiguïté et fonction symbolique

La figure de Constantin résiste à toute lecture univoque. La tradition rapporte la vision de la croix ou du *chrisme* avant la bataille du pont Milvius en 312, accompagnée de la formule *in hoc signo vinces*, et fait de cette expérience le pivot de sa conversion. Or l'historien doit composer avec un faisceau de données qui compliquent le récit édifiant. Constantin demeure **catéchumène non baptisé** durant l'essentiel de son règne, ne recevant le baptême que sur son lit de mort, en 337, des mains d'un évêque d'obédience arienne, Eusèbe de Nicomédie. Il conserve longtemps le titre de *pontifex maximus*, charge suprême de la religion romaine traditionnelle, et son monnayage continue d'arborer des figures solaires. Sa législation mêle dispositions favorables aux chrétiens et maintien de pratiques héritées du paganisme d'État.

Cette ambivalence a nourri des interprétations opposées. Pour une certaine tradition critique, Constantin serait un politique cynique, instrumentalisant la religion montante pour souder un empire fragmenté, sans adhésion intérieure véritable. Pour l'historiographie confessionnelle plus ancienne, il serait au contraire le « treizième apôtre », instrument providentiel de la victoire du Christ. Les analyses contemporaines, notamment celles de Barnes et de Drake, invitent à dépasser cette alternative. Barnes a plaidé pour la réalité d'une conviction chrétienne de l'empereur, progressive mais sincère, perceptible dans le ton religieux de ses lettres et de ses interventions. Drake, de son côté, a souligné la dimension proprement politique d'un Constantin cherchant moins à imposer une orthodoxie qu'à construire un consensus large, une « tente » assez vaste pour abriter des sensibilités diverses au service de la *concordia* impériale.

Le statut de catéchumène prolongé, loin d'être une simple commodité — différer le baptême pour effacer d'un coup les péchés d'une vie de pouvoir était une pratique attestée à l'époque —, possède aussi une portée symbolique remarquable. Il situe l'empereur **à la lisière des deux ordres**, l'impérial et l'ecclésial, sans le faire entrer pleinement dans la communauté sacramentelle. Constantin se présente lui-même, dans une formule rapportée par Eusèbe, comme l'« évêque du dehors » (*episkopos tôn ektos*), chargé des affaires extérieures de l'Église, par contraste avec les évêques voués au gouvernement intérieur. Cette auto-désignation, dont la signification exacte reste débattue, condense l'ambiguïté de la position impériale : ni laïc ordinaire, ni clerc, mais figure liminaire investie d'une responsabilité quasi sacerdotale envers l'unité de la foi.

C'est précisément cette ambiguïté qui rend la figure de Constantin si lourde de conséquences pour l'avenir. En se posant comme garant de l'unité ecclésiale tout en demeurant extérieur à la hiérarchie sacramentelle, il inaugure un modèle de relation entre le pouvoir temporel et l'Église dont les implications se déploieront pendant un millénaire et demi, en Orient comme en Occident. La question évangélique demeure : le Jésus des évangiles, qui refuse la royauté qu'on veut lui imposer après la multiplication des pains, qui déclare que son royaume n'est pas de ce monde, qui rend à César ce qui est à César sans confondre les deux ordres, aurait-il reconnu dans cet « évêque du dehors » un prolongement de sa mission, ou un déplacement décisif de son centre de gravité ?

III. De Nicée à Thessalonique : l'Empire arbitre de la foi

Le concile de Nicée, convoqué en 325 par Constantin, marque l'entrée du pouvoir impérial dans le cœur même de l'élaboration doctrinale. Confronté à la querelle arienne, qui divisait l'épiscopat oriental sur la divinité du Fils, l'empereur réunit, achemine à ses frais et préside symboliquement une assemblée d'évêques venus de tout l'Empire. Son but premier n'est pas théologique mais politique : restaurer la *concordia* d'une Église déchirée, devenue un facteur de trouble dans des provinces qu'il vient d'unifier. Le concile produit un **symbole de foi** affirmant que le Fils est *consubstantiel* (*homoousios*) au Père — terme philosophique étranger au lexique scripturaire, dont l'usage même illustre l'hellénisation doctrinale qui sera l'objet du chapitre suivant.

L'intervention impériale dans la définition de la foi ne se substitue pas formellement à l'autorité des évêques : ce sont eux qui débattent, votent et signent. Mais l'empereur fixe le cadre, garantit l'exécution des décisions et sanctionne les récalcitrants par l'exil. La frontière entre l'arbitrage extérieur et l'ingérence doctrinale devient poreuse. La sociologie moderne désignera cette configuration sous le nom de **césaropapisme** — un terme anachronique et contestable pour le IVe siècle, mais qui pointe une réalité émergente : la tentation, pour le pouvoir, de faire de l'orthodoxie un instrument de gouvernement, et pour l'Église, de s'en remettre au bras séculier pour trancher ses propres conflits.

La suite du siècle illustre cruellement combien cette dépendance est à double tranchant. Constantin lui-même, peu après Nicée, se laisse gagner par le parti arien et rappelle d'exil Arius. Son fils Constance II soutient ouvertement l'arianisme et fait condamner les défenseurs de Nicée, au point que Jérôme pourra écrire que « le monde entier gémit et s'étonna de se découvrir arien ». Avec l'empereur Julien, dit l'Apostat, le pouvoir tente brièvement, entre 361 et 363, une restauration païenne et retire à l'Église ses faveurs. Sous Valens, l'arianisme retrouve le soutien

impérial en Orient. L'orthodoxie nicéenne, loin d'avoir été acquise une fois pour toutes en 325, demeure pendant plus d'un demi-siècle l'enjeu de revirements impériaux successifs. Athanase d'Alexandrie, son champion infatigable, connaît cinq exils au gré des humeurs du palais.

C'est dans ce contexte que l'édit de Thessalonique, promulgué en 380 par **Théodose Ier** conjointement avec Gratien et Valentinien II, opère le basculement décisif. Le texte enjoint à tous les peuples de l'Empire d'embrasser la foi « que l'apôtre Pierre a transmise aux Romains », celle professée par l'évêque de Rome Damase et par Pierre d'Alexandrie : c'est-à-dire la foi nicéenne dans la Trinité consubstantielle. Quiconque s'en écarte est qualifié d'« hérétique » (*haeretici*), frappé d'infamie et menacé du châtiment divin comme de la vindicte impériale. Le christianisme nicéen passe ainsi du statut de religion favorisée à celui de religion d'État. Les édits ultérieurs, en particulier ceux du Code théodosien, organiseront méthodiquement la marginalisation juridique des autres formes de christianisme et, plus durement encore, des cultes traditionnels, jusqu'à faire du paganisme une *religio illicita*, sa pratique publique devenant un délit. L'Empire qui persécutait les chrétiens deux générations plus tôt persécute désormais en leur nom.

IV. Le langage du pouvoir : liturgie, basilique et cérémonial

La transformation politique s'accompagne d'une transformation du langage symbolique du christianisme, qui absorbe massivement les codes de représentation du culte impérial. Ce phénomène prolonge directement la mutation architecturale étudiée au chapitre précédent : la **basilique** n'était pas seulement un grand édifice, mais une forme empruntée à l'administration et au palais, lieu où l'on rendait la justice au nom de l'empereur. En y transférant l'assemblée eucharistique, l'Église hérite d'une grammaire spatiale de la majesté : l'axe longitudinal conduisant le regard vers l'abside, où le siège de l'évêque (*cathedra*) occupe la place du magistrat, voire du trône impérial.

Le **cérémonial liturgique** se charge alors d'emprunts somptueux au protocole de la cour. Les processions d'entrée, les cierges et l'encens portés devant le célébrant, les acclamations de l'assemblée, le baisement des objets sacrés, l'usage de tissus précieux et de couleurs réservées — autant d'éléments qui dérivent de l'étiquette impériale, des honneurs dus au prince et de la mise en scène de sa présence. Les **vêtements liturgiques** eux-mêmes naissent largement de la pétrification sacrale du costume civil de la haute aristocratie tardo-antique : la chasuble dérive de la *paenula*, l'étole et le pallium prolongent des insignes de dignité. Le clergé, qui jusque-là se distinguait peu des fidèles, se voit progressivement revêtu d'une parure qui le rapproche du fonctionnaire et du dignitaire.

Il serait toutefois réducteur de ne voir là qu'une captation servile. Comme l'ont montré les historiens de la liturgie et de l'art paléochrétien, ces emprunts s'accompagnent d'une réinterprétation christologique et ecclésiologique constante. Le **Christ en majesté** (*Christus Pantocrator*) qui s'impose dans l'iconographie absidiale emprunte certes les attributs du *basileus* — le trône, le nimbe, le globe, le geste d'autorité —, mais il les retourne : ce n'est pas l'empereur qui sacralise le Christ, c'est le Christ qui devient le véritable empereur du cosmos, devant lequel le prince terrestre n'est qu'un serviteur. Le vocabulaire impérial est ainsi *christianisé* autant que la liturgie est *impérialisée*. Le mouvement est réversible, et c'est cette réversibilité même qui en fait l'ambiguïté.

Reste que le déplacement opéré est considérable au regard des origines. La communauté décrite dans les évangiles et les premières lettres pauliniennes se réunissait sans temple, sans clergé costumé, sans cérémonial de cour, autour d'un repas et d'une parole partagés. Le service (*diakonia*) y était présenté comme la forme même de l'autorité — « que le plus grand parmi vous se fasse le serviteur de tous ». L'apparition d'une liturgie de la majesté, où la hiérarchie ecclésiale se donne à voir dans les insignes du pouvoir, n'abolit pas cette mémoire évangélique, mais elle la recouvre d'une strate symbolique dont la légitimité doit être pesée à l'aune des sources. C'est l'un des points où le projet de réforme trouve un terrain d'examen privilégié : le faste liturgique exprime-t-il la transcendance du mystère, ou trahit-il l'esprit de service qui était au cœur de la prédication de Jésus ?

V. Richesses, privilèges et la question de la pauvreté évangélique

L'alliance avec l'Empire entraîne pour l'Église un enrichissement matériel et institutionnel sans précédent. Constantin engage dès son règne une politique de **patronage** et de donations spectaculaires : il fait édifier à ses frais les grandes basiliques de Rome — Saint-Jean-de-Latran, Saint-Pierre —, dote les Églises de domaines fonciers, de revenus et d'objets précieux. Il accorde au clergé des **privilèges fiscaux**, l'exemptant des charges municipales (*munera*) qui pesaient lourdement sur les notables. Il reconnaît aux évêques une compétence juridictionnelle, l'*episcopalis audientia*, qui fait d'eux des juges dont les sentences ont valeur civile. Il autorise les Églises à recevoir des legs, ouvrant la voie à une accumulation patrimoniale qui ne cessera de croître.

Ces mesures ont des effets en chaîne. L'épiscopat, devenu une position de pouvoir et de richesse, attire désormais les élites sociales et les ambitions ; le siège épiscopal des grandes villes, et singulièrement celui de Rome, devient un enjeu de rivalités parfois sanglantes, comme l'élection disputée de Damase en 366. L'historien païen Ammien Marcellin observe avec ironie que les évêques de Rome vivent dans un luxe princier, et le préfet Prétextat aurait dit à Damase : « Faites-

moi évêque de Rome, et je me ferai chrétien sur l'heure. » La cléricalisation s'accélère, le fossé entre clergé et peuple s'élargit, et la fonction épiscopale se mue en charge de pouvoir autant qu'en ministère pastoral.

Cette mondanisation ne passe pas inaperçue des contemporains, et c'est un point capital pour le projet Fontes : la critique de l'enrichissement de l'Église n'est pas une invention de la modernité, elle naît au cœur même du IVe siècle, de l'intérieur de l'Église. Le grand mouvement du **monachisme**, qui prend son essor dans les déserts d'Égypte et de Syrie à l'époque même où l'Église s'installe dans le siècle, peut se lire en partie comme une réaction à la perte du caractère héroïque de la foi. Tant que la persécution menaçait, le martyre était la forme suprême du témoignage. La paix constantinienne ayant supprimé le martyre, l'ascèse monastique en devient le substitut : le moine est le « martyr du quotidien », celui qui choisit volontairement la pauvreté, le retrait et le renoncement que l'Église officielle abandonne. Antoine, Pacôme et leurs disciples incarnent une fidélité à la radicalité évangélique que l'institution, désormais riche et honorée, peine à maintenir.

La tension est donc constitutive et féconde. D'un côté, l'enrichissement permet à l'Église de bâtir, d'enseigner, d'organiser la charité à grande échelle, de soulager les pauvres par des institutions stables — les premiers hôpitaux, les distributions organisées. De l'autre, il introduit au cœur de l'institution une logique de pouvoir, de prestige et d'accumulation qui contredit frontalement l'idéal évangélique de pauvreté, le « heureux les pauvres » des Béatitudes, l'envoi des disciples « sans or ni argent dans la ceinture », l'avertissement sur l'impossibilité de servir à la fois Dieu et Mammon. Cette contradiction, jamais résolue, traverse toute l'histoire de l'Église catholique, ressurgissant à chaque grande crise réformatrice — pauvres de Lyon, franciscains spirituels, Réforme protestante, et jusqu'aux débats contemporains sur les finances vaticanes. Elle plonge ses racines précisément dans le tournant constantinien.

VI. Eusèbe de Césarée et la théologie politique de l'Empire chrétien

Si la pratique a transformé l'Église, il fallait aussi une théorie pour légitimer la nouvelle alliance. C'est l'œuvre d'**Eusèbe de Césarée**, évêque, historien et panégyriste, qui devient le théoricien officiel de l'empire chrétien. Dans son *Histoire ecclésiastique*, sa *Vie de Constantin* et surtout le discours prononcé pour les trentenaires du règne (*Triakontaétérikos*), Eusèbe élabore une **théologie politique** d'une grande cohérence, destinée à donner sens à l'événement constantinien dans l'économie du salut.

Le cœur de sa construction est une analogie : de même qu'il n'y a qu'un seul Dieu, monarque du ciel, de même il ne doit y avoir qu'un seul empereur, monarque de la terre, image et reflet du Logos divin. La *monarchia* impériale devient le décalque terrestre de la *monarchia* divine ; l'unité de l'Empire répond à l'unité de Dieu, et le polythéisme, religieusement vaincu, trouve son pendant politique dans la fin de la division en plusieurs souverains rivaux. Constantin n'est plus seulement un prince favorable aux chrétiens : il est l'**instrument providentiel** par lequel Dieu conduit l'histoire à son accomplissement, le lieutenant du Logos, celui qui « modèle son règne sur l'archétype du royaume divin ». La victoire de l'Église et la victoire de l'Empire ne font plus qu'un.

Cette synthèse opère une véritable **sacralisation du pouvoir impérial** — ce que la Partie IV désigne comme un mouvement de re-sacralisation. Là où le christianisme primitif avait désacralisé le pouvoir, refusant le culte impérial jusqu'au martyre et distinguant nettement César de Dieu, Eusèbe réintroduit une continuité sacrale entre le trône terrestre et le trône céleste. L'eschatologie elle-même s'en trouve infléchie : le Royaume de Dieu, dont les évangiles annonçaient l'irruption à venir et le caractère « non de ce monde », tend à se confondre avec l'Empire chrétien réalisé dans l'histoire. La tension entre le « déjà » et le « pas encore », la réserve eschatologique qui maintenait l'Église en attente et en exode, se relâche au profit d'un triomphalisme historique.

L'historiographie contemporaine a mesuré la portée durable de cette construction. Si l'Orient byzantin en a fait le socle de son idéologie impériale, l'Occident a connu une trajectoire plus tourmentée, où la papauté revendiquera face à l'empereur une autonomie, voire une supériorité, du spirituel sur le temporel — mais toujours à l'intérieur du cadre légué par Eusèbe, celui d'une histoire sainte dont le pouvoir est partie prenante. Les analyses de Barnes, Drake et MacMullen ont souligné que cette théologie politique ne décrit pas un état de fait achevé sous Constantin, mais ouvre un programme qui se déploie bien au-delà de 337, jusqu'à Théodose et ses successeurs, et qui fonde durablement l'imaginaire de la **chrétienté**. C'est cet imaginaire — celui d'une société tout entière ordonnée à la foi sous l'autorité conjointe du sacerdoce et de l'empire — que les siècles suivants tiendront pour évident, et qu'une réforme attentive aux sources doit aujourd'hui apprendre à relativiser.

Conclusion : ce que le tournant constantinien change pour lire l'Église

Ce chapitre a tenté de montrer que le « tournant constantinien » n'est ni un mythe pur ni une rupture instantanée, mais un processus complexe, étalé de 313 à 380 et bien au-delà, par lequel l'Église chrétienne s'est trouvée intégrée aux structures, aux richesses et à l'imaginaire de l'Empire romain. Trois acquis se dégagent. Sur le plan politique, l'Empire est devenu l'arbitre de la foi : de Nicée à Thessalonique, c'est le pouvoir qui convoque les conciles, sanctionne les hérétiques et finit par imposer une orthodoxie d'État, avec les retournements et les persécutions que cette dépendance implique. Sur le plan symbolique, la liturgie, la basilique et le cérémonial ont absorbé les codes de la majesté impériale, dans un mouvement réversible où l'Évangile christianise le pouvoir autant que le pouvoir impérialise l'Église. Sur le plan matériel, l'enrichissement et les privilèges ont placé au cœur de l'institution une contradiction durable avec l'idéal de pauvreté évangélique — contradiction perçue dès le IV^e^ siècle et qui suscite, en réaction, l'essor du monachisme.

Au regard de la thèse centrale d'Fontes — discerner, à partir des sources historiques et théologiques, ce qui dans l'Église catholique demeure fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné, afin de fonder une réforme légitime —, le tournant constantinien apparaît comme un moment fondateur et ambivalent. Il a permis à l'Évangile de pénétrer une civilisation entière, de bâtir des institutions de charité, de préserver et transmettre la culture. Mais il a aussi engagé l'Église dans une logique de pouvoir, de richesse et de sacralisation politique dont le Jésus des évangiles — qui refusait la royauté, vivait sans biens, distinguait César de Dieu et faisait du service la forme de l'autorité — était singulièrement éloigné. La théologie politique d'Eusèbe, en confondant le Royaume de Dieu avec l'Empire chrétien, a recouvert la réserve eschatologique qui maintenait la communauté primitive en exode. Une réforme fidèle aux sources ne consiste donc pas à nier l'héritage constantinien, mais à le relativiser : à distinguer ce qui, dans la tradition reçue, relève d'une inculturation légitime et ce qui relève d'une captation par les logiques de l'imperium.

Si ce chapitre a examiné l'impérialisation politique et matérielle de l'Église, il a laissé en suspens une transformation parallèle et tout aussi décisive : celle de la pensée. Car le concile de Nicée n'a pas seulement été convoqué par un empereur ; il a forgé son symbole de foi dans le vocabulaire de la philosophie grecque, faisant du terme *homoousios* — étranger à l'Écriture — la pierre de touche de l'orthodoxie. Comment la métaphysique hellénistique est-elle devenue le langage obligé de la

vérité chrétienne, et qu'en est-il advenu de la prédication araméenne, narrative et eschatologique de Jésus ? C'est l'objet du chapitre suivant, consacré à Nicée et à la métaphysique grecque comme orthodoxie.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Timothy D. Barnes, Constantine and Eusebius (1981) ; Timothy D. Barnes, Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire (2011) ; H. A. Drake, Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance (2000) ; Ramsay MacMullen, Christianizing the Roman Empire, A.D. 100–400 (1984) ; Peter J. Leithart, Defending Constantine (2010) ; Eusèbe de Césarée, Vie de Constantin et Histoire ecclésiastique (IVe s.) ; Robert Markus, The End of Ancient Christianity (1990) ; Peter Brown, Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD (2012).

Introduction : quand l'Empire impose une définition de Dieu

Le chapitre précédent a montré comment le tournant constantinien a transformé une communauté persécutée en institution impériale, dotant l'Église d'un appareil juridique, fiscal et symbolique calqué sur celui de l'Empire romain. Mais l'impérialisation ne s'arrête pas aux structures : elle pénètre jusque dans le langage de la foi. Lorsque Constantin convoque en 325 les évêques de l'œcumène à Nicée, en Bithynie, ce n'est pas seulement un concile ecclésial qui se réunit, c'est l'Empire qui prend en main la définition même de Dieu. Pour la première fois, une assemblée d'évêques, présidée et financée par l'autorité civile, va trancher une question théologique en imposant un mot qui ne figure nulle part dans les Écritures : **homoousios**, « consubstantiel ».

L'enjeu est immense et il dépasse de loin la querelle d'un prêtre d'Alexandrie nommé Arius. Ce qui se joue à Nicée, puis à Constantinople en 381, c'est la rencontre frontale entre la prédication d'un rabbi galiléen qui parlait de son Père en araméen, en paraboles et en gestes de table, et l'arsenal conceptuel de la philosophie grecque — l'ousia, l'hypostasis, la physis, le logos. La foi confessée dans les Évangiles, narrative, eschatologique et relationnelle, doit désormais être dite dans la langue de Platon, d'Aristote et de Plotin. La question que ce chapitre veut poser, et qui touche au cœur même du projet d'Fontes, est la suivante : ce passage du récit au concept, de la confession liturgique à la définition dogmatique, constitue-t-il une **trahison** du message de Jésus, un **développement** organique de la foi apostolique, ou une **traduction** créatrice rendue nécessaire par la mission universelle de l'Église ?

Aucune réponse simple ne suffit. Et c'est précisément la complexité de cette mutation qu'il faut restituer, car elle conditionne tout ce que l'Église dira ensuite d'elle-même, de son Dieu et de son autorité. Comprendre Nicée, c'est comprendre comment une foi est devenue une métaphysique — et mesurer ce qu'elle y a gagné comme ce qu'elle y a peut-être perdu.

I. La controverse arienne : une question pastorale devenue affaire d'Empire

Tout commence à Alexandrie, vers 318, dans un conflit qui semble d'abord local. **Arius**, prêtre chargé d'une communauté de la ville, entre en désaccord avec son évêque Alexandre sur la manière de penser le rapport entre le Père et le Fils. Arius n'est pas un agitateur exotique : il s'inscrit dans une tradition théologique ancienne et respectable, celle qui veut sauvegarder à tout

prix l'unicité et la transcendance absolue de Dieu. Pour lui, si le Père est seul inengendré, seul sans commencement, seul véritablement Dieu, alors le Fils, qui est « engendré », doit avoir un commencement. De là sa formule célèbre, transmise par ses adversaires : « il fut un temps où il n'était pas » (*ên pote hote ouk ên*). Le Fils, le Logos incarné, serait la première et la plus haute des créatures, l'instrument par lequel Dieu a créé le monde, mais une créature néanmoins, d'un rang ontologique inférieur au Père.

Cette position, loin d'être absurde, possédait une cohérence biblique et philosophique redoutable. Elle pouvait s'appuyer sur des versets où Jésus se subordonne au Père — « le Père est plus grand que moi » (Jean 14,28), ou la Sagesse « créée » de Proverbes 8,22. Elle satisfaisait aussi l'exigence monothéiste héritée d'Israël et l'horreur grecque du mélange entre le divin et le créé. Comme l'a montré **Rowan Williams** dans son étude majeure *Arius: Heresy and Tradition* (1987), Arius n'était nullement un rationaliste hellénisant face à des défenseurs de la foi pure : il représentait au contraire une forme de conservatisme théologique soucieux de protéger la transcendance divine, et c'est paradoxalement Nicée qui innovera en forgeant un vocabulaire nouveau. Williams renverse ainsi le schéma traditionnel qui faisait d'Arius l'hérétique « philosophe » et des Nicéens les gardiens de la tradition.

Le débat aurait pu rester une querelle de docteurs si Constantin n'y avait vu une menace pour l'unité de l'Empire qu'il venait de réunifier. L'empereur, fraîchement converti et soucieux d'ordre, ne comprend guère les subtilités théologiques — il parle dans sa lettre aux protagonistes d'une question « insignifiante » et « indigne » de tant de passions. Mais il perçoit le danger politique d'une Église divisée. C'est pourquoi il convoque, finance et préside de fait le concile de 325. Ce point est décisif pour la thèse d'Fontes : la première définition dogmatique de la divinité du Christ ne naît pas d'une nécessité interne de la prière ou de l'annonce évangélique, mais d'un impératif d'unité impériale. La métaphysique entre dans le credo par la porte du pouvoir.

II. Homoousios : un mot non biblique au cœur de la foi

Le concile tranche en faveur d'Alexandre et de son jeune diacre **Athanase**, futur champion infatigable de la cause nicéenne. Le Symbole adopté affirme que le Fils est « engendré, non créé, consubstantiel au Père » — *homoousion tô Patri*. C'est ce dernier terme, **homoousios**, qui cristallise toute la nouveauté et toute la difficulté.

Le mot pose immédiatement un problème que les contemporains perçoivent parfaitement : il n'apparaît nulle part dans l'Écriture. Pire, il avait déjà été condamné dans un contexte antérieur, au synode d'Antioche de 268, parce qu'on le jugeait teinté de matérialisme — il pouvait laisser entendre que Père et Fils partageaient une même « substance » au sens d'un matériau commun

découpé en deux. Beaucoup d'évêques orientaux, sans être ariens, se méfiaient de ce vocabulaire qui sentait la philosophie et qui risquait de confondre les personnes. Comme l'a souligné **Lewis Ayres** dans *Nicaea and its Legacy* (2004), l'homoousios de 325 reste à cette date une formule largement indéterminée : le concile l'impose comme borne contre Arius, mais sa signification précise ne sera élaborée que durant les décennies suivantes, au prix d'un demi-siècle de controverses. Nicée n'a pas clos le débat, il l'a ouvert sous une forme nouvelle.

Ce qu'il faut mesurer, c'est le geste accompli. En choisissant un terme philosophique pour exprimer un contenu de foi, l'Église accepte implicitement que la langue des Évangiles ne suffit plus. Le récit de Jésus, les titres scripturaires — Fils, Seigneur, Verbe, Image — ne permettent pas de répondre à la question précise que pose la culture grecque : *quel est le statut ontologique du Fils par rapport au Père ?* La question elle-même est grecque ; elle suppose une métaphysique de la substance qui n'est pas celle des prophètes d'Israël ni des paraboles galiléennes. En y répondant avec *homoousios*, l'Église se laisse poser ses questions par Athènes autant qu'elle y répond avec Jérusalem.

Athanase justifiera ce choix par un argument proprement sotériologique, et c'est là que réside sa force. Si le Christ n'est pas pleinement Dieu, soutient-il, alors il ne peut pas diviniser l'homme ; si le Sauveur est une créature, le salut lui-même est compromis, car « seul Dieu peut sauver ». La formule de Nicée n'est donc pas, dans son intention, une spéculation gratuite : elle veut protéger l'expérience chrétienne du salut, l'affirmation que dans le Christ c'est bien Dieu lui-même qui s'est fait proche. La métaphysique est mise au service d'une conviction sotériologique enracinée, elle, dans le Nouveau Testament. C'est tout l'ambivalence de Nicée : un instrument grec au service d'un contenu évangélique.

III. Le demi-siècle de combat et la stabilisation cappadocienne

On commet une erreur de perspective si l'on imagine qu'en 325 la cause était entendue. En réalité, les soixante années qui suivent Nicée sont marquées par une instabilité doctrinale et politique extrême. Constantin lui-même finit par rappeler Arius d'exil ; son fils Constance II penche ouvertement vers les positions anti-nicéennes ; Athanase est déposé et exilé cinq fois. Une multitude de formules concurrentes fleurissent — homéens (le Fils « semblable » au Père), anoméens (« dissemblable »), homéousiens (« de substance semblable », *homoiousios*, à une iota près du terme nicéen). Le célèbre mot de Gibbon sur la chrétienté divisée par une diphtongue résume cette époque où l'Empire oscille au gré des empereurs et des synodes.

La sortie de crise vient d'un travail conceptuel d'une finesse remarquable, accompli par les trois **Cappadociens** : Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse. Leur génie fut de distinguer rigoureusement deux termes qui, dans l'usage courant et même à Nicée, restaient quasi synonymes : **ousia** (la substance, l'essence commune) et **hypostasis** (la subsistance individuelle, la réalité concrète). Avec eux se fixe la formule qui deviendra canonique : en Dieu, **trois hypostases en une seule ousia** — trois « personnes » subsistant dans une seule essence divine. Le Père, le Fils et l'Esprit ne sont pas trois dieux ni trois modes d'un même sujet, mais trois manières distinctes et relationnelles d'être l'unique Dieu.

Cette élaboration permet de répondre à la double menace : contre l'arianisme qui divisait la substance, on affirme l'unité de l'ousia ; contre le modalisme de Sabellius qui niait la distinction réelle des personnes, on affirme la pluralité des hypostases. **Jaroslav Pelikan**, dans *The Christian Tradition* (1971), souligne combien ce travail constitue moins une importation brute de catégories grecques qu'une refonte de celles-ci : les Cappadociens donnent à *hypostasis* un sens nouveau, presque inédit dans la philosophie classique, pour exprimer une réalité — la Trinité relationnelle — qui n'avait aucun équivalent dans la pensée païenne. La langue grecque est ici tordue, forcée à dire ce qu'elle n'avait jamais conçu.

C'est le concile de **Constantinople** en 381, sous Théodose, qui ratifie cet acquis et complète Nicée en affirmant pleinement la divinité de l'Esprit Saint, jusque-là restée dans l'ombre. Le Symbole dit « de Nicée-Constantinople », que les chrétiens récitent encore aujourd'hui, naît de ce moment. Mais Théodose, la même année, fait du christianisme nicéen la religion officielle de l'Empire et criminalise les autres confessions : l'orthodoxie trinitaire devient désormais une loi d'État, et l'hérésie un délit civil. La métaphysique grecque, devenue dogme, devient aussi norme juridique impériale. On mesure ici la convergence des deux mouvements que cette partie IV étudie : la re-sacralisation et l'hellénisation se nouent dans le même geste impérial.

IV. L'arrière-plan néoplatonicien : Logos, émanation et hiérarchie de l'être

Pour saisir l'enjeu profond de l'hellénisation, il faut remonter en amont des conciles, vers le terreau philosophique dans lequel toute cette pensée baigne : le **néoplatonisme**. Au IIIe siècle, Plotin avait élaboré une métaphysique où le réel procède de l'Un, principe suprême et ineffable, par une série d'émanations descendantes — l'Intellect (*Nous*), puis l'Âme du monde — chaque niveau étant moins parfait que celui dont il dérive. Cette vision hiérarchique de l'être, où l'on descend de l'unité parfaite vers la multiplicité dégradée, structurait tout l'imaginaire intellectuel de l'Antiquité tardive.

Or l'arianisme s'inscrit presque naturellement dans ce schéma. Faire du Fils une créature intermédiaire, supérieure au monde mais inférieure au Père, c'est reproduire la hiérarchie émanatiste : le Logos comme premier degré de la procession à partir de l'Un divin. C'est pourquoi l'on peut dire, avec une part de vérité, qu'Arius était à sa manière plus « grec » que ses adversaires : il pensait Dieu selon la gradation néoplatonicienne de l'être. Le paradoxe que ce chapitre veut faire ressortir est que la victoire de Nicée représente, sur ce point précis, une **rupture** avec la métaphysique grecque autant qu'une adoption de son vocabulaire. En posant que le Fils est pleinement Dieu, *homoousios* au Père, sans degré ni dégradation, Nicée brise la hiérarchie émanatiste : il n'y a plus de paliers entre Dieu et Dieu. La frontière passe entre le Créateur et la création, non à l'intérieur du divin.

Cette rupture a une portée considérable, que les théologiens contemporains comme Ayres ont mise en lumière. Le christianisme nicéen aplatit la verticale néoplatonicienne en affirmant l'égalité des trois hypostases et en réintroduisant, contre l'émanationnisme, la distinction biblique radicale entre l'incréé et le créé. Le concept est grec, mais ce qu'on lui fait dire est antiplatonicien. On emprunte les outils d'Athènes pour défendre une intuition de Jérusalem : que le Dieu unique d'Israël s'est donné tout entier dans le Christ, et non par procuration d'un demi-dieu intermédiaire.

Reste que l'opération a un coût. En adoptant le langage de l'ousia et de la substance, l'Église se dote d'un Dieu pensé d'abord en termes d'essence et d'être, là où la révélation biblique le donnait d'abord comme une histoire, une alliance, une parole adressée. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob — un Dieu qui appelle, libère, pardonne et marche avec son peuple — court le risque de se voir recouvert par le Dieu des philosophes, immuable, impassible, intemporel. Les Pères ont voulu maintenir les deux, et souvent ils y sont parvenus avec génie ; mais le centre de gravité du discours sur Dieu s'est déplacé, du récit vers le concept, de l'événement vers l'essence.

V. Harnack et le débat sur l'« hellénisation » : trahison, développement ou traduction ?

C'est précisément ce déplacement que le grand historien protestant **Adolf von Harnack** a thématisé au tournant du XXe siècle, dans son *Histoire des dogmes* (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1886-1890) et dans ses célèbres conférences *L'Essence du christianisme* (1900). Sa thèse, devenue classique et longtemps dominante, est celle de l'**hellénisation** : le dogme trinitaire et christologique serait « une œuvre de l'esprit grec sur le sol de l'Évangile ». L'Évangile simple de Jésus — la paternité de Dieu, la valeur infinie de l'âme, le commandement de l'amour — aurait été progressivement recouvert, voire étouffé, par un appareil métaphysique d'origine grecque,

transformant une foi vécue en un système de propositions abstraites. Pour Harnack, Nicée marque l'aboutissement d'un processus d'**intellectualisation** qui éloigne le christianisme de son noyau évangélique.

Cette thèse exerce une attraction évidente sur tout projet de réforme qui voudrait revenir au « Jésus de l'histoire » contre le « Christ du dogme ». Elle nourrit aussi, indirectement, une partie de la critique d'Fontes : si la métaphysique grecque a effectivement recouvert le message de Jésus, alors une part de ce que l'Église tient pour intangible relèverait d'une contingence culturelle dépassable. Il faut cependant manier cette thèse avec une grande prudence critique, car l'historiographie du XXe siècle l'a largement nuancée, voire renversée.

Plusieurs objections de poids ont été soulevées. **Werner Jaeger**, dans *Early Christianity and Greek Paideia* (1961), refuse l'opposition tranchée entre un Évangile pur et une philosophie corruptrice : il montre que le christianisme et l'hellénisme se sont mutuellement transformés, que les Pères n'ont pas subi passivement la pensée grecque mais l'ont activement reconfigurée pour leurs propres fins. Pelikan, on l'a vu, insiste sur le caractère créateur de cette appropriation. Et Lewis Ayres a démontré que les acteurs de Nicée n'avaient pas le sentiment de trahir l'Écriture, mais de la défendre : leur souci premier était exégétique et sotériologique, non spéculatif. Le mot non biblique *homoousios* fut adopté, paradoxalement, pour préserver le sens biblique du salut contre une lecture qui, elle, le dissolvait.

On peut alors reformuler l'alternative initiale en trois hypothèses, dont aucune n'épuise à elle seule la réalité. La **trahison** : la grammaire conceptuelle grecque aurait substitué un Dieu-substance au Dieu-Père de Jésus, et figé en formules une expérience vivante — c'est la part de vérité de Harnack. Le **développement** : sous la conduite de l'Esprit, l'Église aurait explicité ce qui était implicitement contenu dans la confession apostolique, « Jésus est Seigneur » — c'est la lecture catholique classique, de Newman à Pelikan. La **traduction** : confrontée à la mission universelle, l'Église aurait dû dire l'Évangile dans la seule langue intellectuelle disponible pour le monde gréco-romain, opérant une inculturation nécessaire et largement réussie — c'est la position de Jaeger et d'Ayres. La thèse d'Fontes n'a pas à trancher dogmatiquement entre ces options, mais à retenir leur enseignement commun : le dogme nicéen est une **construction historique située**, datée, conditionnée par une culture et par un pouvoir, et non une donnée tombée du ciel intemporel. Reconnaître cela, ce n'est pas le récuser ; c'est en restituer la nature réelle, et donc la possibilité d'un discernement.

VI. Ce qui se gagne et ce qui se perd : un bilan pour le discernement

Si l'on veut peser honnêtement le bilan de Nicée, il faut résister à deux tentations symétriques : l'apologétique qui sanctifie chaque formule comme un absolu, et le réductionnisme qui n'y voit qu'une captation grecque de la foi. La vérité historique est plus exigeante.

Du côté du gain, il faut reconnaître que l'élaboration trinitaire a protégé quelque chose d'essentiel à l'Évangile lui-même. En affirmant la pleine divinité du Christ et de l'Esprit, l'Église a sauvegardé l'idée que dans Jésus, c'est Dieu en personne qui s'approche, pardonne et sauve — non un délégué, non un demi-dieu. Elle a maintenu, contre l'émanationnisme, le caractère gratuit et personnel du don de Dieu. Et en forgeant le concept de personne relationnelle pour penser la Trinité, elle a, sans le savoir pleinement, légué à l'Occident une intuition d'une fécondité immense : que l'être suprême n'est pas une solitude monolithique mais une communion, une relation d'amour. Sur ce point, Jérusalem a transformé Athènes au moins autant qu'Athènes a façonné Jérusalem.

Du côté de la perte, il faut admettre que le déplacement du récit vers le concept a eu des effets durables. Le Dieu de la confession nicéenne, pensé en termes d'ousia, d'immutabilité et d'impassibilité, a parfois recouvert le Dieu vulnérable et passionné des prophètes et de la croix. La théologie a pu devenir l'affaire d'experts maniant un vocabulaire technique, creusant un fossé entre la foi savante et la foi du peuple — un fossé que l'on retrouvera tout au long de l'histoire de l'Église. Et surtout, l'alliance entre le dogme et le pouvoir impérial, scellée à Constantinople en 381, a fait de l'orthodoxie une norme coercitive, où définir la foi revenait à exclure et parfois à persécuter ceux qui s'en écartaient. La métaphysique devenue loi d'État porte une responsabilité dans la logique d'exclusion qui marquera durablement l'institution.

Ce double bilan importe directement au projet d'Fontes. Comprendre que les grandes formules trinitaires sont à la fois une traduction géniale et une construction située permet de distinguer ce qui, en elles, relève de l'intuition évangélique irréductible — Dieu se donne tout entier dans le Christ, Dieu est communion — et ce qui relève d'un emballage culturel, juridique et impérial historiquement contingent. Une réforme fidèle aux sources ne consiste ni à abolir Nicée ni à l'absolutiser, mais à savoir relire le concept à la lumière du récit dont il était censé être au service.

Conclusion : ce que Nicée change pour lire Jésus et l'Église

Ce chapitre a montré que la définition de la divinité du Christ ne fut pas un simple prolongement spontané de la prière chrétienne, mais une opération historique précise, déclenchée par une querelle pastorale, tranchée sous l'autorité de l'Empereur, et formulée dans la langue

conceptuelle de l'hellénisme. *Homoousios*, mot étranger à l'Écriture, est devenu la borne de l'orthodoxie ; *ousia* et *hypostasis*, catégories grecques retravaillées par les Cappadociens, sont devenues la grammaire obligée du discours sur Dieu ; et l'arrière-plan néoplatonicien, tantôt épousé par l'arianisme, tantôt rompu par Nicée, a fourni le cadre métaphysique dans lequel la foi a dû se dire. Nous avons vu que le débat ouvert par Harnack — trahison, développement ou traduction ? — ne se referme sur aucune réponse univoque, mais qu'il impose une certitude : le dogme est une réalité historique, datée et conditionnée, et non un absolu intemporel.

Cette reconnaissance est au cœur de la thèse d'Fontes. Réformer l'Église selon ses propres sources, ce n'est pas opposer naïvement un Jésus pur à un dogme corrompu — ce serait reconduire l'erreur inverse de l'absolutisation. C'est apprendre à lire les formules conciliaires pour ce qu'elles sont : des traductions situées, animées par une intention évangélique authentique — sauvegarder que Dieu lui-même nous sauve dans le Christ — mais marquées par les limites de leur culture et par leur compromission avec le pouvoir impérial. Distinguer dans Nicée l'intuition de salut et l'emballage métaphysique, c'est se donner les moyens d'un discernement légitime : retenir ce qui sert l'Évangile, relativiser ce qui n'en était que le vêtement grec et impérial.

Or cette hellénisation ne s'arrête pas aux conciles d'Orient. Elle trouve en Occident son génie le plus puissant et le plus durable en la personne d'un homme qui lira l'Évangile à travers les *Ennéades* de Plotin avant de le lire à travers Paul. Le prochain chapitre suivra ce fil jusqu'à **Augustin d'Hippone**, dont le platonisme intériorisé donnera naissance à deux doctrines qui pèseront pendant quinze siècles sur la conscience occidentale : le **péché originel** transmis à toute l'humanité, et la **prédestination**. Si Nicée a hellénisé la doctrine de Dieu, Augustin va helléniser la doctrine de l'homme — et c'est là que se jouera, peut-être plus encore, l'écart avec le message de Jésus.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (1886-1890) et L'Essence du christianisme (1900) ; Rowan Williams, Arius: Heresy and Tradition (1987) ; Lewis Ayres, Nicaea and its Legacy (2004) ; Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition, vol. 1 (1971) ; Werner Jaeger, Early Christianity and Greek Paideia (1961).

Introduction : un évêque africain au centre de l'Occident

Le chapitre précédent a montré comment Nicée a installé la métaphysique grecque — l'*ousia*, l'*homoousios*, la substance — au cœur même de la confession de foi, faisant d'une orthodoxie christologique un édifice conceptuel emprunté à la philosophie hellénistique. Mais ce que Nicée a opéré pour la doctrine de Dieu, un seul homme l'a accompli, une génération plus tard, pour la doctrine de l'homme. Si l'on cherche le lieu où la pensée grecque a le plus profondément reconfiguré la manière dont l'Occident latin parle du péché, de la liberté, du désir et du salut, ce lieu porte un nom : Augustin d'Hippone.

L'ampleur de son influence est telle que les historiens de la pensée chrétienne ont pu parler, sans exagération, d'une véritable « captivité augustinienne » de l'Occident. De la scolastique médiévale à la Réforme protestante, des controverses sur la grâce aux débats contemporains sur la sexualité et la politique, l'Occident chrétien a pensé à partir d'Augustin, contre Augustin, mais rarement sans lui. Formé à la rhétorique, séduit dix ans durant par le manichéisme, puis converti par la lecture des « livres des Platoniciens » avant même de l'être par le baptême, Augustin a fait subir au message évangélique une double opération : il l'a coulé dans le moule du néoplatonisme et il en a tiré une anthropologie dramatique de la chute, de la grâce et de la prédestination.

Ce chapitre interroge précisément ce que cette opération a produit. Dans quelle mesure la doctrine du péché originel, la conception de la volonté captive et la théorie de la prédestination prolongent-elles fidèlement la prédication de Jésus et de Paul, et dans quelle mesure constituent-elles une construction tributaire de la métaphysique platonicienne, d'une exégèse latine défectueuse et des luttes personnelles d'un homme ? La question n'est pas de juger Augustin, mais de mesurer la distance entre l'appel évangélique à la conversion et le système qui, en son nom, a façonné la conscience occidentale.

I. Du manichéisme au néoplatonisme : la matrice intellectuelle

Comprendre Augustin suppose d'abord de le situer dans sa trajectoire intellectuelle, que **Peter Brown** a magistralement reconstituée dans sa biographie de 1967. Né en 354 à Thagaste, en Afrique romaine, formé à la rhétorique à Carthage puis professeur à Rome et à Milan, Augustin est d'abord un homme de l'Empire tardif, immergé dans la culture littéraire latine et les débats philosophiques de la fin de l'Antiquité. Brown souligne qu'avant même sa conversion chrétienne

de 386, on peut parler d'une « conversion vocationnelle » d'Augustin, lorsque la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron lui inspire le désir brûlant de la sagesse et le détourne de l'ambition rhétorique vers la quête de la vérité.

Cette quête le conduit d'abord au **manichéisme**, auquel il adhère près de dix ans, séduit par une explication du mal qui semble sauver la bonté de Dieu en plaçant l'origine du mal dans une substance cosmique de ténèbres opposée à la lumière divine. Ce dualisme offre à Augustin un schème puissant pour penser la lutte intérieure entre la chair et l'esprit, mais il dissout la liberté de la volonté dans un drame cosmologique et dévalorise radicalement le corps et la sexualité, perçus comme la prison de particules de lumière captives de la matière. La désillusion, après la rencontre décevante avec l'évêque manichéen Fauste de Milev, ouvre la phase décisive : à Milan, Augustin lit en traduction latine des écrits de Plotin et de Porphyre, ces « livres des Platoniciens » dont parlent les *Confessions*.

Le **néoplatonisme** lui apporte alors la libération intellectuelle qu'il cherchait. Il découvre un Dieu immatériel, immuable, souverain Bien, et surtout une réponse nouvelle au problème du mal : le mal n'est pas une substance, mais une **privation de bien**, le défaut d'une volonté créée qui se détourne du Créateur vers des biens inférieurs. Plotin lui livre une métaphysique ascendante structurée autour de l'Un, de l'Intellect et de l'Âme, et une spiritualité de la remontée intérieure, des choses extérieures vers l'intériorité et des réalités inférieures vers les supérieures — ce que résume la formule augustinienne *ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*. Comme l'a montré le *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ce platonisme n'est pas une étape provisoire : il structure en profondeur toute la pensée ultérieure d'Augustin, qui place Dieu au sommet de l'être, l'âme au milieu, le corps en bas, oppose le monde intelligible au monde sensible et conçoit la connaissance comme une ascension de l'âme vers des vérités éternelles.

Augustin dépasse pourtant ses maîtres païens sur un point capital. Là où Porphyre cherchait une voie universelle de salut par la philosophie et les rites, sans médiation incarnée, Augustin identifie la vérité intelligible avec le Dieu vivant de la Bible révélé en Christ, et refuse l'idée de cycles cosmiques ou de transmigration des âmes. **John Rist** a résumé ce geste par la formule de « la pensée ancienne baptisée » : Augustin ne répudie pas les cadres conceptuels néoplatoniciens, il les reconfigure de l'intérieur à partir de l'événement christique, se servant de leur langage pour exprimer des contenus bibliques. La question, pour notre enquête, est de savoir si ce baptême philosophique a toujours subordonné le platonisme à l'Évangile, ou si, en certains points décisifs, c'est le cadre platonicien qui a imposé sa logique à la lecture des Écritures.

II. Le péché originel : une doctrine et son texte fragile

La doctrine du **péché originel** ne naît pas avec Augustin, mais elle trouve en lui sa première formulation systématique. Le terme latin *peccatum originale* apparaît pour la première fois sous sa plume, dans le contexte de la polémique anti-pélagienne du début du Ve siècle. Avant lui, Irénée de Lyon avait pensé la chute d'Adam comme introduction de la mort et du désordre dans l'humanité, sans élaborer de théorie de la transmission de la culpabilité ; les Pères grecs, de Grégoire de Nysse à Jean Chrysostome, parlaient d'une mortalité et d'une corruption héritées, non d'une faute imputée. Ce que l'Occident doit en propre à Augustin, c'est l'idée que le péché originel consiste avant tout dans la **culpabilité** d'Adam transmise à tous, et pas seulement dans l'imitation d'un mauvais exemple ou une simple propension au mal.

Le cœur exégétique de cette construction se trouve dans Romains 5,12, et il repose sur une fragilité textuelle qu'il faut nommer avec précision. Paul écrit que la mort a passé en tous les hommes, ἐφ' ᾧ tous ont péché. La Vulgate latine rend cette expression par *in quo omnes peccaverunt*, « en qui tous ont péché ». Augustin, qui ne maîtrise pas suffisamment le grec, lit donc ce verset comme affirmant que tous ont péché **en Adam**, c'est-à-dire que le péché du premier homme est en quelque sorte le péché de tous, par une solidarité ontologique. Or la plupart des exégètes modernes traduisent ἐφ' ᾧ par « parce que » : « la mort a passé à tous les hommes, parce que tous ont péché ». Dans cette lecture, Paul souligne que chaque individu meurt en raison de son propre péché actuel, tout en reconnaissant qu'Adam a introduit le péché et la mort dans l'histoire. La traduction latine sur laquelle Augustin a bâti sa doctrine n'est, de l'aveu général, pas la plus probable du grec.

Ce constat est lourd de conséquences pour la thèse de ce chapitre. Une part décisive de l'anthropologie occidentale — la culpabilité héritée, la nécessité du baptême des nouveau-nés, la *massa perditionis* — s'appuie sur une intuition théologique adossée à une erreur de traduction. Il faut cependant éviter le contresens inverse. Comme le notent certains commentateurs, même si l'appui textuel principal d'Augustin est fragile, son intuition d'une solidarité profonde de l'humanité en Adam trouve un certain ancrage dans la suite du passage (Rm 5,15-19), où Paul parle de la « désobéissance d'un seul » par laquelle « les nombreux » ont été constitués pécheurs. La typologie Adam-Christ que Paul déploie en 1 Corinthiens 15 — « comme tous meurent en Adam, de même tous revivront dans le Christ » — confirme qu'il y a là une solidarité réelle. La question n'est donc pas de savoir si Paul pense une solidarité humaine dans le péché, mais si cette solidarité doit être conçue, comme chez Augustin, sur le mode juridique d'une **culpabilité imputée** dès la naissance.

Dans ses synthèses tardives, notamment *La Cité de Dieu* et l'*Enchiridion*, Augustin articule cette doctrine autour d'un paradoxe assumé : le péché originel est inné, mais la responsabilité en appartient à chacun ; il vient d'Adam, mais il est nôtre. L'humanité naît privée de la justice originelle, soumise à l'ignorance, à la souffrance et à la mort, et inclinée au mal. La double conséquence pratique est l'universelle nécessité du baptême, y compris des enfants, et un diagnostic d'un pessimisme radical sur la capacité des non régénérés à accomplir le bien salvifique. C'est sur ce socle que devait se livrer la grande bataille avec Pélage.

III. La controverse pélagienne et la servitude de la volonté

La doctrine augustinienne du péché originel est inséparable de la **controverse pélagienne**. Pélage, moine probablement britannique arrivé à Rome vers 380-390, développe une prédication d'une exigence morale intense, insistant sur la capacité de l'homme à accomplir les commandements de Dieu. Face à ce qu'il perçoit comme un laxisme moral abrité derrière une mauvaise compréhension de la grâce, Pélage soutient que l'homme est créé bon, doté d'un libre arbitre intact, et qu'Adam n'a péché que pour lui-même : il ne transmet pas sa culpabilité, tout au plus un mauvais exemple. La grâce, dans cette perspective, est essentiellement une aide extérieure — révélation de la loi, enseignement du Christ, pardon des fautes passées — qui facilite et éclaire l'obéissance sans la déterminer.

Augustin voit dans cette position un déni de la profondeur du mal et une trahison de l'Évangile de la grâce. Dans ses traités anti-pélagiens — *De spiritu et littera*, *De natura et gratia*, *De peccatorum meritis et remissione* — il affirme que l'humanité entière, à cause du péché d'Adam, se trouve dans un état de **servitude de la volonté**. Le libre arbitre n'est pas aboli, mais il est incliné vers le mal au point de ne plus pouvoir, sans la grâce intérieure, aimer Dieu et accomplir le bien véritable. La formule fameuse résume cette anthropologie : avant la chute, Adam avait la possibilité de ne pas pécher (*posse non peccare*) ; après, l'humanité est dans l'impuissance de ne pas pécher (*non posse non peccare*), jusqu'à ce que la grâce vienne la libérer.

Il faut mesurer ce qui se joue ici, car c'est l'un des points où l'on peut interroger la fidélité d'Augustin à Jésus. La prédication évangélique repose tout entière sur un appel : « repentez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1,15). Quand Jésus déplore sur Jérusalem « combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants… et vous n'avez pas voulu » (Mt 23,37), il présuppose un pouvoir réel de dire oui ou non. La logique de l'appel suppose la capacité de la réponse. Or l'anthropologie augustinienne radicalise le diagnostic au point de rendre cette réponse, hors grâce, impossible. Augustin n'invente pas cette tension à partir de rien : elle est déjà présente dans le Nouveau Testament, où l'appel universel à la conversion coexiste avec des affirmations johanniques fortes — « nul ne peut venir à moi si le Père ne l'attire » (Jn 6,44), « sans moi vous ne pouvez rien faire »

(Jn 15,5) — et avec l'insistance paulinienne sur l'initiative souveraine de Dieu (Rm 9). Mais ce qu'Augustin fait de cette tension n'est pas neutre : il la résout au profit d'un pôle, celui de la souveraineté de la grâce, en s'appuyant sur sa réflexion philosophique antérieure sur la volonté comme principe de l'action.

L'arrière-plan manichéen et néoplatonicien n'est jamais loin. Là où le manichéen Augustin avait conçu le mal comme une force cosmique extérieure asservissant l'homme, l'Augustin chrétien intériorise cet asservissement dans une volonté blessée mais réellement volontaire. Le schème de la captivité demeure ; seul change le lieu où elle s'opère. On peut se demander si la conception augustinienne de la *servitude* du vouloir ne porte pas, malgré son anti-manichéisme déclaré, la trace persistante de cette première matrice dualiste. C'est cette intuition de la radicalité du mal qui va commander toute la doctrine de la grâce.

IV. Grâce efficace et prédestination : vers le monergisme

Dans la perspective augustinienne, la grâce n'est pas une aide extérieure mais une **guérison intérieure** de la volonté, une inclination efficace vers le bien. Dans ses écrits tardifs — *De praedestinatione sanctorum*, *De dono perseverantiae* — Augustin insiste sur le fait que même la foi et le commencement de la conversion sont des dons de Dieu : la grâce ne se contente pas de rendre la foi possible, elle la produit effectivement dans le cœur des élus. C'est le caractère **monergiste** de cette vision que met en évidence la lecture contemporaine : la grâce n'est pas une offre que l'homme pourrait accepter ou refuser par ses seules forces, mais une énergie divine qui suscite en nous la réponse même qu'elle requiert. La nouvelle naissance n'est pas un co-projet entre Dieu et l'homme ; elle est l'œuvre souveraine de Dieu libérant une volonté captive.

Augustin tient à montrer que la grâce n'abolit pas le libre arbitre mais l'établit : en guérissant la volonté, elle la rend capable d'aimer librement la justice, de sorte que la liberté véritable est le fruit de la grâce et non son préalable autonome. Il esquisse dans un sermon une chaîne célèbre : la loi révèle le péché, la foi obtient la grâce, la grâce guérit l'âme, la santé de l'âme apporte la liberté du vouloir, et cette liberté engendre l'amour de la justice qui accomplit la loi. Comme le souligne la tradition interprétative, la liberté la plus parfaite n'est pas pour Augustin la possibilité de choisir entre le bien et le mal, mais la capacité de ne plus pouvoir pécher — celle des bienheureux au ciel.

L'accent mis sur la grâce comme cause efficace de la foi conduit logiquement Augustin à une doctrine de la **prédestination**. Dieu choisit certains individus, sans aucun mérite de leur part, pour leur accorder la grâce efficace qui les conduira infailliblement au salut, et leur accorde en outre le « don de la persévérance » qui les fera demeurer dans la foi jusqu'à la fin. Augustin

reconnaît ne pas savoir pourquoi Dieu accorde cette grâce à certains et non à d'autres, et refuse de chercher une cause dans des mérites prévus, afin de préserver la gratuité absolue de la grâce. Il faut noter une asymétrie importante, sur laquelle insistent les lectures catholiques : Augustin enseigne une **simple prédestination** — Dieu élit positivement les sauvés — mais ne prédestine pas activement les autres à la damnation, qu'il laisse à la justice consécutive à leur péché. Il n'y a pas chez lui de « double prédestination » au sens fort que lui donnera plus tard une partie de la tradition réformée.

Cette asymétrie n'a pas suffi à dissiper le malaise. La position augustinienne s'accorde mal avec certaines intuitions bibliques sur la volonté salvifique universelle de Dieu et sur la sincérité des appels au repentir. Si la grâce efficace est irrésistible et réservée aux élus, que signifie l'invitation adressée à tous ? Peut-on parler de rupture avec Jésus ? D'un point de vue historique, c'est certain : Jésus n'emploie jamais le langage technique de la prédestination individuelle ni ne développe une doctrine du péché originel comme culpabilité héritée. Il parle de Royaume, de conversion, de pardon, de miséricorde, et ses paraboles insistent constamment sur la responsabilité de ses auditeurs. Théologiquement, le débat reste ouvert : les uns voient dans l'augustinisme une interprétation profonde et légitime de la grâce paulinienne ; les autres, une surinterprétation qui, en voulant protéger la gratuité de la grâce, courbe inutilement l'équilibre biblique et menace la sincérité de l'appel évangélique. La coexistence durable de traditions synergistes (catholique, arminienne) et monergistes (luthérienne, calviniste) témoigne que la question n'a jamais été tranchée.

V. Concupiscence, sexualité et corps : l'ambivalence de l'héritage

L'anthropologie augustinienne du péché ne reste pas spéculative : elle commande une vision de la sexualité dont l'Occident chrétien porte encore la marque. Le concept central est celui de **concupiscence** — au sens le plus large, l'inclination désordonnée du désir qui aime les créatures plus que le Créateur et se replie sur soi. La concupiscence n'est pas une substance ni un acte, mais le symptôme permanent de la blessure infligée à la nature par la chute. Or la sexualité offre à Augustin l'exemple le plus frappant de ce désir difficilement maîtrisable, de cette émotion corporelle qui échappe au contrôle de la volonté et qui, même dans le mariage, porte la marque d'un désordre hérité d'Adam.

Il serait pourtant injuste de caricaturer Augustin en ennemi du corps. Contre les manichéens, il défend vigoureusement la bonté de la création matérielle et du mariage. Il identifie dans le mariage **trois biens** — la progéniture (*proles*), la fidélité (*fides*) et le sacrement (*sacramentum*), c'est-à-dire le lien indissoluble qui symbolise l'union du Christ et de l'Église. **Perry Cahall**, dans son étude sur l'amour conjugal chez Augustin, montre que ces trois biens ne sont pas juxtaposés mais

forment un unique bien triadique. Augustin peut ainsi parler d'un « bon usage » de la concupiscence dans le mariage : la sexualité ordonnée à la procréation et vécue dans la fidélité devient le lieu où le désir, marqué par le péché, est assumé dans une économie de salut.

L'ambivalence surgit dans la manière dont Augustin pense le **plaisir**. Dans le mariage, les relations ayant pour fin la procréation sont irréprochables, et le plaisir qui les accompagne est toléré comme une incitation naturelle donnée par Dieu. Mais les actes recherchés pour le seul plaisir, ou ayant lieu lorsque la procréation est impossible, constituent, même entre époux, un **péché véniel** — pardonnable, toléré pour éviter de plus grands maux, mais réel. Dans le *De nuptiis et concupiscentia*, Augustin affirme que la concupiscence charnelle ne fait pas partie des biens du mariage : elle est un accident ajouté par le péché originel, une « turbulence » du désir que la volonté ne peut maîtriser. Plus encore, il fait de la concupiscence le **véhicule** même de la transmission du péché : c'est parce que l'acte de génération est accompagné d'un désir désordonné que les enfants héritent de la culpabilité d'Adam. La sexualité devient ainsi le canal privilégié de propagation du mal, ce qui justifie à ses yeux la nécessité du baptême des nouveau-nés et nourrit sa sévérité célèbre sur le sort des enfants morts sans baptême.

La recherche contemporaine a nuancé cette image. **Margaret Miles**, dans *Desire and Delight*, propose une relecture des *Confessions* attentive au corps, au désir et au plaisir, montrant qu'Augustin explore l'ambivalence du désir avec une profondeur que la tradition a souvent aplatie en pure méfiance. Les lectures féministes et corporelles y trouvent des ressources pour penser la fragilité et la vulnérabilité sous le signe de la grâce. Mais l'essentiel demeure : par la voie d'Augustin, l'Occident a reçu une morale sexuelle fortement centrée sur la finalité procréative de l'acte, soupçonneuse à l'égard du plaisir, et un lien structurel entre sexualité et transmission du péché. Là où l'Évangile présente Jésus libre à l'égard des codes de pureté, accueillant les corps, touchant les lépreux et défendant la femme adultère, l'augustinisme a légué une tradition où le désir est d'emblée suspect. Le décalage entre la liberté évangélique à l'égard du corps et la culpabilisation augustinienne du désir constitue l'un des écarts les plus lourds de conséquences pour la conscience occidentale.

VI. *La Cité de Dieu* : deux amours, deux cités

Si l'anthropologie augustinienne a façonné la conscience individuelle, sa théologie de l'histoire a façonné la conscience politique de l'Occident. *La Cité de Dieu*, écrite après le sac de Rome par Alaric en 410, répond aux païens qui accusaient le christianisme d'avoir affaibli l'Empire en supprimant le culte des dieux. Augustin entreprend de montrer que les malheurs de Rome ne

datent pas du christianisme et que la véritable prospérité ne fut jamais garantie par les dieux ; puis il déploie une théologie de l'histoire où le destin de la cité terrestre et celui de la cité de Dieu cessent de se confondre.

Le cœur conceptuel est la distinction entre deux **cités** définies non par des frontières sociologiques mais par deux amours : « Deux cités ont été faites par deux amours : la cité terrestre par l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu, la cité céleste par l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi. » La **cité de Dieu** rassemble tous ceux — anges et humains — qui ordonnent leurs amours selon la charité ; la **cité terrestre**, ceux qui se font à eux-mêmes leur fin ultime, recherchant la domination et la gloire. Ces deux cités ne se réduisent ni à l'Église ni à l'Empire : elles traversent l'histoire, les structures et jusqu'aux institutions ecclésiales, car, jusqu'au jugement dernier, le bon grain et l'ivraie sont mêlés.

La question ecclésiologique est ici délicate, et l'on doit beaucoup aux travaux d'**Henri-Irénée Marrou** pour l'avoir clarifiée. Dans son combat contre le donatisme — ce schisme rigoriste nord-africain qui voulait une Église des purs — Augustin insiste sur le fait que l'Église terrestre est une *ecclesia permixta*, mélange de justes et de pécheurs, dont la sainteté ne dépend pas de la pureté de ses ministres. La cité de Dieu au sens plein est l'assemblée des saints qui ne sera manifestée qu'à la fin, lorsque Dieu séparera le bon grain de l'ivraie ; l'Église visible en est le signe sacramentel, jamais l'identité pure et simple. Cette tension entre l'institution historique, avec ses compromis, et la communauté eschatologique des justes, est précisément ce qui rend possible une critique réformatrice de l'Église : si l'Église visible n'est pas identique à la cité de Dieu, alors elle peut et doit être réformée sans que cette réforme menace la foi en la sainteté de l'Église.

Sur le plan politique, Augustin refuse deux illusions symétriques : que la politique puisse sauver, et que la politique ne compte pas. L'ordre temporel est nécessaire pour contenir la violence et assurer une paix relative ; même les empires imparfaits peuvent servir les desseins de Dieu. Mais aucun État ne réalise la justice absolue, car rendre à chacun son dû implique de rendre à Dieu son culte, ce qu'une société qui refuse le vrai Dieu ne peut accomplir pleinement. De cette vision dérivent à la fois une critique du césarisme — aucun empire n'est la cité de Dieu — et un réalisme politique modéré. Pour notre enquête, l'essentiel est ailleurs : la distinction des deux cités fournit le principe même d'une réforme légitime. En relativisant toute institution visible au regard de la communauté eschatologique des saints, Augustin offre à l'Église un instrument de critique d'elle-même. C'est l'un des points où son héritage, loin de figer, libère.

VII. La postérité : scolastique, Réforme, catholicisme moderne

L'influence d'Augustin sur la théologie occidentale est si vaste qu'on peut la suivre à travers tous les grands tournants doctrinaux. Il est d'abord reconnu comme un **précurseur de la scolastique** : son articulation de la foi et de la raison — *credo ut intelligam*, je crois pour comprendre — sa doctrine de l'illumination intérieure, son exploration analogique de la Trinité à partir de l'introspection de l'âme, ont fourni aux écoles médiévales un modèle de rationalité croyante. **Thomas d'Aquin**, tout en s'appuyant davantage sur Aristote que sur Platon, reste profondément augustinien dans sa doctrine de la grâce, de la charité comme forme des vertus, et du péché originel comme privation de justice originelle, même s'il nuance la conception de la concupiscence et reconnaît au plaisir une valeur de bien naturel.

Vient ensuite la **Réforme**, qui radicalise certaines intuitions augustiniennes. Luther, moine d'un ordre augustinien, trouve dans les écrits anti-pélagiens les armes de sa critique des mérites ; sa doctrine de la *servitude de la volonté* prolonge la distinction augustinienne entre libre arbitre captif et libre arbitre libéré, en accentuant encore l'impuissance radicale de l'homme. Calvin tient Augustin pour le plus grand docteur de l'Église après les apôtres et le cite abondamment au soutien de sa doctrine de la prédestination, de la grâce et du péché originel. La doctrine calviniste de la **grâce irrésistible** et de la **persévérance des saints** s'inspire directement des thèmes augustiniens du don de la persévérance et de la primauté absolue de la grâce. La théologie réformée franchit toutefois un pas qu'Augustin n'avait pas franchi, en passant volontiers de la simple prédestination à la double prédestination — Dieu décrétant positivement aussi bien le salut des élus que la damnation des réprouvés. Des auteurs catholiques contemporains insistent sur cette différence pour distinguer Augustin de Calvin, mais le fait demeure que la Réforme a pu se réclamer d'Augustin avec autant de légitimité que Rome.

Dans le **catholicisme moderne** enfin, Augustin reste une référence massive. Le concile de Trente a confirmé sa doctrine du péché originel contre la lecture purement imitative, et le Catéchisme contemporain en décrit encore les termes : privation de sainteté et de justice originelles, nature affaiblie, inclination au mal nommée concupiscence. Mais la théologie catholique récente tente de nuancer l'héritage. Sur le péché originel, elle cherche à déplacer l'accent de la culpabilité juridico-individuelle vers la solidarité dans une condition historique de péché qui précède toute décision personnelle. Sur la prédestination, elle réaffirme la volonté salvifique universelle de Dieu et la réalité d'une coopération de la liberté et de la grâce. Sur la sexualité, le magistère post-conciliaire affirme la double signification, unitive et procréative, de l'acte conjugal, reconnaissant au plaisir une valeur dans le cadre d'un amour authentique. Ces inflexions montrent que l'Église, sans renier Augustin, n'a cessé de retravailler ses formulations — ce qui est précisément la marque d'une tradition vivante capable de réforme.

Conclusion : ce que l'augustinisme change pour lire Jésus et l'Église

Au terme de ce parcours, le double mouvement qui donne son titre à cette partie apparaît avec netteté chez Augustin. D'un côté, une **hellénisation** profonde : la métaphysique néoplatonicienne fournit le cadre — le mal comme privation, l'ascension de l'âme, la hiérarchie de l'être, l'illumination intérieure — dans lequel l'anthropologie chrétienne vient se couler. De l'autre, une **re-sacralisation** de la condition humaine : le péché cesse d'être l'acte que l'on commet pour devenir l'état dans lequel on naît, et le salut cesse d'être la réponse que l'on donne pour devenir le décret qui nous précède. Ces deux mouvements convergent dans une œuvre dont l'Occident n'a jamais cessé de vivre.

Ce que l'augustinisme change pour lire Jésus est considérable. Là où Jésus appelle à la conversion en présupposant un pouvoir réel de répondre, Augustin construit une volonté si captive qu'elle ne peut dire oui sans une grâce qui la précède et la détermine. Là où Jésus accueille les corps et se tient libre à l'égard des codes de pureté, Augustin fait du désir sexuel le canal de transmission de la faute originelle. Et la base textuelle de la doctrine la plus lourde de conséquences — le péché « en Adam » — repose sur une traduction latine que l'exégèse moderne juge erronée. Sur ces trois points, la distance entre la prédication évangélique et le système augustinien est réelle et mesurable. Reconnaître cette distance n'est pas condamner Augustin, dont l'intuition de la radicalité du mal et de la primauté de la grâce demeure une ressource majeure ; c'est restituer à la tradition la conscience de sa propre contingence historique.

Or c'est précisément ici que l'augustinisme sert la thèse centrale d'Fontes. La distinction des deux cités, et l'idée que l'Église visible n'est qu'une *ecclesia permixta* — signe et non identité de la cité de Dieu — fournit le principe théologique d'une réforme légitime : une Église qui n'est pas identique à la communauté eschatologique des saints peut et doit se laisser réformer à la lumière de ses propres sources. Augustin lui-même, en distinguant l'institution historique de la cité céleste, a forgé l'outil critique qui permet aujourd'hui d'examiner ce qui, dans son propre héritage, demeure fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné. Identifier le platonisme, la culpabilité héritée et le monergisme comme des constructions historiquement situées, c'est exercer envers Augustin la même vigilance qu'il exerçait envers les institutions visibles.

Reste alors une question décisive : comment une tradition peut-elle reconnaître que certaines de ses doctrines centrales sont des développements contingents sans s'effondrer dans le relativisme ? Comment distinguer le développement légitime du dogme de sa déformation ? C'est précisément le problème que posera, au XIXe siècle, le penseur auquel le prochain chapitre est

consacré. John Henry Newman, en élaborant sa théorie du **développement du dogme**, tentera de fournir les critères qui permettent de discerner, dans l'histoire de la doctrine, la croissance organique fidèle de la corruption — et il le fera, lui aussi, en lecteur attentif d'Augustin.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Brown, Augustine of Hippo: A Biography (1967) ; Miles, Desire and Delight: A New Reading of Augustine's Confessions (1992) ; TeSelle, Augustine the Theologian (1970) ; Rist, Augustine: Ancient Thought Baptized (1994) ; Cahall, The Mystery of Marriage (2016) ; Bonner, Freedom and Necessity (2007) ; Augustin, Confessiones, De civitate Dei, De libero arbitrio, De natura et gratia, De praedestinatione sanctorum, De nuptiis et concupiscentia ; Stanford Encyclopedia of Philosophy, « Augustine » ; Marrou, sur l'ecclésiologie des deux cités.

L'histoire du christianisme, telle que la tradition ecclésiale majoritaire l'a longtemps racontée, ressemble à un récit de victoire : la vérité, portée par les conciles et les Pères, aurait progressivement triomphé de l'erreur, refoulant les déviances au profit d'une orthodoxie dont les contours, une fois tracés, seraient apparus comme évidents à quiconque lisait honnêtement l'Écriture et méditait la Tradition. Ce récit est puissant, et il a structuré des siècles de formation théologique. Il est aussi, pour une large part, une reconstruction. Les travaux historiographiques du XXe siècle — au premier rang desquels ceux de Walter Bauer, puis d'Elaine Pagels et de Rowan Williams — ont profondément ébranlé cette représentation en montrant que ce que l'on appelle **hérésie** n'est pas une déviation secondaire par rapport à un christianisme originel homogène, mais souvent une forme de christianisme ancienne, localement majoritaire, dotée d'une cohérence scripturaire et pastorale réelle, et marginalisée par des processus complexes où la théologie n'est jamais séparable du pouvoir. La notion d'hérésie, analysée avec rigueur, apparaît dès lors comme un outil **théologico-politique** autant qu'une catégorie descriptive : elle nomme ceux que les vainqueurs ont décidé d'exclure.

Ce chapitre se propose de relire quatre grands dossiers des IIe–Ve siècles — l'arianisme, le pélagianisme, le donatisme et ce que l'on désigne parfois, par raccourci, comme le nestorianisme — dans une perspective de réhabilitation historique critique. Il ne s'agit ni de renverser les jugements conciliaires pour en poser d'autres à leur place, ni d'ériger les vaincus en héros romantiques de la pensée libre. Il s'agit de prendre au sérieux la logique interne de ces positions, d'examiner leurs enracinements scripturaires, leurs contextes sociaux et politiques, et d'en dégager des questions que la tradition majoritaire a parfois refermées trop vite. Car une Église qui se veut en renouveau, comme l'ambitionne ce rapport depuis ses premières pages, ne peut ignorer les routes qu'elle n'a pas empruntées : elles disent quelque chose, non seulement sur ce qui a été perdu, mais sur ce qui reste à accomplir. La structure du chapitre suit un ordre à la fois chronologique et thématique : nous examinerons d'abord la construction historiographique de la notion d'hérésie, avant d'analyser successivement l'arianisme, le pélagianisme et, plus brièvement, le donatisme et le nestorianisme, en concluant sur les implications réformatrices que ces relectures suscitent pour l'Église contemporaine.

I. Le laboratoire des possibles — construction historiographique de la « hérésie »

La thèse de Bauer et ses prolongements

Toute approche sérieuse des hérésies des premiers siècles doit prendre acte du renversement de perspective proposé par Walter Bauer dans son *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934). La thèse est connue, mais ses implications ne sont pas toujours mesurées dans toute leur radicalité : Bauer soutient que l'orthodoxie n'a pas précédé l'hérésie comme une norme pure et stable à partir de laquelle se seraient développées des déviations successives. Dans certaines régions — Édesse, l'Égypte, Antioche —, ce que la postérité appellera hérésie fut chronologiquement premier, géographiquement majoritaire, et socialement enraciné avant même que la future doctrine dominante n'y fasse une percée significative. L'orthodoxie s'est constituée *a posteriori*, par un travail de sélection, de canonisation et d'exclusion, soutenu par des réseaux de pouvoir concentrés essentiellement autour du siège de Rome et des grandes métropoles impériales.

La thèse de Bauer a été discutée, amendée, partiellement contestée dans ses aspects les plus assertifs, notamment concernant ses reconstructions géographiques précises. Mais son intuition fondamentale a tenu : la diversité des christianismes primitifs est une donnée historique incontestable, et la constitution de l'orthodoxie est un processus, non un point de départ. Elaine Pagels, en travaillant sur les textes de la bibliothèque de **Nag Hammadi** découverte en 1945, a prolongé ce sillon dans le domaine du gnosticisme, montrant que les courants dits gnostiques ne sont pas des parasites marginaux du christianisme mais des mouvements théologiquement ambitieux, parfois bien insérés dans des milieux intellectuels chrétiens, proposant des lectures originales du Christ, de la création et du salut. Rowan Williams, dans ses travaux sur Arius, a pour sa part montré que le grand « hérétique » de Nicée s'inscrit dans une tradition théologique alexandrine respectable et que la formule nicéenne de la consubstantialité ne représente pas une évidence scripturaire mais un **choix métaphysique** parmi d'autres.

La hérésie comme catégorie politique

Ce que ces travaux convergents permettent d'affirmer, c'est que la notion de hérésie est toujours une désignation *relationnelle* : elle nomme une position depuis le point de vue de ceux qui ont gagné la bataille de la définition. La qualification d'hérétique ne découle pas mécaniquement d'un excès ou d'un défaut par rapport à une norme préalable : elle est décidée dans des configurations où entrent en jeu les alliances épiscopales, les préférences des empereurs, le contrôle des sièges patrimoniaux et l'accès aux moyens de diffusion textuelle. Les grands conciles œcuméniques, de Nicée (325) à Chalcédoine (451), se déroulent sous patronage impérial :

Constantin convoque Nicée, Théodose II impose la tenue d'Éphèse, Marcien préside au lancement de Chalcédoine. Les empereurs ont un intérêt direct à l'unité doctrinale comme facteur de stabilité politique, et leur intervention ne se contente pas d'enregistrer un consensus théologique préexistant : elle contribue à le fabriquer, à l'imposer et à en sanctionner les dissidences.

L'histoire médiévale des hérésies, telle qu'on peut la lire notamment dans les synthèses de G. R. Evans, montre par ailleurs la continuité entre les mécanismes de stigmatisation patristiques et l'élaboration, aux XIIe–XIIIe siècles, d'une véritable **culture de la persécution**. Les catégories forgées pour disqualifier les ariens, pélagiens et donatistes servent de matrices pour qualifier plus tard les cathares, les vaudois, les béguines. L'Inquisition ne naît pas ex nihilo : elle est le produit institutionnel d'une logique de contrôle doctrinal dont les racines plongent dans les conciles du IVe siècle. Prendre conscience de cette continuité ne revient pas à nier la réalité des déviations doctrinales ni à dissoudre toute possibilité de discernement théologique. Cela oblige en revanche à poser cette question : que devient l'Église quand elle confond le soin de la vérité avec l'exercice de la coercition ?

II. Arius et Nicée — quand la politique fait la théologie

La cohérence interne de la position arienne

Arius, prêtre d'Alexandrie au début du IVe siècle, n'est pas le mégalomane schismatique que les récits ecclésiastiques triomphaux ont longtemps dessiné. Il s'inscrit dans une longue tradition théologique alexandrine — celle d'Origène notamment — qui cherche à articuler l'unicité absolue de Dieu avec la médiation du Logos dans la création et le salut. Sa question est légitime : si le Fils est éternel, non-créé, consubstantiel au Père, comment préserver la **monarchie divine**, c'est-à-dire l'unicité sans partage de Dieu ? La solution qu'il propose consiste à faire du Fils une réalité divine suprême, le premier-né de toutes choses, antérieur à tout le reste, mais néanmoins issu de la volonté du Père — ce qui implique qu'il y a eu un moment où il n'était pas.

Cette position s'appuie sur des textes du Nouveau Testament qui résistent difficilement à une lecture subordinationniste. Lorsque Jésus déclare *« le Père est plus grand que moi »* (Jn 14,28), lorsqu'il avoue ignorer le jour et l'heure de la fin, réservée au seul Père (Mc 13,32), lorsque la lettre aux Colossiens le présente comme *« premier-né de toute créature »* (Col 1,15), ces textes ouvrent une fenêtre exégétique réelle que les nicéens ferment au prix d'une distinction sophistiquée entre ce qui appartient au Christ en tant que Dieu et ce qui relève de sa nature humaine. Cette distinction est théologiquement fonctionnelle, mais elle n'est pas immédiatement scripturaire : elle présuppose déjà une décision métaphysique sur la nature du Christ que les textes eux-mêmes

n'imposent pas avec la même force à tous les lecteurs. Comme le montre Rowan Williams, refuser de prendre au sérieux la cohérence de la lecture arienne, c'est refuser de comprendre pourquoi elle a convaincu des milliers de chrétiens cultivés pendant plus d'un siècle.

Nicée : une victoire en plusieurs temps

Le concile de Nicée en 325 est souvent présenté comme un événement catégorique. La vérité, soutenue par une majorité d'évêques guidés par l'Esprit, aurait triomphé en une session décisive. La réalité historique est notablement plus complexe. Constantin, qui préside moralement les débats sans en être le théologien, a d'abord cherché un compromis. La formule de l'**homoousios** — le Fils est de même substance que le Père — est une option parmi d'autres, défendue avec une rigueur intransigeante par Athanase d'Alexandrie, mais loin de faire consensus immédiatement. Dans les décennies qui suivent Nicée, des empereurs successifs penchent vers des formulations semi-ariennes ou homéennes, exilant Athanase à plusieurs reprises. Le consensus nicéen ne se stabilise réellement qu'à la fin du IVe siècle, sous l'action conjuguée de Théodose Ier et des Pères cappadociens — Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse — qui élaborent une formulation trinitaire plus articulée que la simple formule de 325.

Affirmer que Nicée est davantage une victoire politique que théologique serait excessif et réducteur, car les convictions doctrinales des participants sont réelles et profondes. Mais nier que les dynamiques de pouvoir y jouent un rôle structurant serait naïf. L'étiquette d'« arien » devient, après Nicée, un instrument rhétorique de disqualification utilisé bien au-delà du cercle des partisans d'Arius : quiconque résiste à la formule nicéenne ou propose une nuance risque d'être taxé d'arianisme, quelle que soit la sophistication de sa position. Le terme fonctionne comme un stigmate et contribue à polariser un débat dont la réalité théologique était beaucoup plus fluide.

L'arianisme germanique — un christianisme alternatif oublié

L'arianisme ne disparaît pas avec les conciles du IVe siècle. Il survit, sous des formes significatives, dans les royaumes germaniques qui s'installent en Occident entre le Ve et le VIIe siècle. Wisigoths, Vandales, Ostrogoths et Burgondes adoptent une christologie **subordinationniste** comme marqueur identitaire, distinctif à la fois des populations romano-catholiques et de l'Empire d'Orient. Cet arianisme germanique n'est pas une simple curiosité archéologique. Il développe ses propres liturgies, ses réseaux épiscopaux, ses traditions scripturaires. Il constitue, pour les peuples qui le pratiquent, une forme de christianisme authentique, cohérente et vécue.

Cette coexistence de deux christianismes en Occident — l'un nicéen, l'autre non-nicéen — dure plusieurs siècles et génère des configurations complexes, notamment en Espagne wisigothique ou en Afrique vandale, où les Églises rivales négocient, s'affrontent et parfois coexistent sous le

regard de souverains qui gèrent cet équilibre confessionnel comme un instrument de gouvernement. La conversion des rois germaniques à l'orthodoxie nicéenne, souvent spectaculaire et chargée de symbolique politique, ne marque pas la fin de ces christianismes alternatifs mais leur absorption institutionnelle. La réhabilitation historique de l'arianisme germanique consiste à le reconnaître comme une forme à part entière du christianisme occidental, et non comme la simple survivance d'une erreur condamnée.

L'islam comme écho de l'arianisme ?

Une question parfois soulevée mérite une attention critique : l'islam peut-il être interprété comme une sorte de revanche différée de l'arianisme ? L'analogie structurale est séduisante. Le Coran affirme l'unicité absolue de Dieu, refuse toute idée de filiation divine au sens ontologique et présente Jésus comme un prophète exceptionnel mais néanmoins créé. Ces positions entrent en résonance partielle avec certaines intuitions ariennes, notamment l'insistance sur la transcendance divine impartageable et la répugnance à attribuer à Dieu des formes d'engendrement temporel.

Cependant, qualifier l'islam de revanche de l'arianisme est historiographiquement problématique pour plusieurs raisons. D'une part, cela suppose une filiation directe entre des débats internes au christianisme et une religion qui, tout en dialoguant avec les traditions judéo-chrétiennes, élabore un corpus scripturaire, légal et rituel fondamentalement original. D'autre part, ce récit introduit une logique téléologique discutable, comme si l'arianisme vaincu avait attendu son heure dans les coulisses de l'histoire. Il est plus rigoureux de parler de **convergences structurales** : certaines intuitions ariennes sur la transcendance divine ont trouvé, dans des contextes très différents et par des voies indépendantes, des échos dans la théologie islamique. Ce constat ne diminue ni l'islam ni l'arianisme : il révèle plutôt que les questions que posait Arius — comment penser un Dieu absolument unique qui entre en relation avec le monde sans se fragmenter ? — sont des questions que le monothéisme dans sa globalité ne cesse de retravailler.

III. Pélage — la grâce sans mécanisme de contrôle

Portrait d'un réformateur moral incompris

Pélage entre dans l'histoire chrétienne flanqué d'une réputation désastreuse : il serait l'homme qui a nié la grâce, affirmé l'autosuffisance de la volonté humaine et conduit ses disciples à un optimisme anthropologique incompatible avec la révélation chrétienne. Cette réputation est en grande partie une construction augustinienne, et les éditions critiques des textes de Pélage réalisées au cours du XXe siècle ont permis de nuancer considérablement ce portrait. Pélage,

moine d'origine probablement britannique actif à Rome à la fin du IVe siècle, n'est pas un philosophe du progrès moral : c'est un directeur spirituel, préoccupé par la médiocrité éthique qu'il observe dans une Église désormais socialement respectée et tentée par la complaisance.

Sa thèse centrale est d'une cohérence pastorale réelle : les commandements évangéliques ne seraient pas intelligibles s'ils n'étaient pas réalisables. Dieu ne demande pas l'impossible. La liberté humaine, don divin inscrit dans la création, est la condition sans laquelle la loi morale n'aurait aucun sens. La **grâce**, dans sa vision, ne se substitue pas à la liberté : elle la présuppose, la soutient et l'oriente, en commençant par le don même de la liberté et de la conscience que Dieu a inscrits dans la nature humaine, avant même l'envoi du Christ. Le péché, dans ce cadre, n'est pas une condition ontologique héritée d'Adam mais un acte concret, une décision mauvaise que la liberté peut ne pas poser.

Augustin et les effets collatéraux du péché originel

La réponse d'Augustin à cette anthropologie se comprend d'abord dans le cadre de son itinéraire personnel : l'expérience de la conversion, la découverte de l'incapacité de la volonté à se réorienter seule, la réflexion sur les années manichéennes et les débats antimanichéens — tout cela nourrit une vision radicalement différente de la liberté humaine. Pour Augustin, l'humanité entière, en Adam, a contracté une culpabilité et une corruption qui la rendent incapable de choisir le bien sans la grâce prévenante de Dieu. Cette grâce est gratuite, efficace, non méritée, et elle n'est pas universellement distribuée — ce qui ouvre la question redoutable de la **prédestination**.

Ce dispositif théologique est d'une puissance remarquable. Il magnifie la miséricorde divine en excluant tout mérite humain autonome. Mais ses effets collatéraux sont réels. En définissant chaque être humain comme né dans la culpabilité, nécessitant le baptême pour échapper à une damnation qu'il n'a pas choisie personnellement, la doctrine augustinienne du **péché originel** installe les fidèles dans une relation de dépendance profonde et structurelle à l'égard de l'institution qui administre les sacrements. L'Église devient gardienne des moyens de la grâce sans lesquels le salut est inaccessible. La culpabilité précède l'acte individuel, et seule la médiation sacramentelle peut l'effacer. Dans une lecture critique — et sans nécessairement accuser Augustin d'avoir calculé cet effet — on peut observer que ce système tend à renforcer l'autorité institutionnelle en produisant des sujets structurellement dépendants de l'encadrement clérical.

Pélage, sensible à cette dérive potentielle, objecte qu'un Dieu juste ne peut punir un être pour une faute qu'il n'a pas commise, et que rendre l'homme radicalement incapable de choisir le bien revient à le déposséder de la dignité qui fonde sa responsabilité morale. Ces objections ne

relèvent pas d'un optimisme naïf : elles articulent une préoccupation réelle pour la cohérence éthique de la foi chrétienne et pour l'image d'un Dieu dont la justice est intelligible à l'être qu'il crée libre.

Résonances contemporaines du débat

La condamnation de Pélage — prononcée progressivement dans les conciles de Carthage (411–418) et entérinée par l'autorité romaine — n'a pas clos le dossier qu'il avait ouvert. La question de la liberté humaine, de la coopération avec la grâce et du péché originel reste l'un des chantiers les plus actifs de la théologie chrétienne. Dans la tradition protestante, la critique luthérienne et calvinienne de la « justice propre » pousse encore plus loin que l'augustinisme dans la direction d'une incapacité radicale de la volonté. Mais dès le XVIIe siècle, les controverses jansénistes et molinistes montrent que le problème posé par Pélage — comment articuler la grâce efficace et la liberté réelle — n'a trouvé aucune solution qui fasse consensus dans la tradition catholique elle-même.

Dans les débats philosophiques et théologiques contemporains, les intuitions pélagiennes reviennent sous des formes renouvelées : préoccupations pour la justice de Dieu face au problème du mal, refus d'une culpabilité héritée comme catégorie anthropologique fondamentale, insistance sur la responsabilité personnelle dans les questions éthiques. Des théologiens contemporains préoccupés par la question de la dignité humaine ou par l'articulation entre grâce et liberté ont redécouvert dans Pélage un interlocuteur sérieux, non pour reprendre sa position telle quelle, mais pour contester l'évidence avec laquelle la tradition augustinienne s'est imposée comme la seule lecture chrétienne possible de l'anthropologie. Une Église en renouveau pourrait trouver dans cette réouverture non un prétexte à la complaisance morale, mais une invitation à penser autrement le rapport entre culpabilité, liberté et transformation.

IV. Le donatisme — sainteté de l'Église et résistance à la compromission

Naissance d'un mouvement de résistance éthique

Le donatisme naît dans le contexte des persécutions de Dioclétien (303–305) en Afrique du Nord, région où le christianisme est alors puissant, socialement divers et profondément identitaire. La question déchirante que posent ces persécutions est simple et cruelle : que faire de ceux qui ont cédé ? Des évêques et des clercs ont livré les Écritures (*traditores* — de là vient le mot trahison), sacrifié aux dieux ou obtenu des certificates de soumission. Lorsque la paix revient avec Constantin, peut-on simplement les réintégrer ? Les communautés donatistes répondent par la

négative, avec une logique ecclésiologique cohérente : une Église vraie ne peut être conduite par des pasteurs qui ont trahi. La **validité des sacrements** dépend de la sainteté du ministre, et un évêque compromis ne peut pas gouverner légitimement la communauté ni conférer une grâce qu'il ne possède pas.

Cette position n'est pas théologiquement absurde. Elle s'enracine dans une conception de l'Église comme *communion des saints* au sens littéral — une communauté qui doit correspondre à sa définition, et non seulement la revendiquer. Face à la montée en puissance d'une Église désormais soutenue par l'Empire, le donatisme représente une résistance éthique à ce que l'on pourrait appeler la normalisation de la compromission. Le fait que les donatistes soient finalement réprimés par la coalition du glaive impérial et de l'épiscopat catholique, avec Augustin comme principal architecte intellectuel de cette répression, n'invalide pas la légitimité de leur question de fond.

La doctrine catholique face à l'exigence donatiste

La réponse théologique d'Augustin au donatisme constitue l'un des grands apports de la patristique : la doctrine de l'efficacité objective des sacrements, indépendante de la dignité morale du ministre — ce que la scolastique médiévale formulera comme l'**ex opere operato**. Un sacrement est valide parce que c'est le Christ qui agit à travers le ministre, et non le ministre lui-même. Cette doctrine a une vertu pratique considérable : elle protège les fidèles d'une angoisse permanente sur la validité des sacrements qu'ils reçoivent. Mais elle a aussi un effet pervers potentiel : en découplant la validité de la sainteté, elle peut déresponsabiliser les ministres et institutionnaliser une forme de dissociation entre l'ethos personnel du clergé et la légitimité de ses fonctions.

Le donatisme, relu dans une perspective critique, pose une question que les scandales ecclésiastiques contemporains ont rendue urgente : jusqu'où une institution peut-elle protéger ses membres indéfendables au nom de la validité objective de leur fonction ? Le mouvement donatiste ne prétendait pas résoudre ce problème de manière satisfaisante — l'idée d'une Église de purs bute sur la difficulté de définir et de maintenir cette pureté —, mais il avait l'honnêteté de le poser sans l'esquiver. La dimension socio-économique du donatisme, visible dans l'écho qu'il rencontre parmi les populations rurales et les couches modestes de l'Afrique du Nord, invite aussi à prendre en compte sa signification comme mouvement de résistance sociale : l'Église des grands évêques proches de l'Empire n'est pas perçue comme la même communauté que celle des martyrs, et cette perception n'est pas entièrement illusoire.

V. Le nestorianisme et l'Église de l'Orient — un christianisme alternatif jusqu'en Chine

La controverse nestorienne : humanité du Christ et rivalités de sièges

Nestorius, patriarche de Constantinople au Ve siècle, est condamné au concile d'Éphèse (431) principalement pour son refus d'accorder à Marie le titre de **Theotokos** — « Mère de Dieu ». Sa réticence ne vient pas d'un mépris de la Vierge mais d'une préoccupation christologique : si l'on dit que Marie est mère de Dieu, on semble attribuer à la nature divine ce qui appartient à la nature humaine du Christ, confondant ce qu'il faut distinguer. Nestorius insiste sur la distinction des deux natures pour préserver la réalité de l'humanité du Christ et la solidité de son expérience historique. Dans sa vision, une christologie qui dissout trop vite la distinction des natures risque de rendre l'incarnation illusoire.

La condamnation de Nestorius est indissociable des rivalités de pouvoir entre les grands sièges ecclésiastiques. Cyrille d'Alexandrie, son principal adversaire, défend une christologie de l'union étroite des natures — l'**union hypostatique** — mais manœuvre aussi avec une efficacité politiques remarquable pour obtenir la condamnation de son rival de Constantinople. Les tensions entre Alexandrie, Constantinople, Antioche et Rome structurent la controverse autant que les positions théologiques elles-mêmes. Le concile d'Éphèse se déroule dans des conditions particulièrement chaotiques, avec l'absence délibérée d'une partie des évêques syriens et une atmosphère d'intimidation qui compromet la sérénité du discernement doctrinal.

L'Église de l'Orient — amplitude et profondeur d'un christianisme marginalisé

Ce que l'historiographie occidentale appelle l'Église « nestorienne » — et que la tradition intéressée appelle elle-même l'Église assyrienne de l'Orient — constitue l'un des faits les plus remarquables de l'histoire du christianisme. Rejetant la juridiction de Chalcédoine (451) et développant sa propre christologie dans le cadre de l'Empire perse, cette Église produit une théologie sophistiquée, une liturgie remarquable — la liturgie d'Addaï et Mari — et des réseaux monastiques et missionnaires d'une ampleur extraordinaire. Elle s'étend à travers la Perse, l'Asie centrale, l'Inde et, chose proprement saisissante, atteint la Chine sous les Tang, où la **stèle nestorienne de Xi'an** (781) témoigne d'une implantation durable et d'une capacité d'inculturation remarquable.

Ce christianisme alternatif, riche de ses propres penseurs — Théodore de Mopsueste, Babai le Grand — et de ses propres pratiques ascétiques, contredit l'idée d'un christianisme qui ne se serait développé qu'en suivant les axes de l'Empire romain. Il montre que le refus de Chalcédoine

n'est pas une faillite mais peut être le point de départ d'une forme d'universalisme chrétien différent, attentif à d'autres cultures, à d'autres langues, à d'autres façons d'articuler le mystère du Christ. La réhabilitation historique de l'Église de l'Orient ne consiste pas à affirmer que sa christologie est supérieure à celle de Chalcédoine, mais à reconnaître qu'elle représente une modalité cohérente et féconde du christianisme, longtemps marginalisée dans les récits occidentaux qui confondent l'histoire de l'Église avec l'histoire de l'Église d'Empire.

VI. Ce que les hérésies disent à l'Église — pour une épistémologie du discernement doctrinal

La vérité comme processus, non comme évidence

Ce parcours à travers les grandes controverses des IIe–Ve siècles conduit à une conclusion épistémologique qui engage directement la pratique ecclésiale : la vérité doctrinale ne se donne pas comme une évidence immédiate que l'hérétique refuserait par mauvaise volonté. Elle se construit dans un processus de discernement collectif, toujours situé, toujours marqué par des configurations de pouvoir, toujours ouvert à des révisions ultérieures. La formule nicéenne de l'homoousios est théologiquement puissante, mais elle n'était pas évidente en 325 et ne s'est imposée qu'au prix de décennies de conflits. La doctrine augustinienne de la grâce est spirituellement profonde, mais elle n'est pas la seule lecture chrétienne possible de l'anthropologie. La discipline ex opere operato des sacrements est pastoralement fonctionnelle, mais elle ne répond pas entièrement à la question éthique que posait le donatisme.

Reconnaître cela n'est pas relativisme doctrinal. C'est prendre au sérieux ce que la tradition catholique elle-même affirme : que la compréhension de la foi croît dans le temps, que les formules conciliaires sont des repères précieux mais non des épuisements de la vérité, que le sens des textes scripturaires est inépuisable. Ce que les hérésies révèlent, dans cette perspective, c'est moins l'erreur de leurs tenants que la **contingence des décisions** qui les ont condamnées — contingence qui n'est pas synonyme d'arbitraire, mais qui rappelle que les formulations doctrinales sont toujours des réponses situées à des problèmes situés.

Le danger de l'étiquette herméneutique

Un deuxième enseignement de cette relecture concerne l'usage ecclésial de la catégorie d'hérésie. Comme le montrent les travaux de Bauer, Pagels et Williams, cette catégorie a fonctionné historiquement moins comme un outil descriptif que comme un outil de gouvernement : elle permet de délégitimer des adversaires, de redistribuer des pouvoirs, de clore des débats que l'institution ne souhaite plus voir s'ouvrir. Une Église en renouveau ne peut pas ignorer ce bilan.

Elle doit se demander si sa manière actuelle de traiter la dissidence interne — qu'il s'agisse des théologiens sanctionnés, des communautés marginalisées ou des pratiques liturgiques dévalorisées — reproduit les mêmes mécanismes que ceux qui ont condamné Arius, Pélage ou les donatistes. Ce n'est pas plaider pour l'abandon de tout discernement doctrinal. C'est plaider pour que ce discernement s'opère dans la transparence, la délibération et la prise en compte sérieuse des positions contestées.

La question réformatrice est ici d'une urgence particulière. Comme ce rapport l'a montré dans les chapitres précédents, le processus d'hellénisation et de re-sacralisation qui s'opère aux IIIe–Ve siècles a transformé le christianisme d'un mouvement prophétique en une institution impériale. Les hérésies des premiers siècles ont souvent représenté des résistances à ce processus — l'arianisme en refusant certaines catégories métaphysiques hellénistiques pour le Christ, le donatisme en résistant à la compromission institutionnelle, le pélagianisme en défendant une liberté que la cléricature ne peut entièrement confisquer, le nestorianisme en préservant la pleine humanité du Christ contre une christologie qui risquerait de l'évaporer dans la gloire divine. Ces résistances ont été vaincues. Mais les problèmes qu'elles soulevaient n'ont pas disparu avec elles.

Conclusion

Les vaincus de Nicée — et, plus largement, les vaincus des grands conciles des IIe–Ve siècles — n'ont pas simplement perdu un débat théologique. Ils ont perdu une bataille politique au sein d'une institution en train de se constituer comme pouvoir, avec tout ce que cette constitution implique de sélections, d'exclusions et de violences symboliques parfois relayées par des violences bien réelles. La relecture critique de leurs positions, telle que nous avons tenté de la conduire dans ce chapitre, ne vise pas à les canoniser à la place de leurs vainqueurs. Elle vise à rendre visible ce que l'histoire triomphale a rendu invisible : la pluralité originelle des christianismes, la contingence des décisions doctrinales, et la présence permanente d'enjeux de pouvoir dans la définition de l'orthodoxie. Ces trois données, reconnues honnêtement, changent le regard que l'on porte sur la tradition, sans la détruire : elles la restituent à sa vérité historique, faite d'inspiration et de calcul, de foi et de politique, de génie théologique et de violence institutionnelle.

Pour une Église qui se veut en renouveau, ce bilan n'est pas paralysant. Il est libérateur, à condition d'être accepté sans défense ni honte. Il dit que l'institution peut se tromper, que certaines fermetures ont été prématurées, que des questions théologiques ont été closes par la force avant d'être épuisées par la réflexion. Il dit aussi que la vérité chrétienne est plus grande que n'importe quelle de ses formulations conciliaires — non parce qu'elles seraient fausses, mais parce qu'elles sont situées et qu'elles appellent un approfondissement toujours recommencé.

Rouvrir les dossiers de l'arianisme, du pélagianisme, du donatisme et du nestorianisme n'est pas une nostalgie de perdants ni un geste iconoclaste : c'est un acte de responsabilité théologique envers la complexité de la Tradition et envers les hommes et les femmes qui, dans ces mouvements condamnés, cherchaient eux aussi à nommer fidèlement le Dieu de Jésus-Christ.

Enfin, et c'est peut-être l'implication la plus immédiate pour une pratique ecclésiale renouvelée, cette relecture invite à transformer le rapport à la dissidence interne. Une Église qui a appris à reconnaître comment l'étiquette d'hérétique a servi à gouverner plutôt qu'à discerner ne peut plus traiter la protestation théologique, la demande de réforme ou la pluralité des expressions comme de simples déviances à réprimer. Elle doit apprendre — et c'est un art difficile — à distinguer entre les frontières doctrinales qui protègent quelque chose d'essentiel et les clôtures institutionnelles qui protègent seulement le confort du pouvoir. Cette distinction, que les conciles anciens n'ont pas toujours su faire, reste le défi permanent d'une Église qui prétend retourner aux sources pour construire l'avenir.

Introduction : quand la foi devient science

L'histoire de la théologie chrétienne est l'histoire d'une transformation radicale : la foi d'une communauté de disciples — vécue, transmise dans des gestes et des récits, portée par la prière et le martyre — est devenue progressivement une *discipline académique*, avec ses méthodes, ses classifications, ses autorités, ses controverses et ses institutions. Ce processus, qui s'étale du IIe siècle à la fin du Moyen Âge, n'est pas moralement neutre : il implique des choix, des exclusions, des hiérarchies intellectuelles. Comprendre comment la théologie est devenue une discipline, c'est comprendre comment une certaine manière de penser la foi a été validée comme orthodoxe, et d'autres marginalisées ou condamnées.

Ce chapitre retrace les grandes étapes de cette institutionnalisation intellectuelle, en partant de la *théologie implicite* des premières communautés, en passant par l'entreprise des Pères de l'Église qui articulent foi et philosophie grecque, jusqu'à la scolastique médiévale qui fait de la théologie une *scientia* au sens aristotélicien — et aux réactions que cette formalisation suscite. L'enjeu n'est pas de dénigrer la théologie académique, dont les apports sont considérables, mais d'examiner ce qu'elle a intégré, ce qu'elle a peut-être laissé de côté, et dans quelle mesure une réforme de l'Église implique nécessairement aussi une réforme de ses modes de pensée.

I. La théologie implicite des origines : kérygme, didachè, parénèse

Il convient de commencer par un paradoxe : les premières communautés chrétiennes n'avaient pas de théologie au sens académique du terme. Elles avaient une *annonce* (le kérygme), une *instruction* (la didachè) et une *exhortation* (la parénèse) — trois modalités de transmission de la foi qui se distinguent nettement d'un discours réflexif et systématique. Les lettres de Paul constituent le premier corpus d'élaboration théologique, mais il s'agit toujours d'une pensée *en situation*, répondant à des crises communautaires concrètes. La christologie, la sotériologie, l'ecclésiologie pauliniennes naissent de la confrontation avec des problèmes réels : l'intégration des gentils, la question de la loi, le statut de la résurrection, les divisions internes aux communautés.

Les évangiles représentent une autre forme de théologie implicite : ils ne définissent pas des dogmes, ils racontent. Les catégories qu'ils mobilisent — Fils de l'homme, Royaume de Dieu, Fils de Dieu — sont issues du judaïsme du Second Temple et ne supposent pas une philosophie grecque de l'être. C'est un point capital que les théologiens contemporains, de **Eduard Schweizer** à **N. T. Wright**, ont remis en avant : la christologie néotestamentaire est d'abord narrative et

eschatologique, non ontologique. Elle répond à la question « *Qui* est Jésus et qu'a-t-il accompli ? » plus qu'à la question « *Quelle est la nature* de Jésus ? » — qui sera celle des conciles ultérieurs.

Cette distinction n'est pas une hiérarchisation. Elle est une invitation à distinguer ce qui est *originel* dans la réflexion chrétienne et ce qui est *développement* — le développement pouvant être légitime et même nécessaire, mais devant être reconnu comme tel pour ne pas être confondu avec la donnée de départ.

II. Les Pères apologistes : la rencontre avec la philosophie grecque

Le IIe siècle voit apparaître une nouvelle figure intellectuelle dans le christianisme : l'*apologiste*, qui entend défendre la foi devant la culture ambiante, en utilisant les outils conceptuels de cette culture. **Justin de Rome** (†165) est le premier grand représentant de ce mouvement. Converti de la philosophie platonicienne au christianisme, il développe la doctrine du *Logos spermatikos* — le Verbe divin qui aurait semé des semences de vérité dans l'ensemble de la philosophie grecque, de Socrate à Héraclite. Cette thèse a des implications considérables : elle permet d'intégrer la sagesse grecque dans un horizon chrétien, mais elle opère aussi un déplacement — elle fait du Christ la réalisation du Logos philosophique, introduisant dans la christologie une catégorie qui n'appartient pas au monde sémitique de Jésus.

Clément d'Alexandrie (†215) pousse cette logique encore plus loin. Pour lui, la philosophie grecque — notamment le platonisme — a joué pour les Grecs le rôle que la Torah a joué pour les Juifs : un *pédagogue* qui conduit à la foi. Cette vision positive de l'hellénisme façonnera durablement la théologie alexandrine, en lui donnant une orientation *mystagogique* — la foi comme chemin de connaissance ascendante — qui infléchit profondément la manière de lire l'Écriture.

Origène d'Alexandrie (†254) représente l'apogée et la limite de cette rencontre. Commentateur inlassable de l'Écriture, il développe une méthode exégétique allégorique élaborée, qui cherche sous le sens littéral un sens spirituel, sous le sens moral un sens mystique. Son système théologique, présenté dans le *Peri Archôn* (*Des Principes*), est le premier essai de théologie systématique de l'histoire chrétienne : il traite de Dieu, du Christ, du Saint-Esprit, des créatures raisonnables, du monde, des Écritures. Mais ce système intègre des éléments platoniciens — la préexistence des âmes, l'apocatastase (le salut universel final, y compris du diable) — qui conduiront, au VIe siècle, à la condamnation posthume d'Origène par le concile de Constanti-

nople II. Son cas illustre le risque inhérent à toute synthèse culturelle : la frontière entre l'inculturation légitime et la déformation de la foi est difficile à tracer, et se trace souvent a posteriori par l'autorité institutionnelle.

III. La théologie latine des Pères occidentaux : Tertullien, Ambroise, Augustin

L'Occident latin développe une théologie aux accents différents. **Tertullien de Carthage** (†220), juriste de formation, forge une grande partie du vocabulaire théologique latin — *trinitas*, *persona*, *substantia*, *sacramentum* — et introduit dans la pensée chrétienne une logique juridique qui marquera durablement l'ecclésiologie et la morale occidentales. C'est dans l'*Adversus Praxean* qu'il fixe la formule trinitaire *tres personae, una substantia* — trois personnes, une seule substance — qui irriguera les conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381). Le terme *persona* est emprunté au double registre du droit (la titularité de droits) et du théâtre (le masque) ; il importe aussi de la procédure pénale romaine la notion de *satisfactio*, qui pèsera lourd, des siècles plus tard, dans les théories de la rédemption. Sa question célèbre — « Qu'y a-t-il de commun entre Athènes et Jérusalem ? » — exprime une méfiance à l'égard de la philosophie grecque qui contraste avec les apologistes orientaux. Mais Tertullien lui-même ne peut s'en passer : sa manière de conceptualiser la Trinité est profondément marquée par le droit romain — et il finira lui-même, paradoxalement, dans le schisme montaniste.

Augustin d'Hippone (†430) domine la théologie occidentale comme aucun autre. La lecture des *libri Platonicorum* — les traductions de Plotin et de Porphyre dues à Marius Victorinus, vers 386 — le libère du matérialisme manichéen en lui donnant les concepts d'immatérialité divine, de hiérarchie ontologique et du mal comme *privation* d'être. Formé dans la rhétorique cicéronienne et le néoplatonisme avant sa conversion, il développe une synthèse où la grâce, le péché originel, la prédestination, l'Église et l'eschatologie forment un système d'une cohérence redoutable. Sa doctrine mûre de la grâce se cristallise vers 395 dans une relecture de saint Paul, puis se durcit au feu de la controverse pélagienne : c'est en réagissant contre Pélage — qui niait le péché originel et la nécessité de la grâce — qu'Augustin obtient la condamnation du pélagianisme en 418, avant de radicaliser, contre Julien d'Éclane, sa doctrine de la prédestination. Ses controverses — contre les manichéens, les donatistes, les pélagiens — définissent les catégories dans lesquelles la théologie latine pensera pendant un millénaire, jusqu'aux querelles sur la grâce de Gottschalk à Jansénius. Mais plusieurs de ses intuitions, forgées dans des contextes polémiques précis, ont des effets durables et discutables : sa théologie de la guerre juste, sa conception du péché originel comme transmission sexuelle, son rigorisme sur le salut des non-baptisés. La grandeur d'Augustin ne doit pas dispenser d'un regard critique sur ce que son immense autorité a parfois permis de

légitimer — un regard que la biographie classique de **Peter Brown**, *Augustine of Hippo* (1967), a précisément rendu possible en restituant l'homme dans la trame de son époque plutôt que dans l'abstraction du système.

IV. La théologie monastique : contemplation et Lectio divina

Entre les Pères et la scolastique, une tradition souvent sous-estimée maintient un rapport à la théologie radicalement différent : la *théologie monastique*. Pour les moines de la tradition bénédictine, cistercienne ou cartusienne, la théologie n'est pas d'abord un savoir à maîtriser mais une *expérience* à vivre. La *lectio divina* — lecture méditée, lente, orante de l'Écriture — est le cœur de cette approche. On ne lit pas pour savoir, mais pour être transformé.

Jean Leclercq, dans son ouvrage classique *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (1957), a montré avec précision comment la théologie monastique diffère de la théologie scolastique : là où la seconde procède par questions (*quaestio*), distinctions et syllogismes, la première procède par *méditation*, par *lectio*, par *ruminatio* du texte sacré. Les catégories y sont moins aristotéliciennes que poétiques et symboliques. L'autorité principale n'est pas le commentaire du maître mais l'Écriture elle-même, lue en prière.

Cette distinction a des conséquences importantes pour notre propos. La scolastique produira des sommes théologiques d'une extraordinaire rigueur, mais elle risque de réduire la théologie à un jeu académique coupé de la praxis spirituelle. La théologie monastique, inversement, risque de rester impénétrable aux non-initiés et de résister à la critique rationnelle. La tension entre ces deux pôles — *savoir* et *expérience*, *argument* et *contemplation* — traverse toute l'histoire de la pensée chrétienne et n'a jamais été résolue.

V. La scolastique : la théologie comme science

Le XIIe siècle voit naître une révolution intellectuelle : la *scolastique*, c'est-à-dire la théologie telle qu'elle se pratique dans les *scholae* des cathédrales et bientôt des universités. **Anselme de Cantorbéry** (†1109) en formule le programme avec sa définition célèbre : *fides quaerens intellectum* — « la foi cherchant à comprendre », titre primitif du *Proslogion*. La foi ne cherche pas à se prouver par la raison, mais à s'expliquer à elle-même : *credo ut intelligam*, « je ne cherche pas à comprendre pour croire, mais je crois pour comprendre ». La raison n'est pas l'ennemie de la foi ; elle est son instrument réflexif. Anselme va pourtant loin dans cette confiance : dans le *Cur Deus Homo* (1098), il développe la **théorie de la satisfaction**, qui fait du péché une dette infinie envers l'honneur de Dieu et de l'Incarnation une nécessité rationnelle — seul l'Homme-Dieu pouvant

offrir une réparation à la mesure de l'offense. Ce faisant, il abandonne les anciennes théories du « rachat » payé au diable et applique des *rationes necessariae* au mystère lui-même, illustrant déjà la tentation scolastique de soumettre la Révélation à l'argument.

Pierre Abélard (†1142) introduit la méthode du *Sic et Non* (« Oui et Non ») : sur cent cinquante-huit questions, il juxtapose des textes scripturaires et patristiques apparemment contradictoires et cherche à les réconcilier par la distinction, son prologue énonçant déjà des règles de critique textuelle (variantes, contextes, rétractations). Cette méthode, qui scandalise ses contemporains par son audace rationaliste, deviendra le cœur de la *quaestio* scolastique : poser une question, rassembler les arguments pour et contre, proposer une distinction qui les réconcilie. Elle vaut à Abélard deux condamnations — au concile de Soissons (1121), puis au concile de Sens (1140) sous l'impulsion de **Bernard de Clairvaux**, qui voyait dans la dialectique une profanation des mystères divins. Cet affrontement entre le moine Bernard et le maître Abélard — que **Jean Leclercq** a finement analysé — cristallise la rivalité de deux lieux et de deux modèles du savoir théologique : le cloître contre l'école urbaine, la *ruminatio* contre la *quaestio*.

Thomas d'Aquin (†1274) porte cet édifice à sa perfection avec la *Summa Theologiae*. Intégrant la philosophie d'Aristote — redécouverte en Occident par les traductions arabes — dans un cadre chrétien, il construit une synthèse où la grâce suppose et accomplit la nature, où la raison et la foi s'ordonnent sans se confondre. Sa théologie des vertus, sa théorie de la loi naturelle, son traitement de la grâce et des sacrements définissent encore aujourd'hui la philosophie morale catholique officielle.

Mais la scolastique porte aussi ses tensions internes. **Duns Scot** (†1308) et **Guillaume d'Ockham** (†1347) développent des théologies alternatives qui accentuent la toute-puissance divine et réduisent la portée de la raison naturelle — conduisant, dans le cas d'Ockham, à un nominalisme qui prépare, de manière paradoxale, la dissolution des synthèses médiévales. Le franciscanisme spiritual, les *Frères du Libre Esprit*, les béguines et béghards représentent d'autres formes d'expérience théologique que la scolastique dominante intégrera mal ou condamnera.

VI. La théologie et ses institutions : universités, inquisition, censure

La scolastique est inséparable de ses institutions. La création des universités — Paris (1200), Oxford, Bologne, Cambridge — crée un espace intellectuel nouveau, semi-autonome par rapport à l'épiscopat local, mais dépendant de la papauté pour ses chartes. La théologie y acquiert un statut de *reine des sciences* — au sens médiéval d'une discipline qui ordonne et juge toutes les autres. Ce statut implique une autorité institutionnelle considérable : le théologien est l'expert dont l'avis détermine l'orthodoxie.

Ce pouvoir académique se double d'un pouvoir disciplinaire. L'**inquisition** médiévale — institution créée par Grégoire IX en 1231 — n'est pas seulement un instrument de répression politique : c'est aussi un dispositif théologico-juridique destiné à définir les frontières de l'orthodoxie et à ramener dans ces frontières — ou à exclure définitivement — ceux qui s'en écartent. **Étienne Tempier**, évêque de Paris, condamne en 1277 deux cent dix-neuf thèses philosophiques et théologiques, dont une vingtaine touchent des positions d'Aquin, au nom de la *potentia Dei absoluta* — la liberté toute-puissante de Dieu — contre le « nécessitarisme » aristotélicien. La censure n'épargne donc pas le futur docteur de l'Église : la réputation de Thomas en sort durablement entamée, et il ne s'imposera vraiment qu'au XIVe siècle, après sa canonisation en 1323. La faculté de théologie de Paris fonctionne dès lors comme un véritable tribunal de l'orthodoxie — seize listes de thèses y seront censurées aux XIIIe–XIVe siècles —, agissant moins par la répression de masse que par l'incitation à l'**autocensure** : la condamnation occasionnelle d'un maître suffit à maintenir les autres dans les bornes. La censure théologique — la liste des propositions condamnées, les *notae theologicae* qui qualifient les erreurs — constitue ainsi un instrument d'encadrement intellectuel dont les effets durent bien au-delà du Moyen Âge. C'est cette imbrication de la fécondité et de la coercition que **Marie-Dominique Chenu** a su décrire dans *La théologie au douzième siècle* (1957) : l'institution qui produit le savoir est aussi celle qui en fixe les limites.

Ce système a produit des œuvres considérables. Il a aussi, inévitablement, produit des silences : des questions qu'on ne pouvait pas poser, des expériences qu'on ne pouvait pas formuler, des femmes mystiques — **Hildegarde de Bingen**, **Mechthild de Magdebourg**, **Marguerite Porete** — dont la théologie prophétique fut reçue avec méfiance ou condamnée, précisément parce qu'elle ne passait pas par les circuits académiques validés. Le sort de Marguerite Porete est à cet égard exemplaire : béguine, auteur du *Miroir des âmes simples et anéanties*, elle décrit une union à Dieu qui place l'âme « au-dessus des vertus et de l'Église militante ». Refusant de retirer son livre et de se rétracter, elle est brûlée en place de Grève le 1er juin 1310 — première exécution documentée à Paris pour une hérésie proprement « intellectuelle » — et des extraits de son œuvre nourriront le décret *Ad Nostrum* du concile de Vienne (1311) contre la « secte du Libre Esprit ». La criminalisation de l'autonomie mystique féminine n'est donc pas une anomalie marginale : elle est le revers exact du monopole académique sur le discours légitime.

VII. La crise de la modernité et la théologie contemporaine

La Réforme protestante du XVIe siècle est, entre autres, une crise de l'autorité théologique. **Luther** conteste non seulement la doctrine du mérite et l'ecclésiologie romaine, mais le statut même de la tradition scolastique : *sola Scriptura* signifie que l'Écriture est la norme ultime de la

théologie, non le consensus patristique ou la *Summa* d'Aquin. Cette affirmation déstabilise un édifice intellectuel bâti sur la complémentarité de la Révélation et de la Tradition, et déclenche quatre siècles de controverses confessionnelles.

La réponse catholique — le concile de Trente (1545–1563) et sa réaffirmation de la Tradition aux côtés de l'Écriture, de la scolastique contre les réformateurs — crée les conditions d'une longue *néoscolastique* qui dominera la théologie catholique jusqu'au XXe siècle. La *néoscolastique thomiste* du XIXe siècle, promue par **Léon XIII** dans l'encyclique *Aeterni Patris* (1879), tente de constituer un rempart intellectuel contre le modernisme, le libéralisme et le positivisme — avec les effets de rigidification intellectuelle que l'on sait.

C'est précisément contre cette rigidification que se lève le *Mouvement du ressourcement* qui prépare Vatican II. Des théologiens comme **Yves Congar**, **Henri de Lubac**, **Hans Urs von Balthasar** et **Karl Rahner** proposent de revenir aux sources patristiques, de réintégrer la dimension historique et existentielle dans la réflexion théologique, de rouvrir des questions que la néoscolastique avait prématurément closes. Vatican II est, en grande partie, le fruit de ce travail théologique préalable — et son ouverture manifeste ce que peut produire une théologie vivante, en dialogue avec son temps.

VIII. Ce que l'histoire de la théologie enseigne à une réforme

Plusieurs leçons se dégagent de ce parcours.

La première est que **la théologie a toujours été une activité contextuelle** : elle répond à des défis précis, mobilise les ressources intellectuelles disponibles à une époque donnée, et ne peut être absolutisée comme si elle reflétait directement et définitivement la vérité révélée. La synthèse augustinienne est la réponse aux crises du christianisme nord-africain du IVe siècle ; la synthèse thomiste est la réponse au défi de l'aristotélisme du XIIIe siècle. Cette historicité n'invalide pas ces synthèses — elle les relativise, ce qui n'est pas la même chose.

La deuxième leçon est que **la diversité théologique est une donnée originelle, non un accident**. La Bible elle-même contient des théologies plurielles — paulinienne, johannique, synoptique, deutéro-paulinienne — qui ne se réduisent pas à un système unique. Les Pères ont développé des orientations différentes selon leurs contextes. La scolastique a connu des courants rivaux. Cette pluralité ne signifie pas que tout se vaut, mais qu'aucune synthèse n'épuise la richesse de la Révélation.

La troisième leçon est que **les exclusions ont un coût**. La condamnation d'Origène a éliminé une veine spéculative féconde. La marginalisation de la théologie féminine médiévale a privé l'Église d'une expérience spirituelle considérable. La néoscolastique a retardé de décennies un dialogue nécessaire avec la pensée moderne. Une Église capable de réforme est une Église capable d'apprendre de ses propres exclusions passées.

La quatrième leçon, peut-être la plus urgente, est que **la théologie vivante ne peut être confinée à l'académie**. Les grandes innovations théologiques — le monachisme des Pères du désert, la mystique rhénane, la *théologie de la libération* du XXe siècle — naissent souvent en marge des institutions académiques, dans la confrontation avec des expériences concrètes de foi et de souffrance. Une réforme de l'Église doit inclure une démocratisation de la théologie : non pour dissoudre la rigueur intellectuelle, mais pour élargir le cercle de ceux dont l'expérience nourrit la réflexion.

Conclusion : la théologie comme service, non comme domination

L'histoire de la théologie chrétienne est une histoire de servitude et de liberté. Servitude des formes intellectuelles empruntées à la culture ambiante — platonisme, aristotélisme, droit romain, rationalisme moderne —, qui permettent de dire la foi dans le langage du temps mais risquent d'en courber la signification. Liberté de l'intelligence croyante qui ne cesse de chercher à comprendre ce qu'elle aime, à nommer ce qu'elle expérimente, à articuler ce qu'elle a reçu.

Une réforme de l'Église qui prendrait au sérieux cette histoire serait une Église qui renonce à confondre le dépôt de la foi avec une formulation théologique particulière, aussi vénérable soit-elle — sans pour autant tomber dans le relativisme de ceux qui pensent que toutes les formulations se valent. Entre le dogmatisme qui fossilise et le relativisme qui dissout, il y a le chemin étroit d'une fidélité *dans* l'histoire : une fidélité qui sait relire, corriger, approfondir, sans jamais perdre le fil de ce qui, depuis le début, donne sa direction au mouvement — la confiance en Jésus de Nazareth comme chemin, vérité et vie.

Sources principales : Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine (1971–1989) ; Jean Leclercq, L'amour des lettres et le désir de Dieu (1957) ; Peter Brown, Augustine of Hippo: A Biography (1967) ; Marie-Dominique Chenu, La théologie au douzième siècle (1957) ; Yves Congar, La Tradition et les traditions (1960) et Vraie et fausse réforme dans l'Église (1950) ; Étienne Gilson, La philosophie au Moyen Âge (1944) ; Henri de Lubac, Corpus Mysticum (1944) et Surnaturel (1946) ; Karl Rahner, Traité fondamental de la foi (1976) ; Bernard McGinn, The Flowering of Mysticism (1998) ; Alasdair MacIntyre, Three Rival Versions of Moral Enquiry (1990) ; Rowan Williams, Why Study the Past? The Quest for the Historical Church (2005).

Introduction : le droit comme miroir de l'Église

Il est une discipline que les catholiques connaissent rarement, que les théologiens ne lisent qu'en crise, et que les réformateurs de l'Église ont longtemps voulu abolir plutôt qu'utiliser : le *droit canonique*. Pourtant, le corpus juridique de l'Église catholique est l'un des systèmes de droit les plus anciens et les plus influents de l'histoire humaine. Harold Berman, dans *Law and Revolution* (1983), a montré que la « Révolution pontificale » du XIe siècle est le point de départ de la tradition juridique occidentale tout entière — le droit canonique grégorien a précédé et rendu possible tous les systèmes juridiques modernes. Antérieur à la plupart des droits nationaux, il a profondément marqué le droit civil médiéval et les systèmes juridiques contemporains — y compris des nations qui ne s'en souviennent plus.

La thèse de ce chapitre est double. D'une part, le droit canonique n'est pas un instrument de domination extérieur à la foi : il est l'expression juridique d'une ecclésiologie, et comprendre son histoire c'est comprendre comment l'Église s'est pensée elle-même, ses pouvoirs et ses limites. D'autre part — et c'est peut-être le plus inattendu —, le droit canonique contient ses propres ressources réformatrices : des principes, des procédures et des catégories qui permettent d'imaginer une Église juridiquement différente *à partir de ses propres sources*. Une réforme qui ignorerait le droit serait condamnée à l'improvisation ; une réforme qui saurait utiliser le droit pourrait être durable.

I. Les origines : la communauté sans code

Les premières communautés chrétiennes ne disposaient pas d'un droit au sens formel. Elles avaient des pratiques, des usages, des règles minimales de vie commune — ce que la tradition désigne sous le terme de *canones*, « règles » ou « mesures ». Le terme *canon*, emprunté au grec où il désigne une règle ou une équerre de charpentier, s'applique d'abord aux règles liturgiques et disciplinaires des conciles locaux, avant de désigner l'ensemble du corpus normatif de l'Église.

La **Didachè** (fin Ier siècle) offre le premier aperçu d'une réglementation communautaire : instructions sur le baptême, le jeûne, la prière, l'eucharistie, l'accueil des prophètes itinérants et des apôtres. À sa suite, des « ordres ecclésiastiques » comme la *Traditio apostolica* attribuée à Hippolyte de Rome (vers 218) fixent le culte et la discipline. Ces textes ne sont pas encore du *droit* au sens technique : ils relèvent d'une normativité pastorale et coutumière, présentée non comme les commandements d'une autorité hiérarchique, mais comme des *tradita* — des pratiques transmises qui expriment la vie de la communauté.

II. Les conciles et la formation du *ius canonicum* (IIe–Ve siècles)

Les premiers règlements proprement juridiques naissent des **conciles épiscopaux** — d'abord régionaux, puis œcuméniques. Le concile d'Elvire (vers 306), en Espagne, produit quatre-vingt-un canons disciplinaires traitant du mariage, du comportement des clercs et des pratiques idolâtriques. Mais c'est le premier concile œcuménique de **Nicée** (325), convoqué par Constantin pour trancher la controverse arienne, qui marque l'entrée des canons conciliaires dans une normativité quasi universelle : ses vingt canons « devinrent très rapidement des normes universelles dans l'Église chrétienne ». La séquence Nicée–Constantinople–Éphèse–Chalcédoine (325–451) constitue la matrice à partir de laquelle se laissent suivre l'évolution des structures de l'Église et de sa discipline.

Ce qui frappe dans ces canons, c'est leur pragmatisme et leur diversité régionale. Il n'y a pas encore de prétention à l'uniformité universelle : les conciles locaux fixent leurs règles pour leurs territoires, et les divergences entre Orient et Occident sont acceptées comme normales.

III. Denys le Petit et la première grande collection (VIe siècle)

Le tournant décisif pour l'Occident est l'œuvre d'un moine scythe travaillant à Rome : **Denys le Petit** (*Dionysius Exiguus*, début VIe siècle). Sa *Collectio Dionysiana* réunit, en traduction latine, les canons des conciles grecs orientaux et un recueil de trente-huit lettres pontificales (décrétales). L'innovation est double : Denys juxtapose pour la première fois, dans un même corpus organisé, le droit conciliaire et le droit pontifical, et il offre à l'Occident un accès latin fiable au patrimoine canonique grec. La *Dionysiana* est « de la plus haute importance pour le développement de la tradition canonique en Occident » ; révisée et augmentée, elle sera offerte par le pape Adrien Ier à Charlemagne en 774 (*Dionysio-Hadriana*), devenant la référence du droit carolingien.

IV. La réforme grégorienne et la révolution juridique (XIe siècle)

Le grand tournant dans l'histoire du droit canonique est la **réforme grégorienne** du XIe siècle. Face à une Église médiévale profondément marquée par la simonie et l'investiture laïque, le pape **Grégoire VII** (1073–1085) engage une révolution institutionnelle dont l'un des instruments principaux est le droit. Le *Dictatus papae* de 1075 affirme la supériorité de l'autorité pontificale et déclenche la querelle des Investitures avec Henri IV.

Berman a montré que cette « Révolution pontificale » ne produit pas seulement des normes nouvelles : elle produit l'idée même d'un *système* juridique autonome, distinct, savant et perfectible. En revendiquant la souveraineté sur les affaires spirituelles, la papauté réformée laisse aux rois la sphère temporelle, ce qui produit une dualité de juridictions et conduit à la rationalisation du droit canonique. La réforme engendre ainsi la matrice de toute réforme juridique ultérieure — y compris des droits civils modernes qui ne s'en souviennent plus.

V. Gratien et la naissance de la science canonique (1140)

Le tournant intellectuel est l'œuvre d'un juriste bolonais du XIIe siècle, **Gratien**, dont le *Decretum* — officiellement intitulé *Concordia discordantium canonum* — constitue la véritable fondation de la science du droit canonique. Son projet est explicite dès le titre : il ne s'agit plus de collectionner, mais de *résoudre* les contradictions par la raison, transformant « le droit canonique, de collections *ad hoc*, en une science raisonnée parallèle à la théologie scolastique naissante ».

Anders Winroth (*The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge, 2000) a démontré l'existence de deux recensions successives : une première, analytique, peu après 1139 ; une seconde, enrichie de droit romain, datant au plus tard de 1150 — révélant que le *Decretum* lui-même est le produit d'un processus de révision, illustration précoce de la réformabilité structurelle du droit canonique. Le *Decretum* n'a jamais reçu de promulgation officielle : son autorité tient à sa valeur scientifique et à son usage universitaire — paradigme d'un droit qui s'impose par la qualité du raisonnement.

VI. Le *Corpus Juris Canonici* et le droit classique

Le *Decretum* ouvre l'âge classique. Les papes produisent des décrétales que des compilations officielles viennent ordonner. Le **Liber Extra**, rassemblé par Raymond de Peñafort sur ordre de Grégoire IX et promulgué par la bulle *Rex pacificus* en 1234, organise les décrétales en cinq livres (juridiction, procédure, clergé, mariage, délits). Innovation décisive : Grégoire IX adresse la compilation aux universités de Bologne et de Paris en interdisant d'en composer d'autres sans l'autorisation du Siège apostolique — faisant pour la première fois de la collection pontificale un acte législatif au sens plein. Boniface VIII y ajoute le *Liber Sextus* (1298), puis Clément V les *Clementinae* (promulguées en 1317). L'ensemble formera le *Corpus Juris Canonici*, droit de l'Église latine jusqu'au Code de 1917.

VII. Les tensions fondamentales du droit canonique

Le droit canonique n'est pas un monolithe : il est traversé par des tensions structurelles qui sont autant d'espaces de débat et de réforme potentielle.

La première tension oppose ***ius divinum* et *ius humanum**. *Le* ius divinum — *ce que Dieu a institué et que nul ne peut changer — est, dans la tradition canonique, d'une extension beaucoup plus limitée qu'on ne le croit généralement. Brian Tierney a montré que c'est dans le creuset des décrétistes du XIIe siècle que se forge progressivement la notion d'un* ius *compris comme droit subjectif — et non plus seulement comme « ce qui est juste » objectif — frayant la voie aux futures théories des droits naturels. La majeure partie des normes canoniques appartient au* ius humanum *— institué par l'Église et donc modifiable par elle. Le célibat presbytéral est* ius humanum *; la hiérarchie épiscopale telle qu'elle existe aujourd'hui est en grande partie* ius humanum *; les conditions de validité du mariage sont* ius humanum*.

La deuxième tension oppose **la loi et l'équité** (*aequitas canonica*). Richard Helmholz (*The Spirit of Classical Canon Law*, 1996) a montré que l'équité se situe « au milieu, entre l'application rigoureuse des règles canoniques et la dispense » : elle permet de traiter les cas que la lettre ne prévoit pas, par les principes généraux du droit appliqués avec bienveillance pastorale. La *dispensatio* — l'exemption d'une loi générale pour un cas particulier — est un instrument juridique fondamental qui permet au droit d'être au service de la personne plutôt que son instrument de contrôle.

La tradition orientale ajoute un troisième instrument : l'*oikonomia* (économie), « déviation discrétionnaire par rapport à la lettre de la loi pour adhérer à son esprit et à la charité », par opposition à l'*akribeia* (rigueur stricte). Pour les Byzantins, l'*oikonomia* n'est pas une simple exception à la règle mais « une imitation de l'amour de Dieu pour l'homme ».

VIII. Le Code de 1983 et ses ressources réformatrices

Le Code de droit canonique de 1983, fruit de vingt ans de révision à la lumière de Vatican II, contient des ressources réformatrices souvent ignorées.

Les droits des fidèles (canons 208–223) affirment l'égale dignité fondamentale de tous les baptisés, leur droit à recevoir les sacrements, à exprimer leurs besoins à leurs pasteurs, à une formation, à ne pas être punis injustement. Ces droits *existent* dans le droit canonique actuel — ils sont simplement rarement invoqués ou défendus en pratique.

Les structures synodales prévues par le Code — conciles particuliers, synodes diocésains, conseils pastoraux — sont souvent restées lettre morte. Le défi n'est pas d'inventer des structures de participation, mais d'activer celles qui existent déjà.

La réforme du droit pénal canonique (2021, constitution apostolique *Pascite gregem Dei* de François) a considérablement renforcé les garanties procédurales dans les affaires d'abus, inscrit explicitement l'abus sexuel d'adultes vulnérables parmi les délits, et articulé sanction et charité pastorale : « la miséricorde requiert la correction ». Cette réforme prouve que la capacité d'autocorrection du droit canonique demeure vivante.

Le principe de* salus animarum *: la loi finale du Code (c. 1752) affirme que « le salut des âmes doit toujours être la loi suprême dans l'Église ». Ce principe fonctionne comme une téléologie réformatrice intrinsèque : aucune disposition ne vaut pour elle-même, et toute règle peut être modulée — par l'équité, la dispense, l'*oikonomia* — lorsque son application stricte contredirait sa raison d'être.

IX. Le droit canonique comme moteur de réforme — conditions et limites

Peut-on imaginer une réforme de l'Église portée, en partie, par le droit canonique lui-même ? La réponse est oui, sous certaines conditions.

La première condition est de prendre au sérieux la **distinction entre* ius divinum *et* ius humanum***. Identifier précisément ce qui relève de l'un et de l'autre est un travail canonique et théologique essentiel pour toute réforme sérieuse — et la tradition canonique a développé les instruments conceptuels pour le faire.

La deuxième condition est de valoriser la **dimension processuelle** du droit. Le droit canonique est aussi un droit des procédures : comment prendre des décisions, qui consulte qui, quels recours sont possibles. Une Église plus synodale serait une Église qui utilise ses procédures conciliaires, qui permet les recours, qui protège les lanceurs d'alerte internes, qui juge équitablement ses membres.

La limite de cette approche est claire : le droit ne peut pas tout. Une réforme portée uniquement par le droit risquerait de reproduire le même légalisme qu'elle cherche à dépasser. Le droit doit être au service d'une *vision* — ecclésiologique, théologique, évangélique — qu'il ne peut pas lui-même produire. Mais sans droit, la vision reste dans l'ordre du souhait et de la déclaration d'intention.

Conclusion : lire le droit comme une promesse

De la *Didachè* au Code de 1983, le droit canonique se révèle comme une tradition qui s'est constituée par réformes successives et qui s'est dotée de mécanismes internes de plasticité. Pour une réforme sérieuse, l'enseignement est double : la réforme canonique est légitime parce que la majeure partie du droit ecclésial est *ius humanum*, donc révisable ; et elle est orientée, parce que toute révision est ordonnée au salut des âmes comme loi suprême.

Le droit canonique peut être lu comme un obstacle — et il l'a souvent été. Il peut aussi être lu comme une *promesse* : celle d'une communauté qui a cherché, maladroitement parfois, à se donner des règles au service de sa mission, à protéger les plus faibles contre les arbitraires des plus puissants, à maintenir des procédures équitables même dans une institution inégalitaire.

Une Église capable de réforme serait une Église qui *lit son propre droit* avec rigueur et miséricorde — qui identifie ce qui est de droit divin et ce qui est discipline humaine, qui active les ressources synodales et les droits des fidèles que son propre Code prévoit, qui reformule les normes qui ont vieilli et consolide celles qui protègent. En droit comme en théologie, la fidélité créatrice est plus difficile — et plus féconde — que la rupture ou la répétition.

Sources principales : Harold Berman, Law and Revolution (Harvard, 1983) ; Anders Winroth, The Making of Gratian's Decretum (Cambridge, 2000) ; Brian Tierney, Foundations of the Conciliar Theory (1955) ; Richard Helmholz, The Spirit of Classical Canon Law (1996) ; James Brundage, Medieval Canon Law (1995) ; John Beal, James Coriden & Thomas Green (dir.), New Commentary on the Code of Canon Law (2000) ; François, Pascite gregem Dei (2021).

L'histoire du christianisme est, entre autres choses, l'histoire de ses ruptures. Deux d'entre elles dominent la mémoire ecclésiale avec une persistance que nul réformateur sérieux ne peut ignorer : le **Grand Schisme** de 1054, qui déchire l'unité de la chrétienté médiévale entre Rome et Constantinople, et la **Réforme protestante** de 1517, qui fracture définitivement l'Occident latin. Séparer ces deux événements de leur contexte serait pourtant les trahir doublement — comme faits historiques et comme leçons théologiques. Les travaux de Diarmaid MacCulloch, de Yves Congar, d'Hubert Jedin ou de Jaroslav Pelikan invitent à les comprendre non comme des accidents ponctuels mais comme les points de cristallisation visibles de tensions structurelles accumulées sur plusieurs siècles : tensions autour de l'autorité et de la primauté, autour du rapport entre l'Écriture et la Tradition, autour des modèles de gouvernance ecclésiale, autour enfin de la définition même de ce qu'est l'Église. Ces ruptures ne sont pas des reliques du passé ; elles constituent une mémoire vive dont les questions résonnent avec une acuité renouvelée pour toute Église qui oserait aujourd'hui formuler le projet de se réformer.

Ce chapitre s'inscrit dans la continuité de l'enquête menée tout au long de cette Partie V sur les précédents de réforme et les critères de fidélité. Après avoir examiné les mouvements de réforme monastique, la tradition prophétique et les tentatives conciliaires du Moyen Âge, il convient d'affronter directement les deux grandes ruptures qui ont façonné le paysage chrétien actuel. L'enjeu n'est pas de distribuer les torts ou de réhabiliter l'un des camps aux dépens de l'autre, mais d'identifier, dans ces fractures, les questions ecclésiologiques fondamentales que toute réforme sérieuse doit traverser. On examinera d'abord la nature du schisme d'Orient–Occident comme révélateur de la tension entre primauté et synodalité. On analysera ensuite les causes structurelles de la Réforme protestante et la pluralisation des modèles ecclésiaux qu'elle engendre. On étudiera enfin la réponse tridentine et l'essor du mouvement œcuménique, avant de dégager les leçons réformatrices que ces précédents offrent à une Église qui veut retourner aux sources pour construire l'avenir.

I. 1054 : un symbole plus qu'une date, une blessure plus qu'un accident

La longue durée du schisme

Il faut commencer par une déconstruction salutaire. La date de 1054, si solidement gravée dans la mémoire ecclésiale, relève en partie d'une **construction historiographique** que les recherches modernes ont progressivement fragilisée. Ce que l'on appelle le Grand Schisme se présente à l'origine comme un épisode somme toute circonscrit : le légat pontifical Humbert de

Moyenmoutier dépose sur l'autel de Sainte-Sophie une bulle d'excommunication visant le patriarche Michel Kéroularios ; celui-ci riposte par une contre-excommunication. Mais comme le souligne Francis Dvornik dans son étude pionnière sur le *Schisme photien*, ce geste dramatique s'inscrit dans une série de crises remontant au moins au IXe siècle, et les contemporains eux-mêmes n'y voient pas une rupture irréversible. La plupart des fidèles, tant en Orient qu'en Occident, ignorent ces échanges d'anathèmes entre prélats. Ce n'est que rétrospectivement, à mesure que les Croisades accumulent les traumatismes — et surtout après le sac de Constantinople en 1204, décrit avec une douleur saisissante par le chroniqueur Nicétas Choniatès — que 1054 se transforme en symbole fondateur d'une séparation voulue comme définitive.

La mise en perspective chronologique opérée par John Meyendorff dans *Byzantium and the Rise of Russia* prolonge cette lecture : le schisme Orient–Occident n'est pas un événement mais un processus, dont les effets les plus durables s'observent dans la reconfiguration de l'orthodoxie autour de Moscou après la chute de Constantinople en 1453. Comprendre 1054 comme un processus long plutôt que comme un moment unique oblige à identifier les tensions structurelles qui l'alimentent, et c'est là que réside son enseignement le plus précieux pour une réflexion réformatrice contemporaine. Ces tensions sont au moins de trois ordres : doctrinale avec la question du **Filioque**, ecclésiologique avec la conception de la **primauté romaine**, et culturelle avec la divergence progressive entre deux mondes intellectuels et liturgiques qui parlent des langues différentes — non seulement le grec et le latin, mais deux grammaires théologiques dont les catégories ne se traduisent pas toujours fidèlement.

Le Filioque et la primauté : deux questions qui en cachent une troisième

La querelle du Filioque — l'insertion unilatérale par l'Occident de l'expression *et Filio* dans le Credo de Nicée-Constantinople, affirmant que le Saint-Esprit procède du Père *et du Fils* — est souvent présentée comme le cœur du différend doctrinal. Elle l'est, en effet, dans la mesure où elle touche à la fois à la théologie trinitaire et à la gouvernance ecclésiale : en modifiant le symbole conciliaire sans avoir consulté les Églises orientales, Rome confirme, aux yeux de Constantinople, une prétention à la juridiction universelle que l'Orient n'a jamais reconnue. La question trinitaire et la question de la primauté sont donc indissociables, et Hilarion Alfeyev, dans sa présentation de l'ecclésiologie orthodoxe, souligne avec précision que le contentieux porte moins sur la procession de l'Esprit en elle-même que sur le droit que s'arroge Rome de définir seule ce qui lie l'ensemble des Églises. Pour l'Orient, la primauté romaine est une primauté d'honneur au sein d'une communion synodale, non une juridiction directe et universelle.

Klaus Schatz, dans son étude de la *Primauté du pape des origines à nos jours*, montre comment cette conception forte de la primauté se construit progressivement au cours du premier millénaire, s'accélère avec la réforme grégorienne au XIe siècle et atteint son expression la plus systématique dans le *Dictatus Papae* de Grégoire VII. Cette évolution est intimement liée à un contexte politique précis : la volonté de libérer l'Église de l'emprise des pouvoirs laïcs entraîne une centralisation autour du Siège romain qui modifie en profondeur la structure de l'Église latine et la rend de moins en moins lisible pour des Églises orientales restées attachées à un modèle de **communion synodale** des Églises locales. Ce que Humbert de Moyenmoutier incarne en 1054, ce n'est donc pas seulement la violence d'un légat arrogant, mais la cohérence d'une vision ecclésiologique qui se développe en Occident depuis plusieurs générations et qui est incompatible, non par mauvaise volonté mais par logique interne, avec l'ecclésiologie synodale de l'Orient.

Le sac de 1204 et l'irréversibilité traumatique

Si 1054 est davantage symbole que rupture décisive, c'est le sac de Constantinople par les Croisés de la Quatrième Croisade en 1204 qui rend le schisme psychologiquement et ecclésiologiquement irréversible pour des siècles. Le pillage de la ville, l'installation d'un patriarche latin sur le trône de Sainte-Sophie, la profanation des saintes icônes par des soldats qui se réclament de la même foi chrétienne : ces événements déposent dans la mémoire orthodoxe une blessure que nulle décision canonique ne peut effacer par décret. Jean-Marie Tillard, dans *L'Église, Église des Églises*, insiste sur le fait que le schisme ne se réduit pas à une fracture disciplinaire ou doctrinale, mais constitue une brisure dans la **communion eucharistique et fraternelle** qui est la substance même de l'Église. Cette leçon est capitale : une réforme qui ne prendrait pas en compte la dimension affective, mémorielle et relationnelle de la communion ecclésiale — en se contentant de résoudre des équations doctrinales — passerait à côté de l'essentiel.

Les tentatives d'union au Concile de Florence (1438–1439) illustrent tragiquement ce point. La bulle *Laetentur Caeli* réussit à formuler des compromis doctrinaux sur le Filioque, le purgatoire et la primauté qui satisfont les théologiens des deux camps dans la salle de délibération. Mais ces accords ne tiennent pas l'épreuve de la réception : les représentants orientaux, de retour à Constantinople, sont rejetés par leurs fidèles qui perçoivent l'union comme une capitulation sous la pression politique. Une réforme ne vit pas seulement dans les textes qu'elle produit ; elle vit ou meurt dans la conscience des communautés auxquelles elle s'adresse. C'est une leçon que les Églises d'aujourd'hui n'ont pas fini d'assimiler.

II. 1517 : la Réforme, symptôme d'une réforme impossible

L'affaire Luther comme révélateur structural

Lorsque Martin Luther, en 1517, envoie ses 95 thèses sur les indulgences à l'archevêque de Mayence, il agit d'abord en théologien qui sollicite un débat académique, non en révolutionnaire qui entend briser l'unité de l'Église. MacCulloch, dans sa somme *The Reformation*, rappelle que Luther s'inscrit dans un courant de critique des abus qui traverse la chrétienté occidentale depuis des décennies : humanistes comme Érasme, prédicateurs réformateurs, théologiens attentifs à la tradition augustinienne — tous dénoncent la corruption des pratiques et réclament un renouveau. Ce qui distingue Luther de ces prédécesseurs, ce n'est pas la virulence de la critique, mais la radicalité de la proposition doctrinale qui s'y noue : la doctrine de la **justification par la grâce seule reçue par la foi seule** devient le prisme à travers lequel l'ensemble du système sacramentel et hiérarchique médiéval apparaît non seulement corrigible mais fondamentalement compromis.

Pelikan, dans le quatrième volume de *The Christian Tradition*, montre comment cette radicalisation théologique n'est pas un accident biographique mais le produit d'une longue maturation dans laquelle la théologie augustinienne de la grâce, relue à travers la scolastique tardive, produit une tension explosive avec les pratiques institutionnelles d'une Église qui monétise la rémission des peines temporelles. La question des indulgences n'est que la surface visible d'un problème plus profond : une ecclésiologie qui a progressivement substitué la médiation institutionnelle à la relation directe entre le croyant et la grâce de Dieu. Ce que Luther met en cause, ce n'est pas seulement Tetzel et ses indulgences scandaleuses, c'est une sotériologie médiévale dont il estime qu'elle a perdu le fil de l'Évangile paulinien. Toute réforme qui ne s'interrogerait pas sur ce niveau doctrinal profond resterait superficielle.

L'absence de mécanismes réformateurs : la politique de l'excommunication

Une des leçons les plus amères de 1517 concerne l'incapacité institutionnelle de l'Église à absorber une contestation doctrinale sans la transformer en rupture ecclésiale. Congar, dans *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, analysait avec une lucidité prophétique les conditions qui font qu'une réforme authentique peut rester intra-ecclésiale ou se trouve rejetée en dehors de l'Église. Une réforme véritable, selon Congar, doit maintenir en tension la fidélité aux sources et l'attachement à la communion ; dès que l'une de ces exigences écrase l'autre, on glisse soit vers un réformisme sans foi soit vers un schisme sans charité. Ce que l'Église romaine du XVIe siècle ne peut pas offrir

à Luther, c'est un espace de délibération théologique où sa contestation puisse être entendue sur le fond plutôt que traitée comme une rébellion à réprimer. La bulle *Exsurge Domine* de 1520 et l'excommunication qui s'ensuit ferment ce qui n'avait peut-être jamais véritablement été ouvert.

La politisation rapide du conflit aggrave irrémédiablement la situation. Les princes allemands qui voient dans la contestation luthérienne un levier pour s'affranchir de l'emprise fiscale et juridictionnelle romaine, l'Empire qui doit arbitrer entre ses allégeances religieuses et politiques, les villes impériales qui cherchent dans la Réforme une recomposition de leurs équilibres sociaux : tous ces acteurs transforment une controverse théologique en crise géopolitique. MacCulloch montre comment, en quelques années, la Réforme échappe à son auteur pour devenir un mouvement social, politique et culturel dont la théologie n'est plus qu'un élément parmi d'autres. La Confession d'Augsbourg de 1530 tente bien de stabiliser une identité luthérienne doctrinale distincte, mais elle le fait dans un contexte où les lignes confessionnelles épousent désormais des frontières politiques. L'outil ecclésiologique — la condamnation, l'excommunication — a été utilisé pour trancher là où le dialogue théologique aurait dû s'ouvrir, et cette erreur de gouvernance a des conséquences dont l'Église porte encore le poids cinq siècles plus tard.

Zwingli, Calvin, les Anabaptistes : la pluralisation irréversible

La Réforme, une fois déclenchée, ne produit pas un nouveau consensus mais un espace de recomposition théologique dont la richesse est à la mesure de l'instabilité. Trois grandes configurations émergent qui posent chacune des questions ecclésiologiques distinctes et complémentaires. Zwingli à Zurich, profondément marqué par l'humanisme biblique, développe une liturgie épurée et une compréhension mémorielle de la Cène qui rompt avec Luther sur la question de la présence réelle — marquant l'un des premiers schismes internes au protestantisme naissant. Sa vision d'une Église étroitement liée à la cité-État réformée instaure un modèle de gouvernance mixte, ecclésial et civil, que Calvin systématisera de façon plus élaborée à Genève.

Chez Calvin, l'ecclésiologie prend une forme plus robuste : l'Église est la mère des fidèles, gouvernée par des ministères ordonnés selon un système **presbytéro-synodal**, soumise à une discipline rigoureuse qui distingue clairement la sphère pastorale de la sphère civile tout en reconnaissant leur nécessaire coopération. McGrath, dans *Reformation Thought*, souligne que le génie propre de Calvin est d'avoir su articuler une doctrine de la prédestination avec une ecclésiologie institutionnelle forte, évitant l'écueil d'un subjectivisme individualiste. C'est de cette matrice que naîtront les Églises réformées, les Églises presbytériennes et, plus indirectement, l'anglicanisme dans ses expressions calvinistes.

Les Anabaptistes, enfin, poussent la critique à un point que ni Luther ni Calvin ne sont prêts à franchir : celui du rapport entre l'Église et l'ordre politique. Les **déclarations de Schleitheim** de 1527 formulent un idéal d'Église de croyants, communauté volontaire d'adultes baptisés sur confession de foi, radicalement distincte de la société environnante et refusant toute coercition. Ce modèle sera persécuté non seulement par les catholiques mais par les protestants magistériels qui y voient une menace pour l'ordre social. Il n'en demeure pas moins que la question anabaptiste — celle des frontières entre l'Église et le monde, entre appartenance volontaire et appartenance culturelle, entre communauté de disciples et peuple confessionnel — résonne avec une force particulière dans un contexte contemporain de déchristianisation où les Églises historiques se retrouvent de facto dans une situation de minorité sociologique. La vision anabaptiste d'une Église sans appui étatique, structurée par une discipline communautaire forte et un engagement actif des laïcs, constitue un précédent ecclésiologique dont la pertinence réformatrice mérite d'être prise au sérieux.

III. Trente et ses ambivalences : clarification nécessaire ou rigidification institutionnelle ?

Un concile de réforme autant que de contre-réforme

La réponse catholique à la Réforme protestante prend la forme du Concile de Trente, réuni de 1545 à 1563 avec trois sessions distinctes séparées par de longues interruptions. La lecture classique en fait le paradigme de la Contre-Réforme : un concile défensif, doctrinal, qui érige des barrières contre le protestantisme et consolide une identité catholique close. John O'Malley, dans sa relecture attentive de *Trent: What Happened at the Council*, complexifie considérablement ce tableau. Trente est aussi un moment de réforme authentique — peut-être la réforme que l'Église aurait dû accomplir un siècle plus tôt : obligation de résidence pour les évêques, création de séminaires pour la formation des prêtres, interdiction des cumuls de bénéfices, réforme de la prédication et de la catéchèse. En ce sens, les pères de Trente réalisent en partie ce que les conciliaristes du XVe siècle, les humanistes chrétiens et les réformateurs catholiques internes réclamaient depuis des décennies.

Sur le plan doctrinal, les décisions tridentines méritent également une lecture nuancée. La définition de la justification par Trente, loin d'être une simple réfutation des thèses luthériennes, constitue une élaboration théologique propre qui cherche à articuler la gratuité de la grâce et la coopération humaine sans réduire l'une à l'autre. Pelikan montre comment cette formulation s'inscrit dans la longue tradition augustinienne et thomiste, en distinguant soigneusement entre justification et sanctification, entre mérite de congruo et mérite de condigno. La Déclaration

commune sur la justification signée en 1999 entre l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale — à laquelle se sont ensuite jointes d'autres communions — démontrera d'ailleurs que la condamnation réciproque prononcée au XVIe siècle ne portait pas nécessairement sur ce que chaque partie affirmait réellement, mais sur ce que chacune craignait que l'autre affirmât. Cinq siècles de schisme sur un malentendu herméneutique autant que sur un désaccord doctrinal substantiel : la leçon est saisissante.

Le prix de la confessionnalisation

Malgré ses mérites réformateurs, le Concile de Trente scelle un processus de **confessionnalisation** dont les effets à long terme s'avèrent profondément ambivalents. En fixant avec précision les frontières doctrinales et disciplinaires de l'identité catholique, en répondant point par point aux positions protestantes dans un cadre polémique, Trente crée une Église qui se définit en grande partie par opposition à ce qu'elle refuse. Le Catéchisme romain, la liturgie tridentin codifiée par Pie V, les décrets disciplinaires : tous ces instruments produisent une cohérence interne remarquable, mais au prix d'une rigidification institutionnelle et d'une centralisation romaine qui rendent de plus en plus difficile la reconnaissance d'éléments authentiquement ecclésials dans les traditions séparées.

Jedin, dans son monumental *Geschichte des Konzils von Trient*, montre comment les débats internes au concile sont souvent plus riches et plus ouverts que ne le laissent croire les décrets finaux : des positions conciliantes sont défendues, des convergences sont explorées, mais la logique polémi que et la pression politique finissent généralement par l'emporter sur la nuance théologique. L'ecclésiocentrisme qui résulte de Trente — une Église qui se comprend comme la forme pleinement normée du Corps du Christ, face à des communautés séparées dont le retour constitue l'unique horizon œcuménique envisageable — dominera la théologie catholique jusqu'au milieu du XXe siècle, rendant très difficile toute véritable interrogation de l'Église sur sa propre forme historique. Il faudra attendre Vatican II pour que ce modèle soit significativement nuancé.

IV. Du schisme à l'œcuménisme : relire les ruptures pour réformer l'unité

Vatican II et le renouveau de l'ecclésiologie de communion

Le vingtième siècle constitue un tournant décisif dans la manière dont les Églises chrétiennes appréhendent leurs ruptures historiques. La fondation du Conseil Œcuménique des Églises en 1948, qui réunit des communions protestantes, anglicanes et orthodoxes autour d'un programme

commun de témoignage et de recherche d'unité, signale une transformation profonde du regard que les Églises portent sur leurs divisions. Du côté catholique, c'est le Concile Vatican II, avec la constitution *Lumen Gentium* et surtout le décret *Unitatis Redintegratio*, qui opère le tournant décisif. Pour la première fois dans l'histoire du magistère romain, l'Église catholique reconnaît officiellement que des *elementa Ecclesiae* — des éléments constitutifs de l'Église du Christ — existent et opèrent en dehors de ses frontières visibles, et que la séparation des autres communautés chrétiennes constitue un scandale contraire à la volonté du Christ.

Cette évolution doctrinale est indissociable du travail théologique qui la précède et l'accompagne. Tillard, dans *L'Église, Église des Églises*, développe une **ecclésiologie de communion** qui permet de penser l'unité de l'Église non comme uniformité institutionnelle mais comme communion de communautés locales vivant du même Évangile, des mêmes sacrements et du même baptême. Ce cadre conceptuel rend possible une relecture des schismes non plus comme simples désobéissances à réprimer, mais comme fractures dans une communion qui demeure la vocation et la tâche de l'Église. Walter Kasper, dans *That They May All Be One*, pousse plus loin cette réflexion en montrant que l'œcuménisme authentique exige non seulement la bonne volonté des dirigeants ecclésiastiques, mais une conversion réelle des Églises à une vision d'elles-mêmes qui ne se définit plus par l'exclusion de l'autre.

La Déclaration de 1999 et ses limites : un œcuménisme de la différence différenciée

La Déclaration commune sur la doctrine de la justification de 1999 mérite qu'on s'y arrête, car elle illustre à la fois les progrès possibles et les limites structurelles de la réconciliation œcuménique. En affirmant que les condamnations mutuelles prononcées au XVIe siècle ne visaient pas ce que les partenaires affirment aujourd'hui sur la justification — sans pour autant effacer toutes les différences de perspective théologique —, la Déclaration réalise quelque chose d'une importance capitale : elle montre qu'un schisme peut reposer partiellement sur des malentendus herméneutiques autant que sur des désaccords doctrinaux réels, et que la clarification réciproque peut dénouer des nœuds que l'on croyait irréductibles.

Mais la Déclaration illustre aussi les limites de cette approche. Elle traite d'un seul point doctrinal — certes central — sans résoudre les divergences sur l'ecclésiologie, les ministères ordonnés, l'eucharistie ou la primauté. Ces questions demeurent ouvertes, et Kasper reconnaît avec lucidité que la pleine communion ecclésiale est hors de portée tant que la question de la primauté romaine et de son exercice concret — non seulement dans son principe mais dans ses modalités pratiques — n'aura pas trouvé une formulation acceptable pour les partenaires orthodoxes et protestants. Le document de Ravenne (2007) sur la primauté et la synodalité, élaboré par la

Commission mixte catholico-orthodoxe, dessine un horizon possible en distinguant les niveaux local, régional et universel de la synodalité, mais laisse entière la question de savoir quel pourrait être l'exercice concret d'une primauté universelle acceptable par l'Orient.

Le Saint et Grand Concile de Crète et la question orthodoxe

Du côté orthodoxe, le Saint et Grand Concile de Crète de 2016 constitue un événement ecclésiologique majeur, même s'il est marqué par l'absence significative de plusieurs Églises orthodoxes autocéphales. Les documents adoptés à Crète témoignent d'une Église orthodoxe qui cherche à articuler son identité propre dans un monde contemporain et à définir ses relations avec les autres traditions chrétiennes, tout en maintenant fermement sa conviction d'être la gardienne de la foi apostolique non divisée. La tension interne entre ceux qui voient dans le mouvement œcuménique une trahison de l'orthodoxie et ceux qui y voient un impératif évangélique n'est pas sans rappeler les tensions que la Réforme a produites en Occident entre réforme interne et rupture. Pour une ecclésiologie de communion qui veut prendre au sérieux toutes les traditions chrétiennes, l'évolution orthodoxe vers et autour de Crète constitue un laboratoire ecclésiologique dont les leçons débordent largement les frontières orthodoxes.

V. Leçons ecclésiologiques : ce que les schismes disent à une Église qui veut se réformer

L'unité et la fidélité : une tension irréductible à tenir

La première leçon que les grands schismes adressent à une Église réformatrice est peut-être la plus inconfortable, car elle interdit toute résolution facile. D'un côté, la vocation à l'unité est inscrite au cœur du Nouveau Testament : la prière de Jésus en Jean 17, les images pauliniennes du Corps unique dont les membres sont divers, l'insistance de la Première aux Corinthiens contre les divisions, toutes ces sources primaires font de l'unité une exigence théologique et non une simple aspiration sentimentale. De l'autre côté, les schismes les plus douloureux de l'histoire chrétienne ont souvent été déclenchés par des hommes et des femmes qui revendiquaient précisément la fidélité à ces mêmes sources contre une institution qu'ils jugeaient infidèle à l'Évangile. Les Réformateurs n'ont pas rompu par caprice : ils ont rompu parce qu'ils estimaient, avec une conviction nourrie d'étude scripturaire et patristique, que l'institution ne leur offrait plus les conditions d'une fidélité authentique.

La tension entre l'unité visible et la fidélité perçue à l'Évangile est donc irréductible — et Congar avait raison de l'identifier comme le défi propre de toute réforme authentique. Une réforme qui sacrifie l'unité à la pureté doctrinale risque de produire un nouveau schisme, aggravant le

scandale qu'elle voulait dénoncer. Une réforme qui sacrifie la fidélité aux sources à la préservation de l'unité institutionnelle trahit la vocation prophétique et risque de laisser les problèmes structurels s'aggraver jusqu'à une rupture encore plus violente. La solution, si solution il y a, passe par l'invention d'espaces institutionnels de délibération théologique où la contestation puisse être entendue sur le fond sans être immédiatement traitée comme une menace à neutraliser. L'absence de tels espaces est, rétrospectivemement, l'un des facteurs les plus sûrs des ruptures que l'on voulait éviter.

Primauté et synodalité : le nœud ecclésiologique non résolu

La deuxième leçon concerne le modèle de gouvernance ecclésiale. Le schisme de 1054 et la Réforme de 1517 convergent, par des voies différentes, vers la même question : comment articuler une autorité de référence pour l'ensemble de l'Église universelle avec une structure synodale qui respecte l'autonomie et la diversité légitime des Églises locales ? L'Orient orthodoxe n'a jamais reconnu à Rome une juridiction directe et universelle, mais il a parfois eu du mal à articuler entre elles les Églises autocéphales au-delà de la logique de la primauté d'honneur. Le protestantisme a rejeté la primauté romaine sans toujours réussir à construire des structures de régulation doctrinale capables de maintenir une cohérence theologique minimale — la pluralisation des confessions protestantes en est le témoignage durable.

Ce que les schismes enseignent, c'est que ni le centralisme romain sans véritable synodalité, ni la synodalité sans principe de communion supra-local ne constituent des solutions satisfaisantes. Le document de Ravenne esquisse une piste en distinguant plusieurs niveaux de synodalité, mais la question reste ouverte : quelle forme concrète devrait prendre une primauté universelle de service — non de domination — au sein d'une Église réellement synodale ? Cette question n'est pas seulement œcuménique ; elle est intra-ecclésiale, et tout projet de réforme qui ne l'aborde pas de front demeure superficiel.

La réforme impossible sans réforme de la réforme : l'héritage de Trente

La troisième leçon touche au paradoxe tridentin : le Concile de Trente réalise une réforme réelle, mais il la réalise dans un cadre polémi que qui en limite durablement la portée. La confessionnalisation produit une Église plus disciplinée et mieux formée, mais aussi plus fermée à l'interrogation sur ses propres formes historiques. Or l'une des intuitions fondamentales de la théologie réformatrice — et Congar la partage tout en la reformulant de l'intérieur — est que l'Église est en réforme permanente, *semper reformanda*, non parce qu'elle serait fondamentalement infidèle, mais parce que sa forme historique est toujours insuffisante par rapport à

l'Évangile qu'elle est appelée à vivre et à transmettre. Une Église qui a besoin de se réformer n'est pas une Église qui a trahi sa vocation ; c'est une Église qui prend au sérieux la distance entre ce qu'elle est et ce à quoi elle est appelée.

Cela implique que le projet réformateur ne peut pas consister simplement à « corriger des abus » tout en préservant intact le système institutionnel qui les produit. Les schismes montrent que les abus dénoncés — simonie, corruption, vente des indulgences, cumul des bénéfices — ne sont pas des accidents extérieurs à la structure, mais des symptômes de tensions structurelles que seule une réforme en profondeur peut traiter. La difficulté est que toute réforme en profondeur touche à des équilibres de pouvoir, à des intérêts acquis et à des identités constituées — ce qui explique la résistance institutionnelle que rencontrent invariablement les réformateurs les plus sincères.

Conclusion

Les grands schismes de l'histoire chrétienne ne sont pas des leçons de théologie abstraite : ce sont des avertissements gravés dans la chair vive de l'Église. Ils montrent que les tensions ecclésiologiques non résolues — entre primauté et synodalité, entre fidélité aux sources et préservation de l'unité, entre réforme interne et rupture prophétique — ne s'évaporent pas d'elles-mêmes : elles s'accumulent jusqu'au moment où elles explosent dans des séparations que nul n'avait véritablement voulu, mais que tous, par incurie ou par refus d'entendre, ont laissé advenir. La relecture symétrique de ces ruptures — ni apologétique ni polémique — conduit à reconnaître que chaque tradition chrétienne a mis en valeur des dimensions authentiques de l'Évangile parfois éclipsées ailleurs, et que le mouvement œcuménique du vingtième siècle a raison d'y voir non seulement un héritage douloureux mais une richesse théologique à valoriser.

Pour une Église qui veut aujourd'hui se réformer en retournant aux sources, les schismes offrent une grille de discernement irremplaçable. Ils enseignent que la fidélité aux sources scripturaires et patristiques n'est pas incompatible avec le souci de l'unité, à condition que cette fidélité soit portée dans un esprit de communion plutôt que de sectarisme. Ils montrent que les réformes les plus durables sont celles qui s'opèrent dans la transparence théologique, dans des espaces institutionnels de délibération ouverts, et dans une disposition à entendre la contestation comme une possible mise en garde prophétique plutôt que comme une rébellion à réprimer. Ils rappellent enfin que l'Église est une réalité historique, culturellement située, dont les formes institutionnelles ne sont pas intangibles — et que la capacité à distinguer le noyau évangélique de ses enveloppes historiques successives est une condition de la survie spirituelle autant que de la crédibilité missionnaire.

L'horizon qui se dessine, à la lumière de ces précédents, est celui d'une Église capable de tenir ensemble l'exigence de fidélité et la vocation à l'unité, non pas dans une synthèse facile qui dissoudrait les tensions réelles, mais dans une communion vivante qui les assume et les féconde. C'est ce mouvement — difficile, patient, toujours inachevé — que les chapitres suivants de cette Partie V s'attachent à explorer à travers d'autres grilles de discernement héritées de l'histoire de la réforme ecclésiale.

Introduction : du soupçon augustinien à la question du devenir doctrinal

Le chapitre précédent nous a laissés devant un héritage ambivalent. En suivant Augustin dans son platonisme, sa doctrine du péché originel et sa théorie de la prédestination, l'Église latine a intégré au cœur de sa foi des éléments qui n'étaient pas donnés tels quels dans la prédication de Jésus, mais qui se sont imposés comme des explicitations légitimes de l'expérience chrétienne du salut. Or cet exemple pose, à lui seul, le problème central de la cinquième partie de ce rapport : comment distinguer ce qui, dans la croissance de la doctrine, prolonge fidèlement l'intuition évangélique de ce qui la déforme ? Augustin a-t-il développé l'Évangile ou l'a-t-il infléchi ? La question reste ouverte tant que l'on ne dispose pas d'une grille capable de trier, dans la masse historique des doctrines, le mûrissement organique de la dérive.

C'est précisément cette grille qu'un homme du XIX^{e} siècle, **John Henry Newman**, a tenté de forger, en s'attaquant frontalement à l'objection qui hante toute entreprise de réforme : si le catholicisme moderne diffère tant de l'Église des premiers siècles — par sa hiérarchie, son droit, sa mariologie, ses définitions conciliaires —, n'est-ce pas la preuve d'une trahison du message originel ? Newman renverse l'objection. Il propose de penser le christianisme non comme un dépôt figé que toute addition corromprait, mais comme une **idée vivante** dont le déploiement historique est la condition même de la fidélité. Cette conversion intellectuelle, élaborée au moment de son propre passage de l'anglicanisme au catholicisme, allait fournir à la théologie moderne son principal outil pour penser à la fois la permanence et le changement.

Ce chapitre se propose d'examiner cette théorie pour ce qu'elle apporte à la thèse centrale d'Fontes. Si réformer l'Église signifie la ramener à la fidélité au message de Jésus, encore faut-il un critère qui ne confonde pas fidélité et immobilisme, ni réforme et rupture. Newman offre, avec ses sept « notes » du développement authentique, une telle grammaire du discernement. Nous en reconstituerons la genèse, le contenu et l'enjeu, avant d'évaluer ce qu'elle permet — et ce qu'elle interdit — à qui veut réformer l'Église selon ses propres sources.

I. La crise herméneutique du XIX^{e} siècle et la troisième voie de Newman

Pour mesurer l'originalité de Newman, il faut d'abord saisir l'impasse qu'il cherchait à dépasser. Le XIX^{e} siècle voit la montée en puissance de l'**historicisme** : l'idée que toute réalité humaine, y compris religieuse, est traversée par le devenir et ne peut être comprise hors de son contexte d'émergence. Le protestantisme libéral, de Schleiermacher à Harnack, tire de ce constat une conclusion redoutable pour Rome : la luxuriance dogmatique et institutionnelle de l'Église catholique apparaît comme une accumulation d'« accidents » culturels recouvrant la simplicité originelle de l'Évangile. L'argument protestant classique — Rome a dévié de la pureté apostolique — se trouve ainsi rechargé par toute la force de la conscience historique moderne.

Face à cette offensive, la réaction catholique spontanée, largement néo-scolastique, consistait à minimiser l'histoire. On présentait le système dogmatique comme un édifice intemporel, déduit de l'Écriture et de la Tradition de manière quasi déductive, à l'abri des aléas du temps. La modernité historique était perçue comme une pure menace : prendre l'histoire au sérieux, c'était risquer de relativiser tout contenu de foi. La question brûlante, comme le résume la recherche sur cette période, était donc de savoir s'il était possible d'embrasser l'historicité du christianisme sans sombrer dans le relativisme, ou si l'option pour la vérité dogmatique exigeait au contraire de se tenir à distance de l'histoire.

Newman refuse cette alternative. Il ouvre ce que l'on peut appeler une **troisième voie**, qui rejette à la fois le fixisme dogmatique aveugle à l'histoire et le relativisme historiciste dissolvant toute vérité dans le flux. Sa position n'est pas une trouvaille de circonstance : elle s'enracine dans une épistémologie qu'il avait élaborée bien avant, notamment dans la *Grammar of Assent*, où il conteste la réduction rationaliste de la raison à la seule démonstration formelle. Newman y montre que la plupart de nos convictions légitimes, y compris religieuses, ne reposent pas sur une preuve unique et apodictique, mais sur l'accumulation de motifs convergents que saisit ce qu'il nomme l'**illative sense**, le sens du jugement concret. Cette sensibilité à la complexité de l'assentiment humain le disposait à concevoir le développement doctrinal non comme une trahison de la vérité, mais comme son déploiement progressif à travers des circonstances réelles.

Le tournant biographique est décisif. Engagé dans le **Mouvement d'Oxford**, Newman milite d'abord pour un renouveau catholique de l'anglicanisme, fondé sur l'autorité des Pères et la continuité avec l'Église antique. Mais ses études patristiques produisent un résultat qu'il n'avait pas anticipé : la théologie des premiers siècles n'est nullement un bloc monolithique transmettant un système doctrinal complet et stable. Elle se forme au contraire en réponse à des hérésies et à des défis, par clarifications successives. L'idéal d'un « âge d'or » apostolique dont il

suffirait de reproduire les formules s'effondre. Couplée à l'impossibilité d'identifier une « branche » anglicane réellement continue avec l'antiquité — notamment sur la question de l'autorité et de la primauté romaine —, cette découverte précipite, après la crise du *Tract 90* (1841), la marginalisation de Newman dans l'anglicanisme et son passage au catholicisme. L'*Essay on the Development of Christian Doctrine*, publié en 1845 au moment même de sa conversion, est ainsi indissociablement une œuvre théologique et une apologie personnelle.

II. L'idée vivante : développement, corruption et institutionnalisation

Le concept matriciel de l'*Essay* est celui d'**idée**, entendu en un sens très particulier. Pour Newman, une idée n'est pas un simple contenu intellectuel abstrait, mais une réalité dynamique dotée d'une force interne de déploiement. Une idée véritablement « vitale » tend à se développer dans la pensée, dans les institutions et dans les pratiques, en suscitant des implications, des applications et des controverses. Newman compare ce processus à la croissance d'un **organisme vivant** : le gland devient chêne sans cesser un instant d'être le même être. Cette analogie organique, omniprésente dans l'ouvrage, n'est pas une simple illustration ; elle structure toute sa compréhension du dogme. Un organisme grandit, se complexifie, s'adapte à son milieu, mais conserve une identité formelle qui permet de le reconnaître. De même, la foi de l'Église traverse des phases historiques diverses, adopte un langage philosophique nouveau, se précise au fil des controverses, tout en demeurant fondamentalement la même foi.

De cette analogie découle une distinction fondatrice, qui répond directement à l'objection protestante. Il faut séparer la **Révélation**, close avec la mort du dernier apôtre, et le **développement de la compréhension** de cette Révélation dans l'Église. Le développement n'ajoute aucun contenu révélé nouveau : il explicite progressivement ce qui était déjà donné implicitement. Newman insiste sur le caractère à la fois logique et historique de ce processus. Logique, parce que les doctrines ultérieures peuvent être présentées comme des conclusions déduites des prémisses apostoliques sous la pression de questions nouvelles. Historique, parce qu'elles dépendent d'un processus ecclésial concret, fait de controverses, de décisions magistérielles, de liturgie et de piété populaire. La dogmatisation, dans cette perspective, ne substitue pas des formules humaines à la parole de Dieu : elle donne à celle-ci des expressions conceptuelles précises lorsque les circonstances l'exigent, pour protéger le noyau révélé contre les malentendus.

Le corollaire le plus audacieux de cette vision concerne l'**institutionnalisation** de l'Église. C'est ici que Newman touche le cœur de la question posée par Fontes. La critique libérale et protestante voit dans l'Église institutionnelle — hiérarchie, droit canonique, primauté romaine,

culte des saints, dogmes mariaux — une déformation politique du message de Jésus sur le Royaume. Newman reconnaît pleinement que Jésus n'a laissé ni code canonique ni constitution détaillée. Mais il discerne dans l'intention de fonder une communauté visible, dotée de pasteurs et chargée de transmettre un enseignement, le **germe** d'une institution destinée à se structurer. Une révélation faite pour unir les hommes dans une communion visible et pour transmettre un enseignement déterminé doit nécessairement prendre forme dans des structures durables, sous peine de se dissoudre dans le subjectivisme ou l'oubli. L'institution est alors la « traduction sociale » de la vérité doctrinale, non son trahissement.

Cette thèse n'est pourtant pas un blanc-seing accordé à toute structure existante. Newman admet sans détour qu'un organisme vivant peut se corrompre, et que l'histoire de l'Église est marquée par des déviations, des hérésies, des abus et des réformes nécessaires. La question n'est donc jamais de nier la possibilité de corruption, mais de fournir des critères pour la distinguer du développement authentique. Surtout, il maintient une distinction capitale pour tout projet de réforme : l'institution *comme telle*, nécessaire à la vie de l'Église, ne se confond pas avec ses **configurations historiques particulières**, qui peuvent toujours appeler une réforme. On peut donc, en bonne logique newmanienne, critiquer des structures concrètes sans accepter le présupposé d'une opposition de principe entre institution et Évangile. C'est exactement la marge dans laquelle Fontes entend opérer.

III. Les sept notes : une grammaire du discernement

Conscient que sa notion de développement pourrait servir à justifier n'importe quelle innovation, Newman consacre le chapitre central de l'*Essay* à élaborer sept **notes**, ou critères, permettant de distinguer le développement authentique de la corruption. Il importe de saisir d'emblée leur statut épistémologique, car c'est là que se joue leur utilité réelle. Ces notes ne sont pas des tests mécaniques fournissant un verdict algorithmique. Newman souligne lui-même leur « variabilité de force, d'indépendance et d'applicabilité » : aucune n'est, prise isolément, décisive. Elles fonctionnent comme des **signes convergents** qui, dans leur faisceau, offrent une probabilité morale en faveur de la fidélité d'un développement — exactement comme l'illative sense forme une certitude raisonnable à partir d'indices distincts. Leur appréciation suppose en outre une insertion dans la vie de l'Église et une certaine sympathie avec l'idée chrétienne ; elle réclame ce que des interprètes contemporains, tel Thomas Guarino, nomment des **garanties ecclésiales** complémentaires : l'Écriture, la Tradition, les conciles, les docteurs et le *sensus fidelium*.

La première note, la **conservation du type**, exige que la forme fondamentale de la doctrine demeure reconnaissable à travers ses transformations. L'exemple paradigmatique est la doctrine trinitaire : le vocabulaire nicéen — *ousia*, *hypostasis*, consubstantialité — est absent du Nouveau

Testament, et pourtant le concile ne fait qu'expliciter un type déjà présent, l'adoration d'un Dieu unique en trois personnes attestée dans la foi apostolique au Christ Seigneur et dans l'expérience de l'Esprit. La difficulté, que Newman ne dissimule pas, est que la perception du type varie selon les présupposés : un protestant qui définit le type du christianisme par la justification par la foi seule jugera corruptions certains développements sacramentels que Newman tient pour authentiques. D'où l'insistance sur la longue fréquentation de la tradition comme condition d'un discernement juste.

La deuxième note, la **continuité des principes**, distingue les doctrines, qui peuvent varier dans leur formulation, des principes sous-jacents — convictions éthiques, spirituelles, méthodologiques — qui doivent demeurer. Un développement authentique applique ces principes à des situations nouvelles ; une corruption rompt avec eux. Cette note est cruciale pour les débats contemporains sur le développement moral, que Newman n'a pas traités directement : sa logique implique qu'un développement moral authentique ne saurait renverser un principe moral constant de la tradition, même si son application prudente peut se nuancer. La troisième note, le **pouvoir d'assimilation**, décrit la capacité de l'idée vivante à intégrer des éléments étrangers en les ordonnant à sa finalité propre sans perdre son identité. L'assimilation des catégories philosophiques grecques pour exprimer le mystère trinitaire en est le cas exemplaire — et le point de friction exact avec Harnack, qui y verra une hellénisation corruptrice là où Newman voit un signe de vitalité.

La quatrième note, la **suite logique**, met en valeur la cohérence rationnelle du développement : les doctrines s'enchaînent selon une logique interne, souvent perçue seulement *a posteriori*, si bien que l'historien peut discerner rétrospectivement un « ordre majestueux » dans l'avancée doctrinale. La cinquième, l'**anticipation de l'avenir**, est plus délicate : un développement authentique est généralement pressenti, sous forme inchoative, dans des intuitions, des pratiques ou des formules anciennes. Le titre de *Theotokos* anticipe ainsi les dogmes mariaux ultérieurs ; l'honneur précoce rendu à l'évêque de Rome anticipe la doctrine de la primauté. Une doctrine totalement déracinée, sans aucune trace d'anticipation dans la mémoire de l'Église, serait suspecte.

La sixième note, l'**action conservatrice sur le passé**, énonce qu'un développement authentique n'abolit pas les acquis antérieurs mais les assume, les précise, voire les corrige en les intégrant dans un cadre plus large. Newman écrit qu'un développement devient corruption lorsqu'il commence à « troubler » plutôt qu'à « illustrer » les doctrines qui l'ont précédé. Chalcédoine, en définissant le Christ « en deux natures, sans séparation ni confusion », ne renie pas les affirmations antérieures sur sa divinité et son humanité : il les synthétise. Cette note pose une limite nette, fondamentale pour la suite de notre propos : un dogme solennellement défini ne peut être simplement abandonné ou inversé au prétexte de développement. Enfin, la septième

note, la **vigueur chronique**, fait de la durée et de la fécondité d'une doctrine le signe de sa vérité : les hérésies, même brillantes un temps, s'éteignent relativement vite, tandis que les développements authentiques s'enracinent dans la vie de l'Église et traversent les siècles. Ce n'est pas un argument sociologique mais théologique : si l'Esprit conduit l'Église dans la vérité, la persistance d'une doctrine est un indice de son authenticité — ce qui invite aussi à la patience devant les innovations récentes, non encore éprouvées par le temps et la réception du peuple de Dieu.

IV. De Newman aux conciles : infaillibilité et Tradition vivante

La théorie du développement n'est pas restée une spéculation privée : elle a profondément informé la manière dont l'Église catholique a, aux deux conciles du Vatican, pensé sa propre autorité doctrinale. Newman élabore d'abord un argument original en faveur de l'**infaillibilité**, directement déduit de sa théorie du développement. Si Dieu a réellement révélé une vérité destinée à être tenue fermement par tous jusqu'à la fin des temps, il est raisonnable de supposer qu'il a aussi pourvu à un moyen de la préserver de la corruption ; sans une autorité infaillible, la Révélation se dissoudrait peu à peu dans les opinions concurrentes. C'est un argument de **probabilité antécédente** : il ne prétend pas démontrer l'infaillibilité, mais montrer sa cohérence avec l'idée même de Révélation. Point capital, Newman conçoit cette infaillibilité comme une **assistance négative** — une grâce de non-erreur lorsque l'autorité définit solennellement une doctrine —, et non comme une source nouvelle de Révélation ; et il en situe le sujet ultime dans l'Église tout entière, le pape et les conciles n'en étant que les organes privilégiés sous des conditions précises.

Lors de **Vatican I** (1869-1870), Newman, déjà catholique mais absent du concile, suit les débats avec inquiétude. Il accepte le principe de l'infaillibilité pontificale mais redoute les exagérations ultramontaines et une définition trop large qui nuirait à la réception œcuménique. Le texte finalement adopté, *Pastor Aeternus*, lui donne en partie raison : l'infaillibilité n'est reconnue que lorsque le pape parle *ex cathedra*, définissant comme pasteur et docteur de tous une doctrine de foi ou de mœurs. Les interventions du rapporteur conciliaire, Mgr Gasser, insistent sur le caractère étroitement conditionné de ce charisme — assistance négative et non inspiration positive, ni absolu, ni séparé du reste de l'Église. Cette compréhension est très proche de la perspective newmanienne : l'infaillibilité pontificale y apparaît elle-même comme un développement organique du principe plus général de l'autorité doctrinale de l'Église, et non comme une nouveauté arbitraire.

C'est toutefois **Vatican II** qui consacre le plus explicitement l'héritage de Newman, au point qu'on a pu parler de son « concile ». La constitution dogmatique *Dei verbum*, en son article 8, affirme que la Tradition apostolique « progresse dans l'Église » sous l'action de l'Esprit Saint, grâce à la contemplation et à l'étude des croyants, à leur expérience intérieure des réalités spirituelles et à la prédication du magistère, l'Église tendant « sans cesse vers la plénitude de la vérité divine ». La notion de **Tradition vivante** ainsi formulée reprend pratiquement la thèse newmanienne : le dépôt révélé est transmis dans l'Écriture et la Tradition, mais la compréhension de ce dépôt se développe à travers l'histoire. Des théologiens comme Ian Ker ont souligné que Newman avait fourni la clé pour penser historiquement en théologie, ce que Vatican II met en œuvre. De même, la doctrine de la **collégialité épiscopale** de *Lumen gentium*, qui rééquilibre la primauté de Vatican I en insistant sur le sujet collectif de l'autorité, prolonge l'attention newmanienne au *sensus fidelium* et à la participation de l'ensemble de l'Église au discernement doctrinal.

Reste que cette intégration conciliaire n'a pas clos le débat ; elle l'a déplacé sur le terrain de l'interprétation du concile lui-même. La distinction proposée par Joseph Ratzinger entre une **herméneutique de la réforme dans la continuité** et une **herméneutique de la rupture** est, dans sa structure même, profondément newmanienne : elle suppose que les nouveautés conciliaires — liberté religieuse, œcuménisme, dialogue avec le monde — soient des approfondissements de principes anciens et non des contradictions de doctrines antérieures. C'est dire que la grille de Newman ne décide pas du débat ; elle en fixe les règles. Et c'est sur cette ligne de partage que se concentrent aujourd'hui les enjeux d'une réforme légitime.

V. Les réceptions critiques : Loisy, Harnack, Küng

La théorie de Newman a suscité des réceptions opposées qui, par contraste, en éclairent les limites précises et l'enjeu pour notre propos. Trois figures balisent ce champ critique. **Alfred Loisy**, figure majeure du modernisme catholique, reprend la problématique du développement mais en radicalise les conclusions. Convaincu que toute identité religieuse est historique, il tient les dogmes pour des interprétations provisoires, liées à un contexte culturel et épistémologique, qui doivent être révisées, voire remplacées, pour que la vérité reste vivante. Sa formule célèbre — « Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue » — exprime un écart radical entre l'intention de Jésus et la réalité institutionnelle ultérieure. Cette distinction entre une vérité qui demeure et des représentations dogmatiques révisables rappelle superficiellement la distinction newmanienne entre l'idée révélée et ses expressions, mais Loisy en accentue jusqu'à la rupture le caractère relativisant. Là où Newman tient les dogmes solennellement définis pour des expressions *définitives*, bien que non exhaustives, Loisy les juge révisables en principe. Loisy est ainsi un

« radicalisateur » de l'intuition de développement, au prix de la rupture avec la notion de vérité définie que Newman voulait précisément sauvegarder. La condamnation moderniste de *Pascendi* (1907) visera ce glissement — tandis que Newman ne fut jamais inquiété, parce que sa théorie reste enchâssée dans une conception forte de la vérité révélée.

Adolf von Harnack offre une critique inverse, de provenance protestante libérale. Pour lui, l'histoire du dogme est l'histoire d'une **hellénisation** progressive de l'Évangile : le message originel de Jésus — paternité de Dieu, valeur infinie de l'âme, éthique de l'amour — aurait été recouvert par une métaphysique grecque d'essence, de nature et de personne. Le développement dogmatique n'est donc pas une maturation mais une corruption philosophique, un éloignement de l'essence du christianisme. La divergence entre Newman et Harnack est paradigmatique, et elle porte exactement sur le point qui intéresse Fontes : l'histoire dogmatique est-elle le lieu d'un approfondissement de la vérité ou de sa déformation ? Là où Harnack voit trahison, Newman voit, sous le nom de pouvoir d'assimilation, l'Église se servant des outils conceptuels de son temps pour mieux dire la vérité révélée sans s'y asservir. On notera que la question de l'hellénisation rejoint directement celle posée au chapitre précédent à propos du platonisme augustinien : Newman fournit ici le critère qui permet de ne pas trancher cette question d'avance, dans un sens ni dans l'autre.

Hans Küng, enfin, mobilise le concept de développement pour interroger un dogme précis, celui de l'infaillibilité pontificale. Dans *Infaillible ? Une interpellation* (1970), il soutient que la définition de Vatican I doit être recontextualisée historiquement et relue de manière plus restrictive, certaines formulations dogmatiques étant tributaires de paradigmes culturels dépassés. Pour Küng, le développement ne signifie pas seulement explicitation, mais parfois **rectification** ou dépassement. On retrouve ici une convergence partielle avec Newman sur l'importance de l'histoire, mais une divergence nette sur la portée de la révisabilité : Newman tient les dogmes définis dans les conditions requises pour irréformables quant à leur contenu substantiel, leur formulation seule pouvant être approfondie ; Küng envisage une révision substantielle, ce qui le place en tension avec le cadre catholique classique. À côté de ces critiques « par le haut », il faut mentionner les inquiétudes conservatrices, en sens inverse, qui redoutent que la notion de développement ne serve de « cheval de Troie » pour introduire, sous couvert de continuité, des inversions doctrinales en invoquant une « continuité de principe » mal définie ou un « pouvoir d'assimilation » débordant. Ces deux familles de critiques, antagonistes, encadrent ensemble l'usage légitime de la grille : ni outil de révision illimitée, ni alibi d'immobilisme.

VI. La grille de Newman comme méthode de débat ecclésial

Ce que les réceptions contemporaines révèlent, au-delà de leurs divergences, c'est que la théorie de Newman fonctionne moins comme une doctrine close que comme une **méthode de débat**. Joseph Ratzinger, devenu Benoît XVI, se réclamait explicitement de Newman, affirmant que celui-ci avait mis « la clé entre nos mains » pour intégrer la pensée historique à la théologie tout en sauvegardant l'identité de la foi. Mais des théologiens réformateurs revendiquent le même Newman, en accentuant la dimension ouverte et critique de son historicisation : ils rappellent que Newman a eu le courage de confronter la tradition à l'histoire, de reconnaître des changements substantiels dans la compréhension de la foi, et de critiquer certains fixismes. Ils invoquent les révisions reconnues de la doctrine sur la **liberté religieuse** ou la **peine de mort** comme précédents de développements analogues possibles ailleurs, et appellent à mobiliser davantage les notes de pouvoir d'assimilation — pour lire les signes des temps et les acquis des sciences humaines — et de vigueur chronique — pour évaluer la réception des innovations dans la vie du peuple de Dieu, par les voies synodales.

Le fait qu'une même grille puisse être invoquée par Ratzinger et par ses contradicteurs n'est pas une faiblesse de la théorie : c'en est, paradoxalement, la force pour un projet de réforme. Car la grille de Newman oblige toute proposition de changement à se soumettre à un même interrogatoire, qui force chaque partie à expliciter ses présupposés sur l'identité du christianisme. Préserve-t-elle le type fondamental de la doctrine en cause ? Respecte-t-elle les principes constants de la tradition ? Peut-elle être présentée comme la conclusion logique d'éléments déjà admis ? Trouve-t-elle des anticipations dans l'histoire de la foi ? Protège-t-elle et enrichit-elle les acquis antérieurs, ou les « trouble »-t-elle ? Manifeste-t-elle une fécondité durable dans la vie de l'Église ? Ces questions ne produisent pas un consensus automatique, parce que leurs réponses supposent des jugements théologiques et une lecture de l'histoire qui peuvent diverger. Mais elles offrent un cadre argumentatif commun où les positions adverses peuvent dialoguer au lieu de s'excommunier mutuellement.

C'est ici que se dessine l'apport propre de Newman à la thèse d'Fontes. Une réforme qui se contenterait d'invoquer l'« esprit de l'Évangile » contre l'« institution » retomberait dans l'alternative stérile que Newman a précisément voulu briser, et s'exposerait au reproche, justifié, de subjectivisme. À l'inverse, une réforme qui se soumet à la grille des sept notes accepte de prouver sa fidélité non par la rupture, mais par la démonstration d'une continuité réelle avec le type et les principes de la foi reçue. Elle se donne, du même coup, les moyens de distinguer ses propres propositions des corruptions qu'elle dénonce. La sixième note pose toutefois une limite que la réforme ne saurait ignorer : un dogme solennellement défini ne peut être inversé. Le champ légitime de la réforme se situe donc en deçà de ce seuil — dans les configurations

historiques de l'institution, les disciplines, les pratiques, les interprétations non définitives, et l'approfondissement des principes —, ce qui est précisément le terrain où Fontes entend travailler.

Conclusion : ce que Newman change pour lire l'Église

Au terme de ce parcours, Newman aura déplacé le terrain même sur lequel se pose la question de la réforme. Le débat ne porte plus sur l'alternative simpliste entre une Église fidèle qui ne changerait jamais et une Église trahie par tout changement. Il porte désormais sur la qualité du changement : tel développement conserve-t-il le type, prolonge-t-il les principes, assume-t-il le passé, ou les trouble-t-il ? En transformant l'objection historique — Rome a trop changé pour être fidèle — en un principe de discernement, Newman a doté l'Église d'un outil qui peut servir aussi bien à légitimer la continuité qu'à fonder une réforme. La même grille qui défend la consubstantialité nicéenne contre l'accusation d'innovation peut éprouver la légitimité d'une réforme contemporaine.

Pour la thèse centrale d'Fontes — identifier, dans les sources historiques et théologiques, ce qui est resté fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné, afin de fonder une réforme légitime —, l'apport de Newman est double et précis. Positivement, il fournit une **grammaire de la fidélité dynamique** : être fidèle au message de Jésus n'est pas le répéter à l'identique mais en déployer organiquement les virtualités, ce qui autorise et même requiert la réforme des configurations historiques qui auraient cessé d'« illustrer » l'Évangile pour le « troubler ». Négativement, il pose une borne : le développement véritable ne renverse pas ce qui a été solennellement tenu pour vrai, et il ne se valide qu'au sein des garanties ecclésiales — Écriture, Tradition, conciles, *sensus fidelium*. Une réforme légitime, au sens d'Fontes, sera donc celle qui sait montrer, notes en main, qu'elle approfondit le germe évangélique plutôt qu'elle ne le contredit.

Mais une grille de discernement n'est pas encore une théologie de la réforme. Newman nous dit comment juger qu'un développement est authentique ; il ne nous dit pas par quelles voies, sous quelles conditions et selon quels critères propres une réforme de l'Église elle-même — de ses structures, de ses pratiques, de son rapport au pouvoir — peut être conduite sans rompre la communion. C'est précisément l'objet du chapitre suivant, consacré à **Yves Congar**, qui, dans son *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, transposera l'intuition newmanienne du registre du dogme à celui de l'institution, et formulera les critères positifs d'une réforme légitime que ce chapitre n'aura fait que rendre pensable.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : John Henry Newman, An Essay on the Development of Christian Doctrine (1845, éd. définitive 1878) ; John Henry Newman, Apologia pro vita sua ; John Henry Newman, An Essay in Aid of a Grammar of Assent ; Nicholas Lash, Newman on Development: The Search for an Explanation in History (1975) ; Ian Ker, John Henry Newman: A Biography (1988) ; Thomas G. Guarino, Vincent of Lérins and the Development of Christian Doctrine (2013) ; Avery Dulles, The Survival of Dogma (1971) ; Joseph Ratzinger (Benoît XVI), Présentation au centenaire de la mort de Newman (1990) ; Alfred Loisy, L'Évangile et l'Église (1902) ; Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte ; Hans Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (1970) ; John W. O'Malley, Vatican II: What Happened at the Council (2008) ; Concile Vatican I, Pastor Aeternus ; Concile Vatican II, Dei verbum et Lumen gentium ; Pie X, Pascendi dominici gregis (1907).

Introduction : du développement organique aux conditions du discernement

Le chapitre précédent a montré comment John Henry Newman, en théorisant le **développement du dogme**, avait fourni à la théologie catholique un instrument pour penser la croissance de la doctrine sans rupture avec son origine apostolique. Mais Newman laissait ouverte une question redoutable : si la doctrine se développe, comment distinguer le développement authentique de la corruption ? Ses sept *notes* offraient des marqueurs descriptifs ; elles ne disaient pas encore comment une institution vivante doit conduire le mouvement de sa propre réforme. C'est précisément là qu'intervient l'œuvre d'Yves Congar.

Là où Newman observait le passé pour discerner la légitimité d'un développement accompli, Congar (1904-1995) se place dans le présent du réformateur et pose la question pratique : à quelles conditions une réforme entreprise *maintenant*, dans l'Église, demeure-t-elle catholique au lieu de basculer dans le schisme ou l'hérésie ? Théologien dominicain longtemps suspecté par Rome, écarté de l'enseignement en 1954, puis devenu l'un des architectes intellectuels de Vatican II et finalement créé cardinal un an avant sa mort, Congar a vécu dans sa propre chair la tension entre l'appel à réformer et l'obéissance à l'institution. De cette expérience est né, dès 1950, l'ouvrage qui demeure le texte de référence sur la question : *Vraie et fausse réforme dans l'Église*.

Ce chapitre se propose d'extraire de l'œuvre congarienne ce qui en fait la pierre angulaire d'une grille de fidélité pour le projet Fontes. Car Congar ne se contente pas d'affirmer que l'Église doit se réformer : il fournit des **critères** opérationnels permettant de juger une réforme donnée, et il fonde ces critères sur une distinction théologique décisive entre ce qui, dans l'Église, est intouchable et ce qui est réformable. Comprendre Congar, c'est se doter d'un outil pour évaluer rigoureusement toute proposition de réforme — y compris les nôtres.

I. Une trajectoire ecclésiale : l'expérience du réformateur empêché

On ne saurait lire Congar sans tenir compte de sa biographie, tant sa théologie de la réforme porte la marque d'une expérience vécue. Né à Sedan en 1904, marqué dès l'enfance par la destruction de son église paroissiale durant la Première Guerre mondiale, formé à la philosophie chrétienne auprès de Jacques Maritain et au néothomisme auprès de Reginald Garrigou-Lagrange, il entre chez les Dominicains et poursuit ses études au **Saulchoir**, ce centre intellectuel

dominicain où s'élabore une approche profondément historique de la théologie. Dès 1932, il y enseigne l'ecclésiologie, discipline alors largement codifiée par les manuels néoscolastiques selon un modèle juridique et pyramidal.

Congar s'inscrit dans le mouvement que l'on nommera la *nouvelle théologie* et qui se reconnaît dans le programme du **ressourcement** : un retour aux sources scripturaires, patristiques et liturgiques de la foi, non par archéologisme, mais pour répondre aux questions présentes à partir de la tradition la plus ancienne. Aux côtés de Henri de Lubac, Jean Daniélou et Marie-Dominique Chenu, il entend démontrer que la Tradition vivante de l'Église, lue dans toute sa profondeur, recèle des ressources pour affronter la modernité sans mutiler la foi. Son premier grand livre, *Chrétiens désunis* (1937), parfois qualifié de « magna carta de l'œcuménisme catholique », contient déjà en germe sa conviction maîtresse : l'unité des chrétiens passe par une réforme interne de l'Église catholique elle-même, capable de retrancher ce qui n'est pas authentiquement évangélique.

Cette audace lui vaut très tôt la défiance romaine. Dans le climat antimoderniste de l'après-guerre, plusieurs de ses écrits sur l'œcuménisme, la liturgie, la réforme et le laïcat sont dénoncés au Saint-Office. La parution de *Vraie et fausse réforme* en 1950, quelques mois avant l'encyclique *Humani generis* de Pie XII, est emblématique : sans le nommer, l'encyclique met en garde contre certaines tendances de la *nouvelle théologie* — l'insistance sur l'histoire, la relativisation des formulations dogmatiques — auxquelles Congar se sent visé. En novembre 1954, la sanction tombe : il est démis de son enseignement, ses ouvrages déconseillés, et il connaît une succession d'exils, de Jérusalem à Cambridge puis à Strasbourg. Il évoquera plus tard ce « silence imposé » comme une épreuve humiliante mais spirituellement féconde.

L'ironie de l'histoire veut que les thèmes pour lesquels il fut suspecté — réforme, collégialité, œcuménisme, dignité du laïcat — deviennent ceux que Vatican II placera au cœur de l'auto-compréhension de l'Église. Jean XXIII, qui avait apprécié *Vraie et fausse réforme* du temps où il était nonce à Paris, le nomme en 1960 *peritus* de la commission préparatoire du concile. Congar tient alors un *Journal du Concile* d'une remarquable précision, où l'on voit se déployer son combat constant pour une réforme fidèle à la Tradition. Sa réhabilitation culmine en 1994, lorsque Jean-Paul II le crée cardinal diacre. Il meurt l'année suivante. Cette trajectoire n'est pas anecdotique pour notre propos : elle enseigne que le réformateur authentique, selon Congar, est précisément celui qui accepte de souffrir de l'institution sans rompre avec elle — leçon qu'il avait d'abord apprise en la subissant.

II. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* : la thèse de fond

Paru en 1950, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* repose sur une thèse simple mais lourde de conséquences : l'Église, en tant que réalité à la fois humaine et divine, porte en elle un **dynamisme de réforme permanent**, mais ce dynamisme peut prendre des formes radicalement différentes, fécondes ou destructrices. La tâche du théologien n'est donc pas de décider *si* l'Église doit se réformer — elle le doit toujours — mais de discerner ce qui constitue une réforme authentiquement catholique par opposition à celle qui aboutit au schisme.

Pour fonder cette thèse, Congar parcourt l'histoire des grandes réformes ecclésiales : les renouveaux monastiques, la réforme grégorienne, les tentatives avortées du Moyen Âge tardif, la Réforme protestante, la réforme tridentine. De cette enquête il tire un double constat. D'une part, l'Église institutionnelle a souvent résisté à des appels prophétiques qui exprimaient pourtant un désir légitime de retour à l'Évangile ; l'autorité n'est donc pas par nature du côté de la fidélité. D'autre part, certains de ces mouvements, en se radicalisant, ont rompu la communion catholique et se sont privés des ressources mêmes de la Tradition qu'ils prétendaient restaurer. La conclusion s'impose : la vraie réforme se situe *dans* l'Église, jamais contre elle, et doit assumer la tension entre critique prophétique et fidélité institutionnelle.

L'apport décisif du livre est de soustraire la réforme au registre purement sociologique ou idéologique pour la replacer dans un horizon théologique. L'Église, insiste Congar, n'est pas une société humaine que l'on pourrait réorganiser à volonté : elle est d'abord un mystère — corps du Christ, peuple de Dieu, temple de l'Esprit — doté d'une structure sacramentelle reçue du Christ lui-même. Une réforme ne peut donc porter que sur ce qui, dans les formes historiques de l'Église, s'est séparé de cette structure ou en obscurcit la vérité. Toute réforme qui prétendrait modifier la constitution sacramentelle elle-même — apostolicité du ministère, primauté de la Parole et des sacrements, lien entre Église locale et Église universelle — relèverait pour lui de la fausse réforme.

De là découle une insistance constante sur la **dimension spirituelle** de toute réforme : l'Église se réforme en devenant plus sainte, c'est-à-dire plus conforme à la charité du Christ, et non en adoptant des structures sociologiquement plus efficaces. Une réforme purement structurelle — accroître la participation, démocratiser la gouvernance — sans conversion des cœurs risque de produire autant de tensions qu'elle prétend en résoudre. À l'inverse, une réforme qui part de la conversion personnelle et communautaire, de la redécouverte de la Parole, de la liturgie et de la vie sacramentelle, finit par produire des fruits institutionnels durables. Cette hiérarchie — le spirituel précède et fonde le structurel — sera au cœur des critères que Congar formule ensuite.

III. Les quatre critères de la vraie réforme

La partie la plus célèbre, et pour notre propos la plus précieuse, de *Vraie et fausse réforme* est celle où Congar propose quatre **critères** permettant de discerner une réforme authentiquement catholique. Ces critères, abondamment repris par la théologie postconciliaire et même cités par le pape François, constituent une véritable grammaire ecclésiale de la réforme. Il faut les examiner un à un, car ils forment ensemble la grille de fidélité que ce chapitre cherche à dégager.

Le premier critère est la **primauté de la charité et du souci pastoral**. Pour Congar, la réforme n'est pas d'abord affaire d'idées ou de programmes, mais de charité envers le peuple de Dieu. Une réforme qui naît de l'amour de l'Église, du désir de rendre la grâce plus accessible, de soulager les fardeaux inutiles pesant sur les consciences, porte en elle un signe d'authenticité. À l'inverse, une réforme motivée par le ressentiment, l'orgueil intellectuel, la volonté de puissance ou la méfiance systématique envers l'institution risque de se muer en rupture. Le critère est moins doctrinal que spirituel : le réformateur véritable accepte de souffrir *pour* l'Église plutôt que de la faire souffrir. On reconnaît ici la cristallisation théologique de l'expérience personnelle de Congar, silencé sans amertume durable.

Le deuxième critère est l'**attachement effectif à la communion de toute l'Église**. Il ne saurait y avoir, selon Congar, de réforme catholique qui se fasse contre l'Église universelle ou qui rompe la communion avec le centre de l'unité, en particulier avec le siège de Rome. Congar admet volontiers que la plupart des initiatives de réforme naissent à la périphérie — dans les Églises locales, les mouvements spirituels, les communautés religieuses — mais il insiste pour qu'elles soient intégrées dans le tout catholique et reçoivent, tôt ou tard, une forme de reconnaissance ou de régulation par l'autorité. Une réforme qui, devant l'incompréhension ou la lenteur, choisit la rupture plutôt que la patience, trahit sa propre inspiration catholique. Le critère ne sacralise pas l'autorité ; il sacralise la communion, dont l'autorité n'est que le garant visible.

Le troisième critère est la **patience face aux lenteurs institutionnelles**, que Congar décrit comme une véritable vertu spirituelle du réformateur. Sachant par expérience que l'institution peut se montrer injuste et sourde aux appels de l'Esprit, il considère néanmoins que la vraie réforme préfère attendre, dans la prière et la fidélité, le moment où l'Église sera prête à recevoir certaines intuitions, plutôt que de forcer les choses au risque du schisme. Cette patience n'est pas résignation : c'est la confiance que l'Esprit conduit l'Église et que la vérité finit par s'imposer, même si ceux qui l'ont portée doivent en payer le prix. Congar l'illustre par les grandes figures qui ont transformé l'Église de l'intérieur — François d'Assise, Thérèse de Lisieux — sans jamais revendiquer la rupture. C'est le critère temporel : la vraie réforme accepte la durée et le martyre du temps.

Le quatrième critère est la **réforme des abus et des formes contingentes, et non la contestation de la structure voulue par le Christ**. Congar distingue avec soin la substance du mystère ecclésial et ses expressions historiques. La réforme authentique s'attaque aux abus, aux excroissances, aux rigidités ajoutées au fil du temps et qui obscurcissent l'Évangile ; elle ne remet pas en cause les éléments constitutifs — épiscopat, primauté, sacramentalité, confession de foi trinitaire et christologique. C'est à l'aune de ce critère qu'il juge la Réforme protestante comme un exemple *ambigu* : née d'un désir en partie légitime, elle aurait franchi la frontière en contestant la structure sacramentelle et ministérielle de l'Église, ce qui l'aurait conduite hors de la catholicité.

Pris ensemble, ces quatre critères échappent à l'alternative simpliste entre immobilisme et rupture. Ils situent toute réforme dans un horizon de charité, de communion, de patience et de discernement entre l'essentiel et le contingent. Ils fournissent aussi, et ce point est capital, une grille pour interpréter Vatican II lui-même comme une réforme *dans la tradition* et non comme une révolution — lecture que le magistère postérieur reprendra sous le nom d'« herméneutique de la réforme dans la continuité ». Pour le projet Fontes, ces critères offrent un test à quatre entrées : toute proposition de réforme peut être interrogée sur sa charité, sa communion, sa patience et son objet — abus contingent ou structure constitutive.

IV. Tradition et traditions : le partage entre l'intouchable et le réformable

Les quatre critères resteraient inopérants si l'on ne disposait d'un moyen de distinguer ce qui, dans l'Église, relève de la « structure voulue par le Christ » et ce qui relève des « formes contingentes ». C'est l'objet de la seconde grande contribution de Congar, élaborée dans son essai *Tradition et traditions* (années 1960) : la distinction méthodique entre la **Tradition** au singulier et avec majuscule, et les **traditions** au pluriel.

La **Tradition** désigne pour Congar la réalité théologique fondamentale de la transmission du mystère du Christ dans l'Église, sous l'action de l'Esprit Saint. Elle est d'abord un *acte* avant d'être un *contenu* : le mouvement vivant par lequel l'Église transmet de génération en génération ce qu'elle a reçu des apôtres — la foi au Christ, la vie sacramentelle, les structures fondamentales de la communion. Ce mouvement est indissociable de l'Esprit, qui actualise dans le temps la plénitude du mystère christique. La Tradition a donc une dimension intrinsèquement **pneumatologique**, que Congar approfondira dans ses œuvres de maturité.

Les **traditions**, au contraire, sont les formes historiques concrètes que prend cette transmission : disciplines, rites, coutumes, structures de piété, formulations doctrinales contingentes, configurations institutionnelles. Certaines expriment de manière particulièrement heureuse la

foi de l'Église et deviennent des vecteurs privilégiés de la Tradition ; d'autres demeurent plus périphériques, voire deviennent obsolètes. L'enjeu du discernement théologique est précisément de repérer quelles traditions sont porteuses de Tradition et lesquelles peuvent être modifiées ou abandonnées sans atteinte au dépôt de la foi.

L'importance de cette distinction pour une théologie de la réforme est difficile à surestimer. Si l'on confond Tradition et traditions, toute réforme d'une pratique apparaît comme une attaque contre la foi elle-même — c'est l'erreur du traditionalisme, qui absolutise des formes historiques contingentes. Mais si l'on sépare les deux trop brutalement, on risque de tenir pour réformables des expressions qui sont en réalité constitutives de la foi — c'est l'erreur du progressisme sans mémoire, qui relativise des acquis doctrinaux. Congar maintient les deux ensemble : la Tradition ne se donne jamais que dans des traditions historiques, mais toutes les traditions ne possèdent pas le même poids théologique. Le travail de la réforme consiste à opérer ce départage avec une intelligence historique de la foi.

Cette distinction se prolonge dans une compréhension renouvelée des rapports entre Écriture, Tradition et magistère. Contre le schéma « à deux sources » de la Révélation — Écriture et Tradition vues comme deux canaux distincts de vérités — Congar plaide pour une vision unitive : l'Écriture et la Tradition sont deux modalités d'un unique acte de transmission du mystère du Christ. La Tradition, antérieure à l'Écriture en ce qu'elle commence avec la prédication apostolique et la vie liturgique des premières communautés, trouve dans l'Écriture sa cristallisation normative et insurpassable ; jamais la Tradition authentique ne peut contredire l'Écriture, qui en demeure la mesure. Quant au magistère, il n'est pas une troisième source : il est un *service* de la Parole, veillant à l'accord de la Tradition avec l'Écriture et le dépôt de la foi. Cette conception, où l'infaillibilité magistérielle est ordonnée à la fidélité de l'Église tout entière et non à un pouvoir absolu déconnecté de l'écoute du peuple de Dieu, marquera profondément la constitution *Dei Verbum* de Vatican II.

V. L'ecclésiologie de communion : le sujet de la réforme

Les critères et la distinction Tradition/traditions présupposent une certaine vision de l'Église — celle que Congar a contribué de manière décisive à faire passer d'un modèle juridico-pyramidal à une **ecclésiologie de communion**. Cette ecclésiologie répond à une question que les critères laissent en suspens : qui est le sujet de la réforme ? Si la réponse était « la hiérarchie seule », la réforme se réduirait à une réorganisation administrative venue d'en haut. L'apport de Congar consiste précisément à élargir ce sujet à l'ensemble du peuple de Dieu.

Sans nier la dimension hiérarchique de l'Église, Congar conteste sa réduction à une « société parfaite » gouvernée de manière strictement descendante. S'inspirant du renouveau autour du thème du *corpus mysticum* et de l'ecclésiologie de Charles Journet, il présente l'Église avant tout comme une communion de personnes unies au Christ par l'Esprit, communion que les structures visibles expriment et servent sans l'épuiser. Cette inversion de perspective inspire le choix de *Lumen gentium* de traiter l'Église comme « peuple de Dieu » avant de parler de sa constitution hiérarchique — inversion dont Congar se réjouira, car elle reconnaît à tous les baptisés une dignité fondamentale et une responsabilité dans la mission.

Cette ecclésiologie se déploie chez Congar en une dimension proprement **pneumatologique**, qu'il développera dans ses grandes synthèses sur le Saint-Esprit (notamment *Je crois en l'Esprit Saint*, 1979-1980). L'Église, soutient-il, n'est pas seulement instituée par le Christ : elle est *co-instituée* par le Christ et par l'Esprit, qui agissent ensemble pour donner vie à la communauté des croyants. Cette « ecclésiologie pneumatologique » dépasse le juridisme en montrant que les structures sont animées de l'intérieur par l'Esprit, qui suscite charismes, vocations et initiatives. L'Esprit n'est pas l'« âme » vague de l'Église, mais le sujet personnel qui actualise dans l'histoire la seigneurie du Christ et donne à l'Église son unité dans la diversité.

Pour la réforme, les conséquences sont considérables. Si l'Esprit est co-instituteur de l'Église, alors la réforme authentique est œuvre de l'Esprit, suscitant des charismes prophétiques, des mouvements de conversion, des approfondissements doctrinaux qui peuvent surgir de la base autant que du sommet. Mais l'Esprit agit toujours en harmonie avec le Christ et avec la structure catholique : d'où la nécessité du discernement des esprits, de la confrontation des innovations au critère de la Tradition, et de la reconnaissance que l'Esprit peut aussi inspirer l'autorité dans ses décisions de prudence. Congar se méfie ainsi de toute opposition simpliste entre esprit et institution, entre charisme et hiérarchie : il cherche au contraire à montrer que l'Esprit travaille *à travers* la médiation institutionnelle, tout en la convertissant et en la renouvelant. C'est ce qui le conduit à valoriser le *sensus fidei* du peuple de Dieu comme lieu authentique de la Tradition, anticipant les analyses ultérieures de la Commission théologique internationale.

Cette vision a enfin une portée œcuménique majeure, qui éclaire la nature même de la réforme. Pour Congar, la catholicité ne signifie pas uniformité mais plénitude en croissance, capable d'intégrer la diversité des Églises locales, des rites, des spiritualités. Depuis *Chrétiens désunis*, il conçoit l'œcuménisme non comme le retour des « séparés » à Rome, mais comme un mouvement de conversion réciproque qui implique une réforme interne de l'Église catholique elle-même — pour qu'elle paraisse davantage fidèle au visage du Christ. La réforme, l'œcuménisme et la pénitence ecclésiale forment ainsi chez lui un même dynamisme : l'Église se réforme aussi en confessant ses propres infidélités historiques.

VI. Le laïcat et la participation : élargir le sujet de la réforme

L'ecclésiologie de communion trouve son application la plus concrète dans la théologie du **laïcat**, à laquelle Congar consacre dès 1953 un ouvrage pionnier, *Jalons pour une théologie du laïcat*, traduit en anglais sous le titre *Lay People in the Church*. À une époque où la théologie dominante définissait le laïc négativement, comme « non-clergé », Congar entreprend de lui donner un fondement théologique positif, enraciné dans l'Écriture et la Tradition.

Sa thèse est que les laïcs participent pleinement, par le baptême, à la vie et à la mission de l'Église : ils ne sont pas de simples bénéficiaires passifs des sacrements ou des décisions hiérarchiques. La distinction clercs/laïcs, réelle sur le plan des ministères, ne doit pas occulter une unité plus profonde — celle d'un peuple sacerdotal, prophétique et royal, tout entier appelé à la sainteté et à la mission. Congar met en valeur le concept de **sacerdoce commun des fidèles**, qu'il distingue du sacerdoce ministériel sans l'y opposer : le premier est la participation de tous les baptisés au sacrifice spirituel du Christ par l'offrande de leur vie ; le second, conféré par l'ordination, est un service de la Parole et des sacrements au bénéfice du premier. Cette articulation permet de sortir d'une vision où seuls clercs et religieux seraient appelés à la perfection, et de reconnaître la vocation propre des laïcs à sanctifier le monde de l'intérieur.

Pour la réforme, cette théologie a une portée directe : la réforme ecclésiale ne saurait se limiter à des changements de structures internes, car elle suppose une conversion du rapport de l'Église au monde, où la voix des laïcs — par leur expérience des réalités temporelles, du travail, de la famille, de la pauvreté — joue un rôle irremplaçable. C'est en écoutant ce que l'Esprit dit aux Églises à travers la vie concrète des fidèles que l'Église discerne les appels à réformer ses pratiques, son langage, son engagement social. Vatican II reprendra largement ces thèmes dans *Apostolicam actuositatem*, dans les chapitres 4 et 5 de *Lumen gentium* sur la vocation universelle à la sainteté, et dans *Gaudium et spes*.

Congar reste néanmoins vigilant face à deux dérives symétriques qu'il identifie comme des fausses réformes du laïcat. La première est la **cléricalisation des laïcs**, qui consisterait à valoriser leur participation en les calquant sur le modèle clérical, au lieu de reconnaître leur mission propre dans l'ordre temporel. La seconde est le **relativisme des ministères**, qui dissoudrait la spécificité du sacerdoce ministériel dans une indifférenciation générale. La participation des laïcs, pour lui, n'est pas une concession pragmatique à des revendications sociologiques, mais une exigence théologique découlant de la dignité baptismale et de la structure même de l'Église. Cette précision est précieuse pour Fontes : elle interdit de confondre la réforme avec un simple transfert de pouvoir et la replace dans l'ordre des vocations différenciées.

VII. Réception, limites et actualité d'une grille de discernement

L'œuvre de Congar a connu une réception contrastée qui éclaire, par ses tensions mêmes, l'usage qu'on peut en faire. Reconnue comme l'une des plus importantes du XXe siècle — sa création comme cardinal en 1994 en est le symbole officiel — elle a été lue de manière opposée par deux camps. Certains milieux attachés à une compréhension statique de la Tradition lui reprochent d'avoir ouvert la voie à une conception trop évolutive de la doctrine, en insistant sur l'histoire et le développement. D'autres, à l'inverse, lui reprochent de ne pas être allé assez loin, de rester trop attaché à la structure hiérarchique, à la primauté papale ou à des positions jugées conservatrices sur le ministère.

Ces critiques opposées révèlent la position médiane, inconfortable mais féconde, qu'occupe Congar entre immobilisme et rupture. C'est précisément cette tension qui fait son actualité. Sa distinction entre Tradition et traditions permet de différencier des éléments doctrinaux irréversibles — les définitions christologiques et trinitaires, par exemple — d'autres aspects disciplinairement modifiables, comme certaines formes d'exercice de l'autorité, des disciplines sacramentelles ou des pratiques liturgiques. Mais Congar lui-même mettait en garde contre une lecture qui ferait de la Tradition une « évolution indéfinie » : toute nouveauté authentique doit pouvoir se rattacher, par une continuité organique, au dépôt apostolique. Le rejoignant en cela à Newman, il refuse que le développement devienne un alibi pour la corruption.

Cet avertissement délimite l'usage légitime de Congar pour un projet de réforme. On ne peut ni l'ériger en garant automatique de toute réforme contemporaine, ni le caricaturer en précurseur du relativisme. Sa pensée exige un travail d'interprétation : appliquer ses critères aux questions nouvelles — bioéthiques, anthropologiques, ecclésiologiques, synodales — auxquelles il n'a pas été directement confronté. Les débats contemporains sur la **synodalité** redonnent d'ailleurs à sa vision une actualité saisissante, en reprenant l'image d'une Église comme peuple de Dieu en marche où tous les baptisés, sous la conduite de l'Esprit, contribuent au discernement et à la décision. La conception congarienne du *sensus fidei*, reprise par la Commission théologique internationale, fournit le fondement théologique de cette participation : l'autorité doit écouter le sens de la foi des fidèles, dialoguer avec les théologiens, et discerner ensemble les voies de la réforme.

Il faut toutefois mesurer les limites de l'outil congarien tel quel. Ses quatre critères sont, pour l'essentiel, des critères de *manière* — comment réformer sans rompre — plutôt que de *contenu* — que faut-il réformer. Ils disent admirablement à quelles conditions spirituelles et ecclésiales une réforme demeure catholique ; ils ne tranchent pas, à eux seuls, le contenu matériel du partage entre l'intouchable et le réformable, qui demande à chaque fois un travail historique et

théologique propre. C'est là que la grille de fidélité d'Fontes doit prolonger Congar plutôt que s'y reposer : ses critères filtrent le *comment*, mais le *quoi* reste à établir, dossier par dossier, en confrontant chaque pratique à l'Écriture, à la Tradition la plus ancienne et au message de Jésus.

Conclusion : ce que Congar change pour lire la réforme de l'Église

Ce chapitre a montré que Congar fournit à une théologie de la réforme deux instruments solidaires. D'une part, une **grille de discernement** en quatre critères — charité pastorale, communion ecclésiale, patience devant les lenteurs, distinction entre abus contingents et structure constitutive — qui permet de juger non le contenu mais la manière d'une réforme, et de séparer la réforme catholique du schisme. D'autre part, une **distinction structurante** entre la Tradition, transmission vivante et pneumatologique du mystère du Christ, et les traditions, formes historiques réformables ; distinction adossée à une ecclésiologie de communion où le peuple de Dieu tout entier, et non la seule hiérarchie, est sujet de la réforme.

Pour la thèse centrale d'Fontes — identifier, à partir des sources historiques et théologiques de l'Église, ce qui demeure fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné, afin de fonder une réforme légitime —, l'apport de Congar est doublement décisif. Il offre d'abord une garantie de méthode : une réforme menée selon ses quatre critères ne peut être disqualifiée comme déloyale ou révolutionnaire, puisqu'elle s'inscrit dans la dynamique même que l'Église a toujours connue. Il fournit ensuite le principe de discernement qui rend la réforme pensable : sans la distinction Tradition/traditions, toute proposition se heurterait au reproche d'attenter à la foi ; avec elle, il devient possible de toucher aux formes contingentes — disciplines, structures de gouvernance, expressions culturelles — sans toucher au dépôt. Congar transforme ainsi la réforme d'une menace en une exigence : l'Église, parce qu'elle est sainte et pécheresse à la fois, est par nature *Ecclesia semper reformanda*.

Reste cependant une zone d'ombre que Congar lui-même a connue dans sa chair : que se passe-t-il lorsque l'institution refuse durablement de discerner, lorsque l'appel à la réforme est non seulement différé mais condamné ? Congar a répondu par la patience et la communion maintenue jusque dans l'épreuve. Mais d'autres, à la même époque ou peu avant, ont rencontré la condamnation pure et simple. Le chapitre suivant se tourne précisément vers ce cas-limite : Alfred Loisy, le modernisme catholique et ses condamnations. Là où Congar a su tenir la tension entre critique historique et fidélité ecclésiale jusqu'à la réhabilitation, Loisy l'a vu se rompre — et l'examen de cette rupture éclairera, en négatif, ce que les critères congariens permettaient d'éviter.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Yves Congar, Vraie et fausse réforme dans l'Église (1950) ; Yves Congar, Jalons pour une théologie du laïcat / Lay People in the Church (1953-1954 ; 1963) ; Yves Congar, Tradition et traditions. Essai historique et théologique (années 1960 ; 1967) ; Yves Congar, Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique (1937) ; Yves Congar, Je crois en l'Esprit Saint (1979-1980) ; Yves Congar, Mon journal du Concile (2002) ; Gabriel Flynn & Paul Murray (dir.), Fontes: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology (2012) ; Jeffrey Gros, « Journet, Congar, and the Roots of Communion Ecclesiology », Theological Studies 58/3 (1997) ; Elizabeth T. Groppe, « The Contribution of Yves Congar's Theology of the Holy Spirit », Theological Studies 62/3 (2001) ; Edward Hahnenberg, sur tradition, changement et réforme (années 2000) ; William Henn, « Yves Congar and Lumen gentium » ; constitutions conciliaires Dei Verbum, Lumen gentium, Unitatis redintegratio et Gaudium et spes (1964-1965).

Introduction : une réforme qui se voulait fidèle et qu'on déclara hérétique

Le chapitre précédent, consacré à Congar et aux critères de la réforme légitime, a dégagé une grammaire : une réforme authentique se reconnaît à sa primauté de la charité pastorale, à son enracinement dans la tradition vivante, à sa patience devant l'institution et à son refus du schisme. Cette grammaire n'est pas née dans l'abstraction. Congar l'a forgée en partie contre un précédent qui hantait la théologie catholique du XX^{e} siècle : la crise moderniste et l'échec retentissant de la tentative de réforme portée par **Alfred Loisy** et quelques autres. Il faut donc se tourner vers ce moment douloureux, car il fournit le contre-exemple à partir duquel les critères de Congar prennent tout leur relief.

Entre 1900 et 1914, un groupe d'exégètes, de philosophes et de théologiens catholiques tente d'articuler la foi de l'Église avec les acquis des sciences historiques, de la critique biblique et de la philosophie moderne. Leur ambition est explicitement réformatrice : ils veulent rendre le catholicisme intelligible à la conscience moderne sans le trahir. Le résultat est une condamnation d'une ampleur exceptionnelle — le décret **Lamentabili** et l'encyclique **Pascendi** en 1907, l'excommunication de Loisy en 1908, le **serment antimoderniste** imposé en 1910 — qui verrouille pour un demi-siècle l'espace intellectuel catholique. La formule la plus célèbre de Loisy, « Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue », résume à la fois l'audace de l'entreprise et la suspicion qu'elle a déclenchée.

La question de ce chapitre est donc double, et elle est au cœur du projet Fontes. D'une part, qu'est-ce que les modernistes ont vu juste lorsqu'ils affirmaient que l'Église ne pouvait ignorer l'historicité de sa propre tradition ? D'autre part, pourquoi leur tentative a-t-elle échoué là où celle de Vatican II, qui reprendra pourtant certaines de leurs intuitions, réussira ? Répondre, c'est mesurer l'écart entre une réforme qui rompt et une réforme qui demeure — autrement dit, appliquer concrètement la grille de fidélité que ce travail cherche à construire.

I. Le catholicisme romain face à la « crise de la conscience moderne »

On ne comprend rien au modernisme si on l'arrache à la « crise de la conscience moderne » qui traverse l'Europe entre 1870 et 1914. Le développement des sciences historiques et philologiques, la diffusion d'une exégèse historico-critique d'origine protestante, l'essor des sciences naturelles

et de l'évolutionnisme darwinien ébranlent un christianisme longtemps adossé à un régime d'évidences culturelles partagées. Le catholicisme romain, marqué par la réaction postrévolutionnaire et par le long héritage de la Contre-Réforme, reçoit ces courants avec une méfiance d'autant plus vive qu'ils s'inscrivent dans un contexte politique hostile : laïcisation de l'école, anticléricalisme militant, et bientôt la séparation des Églises et de l'État de 1905 en France.

L'arrière-plan magistériel immédiat est sans ambiguïté. Le **Syllabus errorum** de Pie IX (1864), la définition de l'infaillibilité pontificale à **Vatican I** (1870) et la promotion d'une philosophie néoscolastique érigée en philosophie officielle de l'Église par Léon XIII dans *Aeterni Patris* (1879) configurent un modèle d'autorité doctrinale fortement centralisé. Le magistère romain, appuyé sur une scolastique codifiée, revendique le monopole de l'interprétation authentique de la foi. Dans une telle architecture, toute relecture des dogmes à la lumière de l'histoire ou de la philosophie moderne devient immédiatement suspecte, non comme contribution mais comme contestation.

Or, dans le monde protestant, une théologie libérale prospère, dont **Adolf von Harnack** est la figure emblématique. Dans *Das Wesen des Christentums*, Harnack entreprend de dégager l'« essence du christianisme » en distinguant le message religieux de Jésus — prédication du Royaume, paternité de Dieu, valeur infinie de l'âme — de ce qu'il considère comme les accretions dogmatiques ultérieures : christologie conciliaire, dogmes mariaux, ecclésiologie hiérarchique. La thèse implicite est lourde de conséquences : l'Évangile originel se serait progressivement recouvert de couches doctrinales et institutionnelles au point de trahir l'intention de Jésus. Cette reconstruction fascine certains catholiques formés à la méthode historique, tout en les obligeant à réagir.

C'est précisément à ce point de tension que se situent les exégètes catholiques qui veulent tenir ensemble l'exigence critique et la fidélité ecclésiale. Le climat de siège dans lequel évolue alors l'Église rend cette position presque intenable : l'ouverture à la critique historique n'est pas perçue comme une apologétique lucide, mais comme une capitulation devant l'ennemi culturel. C'est cet amalgame entre l'erreur doctrinale et la trahison politique qui explique, pour une large part, la dureté et l'ampleur de la réaction qui va suivre.

II. Alfred Loisy : de l'exégète fidèle au symbole du modernisme

Né en 1857 dans un milieu modeste, **Alfred Loisy** entre au séminaire très jeune et reçoit une formation classique marquée par la scolastique. Il développe rapidement un goût prononcé pour les études historiques et philologiques, en particulier pour les langues orientales et l'exégèse biblique. Ordonné prêtre, il enseigne l'Écriture sainte à l'Institut catholique de Paris. Ses premiers

travaux, sur les Prophètes et la critique du Pentateuque, manifestent déjà une volonté d'appliquer, avec prudence, les méthodes critiques en usage dans le monde protestant, tout en respectant les positions romaines.

Cette prudence ne le préserve pas longtemps de la méfiance de ses supérieurs. Ses études sur la composition des livres bibliques, la formation du canon et la diversité des genres littéraires le conduisent à prendre ses distances avec une lecture strictement inerrantiste et harmonisante de la Bible. Il met en avant le caractère progressif de la révélation, la pluralité des traditions, l'importance de la médiation communautaire. Ces positions, qu'il juge compatibles avec la foi, sont reçues comme dangereuses dans un climat où la moindre reconnaissance de l'historicité des dogmes est suspectée de relativisme. Dès la fin des années 1890, Loisy est dénoncé au Saint-Office ; plusieurs de ses écrits sont mis à l'Index ; il doit quitter l'Institut catholique et poursuivre ses recherches en marge des institutions.

C'est dans cette marginalisation que mûrit *L'Évangile et l'Église*, publié en 1902. L'ouvrage se présente explicitement comme une réponse catholique à Harnack. Loisy y conteste la thèse d'une trahison de l'Évangile par l'Église : selon lui, le passage de la prédication de Jésus à l'institution ecclésiale et à l'élaboration dogmatique n'est pas une déviation mais un **développement organique** de la tradition vivante. La formule restée célèbre — « Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue » — n'est pas chez lui un reproche mais un constat historique et théologique. La prédication eschatologique de Jésus, centrée sur l'imminence du Royaume, n'a pas abouti à la réalisation immédiate de ce Royaume mais à la constitution d'une communauté croyante qui, dans le temps, le porte et l'interprète. L'Église est ainsi le mode concret selon lequel le Royaume s'inscrit dans l'histoire ; le décalage entre l'attente initiale et sa réalisation est constitutif de la condition chrétienne, non le signe d'une faillite.

Sur cette base, Loisy développe une véritable théologie du **développement du dogme**. Les doctrines, les institutions, les sacrements sont compris comme des élaborations progressives, suscitées par la vie de la communauté et par la réflexion croyante, qui traduisent l'intuition originelle dans des catégories successives. Il s'appuie sur Newman, mais en radicalise l'aspect historique et conditionné : le dogme n'est pas la simple explicitation logique d'un contenu déjà donné conceptuellement, mais une réinterprétation créatrice dans des contextes changeants. Une telle conception relativise le langage dogmatique sans nier la vérité de la foi — distinction subtile que le magistère, attaché à une dogmatique statique et anhistorique, refusera de retenir. L'ouvrage contient enfin une critique interne du catholicisme : Loisy y déplore l'hostilité de l'Église aux sciences historiques, son attachement à des formes disciplinaires contingentes, sa

difficulté à distinguer l'essentiel de l'accidentel. Reçue à Rome comme une contestation de l'autorité magistérielle, cette critique fera de lui, malgré lui, la figure emblématique du modernisme.

III. Une révélation dans l'histoire : la doctrine du dogme et son point de rupture

Au cœur du système de Loisy se trouve une conception de la révélation profondément historique, qui constitue le véritable nœud du conflit. La théologie néoscolastique dominante envisage la révélation comme un ensemble de vérités proposées par Dieu à l'intelligence humaine, formulées en propositions immuables ; Loisy, lui, insiste sur le caractère événementiel et vital de la révélation. Dieu se révèle dans l'histoire, à travers des événements, des expériences communautaires, des paroles humaines marquées par une culture et un contexte. La révélation n'est pas un dépôt de doctrines tombées du ciel mais un processus où Dieu se communique progressivement et où la communauté croyante interprète et transmet cette expérience.

Cette conception entraîne une réévaluation radicale du statut des dogmes. Loisy distingue soigneusement la vérité révélée — Dieu lui-même se donnant à l'humanité — et les formulations dogmatiques, qui en sont des expressions contingentes, historiquement situées, dépendantes d'un langage, de catégories philosophiques, de controverses datées. Définitions conciliaires, catéchismes, formes doctrinales peuvent dès lors être dépassés, corrigés, réinterprétés, sans que cela signifie une trahison de la foi. La continuité n'est pas niée, mais elle est pensée comme une fidélité dynamique plutôt que comme une répétition. La formule la plus sévèrement condamnée — « le dogme vit de se transformer » — exprime cette conviction : c'est précisément la vitalité du dogme, sa capacité à se reformuler, qui témoigne de sa connexion à une réalité vivante et transcendante ; le refus de cette évolution conduirait à un dogmatisme stérile, incapable de parler au monde moderne.

C'est ici que la collision avec le magistère devient inévitable. Si les dogmes sont historiquement conditionnés et susceptibles de réélaboration, comment articuler cette thèse avec l'affirmation, définie à Vatican I, que le pape ou le concile peuvent définir de manière irréformable des doctrines de foi ? Loisy tente une distinction : l'intention de maintenir la foi apostolique, assistée par l'Esprit, demeure ; les formes conceptuelles particulières, elles, restent humaines et donc révisables. Aux yeux du magistère, cette distinction apparaît comme une relativisation inacceptable de l'autorité doctrinale, car elle semble subordonner la vérité au devenir historique. Le débat ne porte donc pas sur tel ou tel point d'exégèse, mais sur la nature même de la vérité

dogmatique : permanence d'un sens identique à travers le temps, ou reformulation continue d'une réalité qui se donne dans l'histoire. C'est ce désaccord de fond qui rendra la condamnation non seulement probable mais structurellement inévitable.

IV. Deux voies dans la critique : Loisy et Lagrange

La crise moderniste ne se réduit pas à un affrontement entre la science et la foi ; elle met en jeu, au sein même du catholicisme, deux manières d'intégrer la critique historique, incarnées par Loisy et par **Marie-Joseph Lagrange**. La méthode historico-critique, telle qu'elle s'est imposée dans les universités allemandes au XIX^{e} siècle, repose sur quelques principes : les textes bibliques, comme tout texte ancien, doivent être étudiés en relation avec leur contexte historique, culturel et littéraire ; on distingue les sources, on identifie des couches rédactionnelles, on analyse les genres, on reconstitue le processus de formation des traditions. Cette approche rompt avec une lecture harmonisante et introduit une distance critique entre le texte tel qu'il se présente et les événements auxquels il renvoie.

Dominicain français, Lagrange fonde en 1890 l'École pratique d'études bibliques à Jérusalem, future **École biblique et archéologique française**. Son projet est de créer un centre d'exégèse catholique de haut niveau, capable de rivaliser avec les universités protestantes en mettant la philologie, l'histoire et l'archéologie au service de la compréhension de la Bible. À la différence de Loisy, Lagrange s'efforce constamment de maintenir un lien étroit avec l'orthodoxie romaine, présentant la méthode critique comme un instrument au service de la foi, non comme une menace. Il accepte que le Pentateuque ne soit pas l'œuvre directe de Moïse, que certains récits soient symboliques ou midrashiques, que les synoptiques aient une histoire rédactionnelle complexe ; mais il se montre prudent dans ses conclusions, distingue le sens théologique de la forme littéraire, et cherche à montrer que la vérité biblique n'est pas celle d'un reportage.

Cette prudence ne le met pourtant pas à l'abri. L'École biblique suscite suspicions, enquêtes et pressions ; certains de ses ouvrages sont mis en cause ; à certaines périodes, il lui est demandé de suspendre ses travaux exégétiques. Lagrange obéit, tout en défendant la légitimité de la méthode critique. Sa trajectoire, faite de fidélité institutionnelle et de rigueur scientifique, évite la rupture frontale que connaîtra Loisy mais ne le préserve pas entièrement des mesures disciplinaires. Le contraste entre les deux hommes est éclairant pour la grille de fidélité que ce travail élabore : même intuition sur l'historicité des textes, même usage de la critique, mais deux attitudes opposées à l'égard de l'institution — l'une qui demeure et accepte la lenteur du temps ecclésial, l'autre qui rompt.

Ce qui est en jeu à travers ces deux figures, c'est la possibilité d'une exégèse catholique à la fois pleinement scientifique et pleinement confessionnelle. La méthode historico-critique, en elle-même, ne prescrit aucune option métaphysique ; mais appliquée à des textes tenus pour inspirés et normatifs, elle pose inévitablement des questions théologiques, particulièrement en christologie et en ecclésiologie. L'étude critique des évangiles met au jour des traditions diverses, des relectures postpascales, des interprétations communautaires, et soulève la question de la relation entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. Loisy, en insistant sur la médiation ecclésiale et dogmatique, peut donner l'impression de relativiser la continuité avec le Jésus historique ; Lagrange cherche à maintenir cette continuité en articulant plus prudemment histoire et foi. La crise révèle ainsi une tension durable entre deux conceptions de la vérité théologique — l'une centrée sur la stabilité des formulations et la verticalité de la révélation, l'autre sur la médiation temporelle, culturelle et linguistique. C'est ce conflit de paradigmes qui se cristallise dans les condamnations de 1907.

V. Lamentabili, Pascendi et le serment : l'architecture de la répression

La réaction romaine se déploie en trois temps qui composent une véritable architecture de la répression. Le décret **Lamentabili sane exitu**, publié le 3 juillet 1907 par le Saint-Office, constitue la première grande intervention magistérielle explicite contre le modernisme. Il prend la forme d'une liste de soixante-cinq propositions, tirées d'ouvrages récents et condamnées comme erronées. Les auteurs ne sont pas nommés, mais plusieurs propositions visent directement Loisy : la réduction de la révélation à une expérience intérieure, l'idée que les dogmes sont des interprétations humaines évolutives dépourvues de valeur absolue, la mise en cause de l'inerrance de l'Écriture, la tentative de séparer le Christ de la foi du Jésus de l'histoire. Le décret réaffirme au contraire la continuité substantielle entre la prédication de Jésus, la foi apostolique et la doctrine de l'Église, ainsi que l'institution christique de l'Église et des sacrements. Par sa forme même, il fonctionne comme un « syllabus du modernisme », appliquant aux sciences religieuses la méthode inaugurée par le Syllabus de 1864.

Deux mois plus tard, le 8 septembre 1907, Pie X publie l'encyclique **Pascendi dominici gregis**, texte doctrinal majeur de la crise. Là où Lamentabili se contentait de condamner des propositions, Pascendi offre une analyse systématique du « système des modernistes », que le pape qualifie de « synthèse de toutes les hérésies ». L'encyclique déploie une typologie — le moderniste comme philosophe, croyant, théologien, historien, critique, apologiste — et tente d'en montrer la cohérence interne. Au plan philosophique, elle reproche au modernisme son **immanentisme** et son **phénoménalisme** : la religion y serait réduite à une expérience intérieure, à

un sentiment du divin né du besoin de sacré, et la révélation ne serait plus la parole de Dieu adressée à l'humanité mais la prise de conscience d'une présence divine dans la conscience. La transcendance de Dieu s'en trouverait effacée, ainsi que la distinction entre ordre naturel et ordre surnaturel. Au plan théologique, l'encyclique vise la conception du dogme comme expression symbolique et provisoire de l'expérience religieuse de la communauté : le développement du dogme n'est admissible, selon elle, que comme explicitation homogène du contenu révélé, jamais comme transformation substantielle. La formule « le dogme vit de se transformer » y devient l'indice même de l'infidélité.

Pascendi n'est pas seulement un document doctrinal : il comporte un volet disciplinaire décisif. Il appelle à la surveillance des séminaires, des facultés et des publications, recommande la création de conseils de vigilance diocésains, encourage la dénonciation des suspects et soutient la mise à l'Index des ouvrages modernistes. Ce dispositif est parachevé le 1er septembre 1910 par l'institution du **serment antimoderniste**, imposé à tous les clercs accédant aux ordres majeurs, aux confesseurs, aux prédicateurs, aux curés et aux professeurs de disciplines sacrées. Le jurant s'engage à tenir que la révélation est achevée avec les apôtres, que les dogmes conservent à travers le temps le même sens et la même signification, à refuser toute interprétation historiciste, à affirmer l'inerrance de l'Écriture et l'institution divine de l'Église et des sacrements. En liant l'accès aux charges à la profession explicite de ces positions, l'Église instaure un filtre doctrinal strict : ceux qui ne peuvent prononcer le serment sont écartés de toute responsabilité ; ceux qui le prononcent en entretenant des doutes se placent en situation de duplicité intérieure. C'est tout un régime de suspicion qui s'installe alors, et qui structurera la vie théologique catholique bien au-delà du pontificat de Pie X.

VI. L'excommunication de Loisy et le destin pluriel des modernistes

Au sein de ce dispositif, le cas d'Alfred Loisy occupe une place symbolique. Déjà marginalisé avant 1907, directement visé par les propositions de Lamentabili, refusant de se rétracter sur l'essentiel, il s'achemine vers une rupture longtemps latente. En 1908, après de nouveaux avertissements, il est excommunié. La décision, qui frappe un prêtre et exégète de grande renommée, a un retentissement considérable : pour Rome, il s'agit de faire un exemple, de montrer que le modernisme ne sera pas toléré ; pour Loisy, l'excommunication consacre une séparation déjà largement entamée, mais elle reste une blessure profonde, celle d'un homme rejeté par l'institution qu'il avait voulu servir par ses recherches.

Les suites en sont ambivalentes. Libéré des contraintes disciplinaires, Loisy peut désormais travailler sans ménager une orthodoxie officielle, mais il perd la possibilité d'exercer un ministère et de participer à la vie interne de l'Église. Nommé professeur au Collège de France, il y enseigne

l'histoire des religions et se déplace progressivement d'une problématique internaliste — la réforme du catholicisme — vers une approche distanciée où le christianisme est étudié comme un phénomène religieux parmi d'autres. Sa posture croyante évolue vers un agnosticisme discret ; il reste culturellement attaché à la tradition chrétienne mais cesse de se référer à une foi dogmatique. Cette trajectoire est doublement instructive : elle montre que le modernisme a contribué à constituer un champ laïque d'études religieuses, et elle illustre les pertes liées à la rupture. Le catholicisme se prive d'un exégète de grande envergure ; Loisy gagne une liberté critique mais perd la possibilité d'exercer une théologie au sens strict, c'est-à-dire un discours de foi sur la foi.

Réduire le modernisme à Loisy serait pourtant une erreur, et **Adrian Vidler**, dans *A Variety of Catholic Modernists*, a montré la pluralité des parcours que recouvre l'étiquette. **George Tyrrell**, jésuite irlandais, représente un modernisme plus mystique et ecclésial, fortement marqué par Newman, insistant sur le développement organique de la tradition et le rôle de la conscience dans l'acte de foi ; exclu lui aussi, il restera attaché jusque dans la rupture à la figure de l'Église qu'il critique au nom de son idéal évangélique. **Ernesto Buonaiuti**, prêtre italien réduit à l'état laïc, mêle préoccupations sociales, réflexion sur la démocratie chrétienne et critique historique, dans un modernisme indissociable du conflit italien entre l'Église et l'État. En France, **Maurice Blondel**, philosophe de l'action, n'est pas condamné mais ses travaux sont suspectés en raison de leur insistance sur l'immanence ; **Lucien Laberthonnière**, oratorien, développe une pensée de la foi comme acte personnel, critique de toute objectivation excessive de la vérité, et se heurte à l'hostilité d'une partie de la hiérarchie. Cette diversité, confirmée par les travaux d'**Émile Poulat**, révèle que la condamnation romaine, en visant un « système » unifié, a amalgamé des positions très différentes, allant d'un historisme radical à des essais prudents de renouvellement spirituel — amalgame dont l'effet durable fut de rendre suspectes, pour des décennies, des orientations qui n'étaient pas nécessairement incompatibles avec la foi.

VII. L'« hiver théologique » et le retournement de Vatican II

À court terme, la répression semble triompher : le modernisme est réduit au silence, ses représentants sont sanctionnés, la néoscolastique se trouve confortée comme cadre doctrinal quasi exclusif. Mais ce triomphe a un coût que les historiens ont nommé l'« **hiver théologique** ». Pendant plusieurs décennies, séminaires et facultés se conforment strictement à la ligne néoscolastique ; les manuels suivent des schémas rigides ; un thomisme interprété de manière abstractionniste et fixiste s'impose comme norme. En exégèse, l'usage explicite de la méthode historico-critique devient marginal, voire impossible dans les institutions officielles ; les exégètes qui s'y risquent travaillent sous surveillance, comme Lagrange, ou renoncent. La dialectique entre

foi et raison se déséquilibre : la raison est conçue avant tout comme instrument de défense d'un corpus déjà constitué, non comme partenaire critique. Le climat de contrôle, relayé par l'Index, le Saint-Office et des réseaux de dénonciation, s'intériorise en un habitus de prudence, parfois d'auto-censure, qui marque durablement les mentalités.

Cet hiver n'est cependant ni total ni définitif. Dans l'ombre du dispositif antimoderniste, des foyers de recherche se maintiennent, et des mouvements liturgiques et bibliques, notamment en Belgique et en Allemagne, préparent une redécouverte de la centralité de l'Écriture. À partir des années 1930, un courant que ses adversaires baptiseront « **nouvelle théologie** » — autour de Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Henri de Lubac, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar — critique la rigidité de la néoscolastique et plaide pour un retour aux sources : Écriture, Pères, liturgie, prise en compte de l'histoire. Ce courant ne se réclame pas du modernisme, mais partage avec lui le souci de l'historicité, du développement de la doctrine et du dialogue avec la culture. Il s'expose aux mêmes suspicions : l'encyclique **Humani generis** de Pie XII (1950) condamne certaines de ses thèses, et plusieurs théologiens sont écartés de l'enseignement. Mais une différence décisive le sépare du modernisme : la nouvelle théologie reste dans le giron de l'Église, ses représentants acceptent les décisions romaines tout en continuant à travailler, et ce maintien du lien permettra, lors de la convocation de Vatican II, de mobiliser ces ressources pour renouveler la pensée officielle.

Le concile **Vatican II** (1962-1965) opère alors un retournement majeur, particulièrement dans la constitution dogmatique **Dei Verbum**. Sans reprendre les catégories modernistes, elle en invalide implicitement certains présupposés antimodernistes. Dei Verbum affirme d'abord que la révélation est, avant tout, Dieu lui-même qui se communique par des actes et des paroles intimement liés : la révélation n'est plus réduite à un ensemble de propositions, elle est un événement historique centré sur le Christ, Verbe incarné. Cette insistance sur la dimension personnelle et historique du don divin rejoint, sous une forme orthodoxe, l'intuition moderniste du caractère vivant et non statique de la révélation. La constitution reconnaît ensuite que la compréhension de la révélation s'approfondit dans l'Église à travers les siècles : la **tradition vivante** est conçue comme un processus, non comme la répétition de formules immuables. En matière d'Écriture, Dei Verbum affirme l'inspiration divine tout en reconnaissant la pleine réalité de la médiation humaine, admet la diversité des genres littéraires, et recommande aux exégètes de rechercher le sens intentionnel des auteurs en étudiant les circonstances historiques et la culture du temps — légitimant de fait l'usage de la méthode historico-critique.

Il importe toutefois de mesurer exactement la portée de ce retournement, car il n'est pas une justification rétroactive du modernisme. Vatican II reconnaît la légitimité de certaines questions posées par les modernistes — l'historicité, le rapport entre Évangile et Église, le développement

doctrinal — mais refuse les solutions jugées trop relativistes. Il rejette l'idée que le dogme puisse changer de sens de manière substantielle, réaffirme la valeur normative des conciles et maintient l'enseignement sur l'infaillibilité. Après le concile, l'usage de la méthode historico-critique se généralise dans l'exégèse catholique — Raymond Brown, Rudolf Schnackenburg, Joseph Fitzmyer en deviennent des figures reconnues — et des documents comme l'instruction *Sancta Mater Ecclesia* (1964) puis *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (1993) en précisent l'usage dans une perspective de foi. On peut donc parler, à propos de Vatican II, d'une **réhabilitation partielle** : l'Église accueille les questions modernistes tout en discernant entre leurs intuitions légitimes et leurs réponses excessives. C'est ce discernement qui distingue une réforme qui demeure d'une réforme qui rompt.

VIII. Relire la crise : Vidler, Poulat et la leçon historiographique

L'historiographie permet de tirer de cette crise une leçon que la polémique d'époque interdisait de voir. Adrian Vidler, en refusant de tenir le modernisme pour un système doctrinal unifié, a montré qu'il s'agissait moins d'une hérésie cohérente que d'un mouvement diffus, traversé de lignes de fracture internes. En dénonçant un « système des modernistes », Pascendi a construit une entité théorique qui ne correspondait qu'imparfaitement à la réalité des individus. Vidler souligne surtout que le modernisme fut, pour une large part, une réaction à la manière dont le catholicisme du XIX^{e} siècle avait géré sa confrontation avec la modernité : l'ultramontanisme, l'affirmation de l'infaillibilité, la résistance aux libertés modernes avaient créé un climat où tout renouvellement théologique était assimilable à une trahison. Le modernisme apparaît dès lors comme le symptôme d'un malaise structurel, non comme la faute de quelques individus.

Émile Poulat, dans *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, a approfondi cette lecture en montrant que la crise est le lieu où se heurtent trois logiques. La **logique de l'histoire** prend acte de l'historicité de toutes les institutions, y compris religieuses : l'Église a une histoire, ses structures et ses doctrines ont évolué. La **logique du dogme** exige une continuité de la foi garantie par des formulations stables. La **logique de la critique** est celle de la raison qui interroge les sources sans accepter de limites préalables. La crise moderniste naît de la collision de ces trois logiques, que l'Église de l'époque n'a pas su articuler. Poulat met en outre en lumière l'« **intégrisme** » comme culture ecclésiale — la tendance à faire d'un système doctrinal et disciplinaire un bloc indissociable où toute remise en cause partielle attente à l'ensemble. La lutte contre le modernisme ne visait pas seulement à défendre la foi, mais à maintenir une configuration socio-ecclésiale autoritaire, méfiante envers l'autonomie des disciplines scientifiques.

L'historiographie récente, enfin, tend à passer d'une vision polémique — modernistes martyrs contre curialistes obscurantistes — à une approche plus nuancée. Elle reconnaît que certains modernistes, dont Loisy, ont parfois sous-estimé la dimension doctrinale et sacramentelle du christianisme en accentuant excessivement l'historique, tandis que la curie, prise dans un contexte de menaces politiques, a pu percevoir les thèses modernistes comme plus dangereuses qu'elles ne l'étaient. Surtout, elle montre que des intuitions modernistes — sur la relation entre Évangile et Église, la dimension communautaire de la foi, la nécessité d'un développement doctrinal — ont trouvé un accueil indirect dans la théologie postconciliaire, à travers des concepts comme « tradition vivante » ou *sensus fidei*. Le modernisme n'apparaît plus comme une pure erreur, mais comme un moment de crise dont l'Église a finalement tiré des leçons — quoique trop tard pour ceux qui l'ont porté.

Conclusion : ce que le modernisme change pour penser une réforme fidèle de l'Église

La crise moderniste fournit à Fontes un cas d'école pour sa grille de fidélité, parce qu'elle met en scène une réforme qui avait raison sur le diagnostic et qui a échoué sur la méthode. Les modernistes avaient vu juste sur un point que Vatican II finira par reconnaître : l'Église ne peut ignorer l'historicité de sa propre tradition, et les formulations dogmatiques sont des médiations humaines, situées, susceptibles d'approfondissement. Mais la voie de Loisy a conduit à la rupture, là où la voie de Lagrange, puis celle de la nouvelle théologie, ont permis que ces mêmes intuitions soient un jour reçues dans la communion. La différence ne tient pas au contenu des questions, mais à la manière de les porter : dans la patience devant l'institution, dans le refus du schisme, dans la fidélité maintenue jusque dans le conflit. C'est exactement la grammaire que Congar avait théorisée.

Cette leçon est centrale pour la thèse de ce travail. Réformer l'Église selon ses propres sources historiques et théologiques, ce n'est pas opposer la science à la foi ni l'histoire au dogme : c'est tenir les trois logiques que Poulat distinguait — histoire, dogme, critique — dans une articulation que l'antimodernisme avait refusée et que Vatican II a partiellement rétablie. Le modernisme montre par la négative ce qu'une réforme légitime ne doit pas faire : ériger l'historicité en historicisme, dissoudre la permanence de la foi dans son devenir, ou rompre avec l'institution au moment même où elle se ferme. Il montre aussi, par la postérité de ses questions, qu'aucune fermeture magistérielle ne clôt définitivement une question vraie — celle-ci ressurgit, transformée, jusqu'à trouver sa réception orthodoxe.

C'est précisément ce moment de réception que le chapitre suivant doit examiner. Si le modernisme fut une réforme avortée et la nouvelle théologie une réforme contenue, Vatican II représente le moment où le **ressourcement** devient l'acte officiel de l'Église elle-même. Comment le concile a-t-il transformé un retour aux sources, longtemps suspect, en principe de réforme légitime ? C'est la question qui ouvre le prochain chapitre, consacré à Vatican II comme moment de réforme par le ressourcement.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Alfred Loisy, L'Évangile et l'Église (1902) ; Pie X, Lamentabili sane exitu et Pascendi dominici gregis (1907) ; Adrian Vidler, A Variety of Catholic Modernists (1970) ; Émile Poulat, Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste (1962) ; Gabriel Daly, Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism and Integralism (1980) ; Étienne Fouilloux (dir.), La crise moderniste (1997) ; Yves Congar, Vraie et fausse réforme dans l'Église (1950) ; John W. O'Malley, Vatican II: What Happened at the Council (2008) ; Concile Vatican II, Dei Verbum (1965).

Introduction : du verrou antimoderniste à l'aggiornamento

Le chapitre précédent s'est achevé sur un verrou. La condamnation de Loisy en 1907, le décret *Lamentabili*, l'encyclique *Pascendi* et le serment antimoderniste imposé à partir de 1910 avaient figé l'intelligence catholique dans une posture défensive qui devait durer un demi-siècle. La critique historique appliquée aux Écritures, l'idée d'un développement de la conscience chrétienne dans le temps, la prise au sérieux de l'historicité du dogme : tout cela avait été assimilé à une « somme de toutes les hérésies » et frappé d'interdit. La théologie catholique s'était repliée sur une scolastique de manuel, soupçonneuse à l'égard de toute nouveauté, et l'on pouvait croire que la question de la réforme par retour aux sources était définitivement close.

Or, cinquante ans après *Pascendi*, le 25 janvier 1959, un pape âgé que beaucoup tenaient pour transitoire annonce la convocation d'un concile œcuménique. Jean XXIII emploie un mot italien qui va faire fortune : **aggiornamento**, c'est-à-dire « mise à jour », adaptation au présent. Le concile Vatican II (1962-1965) se présente d'emblée non comme une nouvelle salve dogmatique contre les erreurs du temps, mais comme un effort de renouvellement interne de l'Église. La question que ce chapitre veut poser est précisément celle-ci : en quel sens Vatican II fut-il un moment de réforme, et de quelle réforme s'agit-il ? Car l'aggiornamento ne se comprend pas sans son revers, le **ressourcement** — ce retour aux sources scripturaires, patristiques et liturgiques qui en fut la condition de possibilité.

L'hypothèse défendue ici est que Vatican II constitue, pour le projet Fontes, un précédent décisif et ambigu à la fois. Décisif, parce qu'il montre l'Église catholique elle-même posant le geste de se réformer en revenant à ses propres sources, contre la sclérose d'une tradition récente érigée en absolu. Ambigu, parce que la réception du concile a aussitôt fait surgir un conflit d'interprétation — continuité ou rupture ? — qui n'est toujours pas clos et qui détermine, encore aujourd'hui, ce qu'on peut légitimement entreprendre au nom de Vatican II. Comprendre ce moment, c'est se donner une grammaire pour penser toute réforme catholique ultérieure.

I. La *nouvelle théologie* et la genèse du ressourcement

On ne saurait comprendre Vatican II sans remonter en amont, vers le mouvement intellectuel que ses adversaires ont baptisé, avec une intention polémique, **nouvelle théologie**. L'expression apparaît sous la plume du cardinal Pietro Parente dès 1942, puis surtout du dominicain Réginald Garrigou-Lagrange en 1946, gardien intransigeant du thomisme de manuel, qui voyait dans ce courant un retour masqué du modernisme condamné. L'ironie est que les théologiens visés —

Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, et dans une moindre mesure Hans Urs von Balthasar — ne se reconnaissaient nullement comme novateurs : ils se voulaient au contraire plus traditionnels que leurs accusateurs, en ce sens qu'ils entendaient remonter par-delà la scolastique baroque jusqu'aux Pères de l'Église et à l'Écriture.

Le programme de ce courant tient dans un mot : *ressourcement*, terme que Charles Péguy avait forgé et que les théologiens de Lyon-Fourvière et du Saulchoir reprirent à leur compte. Il s'agissait de retourner aux *sources* — les *fontes* — de la foi chrétienne, contre la sécheresse d'une néo-scolastique qui réduisait la théologie à la déduction de propositions à partir de manuels figés. Henri de Lubac, dans *Surnaturel* (1946), conteste la séparation, héritée de la scolastique tardive, entre un ordre « naturel » autosuffisant et un ordre « surnaturel » surajouté ; il y voit une dérive qui a rendu Dieu étranger au désir le plus profond de l'homme. Daniélou et de Lubac lancent en 1942 la collection *Sources chrétiennes*, qui rend de nouveau accessibles, en édition bilingue, les textes patristiques. Congar, de son côté, publie dès 1937 *Chrétiens désunis*, jalon de l'œcuménisme catholique, puis en 1950 *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, ouvrage qui sera mis sous le boisseau mais qui fournit le critère même d'une réforme légitime : un retour aux sources, le primat de la charité pastorale, la patience à l'égard du temps et la fidélité à la grande tradition contre les déviations récentes.

Ce courant ne fut pas épargné par la répression romaine. L'encyclique *Humani generis* de Pie XII, en 1950, vise explicitement ceux qui prétendent « renouveler » la théologie et provoque l'éloignement de plusieurs de ces théologiens de leurs chaires d'enseignement : de Lubac est écarté, Congar surveillé puis exilé à Cambridge et Jérusalem, Marie-Dominique Chenu sanctionné dès 1942 pour son ouvrage sur l'école du Saulchoir. Le paradoxe historique est saisissant : ces hommes suspects sous Pie XII deviendront, sous Jean XXIII et Paul VI, les *periti* — les experts théologiques — les plus influents du concile. Comme l'a souligné l'historien **John O'Malley**, Vatican II représente en grande partie la revanche, ou plutôt la réhabilitation, d'une intelligence catholique qui avait passé deux générations en disgrâce. Le ressourcement, banni au nom de la lutte antimoderniste, devient la méthode même par laquelle l'Église entreprend de se réformer.

II. Aggiornamento et ressourcement : deux faces d'un même geste

Il importe de ne pas opposer aggiornamento et ressourcement, comme on le fait parfois en présentant le premier comme une ouverture progressiste au monde et le second comme un repli conservateur sur le passé. Les deux notions sont, dans la dynamique conciliaire, indissociables et même réciproques. L'aggiornamento — la mise à jour, l'adaptation pastorale au langage et aux

questions de l'homme contemporain — n'aurait été qu'une concession à l'air du temps s'il n'avait été nourri par un retour aux sources qui en garantissait l'authenticité. Inversement, le ressourcement n'aurait été qu'une érudition archéologique s'il n'avait visé à éclairer le présent.

Cette articulation se lit dans le discours d'ouverture de Jean XXIII, le 11 octobre 1962, le *Gaudet Mater Ecclesia*. Le pape y distingue la *substance* du dépôt de la foi de la *manière* de la formuler, et il assigne au concile une finalité pastorale plutôt que dogmatique : il ne s'agit pas de condamner de nouvelles erreurs, mais de présenter la doctrine avec la « médecine de la miséricorde » plutôt qu'avec « les armes de la sévérité ». Il y prend ses distances avec ceux qu'il nomme les « prophètes de malheur », ces esprits qui ne voient dans le monde moderne que désastre et déclin. C'est dire que l'aggiornamento suppose un changement de ton, de posture, de rapport à l'histoire — une conversion de l'Église à son propre temps qui passe par une redécouverte de ses fondements.

Le ressourcement opère alors sur trois registres principaux, qui structureront les grands textes du concile. Le **ressourcement biblique** consiste à remettre l'Écriture au centre de la vie de l'Église et à intégrer, prudemment, les acquis de la critique historique réhabilités par l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII en 1943. Le **ressourcement patristique** redonne voix aux Pères grecs et latins, dont la théologie communionnelle et sacramentelle nourrit une ecclésiologie moins juridique que celle du second millénaire. Le **ressourcement liturgique** enfin, héritier du mouvement liturgique initié par dom Lambert Beauduin et l'abbaye de Solesmes, vise à restaurer la participation active du peuple chrétien à la célébration. Ces trois retours convergent vers une même intuition : la tradition vivante de l'Église est plus vaste et plus profonde que sa cristallisation tridentine et antimoderniste, et c'est en remontant en deçà de cette cristallisation que l'on peut légitimement se renouveler.

C'est ici que l'historiographie a livré ses débats les plus vifs. **John O'Malley**, dans *What Happened at Vatican II* (2008), insiste sur le *style* propre du concile, son genre littéraire inédit : Vatican II ne procède pas, comme Trente ou Vatican I, par canons et anathèmes, mais par un langage d'invitation, de dialogue, de persuasion — un langage qu'O'Malley qualifie d'« épidictique », emprunté à la rhétorique du panégyrique plutôt qu'à celle du tribunal. Ce changement de style n'est pas cosmétique : il traduit une nouvelle compréhension de la manière dont l'Église entend exercer son autorité et se rapporter au monde. Pour O'Malley, le « comment » du concile est lui-même porteur d'un « quoi » substantiel.

III. Les quatre constitutions : une Église redéfinie par ses sources

Vatican II a produit seize documents, mais quatre d'entre eux, qualifiés de *constitutions*, en portent l'architecture doctrinale. C'est dans leur lecture conjointe que se mesure la portée réformatrice du ressourcement.

La constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium* (1964), opère le déplacement ecclésiologique le plus décisif. Là où l'ecclésiologie post-tridentine présentait l'Église d'abord comme une *societas perfecta*, une institution hiérarchique pyramidale, *Lumen Gentium* choisit de traiter, avant le chapitre sur la hiérarchie, le mystère de l'Église comme **Peuple de Dieu** — image biblique qui inscrit tous les baptisés dans une commune dignité avant toute distinction de fonction. Le concile y développe aussi la doctrine de la **collégialité** épiscopale, qui réintègre le corps des évêques dans le gouvernement de l'Église aux côtés du pape, contre une lecture exclusivement monarchique du primat romain hérité de Vatican I. Le célèbre *subsistit in* du chapitre 8 — l'Église du Christ « subsiste dans » l'Église catholique, plutôt qu'elle ne lui est purement et simplement identique — ouvre par ailleurs un espace pour reconnaître des éléments d'ecclésialité chez les autres chrétiens. Ces formulations, fruits d'âpres négociations, sont précisément celles qui nourriront les controverses ultérieures sur le sens du concile.

La constitution dogmatique sur la Révélation divine, *Dei Verbum* (1965), accomplit le ressourcement biblique. Elle redéfinit la Révélation non plus comme une somme de propositions doctrinales transmises, mais comme l'auto-communication de Dieu en personne, qui se déploie dans une histoire du salut culminant dans le Christ. Surtout, *Dei Verbum* règle la question des rapports entre Écriture et Tradition, abandonnant la théorie tridentine des « deux sources » matériellement distinctes au profit d'une conception où Écriture, Tradition et magistère forment un tout articulé au service de l'unique Parole de Dieu. Le texte autorise et même encourage l'usage des **méthodes historico-critiques** pour déterminer l'intention des auteurs sacrés, tout en maintenant le principe d'une lecture dans l'esprit qui a inspiré le texte. C'est, en un sens, la réhabilitation différée et corrigée de l'intuition que Loisy avait payée de son excommunication : l'historicité des Écritures cesse d'être une menace pour devenir une dimension légitime de leur intelligence.

La constitution sur la liturgie, *Sacrosanctum Concilium* (1963), première promulguée, fut le fruit le plus mûr du mouvement liturgique. Elle pose le principe de la **participation active** (*participatio actuosa*) des fidèles, autorise l'usage des langues vernaculaires aux côtés du latin et lance une réforme des rites visant à en restaurer la simplicité et l'intelligibilité originelles. Réforme liturgique qui sera, dans sa mise en œuvre par Paul VI, l'aspect le plus immédiatement perceptible et le plus contesté du concile pour le peuple chrétien ordinaire.

La constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes* (1965), est sans doute le texte le plus neuf, celui qui n'a aucun précédent conciliaire. Son incipit même — « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ » — engage l'Église dans une solidarité assumée avec l'humanité. C'est ici que l'aggiornamento prend toute sa portée : dignité de la personne humaine, valeur du travail, fondement éthique de la vie économique et politique, paix, mariage, culture. Le ton n'est plus celui de la condamnation du monde moderne, mais celui du dialogue avec lui.

L'historien italien **Giuseppe Alberigo** et l'« école de Bologne » qu'il anima ont consacré une monumentale *Histoire de Vatican II* en cinq volumes à reconstituer la dynamique de ces débats. Leur thèse, largement reçue puis contestée, est que le concile a constitué un *événement* au sens fort — une rupture créatrice qui a inauguré une nouvelle phase de l'histoire de l'Église, irréductible à la simple continuité des textes antérieurs. C'est précisément cette interprétation « événementielle » qui allait cristalliser la controverse herméneutique.

IV. *Nostra Aetate* et le rapport aux autres : la rupture la plus audacieuse

Parmi les textes mineurs par le format mais majeurs par la portée, la déclaration *Nostra Aetate* (1965) sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes mérite un traitement à part, tant elle illustre la capacité de Vatican II à opérer, au nom du ressourcement, une révision proprement révolutionnaire. Le texte affirme que l'Église catholique « ne rejette rien de ce qui est vrai et saint » dans les autres traditions religieuses, et reconnaît aux hindous, aux bouddhistes et surtout aux musulmans une part de vérité et de dignité spirituelle.

C'est cependant le quatrième paragraphe, consacré au peuple juif, qui marque le tournant le plus net. Le concile y rappelle l'enracinement juif du christianisme, condamne l'antisémitisme et, surtout, récuse l'accusation séculaire de **déicide** — l'idée que le peuple juif, dans son ensemble et à travers les générations, serait collectivement responsable de la mort du Christ. Cette accusation avait nourri des siècles de mépris, de persécutions et de pogroms ; sa réfutation officielle, au lendemain de la Shoah, constitue un acte de réforme morale d'une ampleur considérable. On peut y voir l'exemple le plus pur de ce que permet le ressourcement : c'est en revenant à l'Écriture, à l'épître aux Romains et à l'affirmation paulinienne que « les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables », que le concile dispose des moyens de corriger une tradition d'enseignement du mépris qui s'était durcie au fil des siècles.

L'enjeu, pour notre propos, est de comprendre que *Nostra Aetate* n'a pu opérer cette correction qu'en distinguant entre la tradition vivante, fidèle aux sources, et les accrétions historiques qui s'en étaient écartées. La grille de fidélité que cherche le projet Fontes trouve ici un précédent magistral : l'Église se réforme non en inventant une doctrine nouvelle, mais en confrontant un enseignement reçu à ce que ses propres sources fondatrices disent réellement, et en reconnaissant que cet enseignement avait dévié. C'est exactement la structure d'argumentation que suppose toute réforme légitime : un retour critique aux origines qui permet de mesurer l'écart accumulé.

V. Le conflit des interprétations : continuité contre rupture

À peine le concile clos, la question de sa juste interprétation devint le champ de bataille décisif de la théologie catholique. Le débat se cristallise autour d'une alternative : Vatican II doit-il être lu en *continuité* avec la tradition antérieure, comme un simple développement organique, ou comme une *rupture* introduisant une nouveauté irréductible ? L'enjeu est moins historique que normatif : il détermine ce qu'il est permis de faire au nom du concile.

Du côté de la continuité, deux revues théologiques fondées dans le sillage immédiat du concile illustrent la divergence des lectures. La revue *Concilium*, lancée en 1965 par Rahner, Congar, Schillebeeckx et Küng, entend prolonger et radicaliser l'élan réformateur. En réaction, *Communio* est fondée en 1972 par de Lubac, Balthasar et Joseph Ratzinger, qui jugent que l'esprit du concile a été trahi par une lecture trop progressiste et qu'il faut réancrer le renouveau dans la grande tradition. La fracture passe ainsi, fait remarquable, *à l'intérieur* même du camp du ressourcement : les théologiens jadis suspects se divisent sur ce qu'ils ont contribué à inaugurer.

C'est **Benoît XVI** qui a donné à ce débat sa formulation la plus célèbre. Dans son discours à la Curie romaine du 22 décembre 2005, il oppose une « herméneutique de la discontinuité et de la rupture » — qu'il juge erronée — à une « herméneutique de la réforme », ou « du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église ». La nuance est essentielle : Ratzinger ne nie pas que le concile ait opéré des changements, parfois importants, sur des points concrets ; il refuse seulement que ces changements soient interprétés comme la création d'une « autre Église », d'un nouveau commencement faisant table rase. La réforme, pour lui, est précisément la conjonction d'une discontinuité dans l'application et d'une continuité dans les principes. Cette « herméneutique de la réforme » est devenue, sous son pontificat, le cadre officiel de lecture du concile.

L'historien **Massimo Faggioli**, observateur attentif de ces controverses, a montré que la bataille sur l'interprétation de Vatican II est en réalité une bataille sur l'identité catholique elle-même, et que le concile fonctionne comme un « champ de bataille » symbolique où se rejouent les tensions du catholicisme contemporain. Il souligne que l'opposition continuité/rupture, si elle a structuré les débats, demeure en partie un faux dilemme : tout concile réformateur introduit nécessairement de la discontinuité — Trente lui-même rompit avec bien des pratiques médiévales — et nul ne soutient une rupture absolue avec l'Évangile. La vraie question n'est pas *s'il y a eu* du changement, mais lequel et à quel niveau : changement de doctrine, de discipline, de style, de pastorale ?

Pour le projet Fontes, ce débat est d'une importance capitale. Il fournit le vocabulaire même dans lequel toute proposition de réforme sera évaluée et, le cas échéant, contestée. Affirmer qu'une réforme respecte la « continuité dans les principes » tout en assumant une « discontinuité dans l'application » est devenu le test de légitimité par excellence. Comprendre la structure de cet argument, c'est se donner les moyens de distinguer la réforme fidèle de la rupture illégitime — distinction que le concile lui-même a pratiquée à propos de *Nostra Aetate* ou de la liberté religieuse, mais qu'il n'a jamais formalisée en critère explicite.

VI. La liberté religieuse : un cas-test du développement doctrinal

Un dernier dossier mérite d'être isolé, car il constitue le point où la tension entre continuité et rupture devient la plus aiguë : la déclaration *Dignitatis Humanae* (1965) sur la liberté religieuse. Le sujet n'est pas accessoire ; il fut, avec la collégialité, l'un des plus violemment débattus dans l'aula conciliaire, et il demeure aujourd'hui l'argument principal des courants traditionalistes qui contestent la légitimité du concile.

La difficulté tient à ceci. Tout au long du XIXe siècle, le magistère pontifical avait condamné en termes vigoureux la liberté de conscience et de culte. Grégoire XVI parlait en 1832 d'un « délire » (*deliramentum*), et Pie IX inscrivait la proposition selon laquelle « tout homme est libre d'embrasser la religion qu'il estime vraie » parmi les erreurs condamnées du *Syllabus* de 1864. Or *Dignitatis Humanae* affirme exactement le contraire : la personne humaine a droit à la liberté religieuse, droit fondé sur la dignité même de la personne, et nul ne doit être contraint en matière de foi. Comment soutenir qu'il y a là continuité, et non renversement pur et simple ?

C'est le théologien américain **John Courtney Murray**, longtemps réduit au silence par Rome pour ses thèses sur la séparation de l'Église et de l'État, et devenu *peritu* influent du texte, qui forgea la distinction décisive. Il faut, selon lui, distinguer entre le *principe* permanent — la dignité de la personne et le refus de la contrainte en matière de conscience — et son *application historique*, variable selon les contextes politiques. Les condamnations du XIXe siècle visaient un libéralisme

laïciste qui niait toute vérité religieuse objective ; *Dignitatis Humanae* affirme un droit civil à l'immunité de contrainte, qui ne préjuge en rien de la question de la vérité. Le développement n'est donc pas contradiction, mais explicitation d'une virtualité contenue dans la tradition — la doctrine évangélique de l'acte de foi libre.

Ce dossier offre au projet Fontes un cas d'école quasi parfait. Il montre, premièrement, qu'un changement doctrinal d'apparence radicale peut être théologiquement justifié comme un développement légitime, pourvu qu'on distingue les niveaux d'énonciation. Il montre, deuxièmement, que cette justification ne fait jamais l'unanimité : pour les disciples de Mgr Lefebvre et la Fraternité Saint-Pie X, *Dignitatis Humanae* demeure la preuve d'une rupture inacceptable, et le concile lui-même se trouve par là frappé d'illégitimité. Il montre, troisièmement et surtout, que la frontière entre réforme fidèle et trahison passe par un travail herméneutique précis sur ce qui, dans la tradition, relève de l'essentiel intangible et de l'historiquement situé. C'est exactement la grille que ce chapitre, et cette partie, cherchent à construire.

Conclusion : ce que Vatican II change pour penser la réforme

Vatican II démontre, par l'acte même, que l'Église catholique est capable de se réformer en profondeur sans cesser d'être elle-même — et qu'elle le fait en revenant à ses sources. C'est le théorème central que ce chapitre a voulu établir. Contre l'idée d'une Église immuable dont toute évolution trahirait l'identité, le concile prouve que la fidélité véritable n'est pas la répétition figée mais le ressourcement : un retour critique aux fondements scripturaires, patristiques et liturgiques qui permet de mesurer, et de corriger, les écarts accumulés par une tradition récente érigée en absolu. La réhabilitation des théologiens condamnés sous Pie XII, la révision du rapport aux juifs dans *Nostra Aetate*, le développement de la liberté religieuse dans *Dignitatis Humanae* : autant de preuves que l'Église a su, en son sein, distinguer le dépôt vivant de la foi de ses cristallisations historiques contingentes.

Pour la thèse centrale d'Fontes — identifier, via les sources historiques et théologiques, ce qui dans l'Église est demeuré fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné, afin de fonder une réforme légitime —, Vatican II offre à la fois un précédent et une méthode. Un précédent, parce qu'il établit que la réforme par retour aux sources est une opération que l'Église reconnaît comme sienne et non comme une agression venue de l'extérieur. Une méthode, parce qu'il lègue la distinction décisive, formalisée par Murray puis par Benoît XVI, entre la continuité des principes et la discontinuité des applications. Cette grille — l'« herméneutique de la réforme » — est précisément l'instrument que cherche cette cinquième partie : un critère permettant de discerner

la réforme fidèle de la rupture illégitime. Le concile montre toutefois que ce critère n'est jamais appliqué dans la sérénité : il déchire les théologiens du ressourcement eux-mêmes, et il laisse aux marges une contestation traditionaliste qui, au nom de la continuité, refuse le concile entier.

C'est cette ambiguïté féconde que le chapitre suivant explorera. Car parmi les artisans du concile figurait un jeune théologien suisse, *peritus* à trente-quatre ans, qui allait pousser la logique réformatrice plus loin que tout autre, jusqu'à se heurter frontalement au magistère sur la question de l'infaillibilité pontificale : Hans Küng. Sa trajectoire — de l'enthousiasme conciliaire à la sanction de 1979, de l'espérance d'un aggiornamento radical à la critique de ses limites — nous fera passer du précédent institutionnel qu'est Vatican II à la figure du réformateur contemporain, et permettra d'éprouver jusqu'où la grille de fidélité que nous construisons peut, ou ne peut pas, valider l'audace d'une réforme.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : O'Malley, John W., What Happened at Vatican II (2008) ; Alberigo, Giuseppe (dir.), Histoire du concile Vatican II, 5 vol. (1995-2001) ; Faggioli, Massimo, Vatican II: The Battle for Meaning (2012) ; Congar, Yves, Vraie et fausse réforme dans l'Église (1950) ; de Lubac, Henri, Surnaturel (1946) ; Murray, John Courtney, sur la liberté religieuse (1965) ; Ratzinger/Benoît XVI, Discours à la Curie romaine (22 décembre 2005) ; documents conciliaires : Lumen Gentium, Dei Verbum, Sacrosanctum Concilium, Gaudium et Spes, Nostra Aetate, Dignitatis Humanae.

Introduction : un peritus devenu pierre d'achoppement

Le chapitre précédent a montré comment Vatican II, en mobilisant le double ressort du *ressourcement* — le retour aux Écritures et aux Pères — et de l'*aggiornamento* — la mise à jour du langage de l'Église face à la modernité —, avait rouvert la possibilité d'une réforme catholique qui ne soit ni rupture protestante ni capitulation devant l'esprit du temps, mais redécouverte des sources propres de la tradition. Reste à savoir ce qu'il advient de cette dynamique lorsque les portes du concile se referment. Car un concile n'est pas une réforme accomplie : il est une réforme proposée, dont la réception conditionne le sens. La question qui ouvre ce chapitre est donc celle de la fidélité dans la durée : que faire des promesses conciliaires lorsque l'institution, sa réception une fois engagée, hésite, freine, ou reflue ?

C'est exactement le lieu où surgit la figure de **Hans Küng** (1928-2021). Théologien suisse formé à Rome puis à Paris, ordonné prêtre, professeur d'ecclésiologie à Tübingen dès la fin des années 1950, il fut l'un des plus jeunes experts — *periti* — convoqués au concile, et l'un de ceux qui en portaient les espérances réformatrices avec le plus de vigueur. Küng incarne une trajectoire singulière : non pas celle d'un dissident venu du dehors, mais celle d'un homme du dedans, nourri de la tradition la plus ancienne, qui prétend précisément réformer l'Église *au nom de ses propres sources*. C'est ce qui fait de lui une pierre d'achoppement plutôt qu'un simple contestataire : son défi n'est pas de moderniser l'Église contre l'Évangile, mais de confronter l'institution à l'Évangile qu'elle dit servir.

Ce chapitre se propose de suivre cette confrontation à travers ses étapes décisives : l'ecclésiologie du peuple de Dieu qu'il déploie dans le sillage immédiat du concile ; la mise en cause radicale de l'infaillibilité pontificale qui lui vaudra la rupture avec Rome ; la christologie « d'en bas » par laquelle il tente de rendre la foi à nouveau pensable ; les grandes synthèses historiques de sa maturité ; enfin l'élargissement à l'éthique mondiale et au dialogue interreligieux. On verra que, par-delà les condamnations, l'œuvre de Küng pose à la réforme catholique une question qui traverse tout ce chapitre : une institution peut-elle être jugée, et réformée, au nom de ce dont elle se réclame ?

I. Le peuple de Dieu contre l'Église-pyramide

L'ecclésiologie de Küng se construit dans les années qui encadrent immédiatement le concile, autour de deux ouvrages majeurs : *Structures de l'Église* (1962) et *L'Église* (1967). Le point de départ en est une intuition simple mais lourde de conséquences : avant d'être une institution

hiérarchique, l'Église est le **peuple de Dieu**, communauté des croyants convoqués par l'appel évangélique. Cette formule, que Küng reprend à saint Paul et que *Lumen Gentium* placera avant le chapitre sur la hiérarchie, inverse l'ordre traditionnel de la pensée catholique post-tridentine, qui partait du sommet — le pape, les évêques, le clergé — pour redescendre vers les fidèles, conçus comme destinataires passifs de la grâce sacramentelle.

En faisant du peuple de Dieu la catégorie première, Küng entend restituer aux baptisés une dignité et une responsabilité que la longue cléricalisation de l'Église avait progressivement effacées. Il développe pour cela la notion de **co-responsabilité** : tous les membres du corps ecclésial, en vertu de leur baptême et non de leur ordination, participent à la mission de l'Église, à son enseignement comme à son gouvernement. Cette thèse, qui sera popularisée parallèlement par le cardinal Suenens sous le titre *La co-responsabilité dans l'Église d'aujourd'hui* (1968), n'a rien d'une concession démocratique importée du dehors : Küng la fonde sur l'ecclésiologie paulinienne des charismes, où l'Esprit distribue ses dons à chacun pour l'édification commune, sans que l'autorité institutionnelle puisse prétendre les monopoliser.

De là découle ce qu'il nomme la **structure charismatique fondamentale** de l'Église. Pour Küng, le ministère ordonné ne précède pas la communauté ni ne la constitue ; il est lui-même un charisme parmi d'autres, un service suscité par l'Esprit pour le bien du corps. L'autorité hiérarchique n'est donc pas l'origine de l'Église mais une fonction au service de sa vie, et elle se mesure à sa fidélité à l'Évangile, non à sa position dans une hiérarchie. Cette relecture déplace radicalement le centre de gravité : l'Église-pyramide, où la grâce et la vérité descendent du sommet, cède la place à une Église-communion où l'Esprit circule à travers tout le corps.

Les implications pratiques sont immédiates et explosives. Si la communauté est première et la hiérarchie un service, alors la collégialité épiscopale ne peut être une simple concession faite par le pape, mais une dimension constitutive du gouvernement de l'Église ; la participation des laïcs aux décisions n'est pas une faveur révocable, mais une exigence ; et les structures concrètes du pouvoir ecclésial — du mode de désignation des évêques au fonctionnement de la curie romaine — deviennent justiciables d'une critique au nom de l'Évangile. Küng ne dissimule pas que cette ecclésiologie remet en cause des siècles de centralisation romaine ; il soutient au contraire qu'elle restitue à l'Église sa forme la plus ancienne, celle des communautés apostoliques.

C'est ici que se dessine la signature de toute sa méthode, qui le distingue d'une simple critique progressiste : la réforme qu'il propose ne s'autorise pas de la modernité mais de l'origine. Le peuple de Dieu, la co-responsabilité, la structure charismatique ne sont pas des emprunts à la démocratie libérale ; ce sont, à ses yeux, des données néotestamentaires que l'évolution institutionnelle a recouvertes et qu'il s'agit de dégager à nouveau. La modernité n'est qu'occasion ; la norme reste l'Écriture.

II. *Infaillible ?* : la rupture avec Rome

Le tournant décisif intervient en 1970 avec *Infaillible ? Une interpellation*. Küng y porte le fer sur le point le plus sensible de l'édifice catholique romain : le dogme de l'**infaillibilité pontificale**, défini par le concile Vatican I en 1870. Selon cette définition, le pape, lorsqu'il s'exprime *ex cathedra* en matière de foi et de mœurs, jouit de l'infaillibilité dont le Christ a voulu doter son Église. Küng ne se contente pas d'en contester l'opportunité ou les modalités d'exercice ; il en interroge le fondement même.

Son argument est triple. Historiquement, il rappelle que la définition de 1870 est tardive, qu'elle a été obtenue dans un climat tendu, marqué par la perte des États pontificaux et par une mentalité de forteresse assiégée, et qu'elle ne reflète nullement la conscience de l'Église ancienne — laquelle ignorait une telle prérogative personnelle du successeur de Pierre. Bibliquement, il soutient que rien dans le Nouveau Testament n'autorise à attribuer à un homme, fût-il Pierre, une garantie d'infaillibilité doctrinale. Théologiquement, enfin, il fait valoir que l'histoire elle-même dément l'idée d'une infaillibilité des propositions : des enseignements pontificaux solennels ont été ultérieurement abandonnés ou corrigés, de sorte qu'une infaillibilité conçue comme garantie de l'exactitude des énoncés se heurte aux faits.

À cette infaillibilité des propositions, Küng oppose une autre notion, qu'il emprunte lui aussi à la tradition : l'**indéfectibilité** de l'Église. L'Église ne saurait défaillir totalement ni définitivement dans la vérité, parce que l'Esprit la maintient dans la fidélité fondamentale à l'Évangile ; mais cette permanence dans la vérité n'exige nullement que telle ou telle formule, tel ou tel énoncé, soit à l'abri de toute erreur. La vérité de l'Église se maintient *malgré* et *à travers* ses errances particulières, par un mouvement de correction et de retour aux sources, et non par l'infaillibilité ponctuelle d'un organe. Küng substitue ainsi à une garantie juridique et propositionnelle une confiance théologale dans la fidélité globale du peuple croyant.

La réaction de Rome fut à la mesure de l'enjeu. Au terme d'une longue procédure menée par la Congrégation pour la doctrine de la foi, Küng se vit retirer en décembre 1979 sa **mission canonique** (*missio canonica*), c'est-à-dire le mandat d'enseigner la théologie au nom de l'Église ; il ne pouvait plus se présenter comme théologien catholique au sens officiel du terme. La mesure était lourde, mais elle resta calibrée : Küng ne fut ni excommunié, ni suspendu de l'exercice du sacerdoce, ni réduit à l'état laïc. Il demeura prêtre et catholique, et put poursuivre son enseignement à Tübingen dans le cadre d'un institut de recherche œcuménique détaché de la faculté de théologie catholique. Ce statut ambigu — sanctionné mais non retranché — est révélateur : l'institution refusait sa thèse sans pouvoir, ni vouloir, l'exclure du corps ecclésial.

Cet épisode a une portée qui dépasse le cas personnel. Il met en scène, de manière exemplaire, le conflit entre deux conceptions de la vérité ecclésiale : l'une qui la fixe dans des énoncés garantis par une autorité, l'autre qui la conçoit comme une fidélité dynamique du peuple tout entier, capable de se tromper sur des points et de se corriger. La question que pose *Infaillible ?* n'est pas tranchée par la sanction de 1979 ; elle reste ouverte, et continue de travailler la théologie catholique, comme on le verra dans les débats contemporains sur la synodalité.

III. *Être chrétien* : une christologie « d'en bas »

Parallèlement à son combat ecclésiologique, Küng entreprend de répondre à une question plus fondamentale encore : que signifie être chrétien à la fin du XXe siècle, dans une culture sécularisée où la foi n'est plus une évidence ? C'est l'objet de son grand ouvrage de 1974, *Être chrétien* (*Christ sein*), qui connut un succès mondial et toucha un public bien plus vaste que les cercles théologiques. Küng y assume une ambition pastorale et apologétique : rendre le cœur de la foi chrétienne intelligible et crédible à l'homme contemporain, sans rien lui demander de renoncer à sa rationalité.

Le choix de méthode est ici décisif. Plutôt que de partir des dogmes conciliaires sur la nature divine et humaine du Christ — la christologie « d'en haut », qui descend du Verbe éternel vers son incarnation —, Küng adopte une christologie « **d'en bas** » : il part du **Jésus historique**, de l'homme de Nazareth tel que la recherche critique permet de l'approcher, de sa prédication du Royaume, de son rapport singulier à Dieu qu'il nommait Père, de sa liberté à l'égard de la Loi et du Temple, de son destin de condamné. C'est à partir de cette humanité concrète, et non d'une définition métaphysique préalable, qu'il entend faire surgir la confession de foi. La résurrection n'est pas un prodige qui se surajoute ; elle est l'acte par lequel Dieu authentifie et fait sienne la cause de ce Jésus rejeté.

Cette approche n'est pas un abaissement de la christologie mais un déplacement de son point d'entrée. Küng ne nie pas la divinité du Christ ; il refuse d'en faire le présupposé que l'on impose, pour la présenter plutôt comme le terme d'un cheminement qui part de la rencontre avec un homme réel. L'enjeu est de nature missionnaire : pour un contemporain qui ne croit plus d'emblée aux affirmations surnaturelles, le chemin de l'accès à la foi passe par la figure humaine et historique de Jésus, par ce qu'elle a de provoquant et de libérateur, avant de pouvoir rejoindre l'affirmation de sa filiation divine.

Le geste théologique rejoint ici, de manière souterraine, l'argument ecclésiologique. De même que l'Église doit être mesurée à l'Évangile et non l'inverse, de même la dogmatique doit être mesurée au Jésus des Évangiles et non substituée à lui. La christologie « d'en bas » est

l'application, au cœur de la foi, du principe critique qui guide toute l'œuvre de Küng : revenir à la source vivante — l'homme de Nazareth, la cause qu'il a portée — pour ressaisir ce que des siècles de spéculation et d'institution ont parfois figé en formules. C'est encore le *ressourcement* conciliaire, poursuivi jusqu'à ses conséquences.

Cette méthode lui fut reprochée comme une dissolution du dogme dans l'histoire, une réduction du Christ de la foi au Jésus des historiens. Le débat reste vif. Mais on peut y voir, plus justement, une tentative de réconcilier les deux pôles que la modernité avait dissociés : la rigueur de la recherche historique sur Jésus et l'engagement croyant. Refusant le double langage — un Jésus pour les savants, un Christ pour les fidèles —, Küng pariait sur leur unité possible, à condition de ne pas commencer par le haut.

IV. Relire toute l'histoire : *Le christianisme* et *L'Église catholique*

Écarté de l'enseignement officiel mais non réduit au silence, Küng consacre une partie de sa maturité à de vastes synthèses historiques. Dans les années 1990, il publie *Le christianisme. Essence et histoire* (*Das Christentum*, 1994) puis, en 2001, *L'Église catholique. Une histoire* (*Die katholische Kirche*). Ces ouvrages ne sont pas de simples manuels : ils mettent au service de son projet réformateur une relecture d'ensemble de deux mille ans d'histoire chrétienne.

La thèse directrice repose sur une distinction que Küng formalise désormais explicitement : celle entre l'**essence** du christianisme et ses **visages historiques** successifs. Sous la diversité des époques — l'Église des origines, le tournant constantinien, le modèle romain médiéval, la fracture de la Réforme, le repli défensif de la modernité —, il discerne des « paradigmes » successifs, des configurations historiques globales qui ont chacune incarné, mais aussi déformé, le noyau évangélique. L'essence chrétienne, qu'il rapporte toujours à la personne et à la cause de Jésus, demeure ; mais elle ne se confond avec aucune de ses cristallisations institutionnelles particulières, et c'est précisément ce qui rend la réforme à la fois possible et nécessaire.

Cette grille de lecture a une fonction critique précise. Elle permet de relativiser les formes que l'Église catholique tient pour intangibles en montrant qu'elles sont historiquement situées, qu'elles ont eu un commencement et pourraient avoir une fin. Le centralisme romain, le célibat obligatoire du clergé, l'exclusion des femmes du ministère ordonné, la conception monarchique de la papauté : autant de traits que l'histoire révèle non comme des données de l'essence, mais comme des sédiments d'un paradigme déterminé — souvent le paradigme « romain » médiéval — qui n'épuise pas la catholicité et qui peut, légitimement, être réformé. Distinguer l'essence des visages, c'est se donner le moyen de réformer sans trahir.

Küng mène cette relecture dans une perspective délibérément **œcuménique**. En montrant que les divisions confessionnelles tiennent largement à des durcissements de paradigmes historiques, il ouvre la voie à une reconnaissance mutuelle : si aucune Église n'est l'essence pure du christianisme mais seulement l'un de ses visages, alors la prétention de l'une à condamner les autres perd de sa force, et la recherche d'une unité réconciliée redevient pensable. Le travail historique sert ici le projet d'une Église qui se reçoive comme une parmi d'autres expressions du même Évangile.

On mesure la cohérence de l'ensemble. L'ecclésiologie du peuple de Dieu fournissait le principe ; la critique de l'infaillibilité en tirait la conséquence sur le terrain doctrinal ; la christologie « d'en bas » l'enracinait dans la figure de Jésus ; les grandes synthèses historiques, enfin, en administrent la preuve par l'histoire. Toute l'œuvre converge vers une même affirmation : ce qui dans l'Église est tenu pour éternel est souvent daté, et ce qui est vraiment éternel — la cause de Jésus — appelle sans cesse à réformer ce qui s'en est éloigné.

V. De l'Église au monde : l'éthique planétaire

L'horizon de Küng ne s'est pas refermé sur le débat intra-catholique. À mesure que s'éloignait l'espoir d'une réforme rapide de l'institution romaine, il a déplacé une part croissante de son énergie vers le **dialogue interreligieux** et la recherche d'un fondement éthique commun à l'humanité. Cet élargissement n'est pas une fuite hors de la théologie ; il en est, à ses yeux, le prolongement logique. Si l'essence du christianisme est une cause d'humanité portée par Jésus, alors elle a vocation à rencontrer ce que les autres grandes traditions religieuses portent de comparable.

De ce déplacement naît le projet d'**Éthique mondiale** (*Weltethos*), dont la formule fameuse — « pas de paix entre les nations sans paix entre les religions, pas de paix entre les religions sans dialogue entre elles » — résume l'intuition centrale. Küng soutient qu'au-delà de leurs différences dogmatiques irréductibles, les grandes traditions religieuses et morales de l'humanité partagent un socle minimal de valeurs : le respect de la vie et la non-violence, la justice et l'équité économique, la tolérance et la véracité, l'égale dignité de l'homme et de la femme. Ce consensus, qu'il ne fabrique pas mais qu'il prétend dégager des traditions elles-mêmes, pourrait fournir à un monde globalisé l'éthique partagée dont il manque cruellement.

Ce programme trouve son expression la plus visible dans la **Déclaration vers une éthique planétaire**, rédigée pour l'essentiel par Küng et adoptée en 1993 par le Parlement des religions du monde réuni à Chicago. Il se prolonge institutionnellement dans la fondation *Stiftung Weltethos*,

créée pour promouvoir ce consensus interculturel dans les champs de la politique, de l'économie et de l'éducation. L'ambition est de donner à la mondialisation une dimension éthique qui ne soit imposée par aucune puissance, mais reconnue par toutes les grandes cultures spirituelles.

Pour notre propos, ce dernier versant de l'œuvre soulève une question théologique délicate, que ses critiques n'ont pas manqué de relever : comment articuler une telle théologie des religions, ouverte et convergente, avec l'affirmation catholique de l'unicité salvifique du Christ et la mission propre de l'Église ? Küng a toujours refusé un relativisme qui dissoudrait la spécificité chrétienne dans un plus petit commun dénominateur religieux. Mais l'équilibre est instable, et le rapport entre la confession de la centralité du Christ et la reconnaissance de la vérité présente dans les autres traditions demeure, dans son œuvre, un chantier ouvert plus qu'une synthèse achevée.

Reste que l'éthique planétaire prolonge, à l'échelle de l'humanité, le geste qui structure toute sa pensée. De même qu'il avait cherché à mesurer l'Église à l'Évangile et la dogmatique au Jésus historique, il cherche ici à mesurer les religions à leur capacité de servir l'humanité réelle, de promouvoir la vie, la justice et la paix. La cause de Jésus, comprise comme cause de l'homme devant Dieu, devient le critère qui passe de la réforme de l'Église à la responsabilité du monde.

VI. Une réforme par les sources : portée et limites d'un héritage

Au terme de ce parcours, il importe de prendre la mesure de ce que l'héritage de Küng laisse ouvert, par-delà l'admiration ou la condamnation. Son cas est d'abord exemplaire d'une **tension structurelle** du catholicisme contemporain : celle qui oppose la liberté de la recherche théologique à l'autorité du magistère. Le retrait de sa mission canonique sans excommunication dessine, en creux, un statut paradoxal — celui d'un théologien qui n'est plus reconnu mais qui n'est pas retranché —, et ce statut dit quelque chose de l'incapacité de l'institution à intégrer la critique loyale autrement que par la marginalisation.

Sur le fond, plusieurs des chantiers qu'il a ouverts demeurent vifs. La **structure charismatique fondamentale** pose la question de la légitimité historique et normative du primat de la communauté sur l'institution : la recherche néotestamentaire confirme largement la diversité des ministères primitifs, mais le passage de ce constat à une norme contraignante pour l'Église d'aujourd'hui reste discuté. La critique de l'infaillibilité ouvre la question d'une réinterprétation possible de Vatican I, qui en préserverait l'intention — la certitude de la foi — sans la figer dans une garantie propositionnelle. La distinction entre essence et visages historiques, enfin, fournit un puissant levier de réforme, mais soulève une objection métaphysique sérieuse : sur quel critère discerner avec sûreté ce qui relève de l'essence permanente et ce qui n'est que visage daté, sans que ce partage ne reflète les préférences de l'interprète ?

C'est sur le terrain des **disciplines réformables** que l'héritage de Küng demeure le plus actuel. Le célibat obligatoire des prêtres et l'exclusion des femmes du ministère ordonné sont, dans sa perspective, des traits du visage historique romain et non des données de l'essence évangélique ; à ce titre, ils relèvent de la réformabilité. La question reste ouverte de savoir jusqu'où peut aller cette réformabilité sans toucher à ce que l'Église tient pour irréformable — et c'est précisément le lieu où le débat contemporain, de la synodalité à l'ordination des femmes, continue de se jouer.

Reconnaître la portée de cet héritage n'oblige pas à en taire les limites. La christologie « d'en bas » expose au risque de subordonner la confession de foi à l'état provisoire de la recherche historique. L'éthique planétaire peut faire craindre une dilution de la spécificité chrétienne. Et la tonalité parfois polémique de Küng, son inclination à présenter sa lecture comme la seule fidèle, ont pu nuire à la réception sereine de thèses qui méritaient mieux que l'anathème ou l'adhésion enthousiaste. Une appréciation juste ne le canonise pas davantage qu'elle ne le condamne : elle reçoit ses questions comme des questions, et les laisse travailler.

Conclusion : la question que Küng laisse ouverte

Ce chapitre a montré que la singularité de Hans Küng tient à un geste unique, décliné sur tous les terrains : mesurer l'institution à sa source. L'Église est mesurée au peuple de Dieu et à la structure charismatique des origines ; le dogme de l'infaillibilité est mesuré à l'Écriture et à la conscience de l'Église ancienne ; la christologie est mesurée au Jésus historique ; l'histoire entière du catholicisme est mesurée à l'essence évangélique qui transcende ses visages successifs ; et les religions elles-mêmes sont mesurées à leur service de l'humanité. Partout, le même mouvement : remonter à ce dont l'Église se réclame pour juger ce qu'elle est devenue.

C'est ce geste qui donne à Küng sa place de référence dans ce chapitre : à ses yeux, réformer l'Église selon ses propres critères, ce n'est pas la conformer à l'air du temps, mais la confronter à ses sources historiques et théologiques pour discerner ce qui, en elle, demeure fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné. Küng a fourni à cette entreprise à la fois une méthode — la critique par le retour aux sources — et un répertoire d'objets — l'infaillibilité, le célibat, le ministère des femmes, le centralisme romain — qui restent les enjeux vivants de toute réforme. Que l'institution l'ait sanctionné sans pouvoir l'exclure indique que sa question n'a pas été tranchée mais seulement ajournée. La légitimité d'une réforme, suggère-t-il, ne se mesure pas à sa conformité au pouvoir en place, mais à sa fidélité à la cause originelle.

Reste alors une question que Küng a posée sans la résoudre : par quelles structures concrètes l'Église pourrait-elle redevenir cette communauté co-responsable qu'il appelait de ses vœux ? La critique théologique indique la direction ; elle ne dessine pas l'institution. C'est précisément ce

passage de la critique aux formes que tente le pontificat de François, en faisant de la **synodalité** — « marcher ensemble » — non plus seulement un principe ecclésiologique, mais un processus de gouvernement. Le chapitre suivant examinera dans quelle mesure cette synodalité réalise, dévoie ou dépasse l'intuition que Küng avait formulée une génération plus tôt.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Hans Küng, Structures de l'Église (1962) ; Hans Küng, L'Église (1967) ; Hans Küng, Infaillible ? Une interpellation (1970) ; Hans Küng, Être chrétien (1974) ; Hans Küng, Le christianisme. Essence et histoire (1994) ; Hans Küng, L'Église catholique. Une histoire (2001) ; Hans Küng, Projet d'éthique planétaire (1990) ; Déclaration vers une éthique planétaire, Parlement des religions du monde, Chicago (1993) ; Léon-Joseph Suenens, La co-responsabilité dans l'Église d'aujourd'hui (1968) ; Concile Vatican I, Pastor Aeternus (1870) ; Concile Vatican II, Lumen Gentium (1964).

Introduction : du théologien dissident au pape réformateur

Le chapitre précédent a montré comment Hans Küng a porté, depuis les marges parfois sanctionnées de l'institution, l'exigence d'une Église catholique réformée selon l'Évangile et selon la liberté chrétienne. Küng critiquait de l'extérieur du pouvoir : sa missio canonica retirée en 1979, il continua de penser la réforme en théologien empêché d'enseigner au nom de l'Église, conscient que la transformation des structures resterait lettre morte tant qu'elle ne trouverait pas un relais au sommet de la hiérarchie. La question demeurait donc ouverte : un pape pouvait-il devenir l'agent d'une réforme que le magistère avait jusque-là contenue, et le faire non pas contre la tradition mais en se réclamant d'elle ?

L'élection de Jorge Mario Bergoglio en mars 2013 a paru offrir, à beaucoup, une réponse affirmative. Premier pape jésuite, premier pape venu d'Amérique latine, premier à choisir le nom de François, le nouvel évêque de Rome a inscrit dès ses premiers gestes une volonté de déplacement : résidence à la Maison Sainte-Marthe plutôt qu'aux appartements pontificaux, refus de certains attributs protocolaires, insistance sur le titre d'« évêque de Rome » plus que sur celui de souverain pontife. Ces signes annonçaient une intention plus large, qui allait structurer tout le pontificat : faire de la **synodalité** — c'est-à-dire de l'idée que l'Église entière « marche ensemble » dans l'écoute réciproque — le principe d'une réforme à la fois pastorale et institutionnelle.

Ce chapitre examine si, et dans quelle mesure, le pontificat de François a constitué une réforme de l'Église fidèle à ses propres sources. Il s'agira de distinguer ce qui relève d'une véritable conversion structurelle de ce qui demeure de l'ordre de l'inflexion de style ou de l'intention différée. Car la figure qui se dégage des analyses académiques les plus rigoureuses n'est pas celle d'un révolutionnaire, mais celle d'un pape de seuil, ouvrant des processus qu'il ne conclut pas — situation dont ce chapitre expose les ambiguïtés autant que les audaces, sans en trancher par avance le bilan.

I. Les racines latino-américaines d'un projet de réforme

On ne comprend pas le projet de François si l'on néglige sa formation latino-américaine, qui en constitue la matrice intellectuelle et spirituelle. Bergoglio s'est formé dans le contexte de la réception sud-américaine du concile Vatican II, marquée par les conférences de l'épiscopat latino-américain de Medellín (1968), Puebla (1979) et surtout Aparecida (2007), dont il fut l'une des figures rédactionnelles majeures. De cette tradition, il a hérité ce que l'on nomme la **théologie**

du peuple, courant argentin distinct de la théologie de la libération classique. Là où cette dernière empruntait souvent des catégories d'analyse marxistes des structures sociales, la théologie du peuple privilégie la piété populaire, la culture comme lieu théologique, la dimension communautaire de la foi et la proximité concrète avec les pauvres. Le peuple n'y est pas une classe en lutte mais un sujet de foi et de sagesse.

Cette sensibilité explique des traits récurrents du magistère de François : la primauté du concret sur l'abstrait, la défiance envers les systèmes idéologiques, la valorisation du sensus fidei des plus simples. Comme l'a montré Massimo Borghesi dans son étude du parcours intellectuel de Bergoglio, la pensée du pape est profondément dialectique, nourrie notamment de la lecture de Romano Guardini et d'une logique de la « coïncidence des opposés » : tenir ensemble des polarités plutôt que les trancher. Borghesi a souligné combien ce mode de pensée processuel se heurterait à des cultures ecclésiales plus dualistes, attachées à la clarté juridico-doctrinale, ce qui éclaire par avance une grande partie des incompréhensions du pontificat.

L'origine de François pèse aussi symboliquement. Premier pape non européen depuis plus d'un millénaire, il incarne un déplacement du centre de gravité du catholicisme vers le Sud global, là où se concentre désormais la croissance démographique de l'Église, en Afrique et en Asie, tandis que l'Europe et l'Amérique du Nord connaissent une sécularisation avancée. Austen Ivereigh, dans sa biographie intellectuelle du pape, a montré comment cette trajectoire argentine — y compris ses années controversées comme provincial des jésuites, puis sa conversion à un style plus collégial comme archevêque de Buenos Aires — a forgé un « grand réformateur » dont la radicalité est pastorale avant d'être doctrinale. François ne cherche pas à réécrire la doctrine ; il entend déplacer le lieu d'où l'Église parle et la manière dont elle décide.

Ce déplacement n'est pas sans tension avec les sources mêmes qu'il invoque. La théologie du peuple offre une légitimation puissante à la participation des fidèles, mais elle est elle-même tributaire d'une lecture particulière de l'ecclésiologie conciliaire. La question, que ce chapitre gardera présente à l'esprit, est de savoir si cette matrice latino-américaine fournit un critère évangélique de réforme suffisamment universel, ou si elle demeure une sensibilité régionale projetée sur une Église mondiale aux cultures hétérogènes.

II. Evangelii Gaudium et la critique de l'Église auto-référentielle

Le programme du pontificat se lit avant tout dans *Evangelii Gaudium* (2013), exhortation apostolique formellement issue du Synode de 2012 sur la nouvelle évangélisation, mais qui en déborde largement le cadre pour s'imposer comme le véritable manifeste de François. Le texte mêle les genres — exhortation pastorale, manifeste missionnaire, critique sociale, réflexion

ecclésiologique — dans une langue volontairement accessible, nourrie d'images concrètes plutôt que de technicité théologique. Cette forme n'est pas neutre : elle traduit déjà une option en faveur d'une parole adressée au peuple de Dieu tout entier plutôt qu'aux seuls clercs et théologiens.

Au cœur du texte se trouve la dénonciation de l'**Église auto-référentielle**. L'expression condense une double critique : celle d'un repli institutionnel qui privilégie la conservation des structures au détriment de la mission, et celle d'un enfermement identitaire où la communauté ecclésiale devient un groupe auto-protecteur plutôt qu'un sacrement de salut ouvert à tous. À cette auto-référentialité, François oppose l'image de l'**Église en sortie** — une communauté qui prend l'initiative, va à la rencontre, accepte de se laisser déranger par les périphéries humaines et géographiques — et celle, devenue emblématique, de l'**hôpital de campagne**, où l'urgence est de soigner les blessés avant de perfectionner les structures. Le paradigme ecclésial n'est plus celui de la forteresse assiégée.

L'ecclésiologie qui s'y déploie se résume dans la formule de « conversion pastorale et missionnaire ». François affirme que toutes les structures de l'Église doivent être réformées en fonction de l'exigence d'évangélisation : non pas ajouter un département missionnaire à un édifice inchangé, mais repenser sous le signe de la mission l'ensemble des pratiques — liturgie, catéchèse, sacrements, gouvernance, présence publique. Il dénonce la « mondanité spirituelle », cette quête de reconnaissance sociale ou de sécurité institutionnelle qui se substitue à la fidélité au Christ pauvre. Significativement, il évoque la possibilité que les conférences épiscopales exercent une certaine autorité doctrinale — développement notable par rapport à la centralisation traditionnelle, et germe de la décentralisation synodale ultérieure.

À ce socle ecclésiologique s'articule la **priorité évangélique aux pauvres**, qui n'est pas seulement éthique mais herméneutique : les pauvres ne sont pas de simples destinataires de l'assistance caritative, mais des sujets de l'évangélisation, des « maîtres de foi », un lieu de discernement de la vérité de l'Évangile dans l'histoire. Sur cette base, François développe une critique virulente d'une économie qui « tue », de l'idéologie du ruissellement, de la « culture du déchet » et de la sacralisation de la propriété privée quand elle se fait au détriment du bien commun. Cette dimension sociale, présentée comme intrinsèque à l'annonce et non comme un supplément, préfigure directement le magistère écologique à venir.

La réception du document fut majoritairement enthousiaste dans les secteurs engagés dans la pastorale sociale et la mission urbaine, qui y virent un retour à l'inspiration des premières décennies postconciliaires. Mais des critiques s'exprimèrent dans les milieux conservateurs, reprochant au texte un déficit de clarté doctrinale et une vision jugée trop horizontale de l'Église. D'autres, à l'inverse, observèrent que la conversion pastorale annoncée appelait des réformes structurelles plus décisives que celles effectivement engagées, notamment sur la participation

des laïcs et le rôle des femmes. *Evangelii Gaudium* apparaît ainsi comme un texte programmatique plus que normatif : il pose des principes sans les traduire entièrement en mesures. C'est précisément ce déficit d'institutionnalisation que la réforme synodale tentera de combler.

III. Le magistère écologique : Laudato Si' et Laudate Deum

Si *Evangelii Gaudium* fournit la grammaire ecclésiologique du pontificat, *Laudato Si'* (2015) en constitue l'application sociale la plus innovante. Pour la première fois, une encyclique est entièrement consacrée à la question environnementale, inscrite toutefois dans la continuité des grandes encycliques sociales. Le titre, emprunté au Cantique des créatures de saint François d'Assise, annonce une perspective de louange et de contemplation, qui se démarque d'une approche purement technico-scientifique. Le concept-clé en est l'**écologie intégrale** : l'affirmation que « tout est lié », que la crise environnementale, la pauvreté, les migrations forcées, l'effondrement de la biodiversité et la fragilisation des liens sociaux relèvent d'une même logique de domination.

L'innovation ne réside pas dans la simple attention à l'environnement, déjà présente chez les prédécesseurs de François, mais dans la radicalité de la critique du **paradigme technocratique** — cette réduction de la nature à un objet manipulable et de la société à un champ de calcul utilitariste — et de l'idéologie de la croissance illimitée. L'encyclique ne se contente pas de dénoncer : elle appelle à une « conversion écologique » aux dimensions à la fois politiques, économiques et spirituelles, engageant les modes de production et de consommation autant que la liturgie et le style de vie ecclésial.

Sur le plan théologique, *Laudato Si'* renouvelle l'abord de la création en refusant à la fois l'anthropocentrisme tyrannique, qui autoriserait la domination illimitée de l'humain, et un biocentrisme qui abolirait la spécificité de la personne. François propose un anthropocentrisme « situé » : l'être humain est gardien et non propriétaire, appelé à une seigneurie responsable. Cette relecture biblique s'accompagne d'une réhabilitation de la dimension cosmique de la liturgie et de la mystique chrétienne, dans la ligne franciscaine. Anthropologiquement, l'encyclique met en cause l'individualisme consommateur et propose une vision relationnelle de la personne, tandis que la notion de bien commun acquiert une dimension planétaire. Des théologiens comme Daniel Horan ont prolongé cette intuition vers une anthropologie relationnelle et écologique, montrant la fécondité spéculative du texte au-delà de sa portée pastorale.

Huit ans plus tard, *Laudate Deum* (2023) revient sur la crise climatique avec une tonalité d'impatience prophétique. L'exhortation prend acte de l'insuffisance des engagements politiques internationaux malgré la réception de *Laudato Si'*, dénonce la lenteur des gouvernements, l'in-

fluence des lobbies et le décalage entre les déclarations des sommets climatiques et les politiques réelles, sans épargner le négationnisme climatique ni le greenwashing. Sur le plan intra-ecclésial, le texte exhorte à ne pas réduire *Laudato Si'* à un slogan, mais à inscrire l'écologie intégrale dans la catéchèse, la formation des séminaristes et la spiritualité ordinaire. La dimension synodale y apparaît en creux : la conversion écologique est un processus communautaire qui suppose des décisions partagées et des renoncements mutuels à tous les niveaux de l'Église.

Ce magistère a exercé une influence notable au-delà du catholicisme, *Laudato Si'* étant largement citée dans les débats internationaux sur le climat et ayant légitimé moralement des initiatives de désinvestissement des énergies fossiles. À l'intérieur de l'Église, en revanche, l'écologie est parfois perçue comme un thème secondaire ou typiquement occidental, voire comme un glissement vers un « écologisme » quasi religieux. François répond en affirmant la dimension christologique et trinitaire de l'écologie intégrale et l'inséparabilité de la défense de la création et de celle des pauvres. Ce nouage de l'écologie et de la justice sociale prépare l'intelligence de la synodalité : tenir ensemble, dans le discernement communautaire, les dimensions multiples de la mission de l'Église.

IV. Le Synode sur la synodalité : méthode et théologie

La synodalité n'est pas une invention tardive de 2021. Dès le discours du 17 octobre 2015, pour le cinquantième anniversaire de l'institution du Synode des évêques, François avait affirmé que « le chemin de la synodalité est le chemin que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire », et esquissé l'image d'une **pyramide inversée** où le sommet se met au service de la base. La synodalité y est définie comme l'écoute réciproque au sein du peuple de Dieu, où chacun, du dernier des fidèles jusqu'au pape, est à la fois sujet et destinataire de la parole de l'Esprit. La Constitution apostolique *Episcopalis Communio* (2018) en avait tiré une première conséquence institutionnelle en réformant le Synode des évêques pour donner davantage de poids aux phases préparatoires et à la consultation préalable. Les synodes sur la famille (2014-2015), sur les jeunes (2018) et sur l'Amazonie (2019) avaient déjà rodé une méthode de questionnaires et de consultations élargies.

Le Synode sur la synodalité (2021-2024) systématise cette évolution par une méthode étagée en trois phases : diocésaine, continentale et universelle. La phase diocésaine, lancée en 2021, a impliqué des consultations locales de grande ampleur, invitant paroisses, mouvements, communautés religieuses et groupes informels à réfléchir à la manière dont l'Église vit la communion, la participation et la mission. La phase continentale, en 2023, a synthétisé ces résultats à l'échelle des grandes régions ecclésiales, avant les assemblées romaines de 2023 et 2024. Cette architecture traduit une intention claire : faire remonter la parole du peuple de Dieu

vers le centre plutôt qu'imposer du centre des orientations préconçues. La méthode privilégie l'« écoute spirituelle » et la **conversation spirituelle** en petits groupes, afin que la recherche du consensus dans l'Esprit l'emporte sur le débat parlementaire ou la logique de majorité.

Sur le plan théologique, la synodalité que promeut François est plus qu'une technique de gouvernance : elle est une manière d'être Église. Elle suppose de reconnaître que l'Esprit Saint parle à tout le peuple de Dieu et que le **sensus fidei fidelium** des baptisés constitue une ressource indispensable au discernement. Il ne s'agit pas d'une démocratie doctrinale où les vérités de foi seraient soumises au vote, mais d'une démarche où l'expérience des fidèles, leurs souffrances, leurs questions et leurs intuitions sont prises en compte dans l'élaboration des réponses pastorales et la maturation de la doctrine. La Commission théologique internationale, dans son document de 2018 sur *La synodalité dans la vie et la mission de l'Église*, avait fourni le socle de cette articulation entre sacramentalité du ministère ordonné, collégialité épiscopale et participation de tous les fidèles. Le théologien latino-américain Rafael Luciani en a tiré l'idée d'une « nouvelle manière de procéder », réorganisant le rapport entre Église universelle et Églises locales.

Cette dynamique s'ordonne autour de deux principes herméneutiques chers à François : « le temps est supérieur à l'espace » et « la réalité est plus importante que l'idée ». Le premier signifie que l'engagement de processus, avec ses lenteurs et ses ambiguïtés, importe davantage que la conquête rapide de positions institutionnelles. La synodalité devient ainsi un chemin où les réponses ne sont pas toutes données d'avance mais se découvrent progressivement. Cette eschatologie de la réforme — une Église pèlerine, peuple en marche plus qu'institution stabilisée — confère au projet sa cohérence, mais elle le rend aussi vulnérable à une objection majeure : la valorisation indéfinie du processus peut différer indéfiniment la décision, et masquer sous le langage de l'écoute la persistance d'un pouvoir inchangé.

Car la dynamique synodale demeure encadrée par la structure hiérarchique et le primat pontifical. La participation accrue des laïcs, y compris des femmes admises au vote dans les assemblées romaines, marque une avancée réelle. Mais elle n'abolit ni la composition majoritairement épiscopale des instances décisionnelles, ni le rôle d'arbitre ultime du pape. C'est là que se concentrent les résistances et les tensions que les controverses du pontificat vont porter au jour.

V. Les controverses : Fiducia Supplicans, Querida Amazonia et les limites du pouvoir

Deux dossiers cristallisent les limites du projet réformateur de François et la difficulté d'articuler synodalité, primauté et doctrine. Le premier est l'Instruction *Fiducia Supplicans*, publiée en décembre 2023 par le Dicastère pour la doctrine de la foi avec l'approbation du pape. Le document traite des bénédictions de personnes vivant des situations que la doctrine considère comme objectivement irrégulières, en particulier les couples en unions non reconnues et les couples de même sexe. Il affirme explicitement ne rien modifier de la doctrine sur le mariage, tout en autorisant des bénédictions « pastorales », informelles et spontanées, distinctes de toute célébration liturgique nuptiale. La logique est celle d'une pastorale de la miséricorde, qui ne conditionne pas la bénédiction à la perfection morale.

Cette tentative de distinguer un noyau doctrinal intangible d'une pratique pastorale plus souple — distinction ancienne dans la tradition, mais appliquée ici à une question hautement symbolique — a déclenché une contestation d'une ampleur inédite. Les cardinaux signataires des *dubia*, déjà mobilisés contre *Amoris Laetitia* et la possibilité d'accès des divorcés-remariés à l'eucharistie, y ont vu la confirmation d'un pontificat « ambigu » affaiblissant la doctrine par des gestes contradictoires. Surtout, plusieurs conférences épiscopales africaines ont publiquement annoncé qu'elles n'appliqueraient pas l'Instruction, jugée incompréhensible pour leurs fidèles et contraire à des cultures où l'homosexualité est souvent réprouvée, voire pénalisée par la loi civile. François a maintenu le document mais accepté d'en nuancer la mise en œuvre, évitant la rupture frontale.

L'épisode révèle une recomposition des fractures du catholicisme qui déborde l'axe simple progressiste/conservateur. Les épiscopats africains, très favorables à la critique des structures économiques injustes et à la défense des pauvres, se montrent en revanche fermes sur la morale sexuelle. La ligne de partage n'est donc ni purement géographique ni purement idéologique. Surtout, *Fiducia Supplicans* met à nu une contradiction structurelle : le document n'émane pas d'un processus synodal mais d'un dicastère, approuvé par le pape et promulgué selon les formes classiques du magistère prescriptif. Le récit d'une Église en mutation purement synodale s'en trouve relativisé : le modèle centralisé demeure, et l'on peut bénir au nom de la synodalité par un acte qui en contredit la méthode.

Le second dossier, *Querida Amazonia* (2020), illustre la prudence inverse. Le Synode pour l'Amazonie de 2019, confronté à une pénurie dramatique de prêtres laissant des communautés des mois sans eucharistie, avait dégagé un consensus relatif en faveur de l'ordination d'hommes mariés d'âge mûr — les **viri probati** — reconnus pour leur foi et leur service. Beaucoup atten-

daient que l'exhortation post-synodale entérine au moins cette ouverture limitée et locale. Or *Querida Amazonia*, dans une forme poétique organisée autour de quatre « rêves » (social, culturel, écologique, ecclésial), ne reprend pas explicitement la proposition, réaffirme la valeur du célibat sacerdotal et se borne à promouvoir les ministères laïcs et le rôle des femmes.

Cette non-décision a été lue par les uns comme une « reculade » devant les milieux opposés à toute modification de la discipline, par les autres comme une stratégie de prudence destinée à ne pas brusquer l'Église universelle. Sur le fond, rien n'interdisait théologiquement une telle ouverture, le célibat sacerdotal n'étant pas de droit divin et des prêtres mariés existant déjà dans les Églises orientales catholiques. La forte valeur symbolique du célibat dans le rite latin et la crainte d'un effet domino ont vraisemblablement pesé. Massimo Faggioli a souligné le caractère liminaire de ce choix : François ne ferme pas théoriquement la possibilité, mais ne la met pas en œuvre, laissant la question en suspens. L'épisode pose frontalement la question décisive : les processus synodaux sont-ils des organes de co-décision, ou des espaces consultatifs dont le pape reste libre de reprendre ou non les propositions ?

Ces deux controverses, symétriquement inverses — audace doctrinale sans procédure synodale dans un cas, retenue institutionnelle malgré un consensus synodal dans l'autre — convergent vers le même constat. L'exercice du pouvoir sous François demeure papocentrique, y compris lorsqu'il prêche la synodalité. La place des femmes en fournit l'illustration la plus nette : leur participation accrue aux assemblées, l'institution des ministères laïcs de catéchiste, lecteur et acolyte ouverts aux femmes constituent des avancées réelles, mais la question du diaconat féminin sacramentel demeure renvoyée à des commissions d'étude sans conclusion. La réforme avance par touches, valorisant les ministères non ordonnés plutôt que transformant la configuration sacramentelle du clergé.

VI. François et Vatican II : une réception inachevée

Pour évaluer la portée réformatrice du pontificat selon les critères propres de l'Église, il faut le rapporter au concile Vatican II, dont il se réclame explicitement. Là où Benoît XVI avait insisté sur l'« herméneutique de la réforme dans la continuité », corrigeant les lectures de rupture, François accentue l'actualisation pastorale et la conversion missionnaire. Il ne cherche pas à rethéoriser le concile mais à le mettre en œuvre, à travers la synodalité, l'option pour les pauvres, l'inculturation et le dialogue avec le monde. Sa manière de citer les textes conciliaires témoigne d'une familiarité existentielle avec leur esprit plus que d'un souci d'exégèse juridique. Il reprend volontiers l'ecclésiologie du peuple de Dieu de *Lumen Gentium*, radicalisant le passage d'une ecclésiologie de la *societas perfecta* à une ecclésiologie de communion, dont la synodalité serait la modalité concrète dans le temps.

Richard Gaillardetz a thématisé cette filiation sous la catégorie d'« concile inachevé » : Vatican II n'aurait pas encore déployé toutes ses potentialités, et François en représenterait une nouvelle phase de réception, reliant la synodalité, la réforme de la Curie, l'option pour les pauvres et le style pastoral à une lecture dynamique du concile comme événement toujours en cours. Par rapport à Jean-Paul II et Benoît XVI, qui avaient promu la nouvelle évangélisation dans un registre souvent doctrinal et apologétique, François insiste davantage sur le témoignage, la proximité et la miséricorde. La continuité doctrinale de fond — anthropologie, christologie, sacramentaire — demeure ; les différences portent sur les accents, le langage et le centre de gravité pastoral.

Mais la réception conciliaire bute sur des limites structurelles que ce chapitre doit nommer. La première est juridique : le Code de droit canonique de 1983 traduit une vision hiérarchique et centralisée, et la synodalité n'y a pas encore trouvé de traduction stable. Les instances de participation demeurent largement consultatives, leur portée délibérative tributaire de la bonne volonté des pasteurs. Il en résulte un décalage persistant entre le discours sur la synodalité et son ancrage institutionnel. La deuxième limite tient à la configuration de la papauté elle-même : malgré les gestes de simplicité, la fonction reste au centre, et la médiatisation du pape produit le paradoxe d'un **hyper-papalisme** — un pape qui prêche la synodalité tout en concentrant de fait l'attention et l'autorité. Une réception pleinement synodale de Vatican II exigerait une réforme de la papauté elle-même, au-delà du style.

La troisième limite concerne le corps épiscopal et la formation du clergé. Les évêques en place sont héritiers de décennies où la priorité fut souvent mise sur la fidélité doctrinale et la discipline plutôt que sur la participation ; la formation des séminaristes demeure marquée, en certains contextes, par des modèles cléricaux. Le renouvellement du leadership ecclésial prend du temps, et un seul pontificat ne suffit pas à transformer en profondeur une culture. C'est ici que l'analyse de Faggioli — le **pape liminaire**, situé à un seuil entre un catholicisme eurocentré et une catholicité globale, entre un modèle tridentin et une Église synodale — trouve sa pertinence. François ouvre des processus plus qu'il ne les conclut ; leur achèvement dépendra des pontificats suivants et de la maturation effective de l'Église. À l'inverse, des voix conservatrices comme celle de George Weigel y voient moins une réception qu'un risque de dérive, et plaident pour un recentrage sur l'office pétrinien classique — preuve que l'interprétation même de la fidélité conciliaire reste un champ de bataille.

Conclusion : ce que la synodalité a changé, ce qu'elle laisse ouvert

Le pontificat de François aura déplacé des lignes que l'on croyait fixes. En érigeant la synodalité en principe structurant, en plaçant les pauvres et la « maison commune » au cœur du magistère social, en redonnant voix au peuple de Dieu dans des consultations d'une ampleur sans précédent, François a voulu ancrer sa réforme non dans une rupture avec la tradition mais dans une fidélité revendiquée à Vatican II et, par-delà le concile, à la figure évangélique d'une Église servante et missionnaire. C'est ainsi que le pontificat se présente lui-même : une réforme qui ne s'autoriserait d'aucun principe extérieur, mais se fonderait sur les sources mêmes — l'Évangile, le concile, l'ecclésiologie du peuple de Dieu. Reste à savoir, comme pour Küng avant lui, si cette réclamation résiste à l'examen de ce qu'elle a effectivement changé, ou si elle demeure, comme le suggèrent les pages qui suivent, davantage une intention proclamée qu'une transformation vérifiée.

Pourtant, l'examen des controverses de *Fiducia Supplicans* et de *Querida Amazonia*, comme des limites canoniques, papales et épiscopales de la réception conciliaire, oblige à un constat nuancé. La synodalité, telle qu'elle a été pratiquée, demeure une méthode de consultation encadrée par un exercice du primat resté pour l'essentiel traditionnel, voire renforcé par la médiatisation. Elle rend les fractures du catholicisme plus visibles sans les résoudre, et l'on peut soutenir, comme Hans Küng l'aurait sans doute fait, que tant que la structure juridique et la configuration de la papauté ne sont pas elles-mêmes transformées, la synodalité reste une promesse plus qu'une institution. François apparaît dès lors comme un pape de seuil : il a déverrouillé des processus, légitimé un langage, ouvert des espaces de parole, mais il n'a pas converti l'intuition en architecture stable. Sa réforme est moins un achèvement qu'une condition de possibilité.

C'est cet inachèvement qui ouvre le chapitre suivant. La méthode synodale a mis en mouvement, sans les trancher, une série de chantiers concrets où le débat se prolonge : la gouvernance et le partage du pouvoir de décision, la place des laïcs et des femmes au-delà des gestes symboliques, le sacerdoce et le rapport au célibat, le rapport de l'Église à la richesse et aux structures économiques. C'est à ces chantiers en débat, que le seuil ouvert par François laisse ouverts sur plusieurs issues possibles, que nous consacrerons les pages qui suivent.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Massimo Faggioli, The Liminal Papacy of Pope Francis (2020) ; Austen Ivereigh, The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope (2014) ; Richard Gaillardetz, An Unfinished Council: Vatican II, Pope Francis, and the Renewal of Catholicism (2015) ; Massimo Borghesi, The Mind of Pope Francis (2018) ; Rafael Luciani, Synodality: A New Way of Proceeding in the Church (2022) ; Daniel P. Horan, Catholicity and Emerging Personhood (2019) ; George Weigel, The Next Pope (2020) ; Gerard Mannion (dir.), Pope Francis and the Future of

Catholicism (2017) ; Commission théologique internationale, La synodalité dans la vie et la mission de l'Église (2018) ; sources primaires : Evangelii Gaudium (2013), Laudato Si' (2015), Episcopalis Communio (2018), Querida Amazonia (2020), Fiducia Supplicans (2023), Laudate Deum (2023).

Introduction : des principes aux controverses

Le chapitre précédent a montré comment le pontificat de François a fait de la **synodalité** un principe de gouvernement : un style où l'on consulte avant de décider, où le sensus fidei du peuple baptisé est reconnu comme lieu théologique. Un style, toutefois, ne dit rien par lui-même des questions sur lesquelles il bute. Une fois admis que l'Église doit discerner ensemble, demeurent les objets contestés du discernement : qui gouverne et selon quelles règles ; qui peut être ordonné ; comment l'institution dispose de ses biens ; quel statut elle reconnaît à celles et ceux que sa théologie morale a marginalisés ; comment elle répond de ce qui a été commis en son sein.

Ce dernier chapitre du rapport Fontes ne propose pas de programme. Il cartographie des controverses en cours, en restituant pour chacune la position du magistère avec les arguments qu'elle avance réellement, les objections qui lui sont opposées de l'intérieur de la tradition catholique, et l'état des données historiques que les deux camps mobilisent. Ces débats opposent des catholiques à d'autres catholiques, et non l'Église à ses adversaires extérieurs : c'est ce qui en fait la difficulté et interdit de les trancher par la simple invocation de la fidélité.

On examinera successivement quatre dossiers — la gouvernance, l'ordination des femmes, le célibat sacerdotal, le rapport à la richesse — puis deux questions transversales, l'inclusion morale et la responsabilité face aux abus. Dans chaque cas, on s'attachera à distinguer ce qui relève de l'établi, de l'interprété et du disputé. Les conclusions, s'il y en a, appartiennent au lecteur.

I. Le cadre : de l'ecclésiologie juridique au peuple de Dieu

Toute discussion sur la réforme contemporaine présuppose un déplacement qui n'a guère plus d'un demi-siècle. Pendant les quatre siècles qui séparent le concile de Trente de Vatican II, l'Église s'est pensée selon un modèle que les historiens appellent **juridico-hiérarchique** : une *societas perfecta*, société parfaite et complète en elle-même, structurée comme une pyramide où la grâce et l'autorité descendent du sommet — le pape, puis les évêques, puis les prêtres — vers une base de fidèles essentiellement réceptive. Ses défenseurs y voyaient la traduction institutionnelle de l'institution divine du ministère apostolique ; ses critiques, une cléricalisation progressive du corps ecclésial.

Vatican II (1962-1965) a renversé l'ordre des images. La constitution dogmatique *Lumen gentium* place délibérément, avant le chapitre sur la hiérarchie, un chapitre intitulé « Le peuple de Dieu ». Le concile réhabilite par là le **sensus fidei**, cette capacité du peuple croyant à reconnaître la vérité

de la foi, dont John Henry Newman avait soutenu au XIXe siècle qu'elle avait parfois préservé l'orthodoxie quand l'épiscopat vacillait. Sur la portée du geste, les lectures divergent depuis soixante ans : pour les uns, il établit l'antériorité du baptême sur toute différenciation des fonctions ; pour les autres, la structure hiérarchique demeure inchangée et le chapitre III de *Lumen gentium*, consacré à l'épiscopat, en fixe la mesure.

Le concile lui-même a laissé inachevé son chantier institutionnel : il a affirmé la **collégialité épiscopale** sans en organiser l'exercice, juxtaposant le langage du peuple de Dieu à la structure définie par Vatican I. Richard Gaillardetz y voit un « concile inachevé » dont les potentialités restent à déployer ; George Weigel, à l'inverse, tient que la clé de lecture authentique fut donnée par Jean-Paul II et que toute relecture « dynamique » risque d'instrumentaliser le concile. Cette superposition de deux ecclésiologies inégalement articulées est le terrain commun sur lequel s'organisent les débats qui suivent.

II. La gouvernance : entre primauté et collégialité

La première controverse touche au dispositif de décision. Vatican I (1870) a défini la **primauté de juridiction** du pape et son infaillibilité dans les conditions strictes de l'enseignement *ex cathedra* ; Vatican II a réaffirmé que les évêques, unis au successeur de Pierre, forment un collège portant la responsabilité de l'Église universelle. Le second concile n'a pas abrogé le premier, et l'articulation pratique des deux affirmations reste disputée. Le Synode des évêques institué par Paul VI en 1965 fut longtemps un organe consultatif, dont les conclusions remontaient au pape sans pouvoir délibératif propre.

François a présenté la synodalité comme un **style** englobant l'ensemble du gouvernement ecclésial. Dans son discours du cinquantième anniversaire du Synode, en 2015, il a proposé l'image d'une « pyramide inversée » où le sommet se trouve sous la base, celui qui exerce l'autorité étant d'abord serviteur. L'assemblée de 2023 a marqué une inflexion procédurale : des laïcs, hommes et femmes, y ont pour la première fois disposé du droit de vote aux côtés des évêques. Rafael Luciani y lit la traduction institutionnelle de l'ecclésiologie du peuple de Dieu ; des canonistes plus réservés rappellent qu'une assemblée consultative demeure consultative quel que soit son collège votant, et que le pouvoir de décision reste entier entre les mains du pape.

Se greffe une question distincte, celle de la **reddition de comptes**. La crise des abus a mis en évidence qu'aucune instance ordinaire ne pouvait, en pratique, demander des comptes à un évêque, sinon le pape. La concentration des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire dans la charge épiscopale est analysée par les uns comme un défaut structurel appelant des contre-pouvoirs, par les autres comme la conséquence nécessaire du caractère sacramentel de l'office,

qui ne se laisse pas décomposer selon le modèle de la séparation des pouvoirs. Les partisans de mécanismes de contrôle invoquent la pratique des premiers siècles — évêques élus par leur communauté, jugés par leurs pairs en concile ; leurs contradicteurs répondent que ces usages étaient contingents, qu'ils n'ont jamais eu valeur normative, et que l'Église n'est pas constituée sur le principe de la souveraineté de ses membres.

Reste une question de fait que les deux camps reconnaissent : un style non inscrit dans le droit demeure réversible d'un pontificat à l'autre. Le Synode de 2024 lègue cette alternative ouverte — conseils dotés de pouvoir délibératif, consultation obligatoire, instances de contrôle, ou maintien d'une pratique dépendant de la volonté des pasteurs. Le Code de droit canonique de 1983, qui traduit une vision centralisée, n'a jusqu'ici pas été révisé sur ce point.

III. L'inclusion : les femmes et la question de l'ordination

La position du magistère a été fixée par la déclaration *Inter insigniores* (1976), puis par la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* (1994), où Jean-Paul II affirme que l'Église n'a « en aucune manière le pouvoir » de conférer l'ordination sacerdotale aux femmes et que ce jugement doit être « tenu de manière définitive » ; un responsum de la Congrégation pour la doctrine de la foi précisa en 1995 que cette doctrine relève du magistère ordinaire et universel. Trois arguments la soutiennent : un argument **christologique** — le prêtre agit *in persona Christi*, et le Christ a assumé une condition masculine ; un argument de **tradition** — Jésus n'a appelé que des hommes au cercle des Douze, et l'Église n'a jamais ordonné de femmes au sacerdoce ; un argument **sacramentel** lié à la représentation iconique du Christ-époux face à l'Église-épouse. Sara Butler, qui défend cette position, souligne que le motif décisif n'est pas une théorie sur la nature des femmes, mais le choix du Christ et la constance de la pratique, et que les arguments de convenance avancés par ailleurs ne sont pas le fondement de la doctrine.

Ces arguments ont fait l'objet de critiques menées de l'intérieur de la tradition. La théologienne **Elizabeth Johnson** conteste la prémisse christologique : elle soutient qu'elle suppose que c'est la masculinité du Christ, et non son humanité, qui est salvifique, alors que la sotériologie patristique affirmait que « ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé ». Le bibliste et canoniste **John Wijngaards** oppose à l'argument de tradition les preuves épigraphiques et liturgiques de l'existence de **femmes diacres** dans l'Église ancienne, ordonnées par imposition des mains selon des rituels conservés, jusque dans l'Empire byzantin ; l'historien Gary Macy soutient de son côté que la notion même d'ordination a changé de contenu au XII^{e} siècle, ce qui rendrait anachronique la projection de la définition actuelle sur les siècles antérieurs. Plusieurs exégètes rappellent enfin que Jésus n'a pas davantage appelé de non-Juifs parmi les Douze, sans que l'Église en ait déduit une restriction ethnique du sacerdoce. Les défenseurs de la position magistérielle répondent que

les diaconesses attestées exerçaient des fonctions distinctes de celles des diacres masculins — assistance aux baptêmes de femmes, service auprès des malades — et que leur ordination n'était pas sacramentelle au sens ultérieur du terme.

Le **diaconat féminin** occupe de ce fait une position particulière : parce que le diaconat se distingue du sacerdoce dans la théologie des ordres, sa réouverture n'est pas formellement close par *Ordinatio sacerdotalis*. François a institué deux commissions d'étude successives, en 2016 et 2020, dont les travaux n'ont pas abouti à une conclusion commune. Phyllis Zagano, membre de la première, tient l'antécédent historique pour établi et suffisant ; d'autres membres estiment que les sources ne permettent pas de conclure à l'identité sacramentelle des deux diaconats. La difficulté porte sur l'unité du sacrement de l'ordre : peut-on ordonner au premier degré sans engager les autres ?

Le dossier met en jeu une question de méthode qui traverse tout le rapport. Lorsque le magistère invoque la tradition, l'historien peut vérifier ce que la tradition documentée contient — les diaconesses, la Junia de l'Épître aux Romains dite « remarquable parmi les apôtres », l'effacement progressif de ministères féminins. Ce que ces données prouvent, en revanche, est précisément l'objet du désaccord : elles attestent une pratique, elles ne disent pas par elles-mêmes si cette pratique était sacramentelle, ni si elle obligerait aujourd'hui.

IV. Le sacerdoce et le célibat : discipline, tradition, argument

Le **célibat obligatoire** des prêtres de rite latin est, de l'aveu même du magistère, une **discipline ecclésiastique** et non un dogme : *Sacerdotalis caelibatus* (1967) le reconnaît explicitement tout en en défendant longuement la valeur. L'existence, dans la communion catholique, des **Églises orientales catholiques**, qui ordonnent des hommes mariés, en administre la preuve institutionnelle. Le débat ne porte donc pas sur la possibilité canonique d'un changement, mais sur son opportunité et sur ce que l'histoire enseigne.

Les premiers siècles connaissent un clergé largement marié — les Épîtres pastorales recommandent que l'évêque soit « mari d'une seule femme ». Une exigence de **continence** s'impose progressivement aux clercs déjà mariés — le concile d'Elvire, au début du IVe siècle, en offre la première trace disputée — avant que l'obligation du célibat ne soit formalisée par le deuxième concile du Latran (1139), qui déclare nuls les mariages contractés par les clercs majeurs. L'interprétation de cette séquence divise les historiens : Christian Cochini et Alfons Stickler soutiennent que la continence des clercs mariés remonte à une tradition apostolique dont Latran

II n'est que la traduction juridique tardive ; Georg Denzler et d'autres y voient une construction progressive, portée par une exigence de pureté rituelle héritée de l'Ancien Testament et par le souci d'empêcher la transmission héréditaire des bénéfices ecclésiastiques.

Les partisans d'un assouplissement ne contestent pas la valeur du célibat consacré, fondé sur l'exemple du Christ et sur la recommandation paulinienne ; leur objection porte sur le caractère **obligatoire** et indifférencié de la règle : peut-on imposer comme condition d'accès au ministère ce que le Nouveau Testament présente comme un charisme particulier ? Les défenseurs de la discipline répondent que le charisme se reçoit dans l'appel et non avant lui, que la disponibilité totale au ministère en est le fruit pastoral, et que les Églises ayant renoncé au célibat clérical n'ont pas pour autant enrayé la baisse des vocations. Le Synode pour l'Amazonie (2019) a posé la question dans le contexte de communautés ne recevant l'eucharistie que quelques fois par an ; la proposition d'ordonner des hommes mariés éprouvés — les *viri probati* — a obtenu la majorité des voix synodales mais n'a pas été reprise par François dans *Querida Amazonia* (2020). L'ouvrage *Des profondeurs de nos cœurs* (2020), publié sous le nom du cardinal Sarah avec une contribution de Benoît XVI dont la portée exacte fut aussitôt contestée, plaidait pour le maintien intégral de la discipline.

La crise des abus a introduit une autre ligne de discussion. Aucune étude n'établit de lien causal direct entre célibat et abus, et les données disponibles montrent que les abus sont massivement répandus hors du clergé catholique. Certains analystes soutiennent néanmoins qu'une formation en milieu masculin homogène, séparé de l'expérience familiale, a contribué à façonner le **cléricalisme** — cette représentation du prêtre comme membre d'une caste sacrée que François a lui-même qualifiée de « perversion ». D'autres objectent que le cléricalisme est un fait de culture et de gouvernance antérieur et extérieur à la discipline du célibat, et que confondre les deux revient à traiter un symptôme pour une cause.

V. La richesse : l'Évangile de la pauvreté et les finances vaticanes

L'enseignement évangélique sur la richesse est peu ambigu : l'appel au jeune homme riche de tout vendre et de donner aux pauvres, l'avertissement qu'on ne peut servir à la fois Dieu et *Mammon*, la parabole de Lazare et du mauvais riche, le « malheur à vous, les riches » de Luc. La tradition patristique a radicalisé cet appel — le superflu du riche appartient de droit au pauvre — et François d'Assise l'a porté à sa limite. Cet enseignement est reconnu de tous ; sa traduction institutionnelle est ce qui fait débat.

L'institution qui s'en réclame a connu à l'époque contemporaine des **scandales financiers** documentés : l'implication de l'Institut pour les œuvres de religion — l'**IOR** — dans l'affaire de la Banque Ambrosienne au début des années 1980, des soupçons récurrents de blanchiment, et plus récemment le procès relatif à l'achat spéculatif d'un immeuble de luxe à Londres, qui a conduit à la condamnation d'un cardinal. La défense institutionnelle habituelle fait valoir que le patrimoine du Saint-Siège finance une activité caritative et éducative considérable, garantit l'indépendance de la papauté à l'égard des États, et que sa gestion prudentielle est un devoir et non une trahison de l'Évangile. Les critiques répondent que l'argument vaut pour la gestion ordinaire, non pour les opérations spéculatives, et qu'une prédication sur l'argent perd son audience quand celui qui la porte y est lui-même pris en défaut.

François a engagé une réforme financière substantielle : règles de transparence conformes aux standards internationaux de lutte contre le blanchiment, fermeture de milliers de comptes sans bénéficiaire légitime, création en 2014 d'un Secrétariat pour l'économie centralisant le contrôle budgétaire, soumission des contrats vaticans à des procédures d'appel d'offres. Ces mesures sont généralement portées au crédit du pontificat, y compris par ses critiques sur d'autres terrains. Leur suffisance est en revanche discutée : les uns y voient l'assainissement nécessaire d'une gestion défaillante, les autres estiment que la question de fond — la légitimité de certaines accumulations patrimoniales au regard d'un message qui interdit de thésauriser — n'a pas été posée, et qu'elle relève d'une **conversion** au sens théologique plutôt que d'une mise en conformité technique.

VI. L'inclusion morale et la responsabilité face aux abus

Deux questions transversales mettent à l'épreuve l'articulation de la doctrine et de la pratique pastorale. La première concerne les **personnes LGBTQ+** et, plus largement, la théologie morale sexuelle. Le Catéchisme qualifie les actes homosexuels d'« intrinsèquement désordonnés » tout en prescrivant d'accueillir les personnes « avec respect, compassion et délicatesse ». Cette distinction entre la personne et l'acte est tenue par ses défenseurs pour la seule manière de conjuguer une anthropologie reçue et un accueil inconditionnel ; elle est jugée par beaucoup de fidèles et de pasteurs intenable en pratique, au motif qu'elle revient à demander le renoncement à toute vie affective au nom d'une lecture contestée de la loi naturelle.

Le statut de la **conscience** est au cœur du différend. **Bernard Häring**, rénovateur de la théologie morale catholique, l'a replacée au centre du discernement éthique contre une morale d'application mécanique de normes ; **Charles Curran** a contesté frontalement l'enseignement sur la contraception et la sexualité, ce qui lui a valu le retrait de sa charge d'enseignement canonique. Tous deux revendiquent un **dissentiment loyal** : critiquer l'enseignement officiel en demeurant

enraciné dans la communion ecclésiale. Jean-Paul II a répondu à ce courant dans *Veritatis splendor* (1993) en soutenant que la conscience discerne la loi morale mais ne la crée pas, et que l'existence de normes négatives sans exception est la condition même de la dignité de la personne. La déclaration *Fiducia supplicans* (2023), autorisant la bénédiction non liturgique de couples en situation irrégulière, a rouvert le dossier sans en modifier la doctrine ; l'opposition d'une partie de l'épiscopat africain, exprimée par le SECAM en janvier 2024 et prise en compte par Rome, a montré que la question engage aussi la diversité culturelle d'une Église devenue majoritairement non européenne.

Le second chantier est celui de la **responsabilité face aux abus sexuels**. La crise révélée depuis le début des années 2000, des États-Unis à l'Irlande, de l'Allemagne à la France avec le rapport de la CIASE (2021), a établi l'ampleur d'un phénomène longtemps dissimulé — les estimations statistiques du rapport français ont elles-mêmes fait l'objet d'une contestation méthodologique par des membres de l'Académie catholique de France, sans que le constat systémique soit remis en cause par l'épiscopat. Des mouvements de laïcs comme **Voice of the Faithful** aux États-Unis en tirent des propositions structurelles : transparence financière, conseils diocésains dotés de pouvoirs réels, participation des laïcs à la sélection et au contrôle des évêques. D'autres voix, y compris parmi les victimes, tiennent que la réponse décisive relève de la justice pénale ordinaire et de la fin de toute exception ecclésiastique, plutôt que d'une réorganisation interne des pouvoirs.

Ce dossier explique pourquoi les questions précédentes sont perçues comme liées. Pour une part des acteurs, l'absence de contre-pouvoirs est la condition qui a rendu la dissimulation possible, ce qui fait de la réforme de la gouvernance une exigence de protection et non un débat d'école. Pour d'autres, rapporter les abus à la structure ecclésiale revient à déplacer une responsabilité morale vers un problème d'organigramme. Les deux lectures s'appuient sur le même corpus d'enquêtes.

Conclusion : un état des débats, non un verdict

Les dossiers réunis dans ce chapitre ne se laissent pas ramener à une thèse unique. Ils ont en commun de mettre en jeu une même difficulté de méthode : la tradition y est invoquée par tous, mais elle ne fonctionne pas de la même façon selon les camps. Pour les uns, elle est un dépôt dont la constance atteste la volonté du Christ et interdit certains changements ; pour les autres, elle est un processus dont l'histoire documentée révèle la plasticité, et dont la fidélité consiste à distinguer le message de ses habillages successifs. Aucun argument historique ne tranche à lui seul entre ces deux conceptions, car le désaccord porte moins sur les faits que sur le statut à leur accorder.

Le rapport a restitué, autant qu'il le pouvait, ce que les sources établissent : des diaconesses ordonnées dans l'Église ancienne, un clergé marié aux premiers siècles et dans les Églises orientales, des conciles élisant et jugeant des évêques, un enseignement évangélique constant sur la richesse, et une crise des abus dont l'ampleur systémique est aujourd'hui documentée. Il a également restitué ce que le magistère oppose à l'usage réformateur de ces données : la distinction entre pratique attestée et norme obligatoire, l'unité du sacrement de l'ordre, le caractère institué et non représentatif de l'autorité apostolique, et le refus de faire de la conscience individuelle la source de la norme. Ces positions sont défendues par des théologiens sérieux de part et d'autre, et elles coexistent à l'intérieur de la même communion.

Reste une tension que ce rapport n'a pas dissimulée et qu'il ne prétend pas dissoudre : celle qui oppose un magistère cherchant à clore certaines questions par des déclarations définitives, et une tradition vivante dont l'histoire montre qu'elle s'est développée, parfois contre ses propres certitudes antérieures. Savoir si la première attitude protège la foi ou si la seconde l'accomplit est une question que les sources documentent sans la résoudre. Fontes s'est proposé de rassembler les pièces du dossier, de nommer les auteurs qui les interprètent et de montrer où passent réellement les lignes de désaccord. Ce que ces pièces autorisent à conclure, chaque lecteur en décidera.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Concile Vatican II, Lumen gentium (1964) ; Congrégation pour la doctrine de la foi, Inter insigniores (1976) et Responsum ad dubium (1995) ; Jean-Paul II, Ordinatio sacerdotalis (1994), Veritatis splendor (1993) ; Paul VI, Sacerdotalis caelibatus (1967) ; Elizabeth A. Johnson, She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse (1992) ; Sara Butler, The Catholic Priesthood and Women (2007) ; John Wijngaards, The Ordained Women Deacons of the Church's First Millennium (2011) ; Gary Macy, The Hidden History of Women's Ordination (2008) ; Phyllis Zagano, Holy Saturday: An Argument for the Restoration of the Female Diaconate (2000) ; Edward Schillebeeckx, Ministry: Leadership in the Community of Jesus Christ (1981) ; Christian Cochini, Origines apostoliques du célibat sacerdotal (1981) ; Alfons M. Stickler, The Case for Clerical Celibacy (1995) ; Georg Denzler, Die verbotene Lust (1988) ; Robert Sarah (avec Benoît XVI), Des profondeurs de nos cœurs (2020) ; Bernard Häring, Free and Faithful in Christ (1978-1981) ; Charles E. Curran, Loyal Dissent: Memoir of a Catholic Theologian (2006) ; Rafael Luciani, Synodality: A New Way of Proceeding in the Church (2022) ; Richard Gaillardetz, An Unfinished Council (2015) ; George Weigel, The Next Pope (2020) ; deuxième concile du Latran (1139), canons sur le célibat ; François, Querida Amazonia (2020), Fiducia supplicans (2023) ; Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE), Rapport (2021) ; Académie catholique de France, Des causes du mal (2022).

Toute réforme ecclésiale sérieuse finit par buter sur la même question : où se passe réellement la foi ? Dans quels espaces, autour de quels gestes, la rencontre avec Dieu advient-elle de manière à transformer les existences ? Les chapitres précédents de ce rapport ont montré que les crises institutionnelles contemporaines — désaffection liturgique, pénurie de prêtres, atomisation des communautés — ne sont pas des accidents de parcours mais les symptômes d'un décentrement progressif qui a relégué la vie domestique aux marges de la théologie pastorale. Or, si l'on remonte aux sources que ce rapport s'est donné pour tâche d'examiner, on découvre un fait saisissant : pendant plusieurs siècles, la maison a été le lieu premier de la prière chrétienne, le foyer originaire de ce que nous appelons aujourd'hui la liturgie. C'est dans une salle haute d'une maison de Jérusalem que Jésus a partagé sa dernière Cène ; c'est de maison en maison que la première communauté a rompu le pain ; c'est dans l'atelier de Prisca et Aquila que s'est rassemblée l'Église de Corinthe. Cette **liturgie domestique** n'est pas un vestige archaïque dont il faudrait s'amuser à reconstituer la forme ; elle est une structure théologique fondamentale dont l'effacement a coûté à l'Église une part essentielle de sa capacité à habiter le monde.

La question que pose ce premier chapitre de la Partie VII est donc celle des **conditions de possibilité** d'un retour à cette liturgie domestique dans le contexte contemporain. Elle n'est ni purement archéologique — il ne s'agit pas de reproduire à l'identique les pratiques du Ier siècle — ni purement pragmatique — il ne s'agit pas de trouver un expédient pastoral pour pallier la pénurie de prêtres. Elle est fondamentalement théologique et historique : comprendre pourquoi la maison a été, pendant si longtemps, un lieu liturgique à part entière ; identifier les raisons structurelles de son effacement progressif ; et discerner, à partir de ces sources, ce qui peut nourrir une proposition réformatrice cohérente. Ce chapitre procède en quatre temps : il définit d'abord le concept même de liturgie domestique dans sa spécificité historique ; il remonte ensuite à la matrice juive qui en constitue le socle ; il analyse la configuration de l'Église primitive dans ses formes domestiques ; il examine enfin les tensions ecclésiologiques qui ont conduit à la marginalisation de ces pratiques et formule les conditions d'une restauration théologiquement fondée.

Ce travail s'inscrit dans la continuité des analyses menées dans les parties précédentes sur la centralité du repas dans la pratique de Jésus, sur la structure des premières communautés et sur les formes alternatives de présidence qui ont existé avant la clôture du système hiérarchique. Il entend montrer que la liturgie domestique n'est pas une option périphérique pour les situations d'exception, mais une dimension constitutive du mystère ecclésial qu'une Église renouvelée ne peut se permettre d'ignorer.

I. Définir la liturgie domestique : un anachronisme contrôlé pour une réalité irréductible

I.1. Le problème terminologique

Avant de prétendre restaurer quoi que ce soit, il faut savoir ce dont on parle. L'expression **« liturgie domestique »** est, à strictement parler, un anachronisme : ni les premières communautés chrétiennes ni le judaïsme du Second Temple n'employaient le terme « liturgie » dans le sens technique que la tradition postérieure lui a conféré. Les sources parlent de prières, de bénédictions, de *fraction du pain*, de réunions dans les maisons, d'actions de grâce sur la nourriture. L'usage contemporain du terme est donc ce que l'on pourrait appeler un anachronisme contrôlé, légitime dans la mesure où il permet de désigner avec précision un ensemble de pratiques rituelles situées dans l'espace de la maison, mettant en jeu une parole structurée adressée à Dieu, des gestes codifiés et une communauté rassemblée selon un certain ordre. C'est en ce sens que Gordon Lathrop, dans *Holy Things*, propose une théologie liturgique centrée sur les éléments concrets — eau, pain, vin, parole — qui configurent l'assemblée chrétienne, en insistant sur leur dimension symbolique et communautaire indépendamment du type d'espace dans lequel ils sont mobilisés. Ce cadre conceptuel autorise à parler de liturgie là où les sources ne le font pas explicitement, pourvu que l'on identifie clairement les critères qui fondent cette désignation.

Ces critères sont au nombre de trois. Il faut d'abord une parole structurée adressée à Dieu, c'est-à-dire non pas une simple conversation familiale mais une prise de parole qui reconnaît formellement la présence et la souveraineté divine. Il faut ensuite des gestes codifiés, répétables et transmissibles, qui inscrivent cette parole dans la matière — le pain rompu, le vin versé, les mains levées ou jointes, les enfants bénis. Il faut enfin une communauté rassemblée, fût-elle réduite à deux ou trois personnes, qui reconnaît dans ce rassemblement lui-même une dimension ecclésiale au sens de la promesse de Matthieu 18,20. Ces trois critères, combinés, permettent de parler de liturgie domestique sans dissoudre la spécificité du liturgique dans le purement dévotionnel ou l'infra-ecclésial.

I.2. La porosité des frontières entre domestique et ecclésial

La définition précédente serait cependant incomplète si elle ne prenait pas en compte un fait historique majeur : dans les premières générations chrétiennes, la frontière entre « domestique » et « ecclésial » n'existait tout simplement pas de la manière dont nous la concevons aujourd'hui. Les maisons où se réunissaient les premiers disciples étaient à la fois des lieux d'habitation, des espaces économiques — ateliers, entrepôts, boutiques — et des cellules ecclésiales.

L'architecture religieuse spécifiquement chrétienne n'apparaît que progressivement à partir du IIIe siècle, avec les *domus ecclesiae* comme celle de Doura-Europos, et les premières basiliques ne sont construites qu'au IVe siècle, après la paix constantinienne. Carolyn Osiek et David Balch, dans leur étude fondamentale *Families in the New Testament World*, montrent avec précision comment la maisonnée gréco-romaine — avec ses esclaves, ses affranchis, ses clients, ses hôtes — constituait le cadre naturel et presque exclusif des premières assemblées chrétiennes. Parler de liturgie domestique dans ce contexte, c'est donc souvent parler de la liturgie tout court, sans qualification supplémentaire nécessaire.

Cette porosité initiale des frontières ne doit cependant pas conduire à effacer toute distinction. Paul F. Bradshaw, dans *Early Christian Worship*, souligne que même à l'intérieur de cet espace domestique, certaines pratiques se distinguent de la simple convivialité par leur caractère explicitement rituel et mémoriel. La distinction n'est pas celle entre sacré et profane entendu comme deux espaces séparés, mais entre gestes ordinaires et gestes qui portent une signification théologique explicite, consciente d'elle-même. Cette distinction est précisément ce qui permet à la liturgie domestique d'exister : elle ne requiert pas un édifice consacré pour être réelle, mais elle requiert une intentionnalité rituelle qui transforme la table ordinaire en table du Seigneur. C'est cette intentionnalité, et non l'architecture, qui est au cœur du concept de liturgie domestique tel que ce chapitre l'emploie.

II. La matrice juive : une pédagogie du sacré domestique

II.1. La maison comme sanctuaire : du Shabbat à la mezouza

Pour comprendre pourquoi les premiers chrétiens ont naturellement fait de la maison un lieu liturgique, il faut remonter à la matrice juive dans laquelle ils baignaient. Cette matrice n'est pas un simple arrière-fond culturel ; elle est une théologie articulée et pratiquée de la **sanctification du quotidien** qui confère à la maison une densité rituelle incomparable. Le judaïsme du Second Temple avait développé, à partir de prescriptions bibliques fondamentales, un système remarquablement cohérent pour faire de chaque maison un lieu où le temps et l'espace étaient structurés par la relation à Dieu.

Le Shabbat en offre le paradigme le plus accompli. L'allumage des bougies par la mère de famille, la bénédiction des enfants par le père, le *Kiddouch* sur le vin et la bénédiction sur la *hallah* : ces gestes, accomplis chaque vendredi soir dans chaque foyer juif, inscrivent dans la chair des relations familiales la théologie du Shabbat comme signe de l'Alliance. Ce qui est remarquable, du point de vue de la comparaison inter-religieuse, c'est que ces gestes sont portés non par une figure cultuelle spécialisée mais par les parents eux-mêmes, dans l'espace de leur propre maison.

La *Havdala*, qui clôt le Shabbat par la bénédiction sur une bougie tressée, des aromates et une coupe de vin, re-sacralise à sa manière le retour au temps ordinaire. La répétition hebdomadaire de ces rites, comme le souligne Willy Rordorf dans son étude magistrale sur *Sunday*, confère à la maison une densité liturgique que le christianisme, en se concentrant sur le dimanche communautaire, n'a que partiellement retrouvée dans ses pratiques domestiques.

La mezouza — le rouleau de parchemin contenant le *Shema Israël* fixé au montant de la porte — manifeste une vision encore plus radicale : la parole de Dieu habite littéralement la maison, en marque le seuil et en fait un espace théologique. Cette pratique est directement fondée sur l'injonction du Deutéronome 6,9 qui prescrit d'écrire les commandements *« sur les poteaux de ta maison et sur tes portes »*. La maison n'est pas un lieu neutre que l'on quitterait pour aller vers Dieu ; elle est elle-même traversée par la présence divine, marquée par l'Alliance. Les bénédictions prononcées trois fois par jour — les *tefillot* du matin, de l'après-midi et du soir — prolongent cette logique en structurant le temps quotidien par une reconnaissance rituelle de Dieu comme source de toute vie. David Instone-Brewer, dans ses *Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament*, fournit un tableau précis de ces pratiques à l'époque de Jésus, permettant d'évaluer ce que les premiers chrétiens ont reçu de cette tradition et ce qu'ils en ont transformé.

II.2. Le Séder pascal comme modèle paradigmatique

Le **Séder pascal** mérite une attention particulière dans ce panorama, car il constitue le modèle le plus complet de liturgie domestique dans la tradition juive, et l'arrière-fond le plus direct de la Cène chrétienne. Même si sa forme actuelle, telle qu'elle est décrite dans la *Mishnah* (traité *Pesachim*) et codifiée dans la *Haggada*, a connu des développements postérieurs à la destruction du Temple en 70, ses éléments fondamentaux sont attestés pour la période du Second Temple. Ce qui rend le Séder remarquable du point de vue liturgique, c'est la combinaison unique qu'il réalise entre narration, participation, symbolique alimentaire et espérance eschatologique.

La structure du Séder est celle d'un repas structuré par des bénédictions sur la nourriture, des gestes symboliques — les herbes amères, le pain azyme, les quatre coupes de vin —, une narration dialogique de l'Exode, des questions posées par les enfants, des chants et des psaumes (les *Hallel*). Ce dispositif se déroule dans la sphère familiale, sous la présidence du père ou d'une figure parentale, sans intervention de prêtres — même si l'offrande de l'agneau pascal au Temple constituait un préalable important avant 70. Joshua Kulp, dans son commentaire de la *Haggada Schechter*, montre comment cette liturgie domestique est une œuvre pédagogique d'une sophistication remarquable : elle fait de la mémoire narrative le vecteur de l'identité, de la table le lieu de

la rencontre entre générations et de la maison le sanctuaire de la liberté retrouvée. Par ce dispositif, la maison devient le lieu principal de la remémoration du salut et de la transmission de l'identité.

C'est cet arrière-fond que Joachim Jeremias, dans sa célèbre étude *Die Abendmahlsworte Jesu*, a mis en relation avec les récits de la Cène dans les évangiles. Jeremias soutient que les gestes de Jésus sur le pain et la coupe sont intimement liés aux bénédictions du repas pascal, et que la formule *« faites cela en mémoire de moi »* résonne avec la dimension mémorielle du Séder. La thèse a été discutée, nuancée, partiellement contestée — nous y reviendrons — mais elle conserve un noyau solide : la Cène n'est pas une invention ex nihilo mais une **reconfiguration christologique** de gestes et de paroles déjà liturgiquement chargés dans la tradition juive. C'est cette continuité revendiquée qui fonde la possibilité, pour le christianisme, de concevoir des liturgies de maison qui ne s'opposent pas à la liturgie publique mais s'y enracinent organiquement.

III. L'Église primitive et ses maisons : une ecclésiologie spatiale

III.1. La fraction du pain de maison en maison

Le texte d'Actes 2,42-47 a souvent été traité comme un idéal rhétorique lucanien plutôt que comme une description historique. Il reste que sa logique spatiale est significative : *« ils rompaient le pain dans les maisons et prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur »*. La **fraction du pain** — expression qui dans le langage du Nouveau Testament désigne probablement déjà la pratique qui deviendra l'eucharistie — est explicitement associée à l'espace domestique et au repas ordinaire. Ce n'est pas une célébration isolée dans un espace sacré séparé, mais une pratique intégrée à la vie quotidienne, à la table, à l'hospitalité.

Andrew McGowan, dans son étude magistrale *Ancient Christian Worship*, propose une reconstitution nuancée de ces pratiques en insistant sur leur diversité locale et leur enracinement dans des contextes sociaux variés. Il montre que les repas des premières communautés n'avaient pas tous le même caractère ni la même signification : certains semblent davantage liés à la commémoraison pascale, d'autres à la solidarité sociale, d'autres encore à la dimension eschatologique du banquet du Royaume. Cette diversité n'est pas une incohérence ; elle reflète la richesse d'une tradition naissante qui n'a pas encore figé ses formes. Ce que toutes ces pratiques ont en commun, c'est leur ancrage dans la maison et dans le repas partagé.

Hal Taussig, dans *In the Beginning Was the Meal*, va plus loin en soulignant le caractère socialement subversif de ces repas : ils rassemblent des personnes que la société gréco-romaine maintenait séparées — riches et pauvres, libres et esclaves, Juifs et Grecs. La table domestique

devient ainsi un espace de transgression des hiérarchies sociales, un lieu où l'eschatologie du Royaume prend une forme concrète et immédiate. Paul, dans sa lettre aux Corinthiens, témoigne de la tension que cette ambition génère : quand les riches mangent avant les pauvres et que les uns s'enivrent tandis que les autres restent sur leur faim, c'est *« le repas du Seigneur »* lui-même qui est défiguré (1 Co 11,17-22). L'argument paulinien est décisif : la liturgie domestique n'est authentique que si elle réalise la communion qu'elle signifie.

III.2. Les maisons-églises et leurs hôtes

Les **maisons-églises** constituent le cadre institutionnel de cette liturgie domestique primitive. Paul mentionne explicitement *« l'Église qui est dans leur maison »* à propos de Prisca et Aquila (Rm 16,3-5 ; 1 Co 16,19), de Philemon (Phm 2) et de Nymphe (Col 4,15). Ces formules ne désignent pas de simples groupes de prière mais des cellules ecclésiales à part entière, dotées d'une identité communautaire, d'un leadership reconnu et d'une pratique liturgique régulière. Les hôtes de ces maisons-églises — souvent des artisans ou des marchands disposant d'espaces suffisamment grands — jouent un rôle de présidence et de patronage qui n'est pas encore clairement distingué de la présidence liturgique proprement dite.

Osiek et Balch montrent que la configuration de ces maisons était déterminante pour la pratique liturgique. Dans les *insulae* romaines ou les ateliers artisanaux, les espaces disponibles étaient souvent limités, ce qui impliquait des assemblées de taille modeste — vingt à cinquante personnes au maximum. Cette contrainte spatiale n'était pas un simple accident architectural ; elle modelait la forme de la liturgie, favorisait la participation de tous, rendait inévitable le contact direct entre les membres et conférait à la fraction du pain une dimension concrète et immédiate impossible à reproduire dans de grandes basiliques. La Didachè, avec ses prières eucharistiques simples et sans hiérarchie sacerdotale ostensible, reflète probablement cette configuration. Enrico Mazza, dans *The Origins of the Eucharistic Prayer*, montre comment ces prières sont structurées sur le modèle de la *berakha* juive — la bénédiction qui reconnaît Dieu comme auteur d'un bienfait et demande l'accomplissement de ses promesses — transposée dans un cadre christologique. Elles présupposent une présidence relativement simple, sans distinction marquée entre ministre ordonné et laïc responsable.

III.3. L'agape et sa séparation d'avec l'eucharistie

Le destin de l'**agape** illustre de manière paradigmatique la dynamique d'ensemble de ce chapitre. À l'origine, le repas fraternel et la fraction du pain eucharistique semblent n'avoir formé qu'une seule réalité : on mangeait ensemble, on bénissait le pain et la coupe, et cette bénédiction transformait le repas ordinaire en mémorial de la mort et de la résurrection du Christ. C'est précisément ce que Bradshaw et Maxwell Johnson montrent dans *The Eucharistic Liturgies* : la dis-

tinction entre repas ordinaire et rite eucharistique s'est établie progressivement, sous l'effet conjugué de plusieurs facteurs — les abus de Corinthe, la croissance des communautés, l'émergence d'un clergé distinct, et une théologie croissante de la sacralité du corps du Christ qui exigeait des conditions de célébration plus strictement contrôlées.

La séparation est déjà en cours au IIe siècle : Ignace d'Antioche insiste sur la nécessité que l'eucharistie soit célébrée sous la présidence de l'évêque, et Justin Martyr, dans sa description de la liturgie dominicale, ne mentionne plus de repas partagé mais seulement la distribution du pain et du vin consacrés. L'agape survit quelque temps comme repas fraternel distinct de l'eucharistie, mais sa signification théologique s'amenuise, et les critiques qu'en font Tertullien ou Hippolyte de Rome montrent qu'elle est déjà perçue comme une pratique ambiguë. Ce qui se perd dans ce processus, c'est précisément la dimension domestique de la liturgie eucharistique : désormais, la Cène du Seigneur ne se déroule plus autour d'une table ordinaire partagée entre riches et pauvres, mais dans un espace consacré, autour d'un autel, sous la présidence d'un ministre ordonné. Le prix ecclésiologique de cette évolution est considérable.

IV. La dynamique institutionnelle et ses effets : une liturgie captive

IV.1. La cléricalisation de la présidence liturgique

L'évolution décrite dans la section précédente s'accélère au IIIe siècle et trouve son achèvement au IVe. La **cléricalisation** de la présidence liturgique — c'est-à-dire la concentration du droit de présider l'eucharistie entre les mains d'un ministre ordonné — transforme structurellement le rapport entre liturgie domestique et liturgie ecclésiale. Ce processus n'est pas sans justification théologique : le souci d'unité ecclésiale, la lutte contre les hérésies, la nécessité d'une formation minimale des présidents d'assemblée, sont des raisons légitimes qui ont motivé le renforcement de la supervision épiscopale. Mais ses effets sur la liturgie domestique ont été considérables.

Allan Bouley, dans *From Freedom to Formula*, retrace comment les prières eucharistiques initialement improvisées ont progressivement été fixées par écrit, standardisées, et réservées à des ministres formés pour les prononcer correctement. Ce passage de la liberté à la formule est aussi un passage de la maison à l'édifice, de la table à l'autel, de la communauté à la hiérarchie. La créativité domestique que la Didachè autorisait encore explicitement — *« permettez aux prophètes de rendre grâce autant qu'ils le veulent »* — disparaît sous la pression de la régulation institutionnelle. La *Tradition apostolique* attribuée à Hippolyte, quelles que soient les incertitudes qui l'entourent, témoigne de cette évolution : la prière eucharistique y est déjà un texte structuré, porté par l'évêque, dans un cadre hiérarchique clairement défini.

Ce n'est pas que les Pères de l'Église aient ignoré la dimension domestique de la foi chrétienne. Jean Chrysostome dans ses homélies, Augustin dans ses sermons, Origène dans ses commentaires bibliques : tous soulignent la responsabilité des parents dans l'instruction chrétienne, la prière en famille, la charité autour de la table. Mais ces exhortations restent dans le registre de la piété privée ; elles ne confèrent pas aux pratiques domestiques un statut liturgique au sens fort. La maison peut être un lieu de prière, de lecture de l'Écriture, de charité, mais elle n'est plus le lieu de l'eucharistie. Ce déplacement, consommé à l'époque patristique, a structuré la conscience liturgique chrétienne pendant quinze siècles.

IV.2. L'héritage de cette évolution et ses limites

Les conséquences de cette évolution se font sentir jusqu'aujourd'hui. Le modèle paroissial, avec son édifice consacré, son prêtre ordonné et sa liturgie codifiée, est le résultat direct de ce processus de centralisation qui a commencé au IIe siècle. Il a eu des effets incontestablement positifs : cohérence doctrinale, formation des fidèles, visibilité sociale de l'Église, continuité mémorielle à travers les siècles. Mais il a également produit des effets pervers que les analyses des parties précédentes de ce rapport ont longuement documentés : passivité liturgique des laïcs, dépendance structurelle à l'égard du clergé, incapacité à maintenir une vie liturgique normale là où les prêtres sont absents ou insuffisants, et — peut-être le plus profond — une dissociation entre la table ordinaire et la table eucharistique qui a vidé la symbolique chrétienne du repas d'une grande partie de sa puissance transformatrice.

Larry Hurtado, dans *At the Origins of Christian Worship*, rappelle que la dévotion primitive au Christ s'exprimait dans des formes cultuelles variées — prières, chants, repas, prophéties — qui présupposaient une participation active de tous les membres de l'assemblée. La concentration des fonctions liturgiques entre les mains d'un seul officiant a progressivement réduit cette participation à une réception passive. Ce n'est pas que la liturgie ait cessé d'être belle ou théologiquement significative ; c'est qu'elle a cessé d'être une œuvre commune, une *leiturgia* au sens étymologique du terme. La liturgie domestique, quand elle fonctionnait réellement, avait cet avantage irremplaçable : elle impliquait nécessairement tous les membres de la famille ou du groupe, car il n'y avait pas de professionnel pour prendre en charge ce que les autres auraient dû faire eux-mêmes.

V. Conditions de possibilité d'une restauration : clarifications théologiques et pratiques

V.1. Le fondement théologique : *Lumen Gentium* 11 et ses implications

La redécouverte contemporaine de la liturgie domestique ne commence pas dans un vide théologique. Le concile Vatican II a fourni un point d'appui décisif avec la formule de *Lumen Gentium* 11, qui reconnaît la famille chrétienne comme **« Église domestique »** (*Ecclesia domestica*). Cette formule, reprise d'Augustin et de Jean Chrysostome, n'est pas un simple ornement rhétorique : elle confère à la famille une dignité ecclésiale propre, qui ne se réduit pas à son appartenance à la paroisse. Si la famille est Église, alors son espace — la maison — est un espace ecclésial, et ses pratiques rituelles partagées ne sont pas de la piété privée mais de la liturgie au sens propre du terme.

Les implications de cette reconnaissance sont considérables, et elles n'ont pas encore été pleinement développées dans la pratique pastorale ordinaire. Si la maison est un espace ecclésial, alors la prière en famille, la bénédiction du repas, la lecture de l'Écriture et la commémoration des grandes fêtes de l'année liturgique dans le cadre domestique ne sont pas des options facultatives pour les catholiques pieux, mais des expressions normales de la vie de l'Église. Et si l'Église domestique est une vraie Église — non pas une Église indépendante, mais un foyer d'expression authentique de l'unique Église du Christ — alors elle appelle une vie liturgique propre, adaptée à son échelle et à ses acteurs, en articulation organique avec la liturgie paroissiale et diocésaine.

La question qui se pose immédiatement est celle du lien entre la liturgie domestique ainsi reconnue et la célébration eucharistique présidée par un ministre ordonné. La réponse ne peut être ni de les identifier — ce qui reviendrait à nier la spécificité sacramentelle de l'eucharistie — ni de les séparer radicalement — ce qui viderait la liturgie domestique de toute signification théologique substantielle. John Koenig, dans *New Testament Hospitality*, offre une piste utile en montrant comment l'hospitalité domestique dans le Nouveau Testament est elle-même un lieu sacramentel : l'accueil de l'étranger, le partage du repas, la reconnaissance du Christ dans l'autre constituent une forme de présence eucharistique qui précède et prépare la célébration sacramentelle proprement dite. La liturgie domestique est ainsi la chair ordinaire dont l'eucharistie est la transfiguration ; elle n'est pas un substitut de l'eucharistie mais son contexte vital indispensable.

V.2. La question de la présidence

Une condition de possibilité cruciale d'une restauration de la liturgie domestique concerne la question de la **présidence**. Qui peut, dans un foyer ou un petit groupe, présider une liturgie de la Parole, une prière sur le pain et le vin, une célébration du cycle liturgique ? Les sources primitives ne répondent pas à cette question de manière univoque. La Didachè présuppose une présidence fluide ; Paul mentionne des prophètes, des enseignants, des présidents, sans en faire des catégories rigidement exclusives. Ce n'est qu'avec le développement du monarchépiscopat au IIe siècle que la présidence se concentre autour de figures ministérielles distinctes et ordonnées.

Il importe de distinguer ici plusieurs niveaux de présidence selon la nature des actes liturgiques en cause. La présidence d'une prière familiale, d'une bénédiction sur le repas ou d'une lecture de l'Écriture n'a jamais requis l'ordination dans aucune tradition chrétienne sérieuse. La présidence d'une liturgie de la Parole structurée, avec prière, lecture, homélies et intercession, est assurée dans certaines traditions — notamment en contexte de pénurie de prêtres — par des laïcs formés, sous la responsabilité de l'évêque. La présidence de la célébration eucharistique proprement dite reste, dans la tradition catholique et orthodoxe, réservée aux prêtres ordonnés. Cette distinction n'est pas une simple règle disciplinaire ; elle renvoie à une théologie de la sacramentalité et de la représentation du Christ dans l'acte eucharistique.

Ce qui est en cause dans la restauration de la liturgie domestique n'est donc pas, en premier lieu, une remise en question du ministère ordonné — même si cette question se pose, légitimement, dans d'autres contextes analysés dans ce rapport. Il s'agit de reconnaître que l'immense espace liturgique qui s'étend entre la prière individuelle silencieuse et l'eucharistie dominicale est aujourd'hui largement vide, et que sa re-peuplement est une nécessité ecclésiologique urgente. Les familles, les petits groupes, les communautés de base ont une capacité liturgique propre qui est largement sous-utilisée, non par manque de désir mais par manque de formation, de permission symbolique et de ressources rituelles adaptées.

V.3. La question des ressources rituelles : vers une haggada chrétienne ?

Une troisième condition de possibilité concerne les **ressources rituelles** disponibles pour structurer une liturgie domestique chrétienne. L'une des idées les plus stimulantes qui circulent dans la recherche contemporaine est celle d'une « haggada chrétienne » — un ensemble de textes, de gestes et de symboles destinés à structurer une liturgie domestique pascale ou dominicale, s'inspirant de la structure narrative et participative du Séder juif. Kulp, dans son commentaire de la *Haggada Schechter*, offre un modèle de ce que pourrait être une telle entreprise : une liturgie qui combine narration de l'histoire du salut, questions des enfants, gestes symboliques autour de la table, chants et prière d'espérance eschatologique.

L'élaboration d'une telle ressource chrétienne est cependant une tâche délicate, qui requiert de clarifier plusieurs enjeux avant de procéder. Premièrement, la question de la continuité entre Séder pascal et Cène chrétienne est plus complexe que ne le supposent certaines propositions pastorales enthousiastes. La recherche exégétique, de Jeremias à Bradshaw en passant par McGowan, a montré que si la Cène s'inscrit bien dans le contexte de la Pâque juive, sa relation exacte avec le Séder rabbinique tel qu'il sera codifié après 70 reste incertaine. Une haggada chrétienne qui se présenterait comme simple décalque du Séder juif risquerait à la fois l'inexactitude historique et l'appropriation superficielle d'une tradition vivante qui ne lui appartient pas. Elle doit plutôt se comprendre comme une forme originale, inspirée par la structure narrative juive mais articulée autour du mystère pascal chrétien dans sa spécificité propre.

Deuxièmement, la question de la créativité et de la régulation se pose avec acuité. L'histoire que Bouley raconte dans *From Freedom to Formula* montre que le passage d'une liturgie improvisée à une liturgie fixée répond à de vrais besoins — cohérence, fidélité doctrinale, possibilité de transmission. Mais il a aussi produit une rigidification qui a étouffé la créativité rituelle des communautés. Une restauration de la liturgie domestique doit trouver un équilibre entre des ressources suffisamment structurées pour être utilisables et suffisamment souples pour s'adapter à la diversité des contextes familiaux et communautaires. Ce n'est pas là un problème insoluble : la tradition juive elle-même offre l'exemple d'un cadre liturgique à la fois clairement structuré et ouvert à une créativité continue dans les chants, les commentaires et les ajouts personnels.

Conclusion

Ce chapitre a voulu montrer que la question de la liturgie domestique n'est pas une question secondaire ou marginale dans la réflexion ecclésiologique contemporaine. Elle touche à l'identité même de l'Église, à la manière dont elle comprend le rapport entre la grâce et le quotidien, entre le sacrement et la table, entre la hiérarchie ministérielle et la capacité liturgique propre des baptisés. Les sources — bibliques, juives, patristiques — convergent pour attester que la maison a été, pendant les premières générations chrétiennes, un lieu liturgique à part entière, non par défaut d'édifices spécialisés mais par conviction théologique : là où des croyants se rassemblent autour du pain, de la coupe et de la parole de Dieu, là est l'Église, et là peut advenir la liturgie. Le processus qui a progressivement réduit cet espace — cléricalisation de la présidence, séparation de l'agape et de l'eucharistie, concentration des célébrations dans des lieux dédiés — a répondu à des nécessités réelles, mais il a laissé une béance dans la pratique ecclésiale ordinaire dont les conséquences se font encore sentir.

Les conditions de possibilité d'une restauration sont désormais identifiables. Elles exigent d'abord une clarification théologique fondée sur la reconnaissance de la famille comme Église domestique, avec toutes les implications que cette reconnaissance engage pour la vie liturgique des foyers. Elles requièrent ensuite une réflexion approfondie sur la présidence des liturgies domestiques et sa différenciation selon les types d'actes liturgiques, sans que cette réflexion soit confondue avec une remise en question indifférenciée du ministère ordonné. Elles appellent enfin l'élaboration de ressources rituelles adaptées — dont l'idée d'une haggada chrétienne est l'une des pistes les plus prometteuses — capables de fournir aux familles et aux petits groupes un cadre liturgique à la fois fidèle à la tradition et accessible dans la pratique quotidienne.

Ce que les chapitres suivants de cette Partie VII auront à préciser, c'est la forme concrète que ces conditions peuvent prendre dans les différents contextes ecclésiaux contemporains — paroisses rurales en pénurie de prêtres, communautés urbaines plurielles, mouvements de base en Amérique latine ou en Afrique subsaharienne. Mais le fondement est posé : une Église qui voudrait se renouveler n'a pas à inventer de toutes pièces une liturgie domestique. Elle doit retrouver ce qu'elle a, pour une large part, oublié de faire.

Qui peut faire quoi, et au nom de quoi ? Cette question, apparemment technique, touche en réalité au cœur de la vision que l'Église se fait d'elle-même. Derrière la distribution des compétences sacramentelles se profile une ecclésiologie entière : une conception du rapport entre le Christ et son corps, entre l'Esprit et ses dons, entre le ministère ordonné et la communauté baptisée. Les parties précédentes de ce rapport ont montré comment les premières générations chrétiennes ont vécu dans une configuration ecclésiale beaucoup plus fluide que celle que nous connaissons aujourd'hui, et comment les processus de hiérarchisation ont répondu à des besoins réels tout en générant des effets de concentration qui, portés à leur terme, ont fini par étouffer ce que Paul appelait la diversité des charismes. C'est dans ce sillage que s'inscrit le présent chapitre, qui prend pour objet la **concentration du pouvoir sacramentel** dans le clergé ordonné : son histoire, ses présupposés, ses fissures internes, et les voies par lesquelles une Église qui se veut fidèle à ses sources pourrait en redistribuer l'exercice de manière plus cohérente avec sa propre foi.

Il ne s'agit pas ici de plaider pour une abolition du ministère ordonné ni pour un sacramentalisme diffus où chacun ferait ce qui lui plaît. Les acquis de la tradition — la continuité apostolique, la dimension ecclésiale des sacrements, la nécessité de figures qui servent l'unité — restent des repères décisifs. Mais l'honnêteté intellectuelle oblige à reconnaître que le modèle actuel, dans sa forme latine rigidifiée, n'est pas la seule configuration possible de la foi catholique. L'histoire en témoigne, la théologie le confirme, et l'urgence pastorale l'exige : la question de savoir qui peut administrer quels sacrements, dans quelles conditions et au nom de quoi, est une question ouverte, non une frontière intangible. Répondre à cette question sérieusement, c'est retrouver quelque chose de l'agilité évangélique des commencements.

Ce chapitre s'organise en cinq mouvements. Le premier retrace la genèse historique du monopole sacramentel clérical, en montrant comment un processus long et contingent a abouti à la configuration actuelle. Le deuxième examine les paradoxes internes de ce système, là où la tradition catholique elle-même a ménagé des brèches révélatrices. Le troisième interroge les fondements scripturaires de la répartition actuelle, à la lumière de l'exégèse contemporaine. Le quatrième expose les propositions théologiques alternatives — Schillebeeckx, Congar, Power, Rahner — qui permettent de penser autrement le rapport entre ministère et sacrement. Le cinquième, enfin, formule des propositions concrètes pour une déconcentration équilibrée du pouvoir sacramentel dans une perspective de renouveau ecclésial.

I. La formation historique d'un monopole : une longue sédimentation

Le point de départ : la plasticité des origines

Pour comprendre la situation actuelle, il faut commencer par un constat que l'histoire impose : le monopole sacramentel clérical n'est pas tombé des cieux avec la fondation de l'Église. Il résulte d'une sédimentation de plusieurs siècles, au cours desquels des décisions pastorales, des polémiques doctrinales et des systématisations théologiques se sont accumulées pour former ce qui apparaît aujourd'hui comme un édifice naturel et immuable. Ce constat n'est pas une critique — il est une invitation à distinguer ce qui relève de l'essence de la foi et ce qui relève de son habillage historique.

Les textes du Nouveau Testament, dans leur pluralité même, témoignent d'un **christianisme charismatique** où les fonctions de direction, d'enseignement, de prière et de présidence liturgique sont réparties selon une logique de dons reconnus par la communauté plutôt que de compétences juridiquement attribuées par la transmission d'un pouvoir. Paul, dans sa première lettre aux Corinthiens, décrit une assemblée où prophètes, docteurs, guérisseurs, glossolales et administrateurs coexistent sans qu'une hiérarchie fonctionnelle rigide soit posée comme principe organisateur. Le chapitre onze de cette même lettre, qui contient le témoignage le plus ancien sur la fraction du pain, ne précise nullement qu'une seule catégorie de personnes serait habilitée à prononcer les paroles du Seigneur. Cela ne prouve pas que n'importe qui puisse indifféremment présider, mais cela signifie que la spécification ultérieure n'est pas scripturaire au sens étroit.

La **Didachè**, ce précieux manuel de catéchèse et de liturgie syrien ou palestinien datant vraisemblablement de la fin du premier siècle, offre un témoignage d'une plasticité remarquable. Elle indique que les prophètes peuvent présider l'eucharistie, et que des évêques et des diacres exercent leurs fonctions en parallèle, sans que soit établie une hiérarchie exclusive entre ces figures. *« Élisez-vous des évêques et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, sincères et éprouvés ; car ils vous rendent à leur tour le ministère des prophètes et des didascales »* (Didachè 15,1). Cette formule révèle que la présidence liturgique et la direction communautaire ne sont pas encore monopolisées par une catégorie unique, et que les charismes et les ministères institués se complètent sans s'exclure.

La consolidation épiscopale et ses raisons

C'est avec Ignace d'Antioche, au début du IIe siècle, que s'amorce une centralisation plus nette autour de la figure de l'évêque. Dans un contexte marqué par la menace du docétisme et les risques de schisme, Ignace fait de la communion avec l'évêque la condition de validité de l'eucharistie : *« Que soit tenue pour valable l'eucharistie qui est célébrée sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en a chargé »* (Ignace, *Aux Smyrniotes*, 8,1). Ce texte est souvent cité comme la première formulation explicite d'un lien entre présidence eucharistique et autorité ecclésiastique. Il faut cependant le lire dans son contexte : Ignace ne développe pas encore une théologie du « pouvoir sacré » au sens technique du terme. Sa préoccupation est ecclésiologique et antimarginaliste plutôt que sacramentelle. L'évêque est moins le prêtre sacrificateur que le père unificateur de la communauté.

Le IIIe siècle, avec Cyprien de Carthage, voit se développer une ecclésiologie épiscopale plus affirmée, particulièrement sous la pression des crises de la persécution décienne et des controverses sur la réconciliation des lapsi. La figure de l'évêque comme représentant du Christ dans l'Église locale s'affermit, et avec elle l'idée que les actes sacramentels valides sont ceux accomplis en communion avec lui. Augustin, au siècle suivant, franchit une étape décisive en développant la notion de **caractère sacramentel** pour le baptême et l'ordination, marquant ces sacrements du sceau indélébile du Christ indépendamment de la sainteté du ministre. Cette notion, reprise et amplifiée par la scolastique médiévale, constituera l'un des piliers de la doctrine tridentine du sacrement de l'ordre.

La scolastique et Trente : la systématisation

C'est entre le XIIe et le XVIe siècle que la construction du monopole sacramentel prend sa forme la plus systématique. Pierre Lombard, en codifiant les sept sacrements dans ses *Sentences*, fournit le cadre dans lequel Thomas d'Aquin développera une théologie précise de la matière, de la forme et du ministre de chaque sacrement. La question du ministre compétent devient alors un élément constitutif de la définition du sacrement : un sacrement accompli par un ministre non habilité n'est pas seulement illicite, il est invalide. Le concile de Trente, répondant aux remises en cause de la Réforme protestante, va consolider cette architecture en affirmant explicitement que l'ordination confère au prêtre le pouvoir d'offrir le sacrifice eucharistique et d'absoudre les péchés, et que ce pouvoir est transmis par l'imposition des mains de l'évêque dans la succession apostolique. Ce qui était jusqu'alors une pratique consolidée mais théologiquement diverse devient un dogme défini.

Il importe de souligner, à la suite de l'historien Edward Kilmartin dans son étude sur *L'eucharistie en Occident*, que ce processus n'est ni linéaire ni inévitable. Les contextes pastoraux, les polémiques doctrinales, les réformes grégoriennes et la construction d'une Église-institution fortement centralisée ont tous contribué à orienter la réflexion théologique dans un sens plutôt que dans un autre. Ce que Francis Sullivan, dans son étude sur le développement de l'épiscopat dans l'Église ancienne, appelle *« l'évolution historique du ministère épiscopal »*, mérite d'être reconnu comme tel : une évolution, non une révélation. Cela ne retire rien à la légitimité de ce processus, mais cela oblige à distinguer entre le noyau dogmatique irréductible et ses expressions disciplinaires réformables.

II. Les fissures du système : quand la tradition catholique se contredit

Le baptême : exception ou révélateur ?

Si le monopole sacramentel clérical était aussi absolu qu'on le dit parfois, il faudrait expliquer pourquoi la tradition catholique elle-même reconnaît que tout être humain — y compris un non-chrétien, voire un athée — peut conférer validement le baptême en cas de nécessité, pourvu qu'il ait l'intention de faire ce que fait l'Église. Cette règle, consacrée par le droit canonique actuel (canon 861, § 2), constitue une brèche considérable dans la logique du monopole. Elle signifie que la capacité à accomplir un acte sacramentellement valide ne dépend pas, pour ce sacrement fondamental, de l'ordination. La justification théologique ordinaire fait du baptême un cas d'urgence exceptionnel, mais cette explication est insuffisante : si la structure du sacrement tolérait une telle exception pour l'entrée dans la vie chrétienne, pourquoi la même logique ne pourrait-elle s'appliquer, au moins de manière analogique, à d'autres situations de nécessité grave ?

La question est d'autant plus pertinente que, comme le note Yves Congar dans *Jalons pour une théologie du laïcat*, le baptême n'est pas un sacrement mineur. Il est le sacrement fondateur, celui par lequel le croyant devient membre du corps du Christ et participe au **sacerdoce baptismal commun**. Si la communauté, à travers n'importe lequel de ses membres, peut être le vecteur de ce sacrement en situation de nécessité, c'est que la médiation sacramentelle n'est pas absolument coextensive avec l'ordination. Il y a là une intuition théologique profonde qui n'a pas été suffisamment exploitée.

La confirmation orientale : discipline ou dogme ?

Un second paradoxe concerne la confirmation. Dans le rite latin, ce sacrement est réservé à l'évêque comme ministre ordinaire, le prêtre ne pouvant le conférer que dans des cas déterminés et avec un mandat spécial. Cette réserve épiscopale est souvent présentée comme un reflet de l'importance doctrinale du sacrement. Or, dans les Églises catholiques orientales — qui font partie intégrante de l'Église catholique et partagent la même foi sacramentelle —, c'est le prêtre qui administre habituellement la chrismation lors du baptême, en utilisant le myron consacré par l'évêque. Ce fait simple, reconnu par le magistère lui-même, démontre que la limitation de la confirmation à l'évêque dans le rite latin n'est pas une nécessité dogmatique, mais une **option disciplinaire** dont les raisons sont historiques et pastorales.

Cette asymétrie entre Orient et Occident sur un sacrement aussi important que la confirmation invite à une réflexion plus large sur la différence entre ce qui est de foi définie et ce qui est de droit ecclésiastique réformable. Si la configuration orientale est catholiquement valide pour la confirmation, pourquoi la même souplesse ne pourrait-elle pas être étendue, dans des contextes déterminés, à d'autres sacrements ? La question n'est pas rhétorique : elle pointe vers une différenciation nécessaire que la théologie contemporaine doit assumer.

La bénédiction et les sacramentaux : un espace non cléricalisé

Un troisième espace de fissure concerne la **bénédiction**. Malgré les tentatives récentes de concentrer les bénédictions liturgiques dans les mains des clercs — et certaines décisions du Dicastère pour le Culte Divin ont suscité des controverses révélatrices à cet égard —, la tradition catholique connaît depuis les origines une pratique diffuse de bénédictions non cléricales. Les pères et mères de famille bénissent leurs enfants, les abbés et abbesses bénissent leurs moines, les pèlerins se bénissent mutuellement, les maisons, les champs, les animaux sont bénis par des laïcs selon des traditions pluriséculaires. Cette pratique n'est pas une déviance tolérée, elle est constitutive de la piété catholique populaire.

Sur le plan théologique, cette réalité exprime quelque chose d'essentiel : la bénédiction n'est pas un monopole sacerdotal, elle est l'expression naturelle du **sacerdoce royal** conféré par le baptême. Congar l'avait déjà noté dans ses *Ministères et communion ecclésiale* : prier sur quelqu'un, lui demander la faveur de Dieu, mettre sa vie sous la protection divine, voilà des actes qui appartiennent à tous les croyants et que nul système disciplinaire ne peut entièrement clérica liser sans trahir quelque chose de fondamental dans la compréhension chrétienne de la grâce.

La confession fraternelle : une pratique refoulée

Le chapitre cinq de l'épître de Jacques constitue un texte exceptionnel dans la discussion sur la pénitence sacramentelle. Il exhorte les membres de la communauté à *« confesser leurs péchés les uns aux autres et prier les uns pour les autres afin d'être guéris »* (Jc 5, 16), en associant cette pratique aux presbytres qui prient sur les malades en les oignant d'huile. Ce texte, fondateur de la réflexion sur l'onction des malades, est aussi l'une des rares attestations néotestamentaires d'une pratique de **confession fraternelle** communautaire. Sa lecture a toujours posé un défi à la théologie sacramentelle : comment articuler cet appel à la confession mutuelle entre croyants avec l'institution du sacrement de pénitence réservé à la médiation d'un prêtre confesseur ?

La tradition monastique a conservé quelque chose de cette pratique, sous la forme de la manifestation des pensées à l'abbé ou à un père spirituel, parfois même laïc. Jean Cassien et saint Benoît attestent cette coutume, qui ne se confond pas avec le sacrement de pénitence, mais qui lui est étroitement liée dans son intention réconciliatrice. Il y a là une trace d'une conception plus large de la médiation du pardon, où la communauté fraternelle est elle-même un lieu de réconciliation, non simplement un groupe de croyants qui attendent leur tour devant le confessionnal.

III. Relire les Écritures : ce que les textes ne disent pas

La pluralité des sources d'autorité dans le Nouveau Testament

L'exégèse contemporaine oblige à une lecture plus nuancée des fondements scripturaires du monopole sacramentel. Les textes du Nouveau Testament ne convergent pas spontanément vers un modèle où seul un groupe restreint de ministres posséderait un pouvoir sacramentel exclusif. On y trouve certes des figures de leadership — apôtres, presbytres, épiscopes, diacres — mais aussi des prophètes, des docteurs, des charismatiques de toute sorte, sans que soit tracée une frontière nette entre ceux qui peuvent accomplir les actes liturgiques fondamentaux et les autres.

Les récits d'institution de l'eucharistie dans les évangiles synoptiques et chez Paul (1 Co 11, 23-26) ne précisent pas qui, dans le futur de la communauté, sera habilité à répéter ce geste. L'injonction *« Faites ceci en mémoire de moi »* est adressée aux disciples présents ce soir-là, sans spécification de leur qualité ministérielle. Cela ne signifie pas que tout acte de rupture du pain soit ipso facto une eucharistie au sens plein, mais cela interdit de lire dans ce texte une institution explicite du monopole sacerdotal. François Sullivan note justement que ce lien entre eucharistie et ordination presbytérale s'est constitué progressivement, par un processus d'interprétation ecclésiale, et non par décision directe du Seigneur.

Les paroles sur le pardon des péchés en Jean 20 méritent une attention particulière. Le Ressuscité souffle sur les disciples — la scène évoque délibérément le souffle créateur de la Genèse — et leur dit : *« Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis »* (Jn 20, 23). La tradition catholique y a vu le fondement du sacrement de pénitence conféré par les prêtres. Mais une exégèse attentive remarque que ce pouvoir est donné à l'ensemble des disciples rassemblés, non à un sous-groupe déterminé par son ordination. Le lien entre ce texte et la pratique sacramentelle actuelle résulte d'une interprétation théologique, certes ancienne et autorisée, mais non inévitable.

Le sacerdoce royal : une potentialité non déployée

Les textes qui appliquent au peuple chrétien le titre sacerdotal de l'Exode — *« vous serez pour moi un royaume de prêtres »* (Ex 19, 6) — constituent un fil directeur essentiel. La première lettre de Pierre reprend cette formule pour désigner la communauté entière comme *« une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte »* (1 P 2, 9). L'Apocalypse en fait le fondement d'une louange eschatologique. Le concile Vatican II a pleinement réactivé cette catégorie, en distinguant le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel des ordonnés, tout en affirmant qu'ils diffèrent *« non seulement en degré mais en essence »* (*Lumen Gentium*, 10). Cette affirmation, elle-même objet d'interprétations diverses, n'épuise pas la question de la distribution concrète des responsabilités liturgiques et sacramentelles.

Karl Rahner, dans sa réflexion sur les laïcs et le sacerdoce baptismal, soulignait que la frontière entre clercs et laïcs ne saurait être si rigide qu'elle effacerait la dignité et la responsabilité sacramentelles fondamentales de tout baptisé. Si tout croyant est, par le baptême, *« sanctifié et envoyé »*, si sa vie entière a une dimension sacrificielle et sacerdotale au sens de Romans 12, cette réalité théologique doit trouver une expression concrète dans la vie liturgique de la communauté. La tentation est grande de cantonner le sacerdoce baptismal dans la sphère du témoignage séculier et de réserver les gestes sacramentels à ceux qui ont reçu l'ordination, mais cette partition n'a pas de fondement scripturaire évident.

IV. Les alternatives théologiques : reformuler le ministère au service de la communauté

Schillebeeckx : la communauté comme sujet premier

Edward Schillebeeckx a fourni, dans son *Ministry: Leadership in the Community of Jesus Christ* et dans *The Church with a Human Face*, une contribution fondamentale pour repenser le rapport entre ministère et sacrement. Son point de départ est ecclésiologique : l'Église elle-même, comme peuple de Dieu rassemblé au nom du Christ, est le **sacrement premier et fondamental** de la

présence du Ressuscité dans le monde. Les sacrements particuliers sont des actes de cette Église, des expressions concentrées et ritualisées de sa foi. Le ministère ordonné n'est donc pas le détenteur du pouvoir sacramentel qui s'exerce sur une communauté passive, mais le serviteur d'une dynamique sacramentelle qui appartient en premier lieu au corps tout entier.

Cette perspective renverse l'image habituelle : ce n'est pas parce qu'un prêtre est là qu'il y a sacrement ; c'est parce que la communauté croyante se rassemble au nom du Seigneur que le sacrement peut avoir lieu, et le président ordonné est au service de cette actualisation communautaire. Schillebeeckx va jusqu'à soutenir que, dans des situations de nécessité grave — communautés durablement privées de prêtres —, la théologie doit pouvoir penser une forme de reconnaissance de présidence par la communauté elle-même, sans que cela détruise la signification du ministère ordonné dans le cadre normal. Cette position reste controversée, mais elle a le mérite de prendre au sérieux à la fois la réalité pastorale et les enjeux théologiques de la question.

Congar : le peuple de Dieu et ses fonctions

Yves Congar a tracé, tout au long de son œuvre, un chemin patient vers une ecclésiologie moins cléricalisée. Dans *Jalons pour une théologie du laïcat*, publiés dès 1953, il dénonçait une Église où les laïcs sont réduits à un rôle purement passif et récepteur, n'existant que comme objets du ministère clérical plutôt que comme sujets actifs de la vie ecclésiale. Dans *Ministères et communion ecclésiale*, il montrait la richesse de la diversité ministérielle dans l'Église ancienne, où des fonctions multiples — lecture, prophétie, enseignement, assistance des pauvres, direction de communautés de femmes — n'étaient pas confondues avec le sacerdoce ordonné, mais reconnues comme ministères authentiques au service de la communauté.

La contribution de Congar à la question du pouvoir sacramentel est à la fois critique et constructive. Critique, parce qu'il dénonçait la *cléricalisation* comme une dérive qui appauvrit l'Église et musèle l'Esprit. Constructive, parce qu'il ne plaidait pas pour la dissolution du ministère ordonné, mais pour sa compréhension juste : un service de présidence et d'unité au sein d'une communauté elle-même sacerdotale, prophétique et royale. Ce n'est pas en abolissant le presbytérat que l'on retrouvera la richesse des origines, mais en le désacralisant comme *pouvoir exclusif* pour le redécouvrir comme *service fondamental*.

David N. Power : l'eucharistie comme action symbolique communautaire

David Power, dans *The Eucharistic Mystery*, propose de déplacer la compréhension de l'eucharistie d'un schéma de pouvoir vers un schéma de mémoire narrative et symbolique. L'eucharistie est avant tout l'acte par lequel la communauté croyante *fait mémoire* du Christ, s'incorpore à son

histoire de vie, de mort et de résurrection, et anticipe la plénitude du Royaume. Dans ce cadre, la présidence eucharistique n'est pas d'abord la possession d'un pouvoir de transsubstantiation, mais l'exercice d'un **service de la mémoire** au sein d'une assemblée qui célèbre ensemble. Le président n'agit pas à la place de l'assemblée, mais en son nom et pour son unité.

Cette reformulation n'élimine pas la nécessité d'une présidence ordonnée, mais elle en change radicalement l'herméneutique. Elle invite à penser le prêtre non comme un intermédiaire sacré sans qui la grâce ne peut circuler, mais comme un serviteur qui aide la communauté à se reconnaître elle-même comme lieu de la présence du Ressuscité. Cette vision, plus proche des intuitions de la théologie orientale telle que l'a décrite John Zizioulas dans *Being as Communion*, permet de valoriser la présidence sans l'absolutiser.

Les Quakers et les anabaptistes : les leçons d'un contre-modèle

Les traditions issues de la Réforme radicale — anabaptistes, mennonites, Quakers — offrent des contre-modèles qui, sans être directement transposables dans la théologie catholique, posent des questions irrecevables. Les Quakers ont poussé la logique du sacerdoce universel jusqu'à l'abolition de tout clergé sacramentel et de tout rite sacramentel institutionnalisé, confiant à chaque membre de l'assemblée la responsabilité d'écouter et d'exprimer la lumière intérieure. Cette radicalité a conduit à une pratique de **discernement communautaire** et de témoignage qui a produit des fruits spirituels réels, mais elle a aussi perdu quelque chose de la dimension incarnée et symbolique de la médiation chrétienne.

Les communautés anabaptistes, plus proches d'une pratique liturgique réelle, ont maintenu la fraction du pain comme acte communautaire de mémorial et de fraternité, souvent présidée par des anciens ou des frères reconnus par la communauté, sans ordination sacramentelle au sens catholique. Ces expériences montrent qu'une communauté chrétienne peut célébrer sa foi, se rassembler autour du repas du Seigneur et exercer un ministère de pardon et de réconciliation sans le cadre institutionnel du monopole sacerdotal. Elles ne prouvent pas que le modèle catholique soit erroné, mais elles démontrent que la médiation sacramentelle est une réalité plus large que la seule institution cléricale, et qu'une Église qui l'oublie s'appauvrit.

V. Vers une déconcentration : propositions pour une Église renouvelée

Distinguer le noyau dogmatique des enveloppes disciplinaires

La première proposition de ce chapitre est méthodologique avant d'être pratique : il faut distinguer rigoureusement ce qui, dans la répartition actuelle du pouvoir sacramentel, appartient au noyau dogmatique de la foi catholique, et ce qui appartient à des décisions disciplinaires historiques, réformables en droit. Cette distinction n'est pas toujours aisée, et les théologiens eux-mêmes ne s'accordent pas toujours sur le tracé exact de la frontière. Mais l'honnêteté intellectuelle oblige à reconnaître que certaines configurations actuelles — la réserve de la confirmation à l'évêque dans le rite latin, la limitation de certaines bénédictions aux clercs, la forme individuelle et confidentielle de la pénitence comme seule expression normative du sacrement — relèvent clairement du droit ecclésiastique réformable, et non d'une nécessité dogmatique.

Pour les sacrements dont le lien avec le ministère ordonné est plus profond — l'eucharistie, l'ordination —, la question est plus délicate, mais elle n'est pas pour autant close. La distinction entre ce qui est *de droit divin* et ce qui est *de droit ecclésiastique positif* reste un outil théologique pertinent, même s'il est parfois difficile à manier. Susan Wood, dans sa réflexion sur *Sacramental Orders*, insiste sur la dimension relationnelle et ecclésiale du ministère ordonné : l'ordination n'est pas la possession solitaire d'un pouvoir, elle est une relation inscrite dans la communion de l'Église. Si cette relation peut, dans certains contextes, prendre des formes nouvelles sans trahir son sens fondamental, alors la réflexion théologique doit avoir le courage d'explorer ces formes.

Réhabiliter la confession fraternelle comme pratique ecclésiale

Une deuxième proposition concerne la pénitence. L'Église catholique devrait retrouver et promouvoir, dans sa pastorale et dans sa théologie, la pratique de la **confession fraternelle** telle que l'atteste Jacques 5 et telle que l'a maintenue la tradition monastique. Non comme remplacement du sacrement de réconciliation, mais comme pratique complémentaire, constitutive de la vie communautaire chrétienne. Des cercles de partage spirituel, des pratiques de demande de pardon mutuel, de prière les uns pour les autres dans les situations de blessure et de péché, représentent des expressions authentiques de la dynamique pascale, même si elles ne relèvent pas du sacrement au sens strict.

Cette réhabilitation implique également une réflexion sur la guérison dans la communauté chrétienne. L'onction des malades, dont l'histoire révèle qu'elle s'est progressivement détachée des pratiques charismatiques de guérison pour devenir un sacrement codifié réservé aux derniers instants de la vie — avant que Vatican II n'en ait heureusement élargi la portée —, gagnerait à être replacée dans une dynamique plus large où la prière communautaire pour les malades, l'onction fraternelle et les charismes de guérison trouvent leur juste place auprès du rite sacramentel.

Étendre le pouvoir de bénir comme expression du sacerdoce baptismal

Une troisième proposition concerne la bénédiction. Le **pouvoir de bénir** devrait être pleinement reconnu comme une expression du sacerdoce baptismal, exercé par tout croyant qui prie sur quelqu'un en invoquant le nom du Seigneur. Cela ne signifie pas que toutes les bénédictions liturgiques soient équivalentes, ni que la bénédiction solennelle d'un évêque n'ait pas une signification particulière liée à son ministère. Mais cela signifie que les parents qui bénissent leurs enfants, les catéchistes qui prient sur les enfants qu'ils préparent au baptême, les proches qui accompagnent un mourant en priant et en signant son front, exercent un acte sacramental au sens large, une médiation réelle de la grâce divine, qui ne saurait être réduite à rien par une logique de monopole clérical.

Le débat récent sur les bénédictions de couples en situation irrégulière, qui a suscité des controverses doctrinales et disciplinaires importantes, révèle à quel point la question du pouvoir de bénir touche des enjeux ecclésiologiques profonds. Ce qui est en jeu, derrière les discussions sur qui peut bénir qui, c'est la question de savoir si la grâce de Dieu peut circuler à travers des gestes de prière qui ne passent pas par le filtre clérical, et si l'Église a le droit de confisquer la bénédiction comme propriété exclusive de ses ministres ordonnés.

Penser des ministères institués non ordonnés pour la présidence liturgique

La quatrième proposition, la plus audacieuse et sans doute la plus controversée, concerne la présidence liturgique dans des situations de nécessité. Dans de nombreuses régions du monde, des communautés chrétiennes vivantes, profondément croyantes et engagées, se trouvent privées d'eucharistie dominicale pendant des mois, parfois des années, faute de prêtres disponibles. Cette situation, loin d'être exceptionnelle, est structurelle dans plusieurs continents. La réponse actuelle — la liturgie de la Parole avec communion —, si elle est une solution de dépannage honorable, ne saurait tenir lieu indéfiniment de nourriture eucharistique pour des communautés adultes dans la foi.

Schillebeeckx a posé la question avec clarté : peut-on théologiquement envisager qu'une communauté en état de nécessité grave et durable reconnaisse l'un des siens comme **président eucharistique**, sans que cela passe nécessairement par le cursus canonique de l'ordination sacramentelle telle qu'elle est actuellement définie ? Sa réponse, nuancée et conditionnée, mérite d'être prise au sérieux, non comme une capitulation devant la pragmatique, mais comme une interrogation légitime sur le sens du lien entre eucharistie et ordination. Si le droit canonique peut déjà reconnaître des ministères institués — lecteurs, acolytes, catéchistes — qui exercent des fonctions liturgiques réelles, pourquoi la logique de la reconnaissance ecclésiale ne pourrait-elle pas s'étendre, avec les garanties de communion et de formation nécessaires, à des formes de présidence eucharistique dans des communautés orphelines ?

Cette question ne peut être résolue dans les limites de ce chapitre. Mais elle ne peut pas non plus être écartée d'un revers de main au nom d'une doctrine dont on vient de voir qu'elle est le fruit d'une longue sédimentation historique et non d'une institution directe du Christ. L'Église qui voudrait se renouveler doit avoir le courage de la poser sérieusement, dans un cadre de dialogue entre exégètes, théologiens, pasteurs et communautés concernées, plutôt que de la clore par un simple renvoi au *Redemptionis sacramentum* ou au droit canonique en vigueur.

Redéfinir l'ordination comme service plutôt que comme possession

La cinquième et dernière proposition est la plus fondamentale, car elle touche à l'herméneutique même du ministère ordonné. L'ordination doit être comprise et présentée, dans la catéchèse, la liturgie et la théologie pastorale, non comme la transmission d'un **pouvoir exclusif**, mais comme la consécration d'un **service de présidence** au sein de la communauté. Cette reformulation, qui rejoint les intuitions de Congar, de Schillebeeckx et de Wood, ne diminue pas la dignité de l'ordination. Elle la situe correctement : dans la dynamique de la communauté qui prie, qui célèbre, qui témoigne, et qui a besoin de figures reconnues pour garantir son unité, sa continuité apostolique et sa fidélité à l'Évangile.

Jean-Marie Tillard, dans *L'Église, Église de Dieu*, a montré avec finesse comment la présidence épiscopale et presbytérale de l'eucharistie peut être pensée à la fois comme nécessaire et comme relative : nécessaire parce qu'elle exprime la communion de l'Église locale avec l'Église universelle et avec la tradition apostolique ; relative parce qu'elle est au service de l'assemblée qui célèbre et non l'inverse. Cette double affirmation — nécessité et relativité du ministère ordonné — est la clé d'une déconcentration du pouvoir sacramentel qui ne serait ni dissolution ni anarchie, mais redécouverte de l'Esprit qui souffle où il veut.

Conclusion

Ce chapitre a tenté de montrer que la concentration du pouvoir sacramentel dans le clergé ordonné, telle qu'elle s'est cristallisée dans la tradition catholique latine, n'est pas un donné immuable descendu directement des Écritures. Elle est le résultat d'un long processus historique fait de décisions pastorales, de polémiques doctrinales et de systématisations théologiques, dont certains moments fondateurs — Ignace, Cyprien, Augustin, la scolastique, Trente — répondaient à des enjeux réels et méritent d'être reconnus comme tels. Mais ce processus n'est pas homogène, et la tradition catholique elle-même a conservé, dans la pratique du baptême conféré par des laïcs, dans la confirmation administrée par les prêtres en Orient, dans les bénédictions parentales et monastiques, dans la confession fraternelle des traditions monastiques, des traces d'une configuration plus large du sacré où la communauté baptisée joue un rôle de sujet actif et non de simple destinataire.

La théologie contemporaine — Schillebeeckx, Congar, Power, Rahner, Tillard, Wood — a fourni les outils pour reformuler le rapport entre ministère et sacrement d'une manière plus conforme à l'ecclésiologie du peuple de Dieu que Vatican II a remise en lumière. L'ordination n'y perd pas sa nécessité, mais elle change de sens : de possession d'un pouvoir exclusif, elle devient service d'une présidence au sein d'une communauté elle-même sacerdotale, prophétique et diaconale. Cette reformulation n'est pas simplement académique : elle a des conséquences concrètes sur la manière dont on pense la crise des vocations, la désertification sacramentelle de nombreuses régions du monde, la reconnaissance des charismes de guérison et de réconciliation, et le droit fondamental de tout baptisé à bénir, à prier, à confesser et à être consolé.

L'Église qui voudrait vraiment se renouveler en retournant à ses sources ne peut faire l'économie de cette réflexion. Elle devra distinguer courageusement le noyau dogmatique irréductible et ses expressions disciplinaires réformables, promouvoir des ministères institués non ordonnés là où la nécessité pastorale l'exige, réhabiliter la confession fraternelle et la prière communautaire pour les malades comme pratiques ecclésiales à part entière, et surtout restituer au peuple baptisé la conscience de sa dignité sacramentelle fondamentale. Non pour abolir le sacerdoce ministériel, mais pour le replacer là où il peut rendre son meilleur service : au cœur d'une communion où l'Esprit distribue ses dons bien au-delà des frontières que les institutions humaines ont parfois tracées de manière trop étroite.

Aucune question ne mobilise autant d'énergies théologiques, ni ne résume mieux les tensions qui parcourent le christianisme depuis ses origines, que celle du centre de l'Église. Par « centre », il faut entendre à la fois un lieu — ville, siège, mémoire géographique —, une fonction — présider, confirmer, arbitrer —, et une structure — monarchique, collégiale, synodale. Rome, Jérusalem et les grands conciles de l'Antiquité incarnent chacun une réponse différente à cette question fondamentale, et leur histoire croisée dessine le paysage dans lequel tout projet de renouveau ecclésial doit aujourd'hui s'inscrire. Les chapitres précédents de ce rapport ont exploré les sources scripturaires et les modèles pneumatologiques qui fondent une ecclésiologie du peuple de Dieu ; il s'agit maintenant de confronter ces fondements à la réalité institutionnelle d'une Église qui s'est dotée, au fil des siècles, d'une architecture du pouvoir dont la légitimité est de plus en plus interrogée, y compris depuis l'intérieur.

La note de recherche qui alimente ce chapitre confirme que les trois grands dossiers — exégèse de Matthieu 16,18, histoire de la primauté romaine, alternative jérusalémite et modèles synodaux — ne peuvent être traités séparément sans trahir la complexité du phénomène. Le texte matthéen sur Pierre-roc est solidement attesté dans la tradition manuscrite, mais sa mobilisation au service d'un primat de juridiction universelle résulte d'une élaboration doctrinale qui n'est achevée qu'au IVe siècle au plus tôt, et qui a été constamment contestée tant en Orient qu'en Occident. Jérusalem, marginalisée institutionnellement par des catastrophes politico-militaires plutôt que par une décision théologique, recèle un potentiel symbolique et œcuménique que les Églises commencent seulement à réinvestir. Et la synodalité, loin d'être une invention contemporaine, représente la forme la plus ancienne et la plus constante de gouvernance ecclésiale, à laquelle le catholicisme du pontificat de François cherche à revenir avec une prudence remarquable mais dont les effets institutionnels restent encore à évaluer.

Ce chapitre se déploie en cinq mouvements complémentaires. On commencera par une relecture exégétique de Matthieu 16,18, en montrant l'écart entre ce que le texte dit et ce qu'une tradition apologétique a voulu lui faire dire. On examinera ensuite comment l'histoire de la primauté romaine s'est construite par strates successives, chacune déterminée autant par des contingences politiques que par des intuitions théologiques. On analysera alors la figure de Jérusalem comme centre alternatif refoulé, dont la redécouverte est riche d'implications œcuméniques et interreligieuses. On présentera les grands modèles de gouvernance collégiale — pentarchie, conciliarisme, synodalité — comme autant de ressources à réactiver. On proposera enfin, à partir des travaux de Tillard, Zizioulas, Quinn, Küng et Congar, les grandes lignes d'une réforme possible qui ne dissolve pas la primauté mais la recompose dans un cadre ecclésiologique véritablement communionnel.

I. Matthieu 16,18 : ce que dit le roc, ce qu'on lui a fait dire

Le texte et ses enjeux linguistiques

« Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église » : cette parole de Jésus en Matthieu 16,18, extraite du récit de Césarée de Philippe, constitue depuis des siècles le **locus classicus** des controverses sur la primauté de Pierre et, par extension, sur celle de Rome. Avant d'en analyser la réception, il convient de s'arrêter sur ce que le texte dit effectivement, ou plutôt sur ce que sa forme grecque recouvre. L'exégèse contemporaine est largement convergente : le jeu de mots entre *Petros* et *petra* repose sur un fond sémitique, très probablement araméen, où le terme *kepha* désigne indifféremment la personne de Simon et le rocher sur lequel l'Église sera bâtie. L'usage paulinien du surnom « Céphas » — terme araméen translitteré sans traduction — confirme que Jésus s'est exprimé dans un registre linguistique où l'identification entre la personne et la fonction n'est pas rhétorique mais substantielle. Comme le montre Ulrich Luz dans son monumental commentaire de Matthieu, la distinction grecque entre le *petros* masculin et la *petra* féminine ne traduit pas une opposition de sens — comme si Pierre n'était qu'un « petit caillou » par rapport à une « masse rocheuse » distincte de lui —, mais résulte d'une adaptation grammaticalement nécessaire au moment de désigner un être humain de sexe masculin.

L'argument de l'interpolation tardive, parfois avancé dans certaines apologétiques protestantes pour dénier toute portée ecclésiologique à ce logion, ne trouve pas de soutien solide dans les données textuelles. La critique textuelle est claire : Matthieu 16,17-19, avec l'ensemble des paroles adressées à Pierre, est unanimement attesté dans la tradition manuscrite grecque et dans les anciennes versions. Ce qui fait question n'est pas l'authenticité du texte dans la tradition matthéenne, mais son interprétation ecclésiologique et sa relation au Simon-Pierre historique. La critique rédactionnelle, en notant que Matthieu travaille ici de façon nettement plus libre par rapport à Marc et Luc, identifie dans ces versets une élaboration théologique propre à sa communauté, sans que cela implique une création ex nihilo : une tradition pétrinienne ancienne est ici réélaborée pour exprimer une ecclésiologie spécifique.

La pluralité des lectures patristiques

Ce qui frappe, lorsqu'on remonte aux Pères de l'Église, c'est précisément l'absence d'unanimité sur le référent de la « pierre ». La lecture patristique est, comme l'a bien montré Francis Sullivan, structurellement plurielle. Certains Pères latins — et Léon le Grand en sera l'architecte systématique au Ve siècle — identifient clairement Pierre comme la pierre de fondation et en tirent des conséquences directes pour le siège romain. Mais d'autres, et non des moindres, centrent l'interprétation sur la confession de foi de Pierre — *« Tu es le Christ, le Fils du Dieu vi-*

vant » — comme contenu permanent sur lequel l'Église repose, ou encore sur le Christ lui-même comme pierre angulaire ultime, dans la ligne d'Isaïe 28,16, du Psaume 118,22 et de 1 Corinthiens 3,11. Cyprien de Carthage, au IIIe siècle, voit dans Pierre le symbole de l'unité épiscopale tout en affirmant avec force l'égalité des apôtres et des évêques dans la collégialité : ni monarchie pétrinienne ni primat juridictionnel, mais communion de sièges de dignité égale, Pierre étant l'icône de leur unité plutôt que leur chef.

La tradition grecque — Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Basile — reconnaît volontiers à Pierre une primauté d'honneur et une fonction éminent parmi les Douze, sans jamais établir de lien systématique entre cette primauté personnelle et la ville de Rome. C'est cette dissociation — primauté de Pierre/primauté de Rome — que l'exégèse historico-critique a contribué à clarifier et qui reste l'enjeu central du dialogue œcuménique contemporain. Oscar Cullmann, dans son étude classique sur Pierre, l'a bien mis en évidence : reconnaître à Pierre un rôle de premier plan dans le Nouveau Testament, ce que la critique ne peut guère contester, n'oblige pas à conclure que ce rôle se perpétue dans une succession unilinéaire centrée sur le siège romain. La transposition exige une herméneutique ecclésiale supplémentaire que le texte de Matthieu lui-même ne fournit pas.

Ce que l'exégèse dit à l'Église en réforme

Pour une Église qui veut se renouveler en revenant à ses sources, cette conclusion exégétique est d'une portée considérable. Elle signifie que la question du centre de l'Église ne peut pas être tranchée par un appel simple et unilatéral à Matthieu 16,18, comme si le texte imposait d'évidence un modèle institutionnel particulier. Le roc-Pierre est une réalité scripturaire indéniable ; la monarchie pontificale universelle est un développement doctrinal historiquement conditionné. Reconnaître cette distinction n'est pas dissoudre la primauté, c'est la replacer dans le cadre d'une tradition vivante où d'autres textes — Actes 15, Galates 2, 1 Corinthiens 3, Jean 21 — participent également à la définition de l'autorité dans l'Église. L'exégèse ne fournit pas un modèle de gouvernance clef en main, mais elle interdit les usages trop simplistes d'un texte unique pour légitimer un système complexe.

II. La construction historique de la primauté romaine : une archéologie des strates

Du prestige à la juridiction : un processus séculaire

L'histoire de la primauté romaine est une histoire de transformation lente et non linéaire, marquée par des accélérations conjoncturelles autant que par des intuitions théologiques. Dans un premier temps, le prestige de Rome tient à des données concrètes : la communauté romaine est fondée selon la tradition par Pierre et Paul, les deux grandes colonnes de l'apostolicité ; elle a souffert de persécutions emblématiques ; elle exerce la charité à l'égard des Églises pauvres. La Première Épître de Clément, à la fin du Ier siècle, illustre ce rôle d'intervention supra-régionale fondé non sur une revendication juridique mais sur l'autorité morale et apostolique de l'Église romaine. Ignace d'Antioche, dans sa Lettre aux Romains, parle d'une Église « présidant dans la charité », formule dont l'interprétation reste débattue mais qui suggère une primauté fonctionnelle, ecclésiale, plutôt que monarchique.

La transformation décisive intervient au IVe siècle, dans le contexte de la christianisation de l'Empire et des grands débats dogmatiques qui rendent nécessaire un arbitre reconnu. Klaus Schatz a bien montré comment c'est Damase, puis ses successeurs immédiats, qui forgent le langage d'une succession pétrinienne explicite attachée au siège romain. Boniface Ier, au Ve siècle, emploie le terme *principatus* pour qualifier l'autorité romaine — terme emprunté au vocabulaire impérial —, signalant un glissement vers une conception monarchique du ministère romain. C'est Léon le Grand qui accomplit le premier le travail théologique de synthèse : en articulant systématiquement Matthieu 16,18, Luc 22,31-32 et Jean 21,15-17, il fait de l'évêque de Rome le détenteur vivant du ministère de Pierre dans la succession apostolique. La figure du pape comme *persona Petri*, porteur permanent et personnel du charisme pétrinien, est désormais théologiquement formulée.

Le modèle pentarchique comme contre-modèle

Parallèlement à cette montée en puissance romaine, l'Orient chrétien développe et codifie un modèle radicalement différent : la **pentarchie**. Sous Justinien, au VIe siècle, les Novelles impériales formalisent ce que les canons de Nicée (325) et de Chalcédoine (451) avaient progressivement esquissé : cinq grands patriarcats — Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem — constituent ensemble la tête de l'Église universelle, chargés collégialement de veiller à l'unité doctrinale et disciplinaire. Dans ce système, Rome est *primus inter pares* : son évêque jouit d'une préséance liturgique et d'un rôle d'honneur éminent, mais il n'exerce pas une juridiction immédiate sur les autres patriarcats.

Ce modèle fait apparaître quelque chose d'essentiel : la promotion de Constantinople au rang de « Nouvelle Rome » par le canon 3 de Constantinople I (381) et surtout par le canon 28 de Chalcédoine (451) repose explicitement sur des critères politiques — Constantinople est la capitale de l'empire — que Rome conteste précisément parce qu'elle fonde son propre primat sur des critères apostoliques, non politiques. Cette tension révèle que les deux modèles sont pris dans des logiques différentes : Rome argumente depuis la succession pétrinienne, l'Orient argumente depuis la structure de l'Empire christianisé. Ni l'un ni l'autre n'est « pur » de toute contingence politique, ce que l'historiographie contemporaine, depuis Meyendorff jusqu'à Schatz, s'accorde à reconnaître. L'enjeu pour une ecclésiologie rénovatrice est précisément d'identifier ce qui, dans ces deux modèles, relève d'une intuition théologique récupérable et ce qui est l'expression d'un contexte historique révolu.

Vatican I : la crise comme accélérateur dogmatique

L'exemple le plus frappant de la manière dont les crises politiques peuvent catalyser des formulations dogmatiques est fourni par le premier concile du Vatican. John W. O'Malley a montré, avec une rigueur historique exemplaire, que la définition de l'**infaillibilité pontificale** par la constitution *Pastor aeternus* (1870) intervient à un moment de vulnérabilité extrême du Saint-Siège : Rome est sur le point d'être annexée par le Royaume d'Italie, mettant fin à plus d'un millénaire de souveraineté temporelle pontificale. La perte du pouvoir territorial coïncide, à quelques semaines près, avec l'affirmation solennelle d'un pouvoir doctrinal absolu et d'un primat de juridiction « pleine et immédiate » sur toute l'Église.

Il serait réducteur de n'interpréter le dogme que comme une compensation psychologique à la perte des États pontificaux — la théologie qui l'étaye est réelle et sérieuse, et l'infaillibilité est strictement conditionnée par des critères précis (*ex cathedra*, matière de foi ou de mœurs, intention d'engager toute l'Église). Mais la concomitance historique doit faire réfléchir sur les conditions de production des formulations dogmatiques et sur leur rapport à la vérité qu'elles entendent exprimer. Une doctrine qui naît dans une situation de crise porte inévitablement les marques de cette crise : elle répond à des besoins immédiats, exagère parfois un aspect au détriment des autres, et peut durcir des positions qui auraient gagné à rester plus fluides. C'est précisément ce que Vatican II a commencé à corriger, en restituant le primat dans le cadre plus large de la collégialité épiscopale et du sensus fidelium, sans formellement abroger les définitions de Vatican I mais en les réinterprétant dans une perspective communionnelle que les travaux de Congar, Tillard et d'autres ont contribué à élaborer.

III. Jérusalem, le centre refoulé

Actes 15 : un modèle oublié

Il est significatif que la tradition ecclésiale ait si largement effacé de sa mémoire institutionnelle l'importance fondatrice de Jérusalem. Le récit d'Actes 15, que les historiens désignent souvent comme le « concile de Jérusalem », offre le tableau d'une gouvernance profondément synodale et collégiale, où plusieurs figures d'autorité — Pierre, Jacques, Paul, Barnabé — interagissent, débattent et parviennent à une décision commune portée par toute l'assemblée. La formule qui conclut la Lettre apostolique — *« L'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé de ne pas vous imposer d'autres charges »* — a été, au fil des siècles, l'une des références les plus invoquées par les défenseurs d'une ecclésiologie conciliaire.

Ce qui frappe dans ce récit, c'est la figure de **Jacques le Juste**, frère du Seigneur et chef reconnu de la communauté de Jérusalem. Richard Bauckham, dans son étude sur les parents de Jésus dans l'Église primitive, a contribué à faire reconnaître Jacques comme le premier « évêque » clairement attesté d'une Église locale, exerçant une autorité doctrinale réelle sur l'ensemble de l'Église naissante, à laquelle Pierre lui-même et Paul rendent compte. Dans l'assemblée d'Actes 15, c'est Jacques qui reprend la position de Pierre, l'enracine dans les prophètes et en formule la décision définitive. On est ici face à un modèle de primauté enraciné dans une Église particulière — celle de Jérusalem, là où Jésus a vécu, est mort et ressuscité —, non dans une succession unilinéaire de type dynastique ou juridique.

La marginalisation de Jérusalem : contingence politique, non destin théologique

La perte de centralité institutionnelle de Jérusalem est l'un des faits les plus mal évalués de l'histoire ecclésiale. Elle résulte, en réalité, de deux événements militaires et politiques d'une brutalité considérable : la destruction du Temple et de la ville par Titus en 70, qui disperse la communauté judéo-chrétienne et brise la continuité de sa direction ; puis l'écrasement de la révolte de Bar Kokhba par Hadrien en 135, qui aboutit à la fondation d'Ælia Capitolina sur les ruines de Jérusalem et à l'interdiction faite aux Juifs d'y résider. La nouvelle communauté chrétienne qui se reconstitue est majoritairement d'origine gentile et ne revendique pas immédiatement un rôle directeur dans l'Église universelle.

Ce déplacement ne résulte d'aucune décision théologique ; il n'est le signe d'aucune condamnation ou dépossession spirituelle. Il est la conséquence de choix politiques impériaux qui ont remodelé durablement la géographie du peuplement en Palestine. Cette distinction entre contingence historique et légitimité théologique est fondamentale : elle signifie que le primat de Rome sur Jérusalem n'est pas une vérité inscrite dans la nature de l'Église, mais le fruit d'une

configuration géopolitique particulière, aussi réelle qu'elle soit irréversible sur le plan institutionnel. Elle ouvre donc la possibilité de réévaluer la signification symbolique et œcuménique de Jérusalem, non pour y restaurer un siège directeur de l'Église universelle, mais pour lui reconnaître une centralité spirituelle irremplaçable.

Jérusalem, ville abrahamique et horizon œcuménique

Dans la réflexion contemporaine, Jérusalem représente quelque chose qu'aucune autre ville au monde ne peut offrir : le lieu de la Passion, de la Résurrection et de la Pentecôte, vénéré par les chrétiens de toutes confessions ; le lieu du Temple et du Mur occidental, cœur de la mémoire juive ; le lieu d'al-Aqsa et du Dôme du Rocher, troisième lieu saint de l'islam. Cette co-présence religieuse unique, tendue par des conflits politiques réels mais irréductible à eux, nourrit l'imaginaire d'une « **primauté symbolique** » de Jérusalem au service du dialogue interreligieux et de l'unité chrétienne, distincte de toute primauté juridictionnelle.

Pour une Église qui veut se renouveler en revenant à ses sources, Jérusalem n'est pas une alternative institutionnelle à Rome, mais un rappel permanent de ce qui précède et dépasse toute institution : le lieu de la rencontre décisive entre Dieu et l'humanité dans la chair de Jésus de Nazareth. Réactiver cette mémoire jérusalémite dans la vie de l'Église, c'est refuser que le centre de l'Église soit uniquement un centre de pouvoir, et insister pour que ce centre soit d'abord un lieu de mémoire, de passion et de résurrection. C'est aussi, peut-être, une invitation à penser la primauté non pas comme une prééminence de gouvernement mais comme une diaconie de la mémoire fondatrice.

IV. La tradition collégiale et synodale : des ressources à réactiver

Le modèle synodal dans les sources anciennes

L'histoire des institutions ecclésiales de l'Antiquité révèle que la synodalité n'est pas une invention moderne ou un expédient pastoral, mais la forme la plus normale et la plus constante du gouvernement ecclésial pendant plusieurs siècles. Les canons de Nicée prescrivent la réunion annuelle de synodes provinciaux pour traiter des affaires disciplinaires et doctrinales ; les *Constitutions apostoliques* régissent la participation du clergé et du peuple à l'élection des évêques ; la *Tradition apostolique* attribuée à Hippolyte témoigne d'un mode d'investiture épiscopale par le collège des évêques voisins, en présence de la communauté locale. Ces textes dessinent un modèle de gouvernance multi-niveaux, où l'autorité est répartie entre les instances locales, régionales et universelles, sans qu'un centre unique n'absorbe toutes les décisions.

Ce modèle synodal est précisément ce que le développement d'un centralisme romain progressif a mis sous pression à partir des réformes grégoriennes du XIe siècle, puis, de manière plus aiguë encore, dans le système post-tridentin et post-Vatican I. La concentration des nominations épiscopales dans les mains du Saint-Siège, la romanisation des pratiques liturgiques, la surveillance doctrinale centralisée — autant de mécanismes qui ont effectivement assuré l'unité du catholicisme mais au prix d'un affaissement de la responsabilité locale et d'une marginalisation des dynamiques synodales.

Conciliarisme, pentarchie, collégialité vaticane : trois tentatives de rééquilibrage

L'histoire de l'Église est aussi l'histoire des tentatives pour rééquilibrer ce centralisme. Le **conciliarisme** médiéval — illustré par les conciles de Constance (1414-1418) et de Bâle (1431-1449) — a affirmé la supériorité du concile général sur le pape, dans un contexte de crise de la papauté qui en justifiait la radicalité. Cette affirmation a été explicitement condamnée par Rome, mais elle a nourri une tradition ecclésiologique qui refuse de voir dans le pape un monarque absolu et qui insiste sur la responsabilité collective de l'épiscopat.

Vatican II a représenté, dans l'histoire du catholicisme, le moment le plus significatif de réaffirmation de la **collégialité épiscopale**. Lumen Gentium et les constitutions pastorales qui l'accompagnent situent le primat romain à l'intérieur du collège épiscopal, dont il est la tête mais dont il ne peut être séparé sans que le signe de l'unité ne se retourne contre lui-même. L'ecclésiologie de communion de Vatican II — dans laquelle les travaux de Congar jouent un rôle décisif — restitue à l'Église locale sa consistance ecclésiologique propre : l'Église universelle n'est pas une monarchie qui se décline en subdivisions administratives, mais une communion d'Églises locales dont chacune est pleinement Église, portant en elle la totalité du mystère.

Dans la tradition orthodoxe, le modèle pentarchique et le primat du patriarche œcuménique de Constantinople comme *primus inter pares* continuent de représenter l'alternative la plus cohérente au monarchisme romain. John Zizioulas, dont la pensée théologique est irriguée par une ontologie relationnelle où la personne n'existe qu'en communion, propose un cadre où le primat est une fonction de présidence eucharistique et synodale, exercée à tous les niveaux de la vie de l'Église sans jamais éclipser la plénitude ecclésiale des instances locales. Sa contribution majeure est d'avoir montré que le primat et la synodalité ne sont pas des réalités antagonistes mais des dimensions complémentaires de la même ecclésiologie trinitaire.

V. Repenser le centre : vers une primauté au service de la communion

Tillard et l'Église d'Églises

Jean-Marie-Roger Tillard est sans doute l'auteur qui a poussé le plus loin la réflexion sur une primauté romaine réinterprétée dans le cadre d'une ecclésiologie de communion. Dans *L'Église d'Églises*, il montre que l'Église universelle n'existe que dans et par les Églises locales, et que la primauté romaine ne peut être pensée que comme un service à l'intérieur de ce réseau de subjectivités ecclésiales multiples. Le pape est l'évêque de Rome avant d'être le chef de l'Église universelle : c'est parce qu'il préside la communauté romaine, héritière du témoignage de Pierre et Paul, qu'il exerce une fonction de coordination et d'arbitrage au sein de la communion universelle. Cette formulation préserve la singularité du siège romain tout en la délogeant d'une conception monarchique.

Dans *L'évêque de Rome*, Tillard va plus loin encore en proposant une reformulation non absolutiste de la papauté, compatible avec une pleine égalité sacramentelle des évêques et avec les exigences du dialogue œcuménique. Sa thèse centrale est que le primat de juridiction tel que formulé par Vatican I n'est pas le dernier mot de la tradition, mais une formulation contextuelle — répondant à des crises institutionnelles précises — qui appelle une interprétation plus large dans le cadre d'une ecclésiologie de communion pleinement déployée. Il n'appelle pas à l'abolition du primat, mais à sa transformation : d'une souveraineté exercée sur l'Église à un service rendu à l'Église.

Quinn, Küng et la réforme institutionnelle

Les propositions de John R. Quinn et de Hans Küng, bien que formulées dans des contextes différents, convergent sur un diagnostic similaire : la centralisation romaine telle qu'elle fonctionne depuis Vatican I constitue un obstacle au renouveau de l'Église et à son unité œcuménique. Quinn, s'appuyant sur l'invitation de Jean-Paul II dans *Ut unum sint* à un dialogue sur l'exercice de la primauté, identifie plusieurs points de blocage institutionnel concrets : la manière dont les évêques sont nommés, la relation entre conférences épiscopales et Saint-Siège, l'organisation de la Curie romaine comme gouvernement central. Ses propositions de réforme ne visent pas à affaiblir l'autorité du pape, mais à la restituer dans un cadre vraiment collégial où les évêques exercent leur co-responsabilité plutôt que de la déléguer.

Küng, dans *Die Kirche*, adopte un ton plus radical : sa critique de l'infaillibilité pontificale l'a conduit à un conflit durable avec le magistère, mais sa vision d'une Église où la responsabilité doctrinale est véritablement partagée entre le peuple de Dieu tout entier reste théologiquement stimulante. Son insistance sur le **sensus fidelium** comme instance constitutive de la foi de l'Église — et non comme simple objet d'un enseignement descendant — rejoint les développements les plus récents du processus synodal lancé par le pape François, même si l'institution a mis des décennies à reconnaître que cette intuition méritait d'être prise au sérieux.

Le processus synodal de François : promesse et limites

Le pontificat de François a introduit un changement de style et d'accent considérable dans la manière dont la primauté romaine s'exerce. L'invitation à une « **saine décentralisation** », la promotion d'un processus synodal impliquant des laïcs à tous les niveaux, l'insistance sur la co-responsabilité de toute l'Église dans le discernement ecclésial — autant de signaux qui indiquent une volonté réelle de déplacer l'exercice concret du primat dans une direction plus communionnelle. Les documents issus des récents synodes d'évêques, avec leur méthode de « conversation dans l'Esprit » et leur ouverture à des questions longtemps tenues à distance, représentent une innovation significative dans la culture institutionnelle du catholicisme.

Mais les limites sont également visibles. La structure juridique de l'Église catholique reste fondamentalement centrée sur le primat romain tel que le Code de droit canonique l'exprime. Les conférences épiscopales n'ont pas la portée magistérielle que Tillard ou Quinn auraient souhaitée. Le processus de nomination des évêques reste très centralisé. Et la question de la participation des femmes au gouvernement de l'Église — qui est aussi une question ecclésiologique fondamentale sur qui constitue le peuple de Dieu et à qui appartient la co-responsabilité — reste largement non résolue. On peut dire, sans injustice, que François a modifié la pratique du primat plus profondément qu'il n'a modifié ses structures. Ce décalage entre culture et institution est un enjeu de réforme décisif pour la période qui s'ouvre.

Vers une nouvelle topographie du centre

Que signifie « repenser le centre de l'Église » à partir de tout ce qui précède ? Il ne s'agit pas de nier que l'Église ait besoin d'un centre, d'une instance de coordination, d'un signe visible d'unité. L'impulsion centrifuge qui caractérise toute communion humaine — la tentation de l'autonomie, du repli local, de la fragmentation confessionnelle — appelle une réponse institutionnelle réelle. Mais le centre ne peut être repensé qu'en redistribuant les fonctions qui lui ont été accumulées au fil des siècles par une logique de concentration.

Une première redistribution concernerait les **fonctions symboliques** : le centre de l'Église est d'abord Jérusalem, lieu de la mort et de la résurrection du Seigneur, et cette centralité symbolique mérite une expression institutionnelle nouvelle — pèlerinage, synode œcuménique, présence commune des Églises chrétiennes — qui ne soit pas captée par aucune confession particulière. Une deuxième redistribution concernerait les **fonctions doctrinales** : la vérification de la foi ne peut être l'apanage d'un seul siège, fût-il pétrinien ; elle appartient à l'ensemble du peuple de Dieu, discernant dans l'Esprit, et s'exprime le plus authentiquement dans des instances synodales représentatives de la diversité des Églises locales. Une troisième redistribution concernerait les **fonctions d'arbitrage** : là où un primat de service est irremplaçable — dans les conflits doctrinaux ou disciplinaires qui dépassent les capacités de régulation locale —, il devrait s'exercer dans un cadre procédural transparent, collégial, soumis à des règles de droit qui protègent les Églises locales contre un interventionnisme unilatéral.

Cette topographie révisée du centre n'est pas une utopie : elle s'appuie sur des modèles historiques vérifiés — le modèle pentarchique de l'Antiquité, les synodes de l'Église ancienne, les pratiques de l'Église orthodoxe — et sur les propositions théologiques les plus rigoureuses de la recherche contemporaine. Elle ne dissout pas le siège de Rome, dont la signification apostolique et symbolique demeure irremplaçable dans le christianisme occidental et dans le dialogue œcuménique, mais elle le repositionne : de souverain à serviteur, de monarque à président synodal, de gardien de l'unité doctrinale à témoin de la communion dans la diversité.

Conclusion

Ce chapitre a voulu montrer que la question du centre de l'Église n'est pas une question secondaire ou purement organisationnelle : elle touche à la manière dont l'Église comprend sa propre nature, son rapport à l'Évangile et à l'histoire, sa capacité à rendre témoignage d'un Dieu qui n'est pas un souverain mais une communion. L'exégèse de Matthieu 16,18 rappelle que le roc-Pierre est une réalité scripturaire légitime, mais que sa traduction institutionnelle dans un primat de juridiction universelle est le fruit d'une longue élaboration historique, profondément liée à des contingences politiques que la foi n'est pas tenue de sanctifier. L'histoire de la pentarchie, de Jérusalem et des grands synodes de l'Antiquité révèle qu'il a existé d'autres formes de gouvernance ecclésiale, plus collégiales et plus synodales, qui ont assuré la communion de l'Église sans la concentrer en un point unique. La réflexion théologique contemporaine — Tillard, Zizioulas, Quinn, Küng, Congar — a fourni les outils conceptuels pour penser une réforme qui ne soit pas une régression vers un passé idéalisé, mais un approfondissement de ce que l'ecclésiologie de communion a de plus exigeant.

Pour une Église qui veut se renouveler en revenant à ses sources, les implications de cette réflexion sont multiples et urgentes. Il s'agit d'abord de lever le tabou qui frappe toute discussion sérieuse sur la forme institutionnelle du primat romain, en distinguant clairement ce qui relève de la foi — le rôle singulier de Pierre dans la tradition apostolique, la nécessité d'un signe d'unité pour la communion universelle — de ce qui relève du droit humain et de l'histoire — la forme particulière que ce rôle a prise au cours des siècles. Il s'agit ensuite de réhabiliter la mémoire de Jérusalem comme centre symbolique irréductible à toute institution, rappel permanent que l'Église n'est pas d'abord une administration mais une communauté de mémoire et de résurrection. Il s'agit enfin de développer, à tous les niveaux de la vie ecclésiale, des pratiques synodales effectives — pas seulement consultatives, mais décisionnelles —, qui rendent visible une Église où l'autorité est service, où la diversité est richesse et où l'Esprit souffle là où il veut, sans que nulle bureaucratie ne puisse ni le retenir ni le contrôler.

La Partie VII de ce rapport s'est donné pour ambition de formuler des propositions concrètes pour une Église renouvelée. Celle-ci est peut-être la plus difficile à formuler et la plus urgente à mettre en œuvre : repenser le centre de l'Église, c'est accepter que l'Église ne soit pas à elle-même sa propre fin, ni dans ses structures ni dans ses pouvoirs. C'est retrouver, derrière les édifices institutionnels du premier millénaire comme du second, le souffle d'une communauté qui se savait habitée par un Esprit plus grand qu'elle et qui n'a pas craint, pour cette raison, de gouverner ensemble.

Peu de questions révèlent avec autant de netteté les tensions internes de l'Église catholique que celle du célibat sacerdotal obligatoire. Ici se croisent l'exégèse des textes fondateurs, la mémoire d'une histoire plurielle et souvent conflictuelle, des enjeux de pouvoir institutionnel que l'honnêteté intellectuelle oblige à ne pas minorer, et une théologie du ministère encore en chantier. Le débat n'est pas nouveau, mais il a retrouvé une acuité particulière depuis le Synode pour l'Amazonie de 2019 et l'exhortation apostolique *Querida Amazonia* qui l'a suivi, dont l'esquive prudente face à la question des *viri probati* a moins clos la discussion qu'elle n'a révélé l'intensité des résistances. Dans le contexte d'un rapport qui s'efforce de « retourner aux sources pour construire l'avenir », il serait peu rigoureux d'éviter ce dossier sous prétexte qu'il touche à des équilibres institutionnels sensibles. C'est précisément parce qu'il est sensible qu'il mérite une analyse aussi désengagée que possible des postures partisanes.

La thèse que défend ce chapitre n'est pas que le célibat serait une erreur ou un vestige inutile ; elle est plus précise et, en un sens, plus exigeante. Elle consiste à établir que le célibat sacerdotal obligatoire, tel qu'il s'est stabilisé dans l'Église latine aux XIIe et XIIIe siècles, est le produit d'un processus historique contingent, marqué par des forces ascétiques, politiques et patrimoniales qui en constituent le contexte irréductible, et qu'il ne peut par conséquent être tenu pour une nécessité théologique absolue sans contresens herméneutique. Affirmer cela n'interdit nullement de reconnaître la valeur spirituelle profonde du célibat librement choisi comme charisme évangélique ; c'est même la condition pour lui restituer sa dignité propre, que l'obligation canonique a paradoxalement brouillée. Les parties précédentes de ce rapport ont montré, à propos des structures synodales, du rôle des femmes et de la théologie du peuple de Dieu, que la distinction entre ce qui est de l'ordre du dogme et ce qui relève de la discipline ecclésiale n'est pas un artifice rhétorique mais une clé herméneutique fondamentale. Ce chapitre la mobilise dans un terrain particulièrement révélateur.

Le parcours proposé est le suivant. Une première section revient sur les données scripturaires, dont la lecture honnête oblige à reconnaître la tension entre idéal charismatique et liberté évangélique. Une deuxième section retrace le développement historique depuis les premières exigences de continence cléricale jusqu'à la mutation canonique décisive opérée par la Réforme grégorienne. Une troisième section analyse le contrepoint représenté par les traditions orientales, dont la coexistence au sein même de la catholicité mine silencieusement l'argument de nécessité dogmatique. Une quatrième section engage les arguments théologiques contemporains dans toute leur complexité, sans esquiver leurs zones de fragilité. La conclusion ouvre enfin sur les implications réformatrices que ce bilan suggère pour une Église qui se veut synodale et fidèle à l'Évangile.

I. Ce que les textes fondateurs disent — et ne disent pas

La tension paulinienne : entre préférence personnelle et liberté de l'autre

Le point de départ scripturaire de tout débat sérieux sur le célibat sacerdotal est 1 Corinthiens 7, et il faut s'y arrêter avec une attention méticuleuse, car c'est précisément dans ce texte que se trouvent à la fois les ressources d'une théologie positive du célibat et les garde-fous qui en empêchent une instrumentalisation normative. Paul y déclare préférer que tous demeurent comme lui, c'est-à-dire dans le célibat, mais il encadre immédiatement cette préférence d'une double précision : d'une part, il ne dispose pas là d'un « commandement du Seigneur » mais d'une opinion personnelle ; d'autre part, « chacun reçoit de Dieu son propre charisme, l'un d'une manière, l'autre d'une autre ». La recherche exégétique contemporaine s'accorde à lire cette double précision non comme une modestie de façade, mais comme l'expression d'une conviction théologique substantielle : la pluralité des charismes est une donnée constitutive de l'économie de la grâce, et réduire cette pluralité à un standard unique contreviendrait à la logique même de l'Esprit.

L'horizon dans lequel Paul situe sa préférence est de surcroît eschatologique au sens fort : la brièveté du temps qui reste, l'attente d'une parousie imminente, la configuration du monde qui passe. La recherche contemporaine, de Eduard Schweizer à Raymond Collins, insiste sur le fait que cette argumentation ne peut être transposée mécaniquement dans des contextes où la conscience eschatologique a changé de régime — où l'Église a appris à s'installer dans la durée de l'histoire. Utiliser l'argument paulinien pour fonder une obligation canonique universelle, valable pour tout le presbytérat et pour tous les siècles, c'est extraire le texte de sa logique propre pour en faire dire précisément le contraire de ce qu'il dit : là où Paul refuse de transformer son choix en commandement, la discipline médiévale en fera une norme contraignante.

Matthieu 19 et les eunuques pour le Royaume

La parole de Jésus en Matthieu 19,12 sur les « **eunuques pour le Royaume des cieux** » a nourri une longue tradition d'interprétation favorable au célibat consacré. Cette parole est précieuse, et la tradition patristique puis médiévale a eu raison d'y voir un fondement évangélique de la vie consacrée. Mais la lecture exégétique attentive impose une limite décisive : Jésus lui-même conditionne cette parole à la capacité de l'entendre — *celui qui peut comprendre, qu'il comprenne* — et la situe dans la logique du don, non de l'imposition. Le caractère volontaire n'est pas accessoire ; il est constitutif de la signification de ce choix de vie. Un célibat imposé par voie canonique comme condition d'accès au ministère est structurellement différent, sur le plan

théologique, d'un célibat librement embrassé comme réponse à une vocation spécifique. Confondre les deux, c'est appauvrir la richesse du symbole en l'obligeant à fonctionner sans la liberté qui l'anime.

Les lettres pastorales et la réalité du clergé apostolique

Un troisième lieu scripturaire incontournable est 1 Timothée 3,2, où l'épiscope doit être *unius uxoris virum*, « mari d'une seule femme ». La philologie est ici convergente : cette expression vise à exclure la polygamie et les remariages successifs, elle n'impose pas le mariage comme condition nécessaire du ministère, mais elle atteste sans ambiguïté que des responsables ordonnés pouvaient être mariés, et qu'on ne voyait pas dans cet état un obstacle à l'exercice du ministère. De même, la mention de la belle-mère de Pierre en Marc 1,30 et l'allusion aux femmes emmenant les apôtres dans leurs voyages missionnaires en 1 Corinthiens 9,5 confirment que le cercle apostolique incluait des hommes mariés, sans que cela soulève la moindre réserve théologique. Roger Gryson, dans son étude sur les ministères dans l'Église ancienne, a montré que la coexistence de ministres mariés et de ministres célibataires est une donnée de base du christianisme primitif, irréductible aux reconstructions postérieures qui cherchent à y trouver un modèle unifié.

La conclusion que l'exégèse responsable autorise est donc nuancée : les textes néotestamentaires offrent des ressources authentiques pour penser un idéal de disponibilité totale au service de Dieu et des communautés, et pour valoriser le célibat comme signe du Royaume. Ils ne fondent pas, en revanche, une obligation canonique universelle de célibat pour les ministres ordonnés. Cette distinction entre ressource théologique et prescription canonique est d'une importance capitale pour la suite de l'argumentation.

II. La formation historique de l'obligation : entre ascétisme et politique

IVe-Ve siècles : le passage de la pureté rituelle à la continence cléricale

Le développement d'une discipline de continence pour les clercs mariés commence à se dessiner clairement au IVe siècle, dans un contexte de profonde transformation du christianisme. La montée du monachisme en Égypte, en Syrie et en Palestine, puis sa diffusion en Occident via des figures comme Jérôme et Ambroise, crée un nouvel imaginaire de la perfection chrétienne dans lequel le renoncement sexuel occupe une place centrale. Peter Brown, dans son ouvrage monumental sur *Le corps et la société*, a montré avec précision comment la valorisation de la **continence sexuelle** dans le christianisme tardo-antique n'est pas une simple transposition du

dualisme platonicien, mais un phénomène complexe qui articule théologie du corps, rapport au temps eschatologique, et redéfinition des frontières entre le sacré et le mondain. C'est dans ce vaste mouvement que s'inscrit l'exigence progressive de continence pour les clercs.

Le canon 33 du concile d'**Elvire**, au début du IVe siècle, est souvent cité comme le premier témoignage canonique d'une telle exigence en Occident : les évêques, prêtres et diacres sont invités à s'abstenir définitivement de relations conjugales avec leurs épouses. Ce canon ne remet pas en cause la validité des mariages antérieurs, mais impose une forme de continence permanente liée à la dignité du service liturgique. Il faut noter que cette exigence suppose un clergé largement marié : la discipline vise à réformer l'usage du mariage, non à en interdire l'existence préalable. Les conciles de Carthage au cours du même siècle reprennent des prescriptions analogues. La distinction que Stefan Heid a rendue explicite dans ses travaux est ici fondamentale : il ne s'agit pas encore de **célibat** au sens strict — c'est-à-dire d'exclusion des candidats mariés des ordres sacrés —, mais de **continence cléricale**, qui présuppose au contraire l'existence d'un presbytérat majoritairement marié.

Le concile de Nicée et la résistance de Paphnuce

L'épisode de Paphnuce au concile de Nicée (325), quelles que soient les incertitudes sur sa véracité historique, est symboliquement révélateur. Selon la tradition rapportée par les historiens ecclésiastiques Socrate et Sozomène, cet évêque égyptien aurait plaidé avec succès contre une interdiction générale faite aux prêtres déjà mariés de continuer à cohabiter avec leurs épouses, au nom du respect de la tradition de l'Église et de la sainteté du mariage. Que l'épisode soit historiquement attesté ou qu'il constitue une construction narrative postérieure, il témoigne d'une chose certaine : la diversité des pratiques et des convictions était réelle dans les Églises du IVe siècle, et l'homogénéisation de la discipline ne pouvait se faire sans résistance. L'Orient chrétien se montrait globalement plus réticent à une uniformisation qui aurait condamné rétroactivement le mode de vie de la grande majorité de son clergé.

La Réforme grégorienne : quand la discipline devient enjeu de pouvoir

L'étape véritablement décisive, celle qui transforme une exigence de continence pour des clercs mariés en une condition canonique d'accès aux ordres sacrés, se situe entre la fin du XIe et le milieu du XIIe siècle. La **Réforme grégorienne**, dont il faut rappeler qu'elle ne se réduit pas à la seule personnalité de Grégoire VII mais désigne un vaste mouvement de réformation ecclésiale porté par les milieux monastiques, se fixe pour objectif déclaré la purification de l'Église : lutte contre la simonie, contre la vassalisation du clergé par les pouvoirs laïques, et combat contre le **nicolaïsme**, terme qui désignait alors le concubinage et le mariage des prêtres.

Ce que Jean Gaudemet et d'autres historiens du droit canonique ont mis en lumière, c'est que la lutte contre le mariage des prêtres n'était pas uniquement motivée par des idéaux spirituels, aussi réels qu'ils fussent par ailleurs. Elle servait des intérêts institutionnels très concrets : en interdisant aux clercs d'avoir une descendance légitime, la hiérarchie ecclésiastique entendait tarir la transmission familiale des bénéfices ecclésiastiques, mettre fin à l'appropriation des biens de l'Église par des dynasties locales, et affirmer l'autonomie du clergé face aux structures féodales. Le célibat fonctionnait ainsi comme un instrument de centralisation patrimoniale et de construction d'une identité cléricale différenciée. Cela ne signifie pas que les motivations spirituelles étaient purement rhétoriques — elles ne l'étaient pas —, mais cela interdit de les isoler artificiellement de leur contexte socio-politique pour en faire une nécessité théologique intemporelle.

Latran I et Latran II : la cristallisation canonique

Les conciles de Latran I (1123) et de **Latran II** (1139) constituent l'aboutissement juridique de ce processus. Latran I déclare illicites les mariages des clercs dans les ordres majeurs ; Latran II franchit un pas supplémentaire décisif en les qualifiant d'invalides. Cette distinction entre illicéité et invalidité est techniquement énorme : elle signifie qu'un prêtre ne peut plus contracter un mariage valide, non seulement sans scandale moral, mais sans effet juridique reconnu. Le mariage des clercs n'est plus seulement une faute contre la discipline ; il est canoniquement inexistant. Cette mutation inscrit le célibat dans la structure juridique du sacrement de l'ordre, du moins dans la tradition latine, d'une façon qui donnera l'apparence d'une nécessité intrinsèque à ce qui reste, au regard de l'histoire, une décision disciplinaire datée et contextualisée.

Le Concile de Trente, deux siècles plus tard, consolidera et généralisera ce modèle à travers la réforme des séminaires et la réorganisation de la formation du clergé. La figure du prêtre tridentin — célibataire, formé dans un établissement séparé du monde, revêtu d'une identité visible distincte des laïcs — deviendra l'horizon normatif de l'Église catholique latine jusqu'au XXe siècle, au point que le célibat sera progressivement perçu, dans le langage pastoral ordinaire, comme une composante quasi dogmatique du sacerdoce. Alfons Maria Stickler, dans sa synthèse en faveur du célibat sacerdotal, offre la version la plus articulée de ce point de vue « romain » classique, mais il a été critiqué par des historiens plus indépendants pour une tendance à minorer la diversité historique des pratiques et à projeter rétrospectivement une cohérence doctrinale sur un processus en réalité conflictuel et progressif.

III. Le contrepoint oriental : une catholicité à plusieurs vitesses

Deux législations, une seule Église

L'argument le plus éloquent contre la thèse d'une nécessité théologique intrinsèque du célibat sacerdotal n'est pas tiré de la critique historique ou de la revendication réformiste : il est inscrit dans la structure même de l'Église catholique actuelle. Les **Églises catholiques orientales** — maronite, melkite, copte catholique, syro-malabar, ukrainienne grecque-catholique, entre autres — sont en pleine communion avec le Siège de Rome, reconnaissent le primat pontifical et partagent la foi définie par les conciles œcuméniques. Elles ordonnent pourtant des hommes mariés au presbytérat comme règle normale, non comme exception. Le Code des canons des Églises orientales reconnaît explicitement cette discipline et en régule les conditions. En d'autres termes, dans la même Église catholique, coexistent deux pratiques disciplinaires contradictoires sur un point présenté par certains comme central à l'identité sacerdotale.

Roman Cholij, dans son étude comparative sur le célibat clérical en Orient et en Occident, a analysé avec minutie comment les deux traditions ont suivi des trajectoires divergentes à partir d'un fonds scripturaire et patristique commun. Son propos n'est pas de dévaloriser l'une au profit de l'autre, mais de montrer que des choix disciplinaires différents, informés par des contextes théologiques, liturgiques et sociaux distincts, ont produit deux modèles de clergé également viables au regard de la mission ecclésiale. Le concile **in Trullo** (692), en codifiant la discipline byzantine selon laquelle les candidats au presbytérat peuvent être mariés à condition que le mariage précède l'ordination, a stabilisé une pratique que les Églises orthodoxes maintiennent jusqu'à aujourd'hui, et que les Églises catholiques orientales ont conservée avec l'accord de Rome.

Les tensions en diaspora et la logique des exceptions latines

L'histoire des Églises orientales unies en Amérique du Nord au XIXe et au début du XXe siècle illustre les contradictions internes de ce dossier. Rome avait tenté, à plusieurs reprises, d'imposer aux prêtres orientaux immigrés dans des territoires latins une discipline de célibat conforme aux normes latines, ce qui provoqua des tensions profondes et contribua à des schismes — une partie des grecs-catholiques ruthènes passant sous juridiction orthodoxe en signe de protestation. Ces épisodes rappellent que le célibat n'est pas seulement une question spirituelle abstraite, mais un nœud d'identité ecclésiale dont les enjeux pastoraux et ecclésiologiques sont très concrets.

Par ailleurs, l'Église latine elle-même a multiplié, surtout depuis Vatican II, des exceptions significatives à sa propre règle. Des ministres anglicans et protestants mariés ont été ordonnés prêtres catholiques sans être requis de se séparer de leurs épouses ; les ordinariats personnels

créés par *Anglicanorum Cœtibus* (2009) institutionnalisent cette dérogation. Dans le même sens, la restauration du diaconat permanent par Vatican II — étudiée par Aimé Georges Martimort — a introduit dans le presbytérat latin des milliers de diacres mariés, dont l'exercice du ministère ordonné ne pose, dans l'expérience pastorale concrète, aucune des incompatibilités que les adversaires du presbytérat marié invoqueraient. Ces exceptions ne contredisent pas la valeur du célibat sacerdotal, mais elles montrent que son obligation universelle n'est pas un absolu théologique intangible.

IV. Les arguments théologiques contemporains : forces et fragilités

La théologie du célibat : trois registres

La défense théologique du célibat sacerdotal dans le magistère récent — notamment dans l'encyclique *Sacerdotalis Cœlibatus* (Paul VI, 1967) et dans le *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres* (1994) — mobilise principalement trois registres argumentatifs qu'il faut examiner avec équité.

Le premier est **eschatologique** : le célibat consacré est un signe anticipateur de l'état de résurrection, dans lequel on ne prend ni ne donne de femme ou de mari. Le prêtre célibataire témoigne que la réalité définitive du Royaume déborde les structures de ce monde, y compris la conjugalité. Cet argument a une valeur théologique réelle et une ancienneté vénérable. Sa fragilité tient à ce qu'il ne permet pas de conclure à une obligation universelle pour les ministres ordonnés : le signe eschatologique peut être rendu par des personnes consacrées non ordonnées, et rien dans la logique du Royaume n'exige que tous ses serviteurs ministériels en soient les représentants exclusifs.

Le deuxième registre est **christologique** : le prêtre, configuré au Christ tête et époux de l'Église, est appelé à partager la forme de vie célibataire du Christ pour manifester symboliquement son don total. Cet argument a été développé avec une certaine sophistication dans la théologie de Hans Urs von Balthasar et dans certains textes de Jean-Paul II. Il comporte cependant une circularité que la critique théologique a relevée : il présuppose que la configuration au Christ exige l'imitation du célibat historique de Jésus, ce qui est contestable sur plusieurs plans — Jésus n'a pas non plus exercé de ministère sacramentel au sens canonique, ni célébré la messe, ni donné l'absolution. La configuration au Christ, théologiquement fondée, n'implique pas nécessairement la reproduction de tous les traits biographiques de Jésus de Nazareth.

Le troisième registre est **pastoral** : le prêtre célibataire, libéré des obligations familiales, serait plus disponible pour la communauté, capable d'un don de soi plus total. Cet argument, peut-être le plus souvent entendu dans la catéchèse ordinaire, est aussi le plus aisément relativisable par

l'expérience. Les prêtres mariés des Églises orientales et des Églises protestantes ne montrent pas, dans l'ensemble, une moindre qualité de présence pastorale que leurs homologues célibataires latins. Michael Blauberger, dans ses études sur les prêtres mariés dans l'histoire et aujourd'hui, a fourni un matériau empirique qui relativise considérablement l'argument de la disponibilité différentielle. La disponibilité pastorale est davantage une question de maturité humaine, de formation et de soutien communautaire qu'une conséquence mécanique de l'état de vie.

La théologie du mariage comme contrepoint positif

Un des apports les plus significatifs du XXe siècle théologique à ce débat est la revalorisation du mariage comme sacrement à part entière, vocation pleinement positive et non simple concession à la faiblesse humaine. Edward Schillebeeckx, dans son travail sur *L'Église au visage humain*, a plaidé pour une lecture du ministère ecclésial qui prenne au sérieux la diversité des charismes et reconnaisse que le mariage peut être une voie d'accès à une intelligence pastorale spécifique, notamment dans l'accompagnement des familles. Philip Reynolds a montré dans son étude sur la sacramentalité du mariage comment la construction doctrinale de ce sacrement en Occident a cohabité de façon parfois inconfortable avec la supériorité accordée à la virginité consacrée — une tension qui n'est pas encore pleinement résolue.

L'implicite hiérarchie des états de vie héritée d'un long héritage ascétique — virginité, veuvage, mariage, dans cet ordre décroissant de perfection — a été contestée par la théologie contemporaine sans être pleinement surmontée dans la pratique institutionnelle. Si l'on prend au sérieux la doctrine de Vatican II sur le mariage comme vocation à la sainteté et comme sacrement de l'alliance du Christ avec son Église, il devient difficile de continuer à traiter le mariage comme un obstacle structurel au ministère ordonné, sans désavouer implicitement la doctrine sacramentelle du mariage elle-même.

La question des abus et le silence des sélections

Aucun débat honnête sur le célibat sacerdotal ne peut aujourd'hui éviter d'affronter la corrélation que certains chercheurs ont établie entre célibat obligatoire, immaturité affective et risques d'abus. Cette corrélation est scientifiquement contestée et ne doit pas être présentée comme une causalité simple : la grande majorité des prêtres célibataires vivent leur engagement de manière intègre, et les abus sexuels existent également dans les clergés mariés. Néanmoins, les enquêtes menées dans plusieurs pays — aux États-Unis, en Australie, en Irlande — ont mis en lumière des cultures institutionnelles dans lesquelles une sacralisation excessive du célibat a pu servir à masquer des dysfonctionnements, à décourager des demandes de soin psychologique et à protéger des clercs défaillants au nom de la préservation de l'image du sacerdoce. L'argument

n'est pas que le célibat engendre nécessairement les abus, mais que son mode d'imposition institutionnelle peut produire des effets pervers qui compromettent la mission même qu'il est censé servir.

Le Synode pour l'Amazonie : un révélateur institutionnel

Le processus synodal amazonien et l'exhortation *Querida Amazonia* constituent un cas d'école pour comprendre les mécanismes institutionnels qui bloquent un discernement pourtant manifestement requis par les urgences pastorales. Des communautés chrétiennes se trouvant privées d'eucharistie pendant des mois, faute de prêtres disponibles dans des territoires immenses, avaient porté à travers leurs représentants synodaux une demande de discernement sur l'ordination de *viri probati*. La proposition n'avait rien de révolutionnaire : elle s'inscrivait dans la continuité des pratiques orientales et des exceptions déjà consenties dans le droit canon latin. Le refus implicite du texte papal — qui répond à une question pastorale urgente par un appel à la prière pour les vocations et à la valorisation des ministères laïcs, sans contester frontalement la proposition mais sans l'accueillir non plus — a été perçu par beaucoup comme une décision de protection symbolique d'un modèle identitaire au détriment du droit sacramentel de communautés réelles.

Ce qui est révélateur, dans cet épisode, ce n'est pas seulement la décision finale, mais la structure argumentative du blocage. La crainte d'un « effet de contagion » — que l'admission des *viri probati* n'ouvre une brèche dans l'obligation générale de célibat — révèle que l'argument décisif n'est pas théologique mais institutionnel : c'est la cohérence du système qui doit être préservée, et non la vérité théologique qui doit être cherchée. Pour un rapport qui se réclame du discernement évangélique, cette inversion des priorités ne peut être passée sous silence.

V. Charisme, institution et liberté évangélique : vers un discernement renouvelé

La distinction que l'histoire impose

Le bilan des sections précédentes converge vers une conclusion que l'histoire impose avec une force difficile à contester : le célibat sacerdotal obligatoire dans l'Église latine est une **discipline ecclésiale**, historiquement datée, théologiquement argumentable mais non dogmatiquement nécessaire. Cette conclusion est celle à laquelle aboutissent, par des voies différentes, des historiens aussi distincts que Roger Gryson sur les ministères anciens, Jean Gaudemet sur le droit matrimonial occidental, et Stefan Heid sur la continence cléricale dans l'Église ancienne — trois auteurs dont les positionnements ecclésiaux sont différents, mais dont la convergence analytique

sur ce point est significative. Elle est également implicitement reconnue par le droit canonique lui-même, qui désigne le célibat comme une « loi de l'Église latine » et non comme un élément constitutif du sacrement de l'ordre au sens strict.

Cette reconnaissance n'affaiblit pas le célibat ; elle le libère. Un célibat imposé par voie canonique à tous les candidats à l'ordination, quelles que soient leur vocation personnelle et la situation pastorale de leur communauté, n'est pas un signe prophétique lumineux : c'est une contrainte institutionnelle dont l'efficacité spirituelle dépend en grande partie de la qualité du consentement personnel qu'elle parvient ou non à recueillir. Un célibat librement embrassé comme réponse à un appel clairement discerné, dans le cadre d'une Église qui reconnaît simultanément la pleine légitimité d'un presbyterat marié, retrouve sa force de signe : il dit quelque chose de précis sur la liberté du don, sur la priorité du Royaume, sur la fécondité spirituelle qui déborde les formes biologiques de transmission. Il dit ce que Paul voulait dire en 1 Corinthiens 7, c'est-à-dire quelque chose de vrai — mais qu'il refusait précisément d'ériger en commandement universel.

La cohérence ecclésiologique d'une réforme disciplinaire

Une Église qui se veut synodale, qui a reconnu la légitimité des traditions orientales en son sein, qui a déjà consenti des exceptions significatives à l'obligation de célibat pour des ministres venus d'autres confessions, et qui a restauré un diaconat permanent majoritairement marié, ne peut pas continuer à traiter l'obligation de célibat pour le presbytérat latin comme un absolu intouchable sans une certaine incohérence interne. La question n'est pas de savoir si l'Église « peut » modifier cette discipline — elle le peut, puisque c'est une discipline —, mais de savoir si elle dispose de la liberté évangélique nécessaire pour discerner, dans des contextes pastoraux variés, quelle forme de ministère sert le mieux la mission confiée par le Christ.

Ce discernement n'a pas à déboucher sur une abolition universelle du célibat sacerdotal, qui serait une erreur symétrique à l'obligation universelle actuelle. Il devrait plutôt conduire à une différenciation raisonnée, comparable à celle que les Églises orientales ont stabilisée dans leur discipline canonique : reconnaissance de la pleine légitimité d'un presbytérat marié dans les zones où la pénurie de prêtres prive des communautés de l'eucharistie ; maintien et valorisation du célibat comme charisme reconnu pour ceux qui y sont appelés ; refus de toute hiérarchisation implicite entre ces deux vocations. Une telle réforme disciplinaire n'exigerait pas de révision dogmatique ; elle exigerait de la courage institutionnel et une conversion du regard sur ce que l'Église est appelée à être.

Conclusion

Ce chapitre a parcouru un terrain long et dense, des fondements scripturaires aux conciles médiévaux, des traditions orientales aux débats ouverts par le Synode amazonien. Le bilan est aussi clair qu'il est exigeant : le célibat sacerdotal obligatoire est le produit d'une histoire, d'une politique, d'une spiritualité et d'un droit qui ont convergé à un moment précis pour cristalliser une discipline dont la valeur n'est pas à nier, mais dont la prétention à la nécessité théologique absolue ne résiste pas à l'examen des sources. La question posée dans le titre de ce chapitre reçoit donc une réponse que l'honnêteté intellectuelle impose : il s'agit bien, dans ses formes canoniques obligatoires, d'une discipline médiévale, traversée de motifs spirituels authentiques mais aussi de logiques institutionnelles et patrimoniales, et non d'une nécessité théologique au sens strict.

Cette conclusion a une portée réformatrice directe pour une Église qui se réclame à la fois de la fidélité à l'Évangile et d'un processus synodal sérieux. Elle invite à distinguer avec rigueur, dans la tradition héritée, ce qui relève de la Révélation et ce qui relève de l'histoire, afin de ne pas confondre l'une et l'autre au détriment des deux. Elle invite aussi à prendre au sérieux la liberté évangélique que Paul revendique en 1 Corinthiens 7 : la liberté de ne pas imposer son propre charisme aux autres, fût-il un charisme beau et précieux. Une Église qui retrouverait cette liberté ne perdrait pas le trésor du célibat consacré ; elle lui rendrait sa signification propre en le soustrayant à la contrainte qui l'obscurcit.

Enfin, ce chapitre s'inscrit dans la ligne de fond du rapport Fontes, dont les parties précédentes ont montré, à propos de la synodalité, du laïcat et de la gouvernance ecclésiale, que le renouveau authentique passe par le courage de distinguer, dans les formes historiques de l'institution, ce qui appartient à l'Esprit et ce qui appartient au temps. Le célibat sacerdotal obligatoire est une discipline que l'Esprit peut transformer, non parce que la tradition ne vaut rien, mais précisément parce que la tradition vivante a toujours su discerner, dans la prière et le débat communautaire, ce qu'exige la fidélité à l'Évangile dans chaque temps nouveau. C'est ce discernement que ce chapitre entend servir.

Les chapitres précédents de cette Partie V ont montré que les précédents de réforme dans l'histoire chrétienne ne surgissent jamais ex nihilo : ils s'appuient toujours sur une relecture des origines, sur une confrontation entre la pratique instituée et les sources fondatrices, sur la conviction que quelque chose d'essentiel a été perdu ou recouvert qu'il s'agit de retrouver. Nul dossier ne met plus crûment en évidence cette dialectique que la question du rôle des femmes dans le ministère ecclésial. La tension n'est pas ici entre réforme et tradition, mais entre deux lectures antagonistes d'une même tradition : d'un côté, celle qui présente l'exclusion des femmes des offices ordonnés comme l'expression fidèle et constante de la volonté du Christ ; de l'autre, celle qui, s'appuyant sur une documentation historique considérablement renouvelée depuis quarante ans, soutient que cette exclusion résulte d'un processus socio-culturel de **masculinisation progressive du ministère** dont les origines chrétiennes authentiques sont en grande partie innocentes.

Le dossier est d'une complexité redoutable, parce qu'il croise au moins quatre registres distincts : l'histoire du mouvement de Jésus et des premières communautés, l'exégèse des textes pauliniens et deutéro-pauliniens, la documentation canonique et épigraphique des IIe-VIe siècles, et la théologie systématique des ministères. À chacun de ces niveaux, la recherche académique des dernières décennies — incarnée de manière exemplaire dans les travaux d'Elisabeth Schüssler Fiorenza, Karen Jo Torjesen, Carolyn Osiek, Kevin Madigan et Ute Eisen — a bousculé des certitudes que l'on croyait solidement établies. Certaines de ces contributions portent indéniablement la marque d'engagements théologiques ou féministes préalables, ce qui invite à une lecture critique ; mais l'honnêteté intellectuelle requiert de reconnaître que la thèse symétrique — l'immutabilité d'une tradition exclusivement masculine et sacramentellement nécessaire — rencontre elle aussi des difficultés historiques et textuelles que l'on ne saurait balayer d'un revers de main sans se situer en dehors des normes ordinaires de la recherche.

Ce chapitre entend parcourir ce terrain en quatre mouvements. Il s'agira d'abord de comprendre la place structurante qu'occupent les femmes dans le mouvement de Jésus et dans les récits fondateurs de la Résurrection, en accordant une attention particulière à **Marie-Madeleine** comme figure archétypale d'un leadership féminin missionnaire. On examinera ensuite le témoignage ambivalent des lettres de Paul, où la collaboration active coexiste avec des textes de « silence » dont le statut textuel et l'interprétation demeurent controversés. On tracera dans un troisième moment la carte des ministères féminins attestés aux IIe-VIe siècles — diaconesses, veuves instituées, presbytres, prophétesses — pour en mesurer la portée et les limites. On analysera enfin le processus de masculinisation progressive, ses ressorts sociaux et théologiques, et la réception contemporaine de ce dossier dans les débats sur l'ordination, afin de dégager ce que ces sources disent à une Église qui voudrait se renouveler en toute fidélité.

I. Marie-Madeleine et les femmes disciples : un leadership fondateur

Le cercle des disciples féminines de Jésus

Pour saisir la place des femmes dans les origines chrétiennes, il faut d'abord replacer la question dans son contexte socio-culturel. Le monde gréco-romain du Ier siècle est structuré par une polarisation radicale entre espace public et espace privé, entre une **masculinité** associée à l'autonomie, à la rationalité et à la capacité de gouvernement, et une féminité rabattue sur le corps, la dépendance et la vulnérabilité. Dans le judaïsme contemporain de Jésus, la pratique rabbinique dissuadait d'enseigner la Torah aux femmes ; leurs témoignages avaient une valeur juridique limitée ; leur présence dans les espaces publics de discussion théologique était rarissime. Que le mouvement de Jésus ait attiré et intégré des disciples féminines représente donc, dans ce contexte, non pas un phénomène banal, mais une transgression culturelle délibérée dont les évangiles gardent la mémoire, y compris lorsqu'ils la transmettent sans en tirer explicitement toutes les conclusions.

Luc 8,1-3 nomme des femmes qui accompagnent Jésus et les Douze dans leur itinérance missionnaire — Marie dite de Magdala, Jeanne femme de Chouza l'intendant d'Hérode, Suzanne *et beaucoup d'autres* —, précisant qu'elles *les assistaient de leurs biens*. Ce détail économique n'est pas anecdotique. Comme l'a montré Karen Jo Torjesen dans *When Women Were Priests*, ces femmes de milieu aisé exercent une fonction de **patronage** qui leur confère une influence considérable dans le groupe : ce sont elles qui mettent à disposition les ressources financières et les réseaux relationnels sans lesquels le mouvement ne peut fonctionner. Jean 4 et Marc 7 montrent Jésus engagé dans des discussions théologiques approfondies avec des femmes — la Samaritaine, la Syrophénicienne — transgressant une fois encore les codes de son temps, ainsi que le note Bart Ehrman. Ces figures ne sont pas de simples destinataires d'une bienveillance condescendante ; elles sont interlocutrices à part entière, capables de questionner Jésus, de discuter, de comprendre et de transmettre.

Marie-Madeleine : apôtre des apôtres

C'est cependant la figure de **Marie-Madeleine** qui cristallise avec le plus d'intensité la question du leadership féminin dans les origines. Les quatre évangiles canoniques s'accordent pour la placer au centre des événements pascals : présente à la crucifixion alors que la plupart des disciples masculins ont fui, témoin de la mise au tombeau, première à découvrir le tombeau vide. L'Évangile de Jean va plus loin en en faisant la première destinataire de la théophanie du Ressuscité et la première *envoyée* — le verbe grec *apostellô* est utilisé — annoncer la nouvelle aux

autres disciples : *Va vers mes frères et dis-leur* (Jean 20,17). C'est sur cette base que la tradition patristique, y compris Thomas d'Aquin, lui attribuera le titre d'*apostola apostolorum* — « apôtre des apôtres » —, titre que la liturgie catholique contemporaine a réintégré explicitement.

La recherche historico-critique a depuis longtemps souligné que la présence centrale des femmes dans les récits pascals satisfait au **critère d'embarras** : dans le judaïsme du Ier siècle, le témoignage féminin avait peu de valeur légale, et l'adversaire Celse ne se prive pas de railler le christianisme pour avoir fondé sa proclamation sur la parole d'une femme qu'il qualifie d'hystérique. Aucune communauté cherchant à convaincre ses contemporains n'aurait inventé un tel fondement si elle avait eu le choix. La convergence des traditions évangéliques sur ce point constitue donc un indice sérieux d'authenticité historique : la mémoire primitive du christianisme associait structurellement des disciples féminines à la genèse même du kérygme.

La confusion ultérieure entre Marie-Madeleine, la pécheresse anonyme de Luc 7 et Marie de Béthanie, opérée au VIe siècle par Grégoire le Grand sans aucun fondement dans les textes évangéliques, a transformé la première témoin de la Résurrection en grande pécheresse repentie, déplaçant l'accent de sa fonction missionnaire vers sa biographie morale. Ce glissement n'est pas anodin : il convertit une figure d'autorité apostolique en figure de réhabilitation par la grâce, beaucoup moins dérangeante pour une ecclésiologie qui réserve progressivement les offices à des hommes. Elisabeth Schüssler Fiorenza, dans *In Memory of Her*, analyse ce phénomène comme caractéristique d'une **mémoire subversive** que la tradition canonique tend à marginaliser tout en l'enregistrant malgré elle, faute de pouvoir l'effacer complètement.

Les traditions gnostiques et apocryphes, notamment l'Évangile de Marie (IIe siècle), développent cette intuition en faisant de Marie-Madeleine la disciple qui comprend le mieux l'enseignement du Ressuscité, au point de susciter la jalousie de Pierre. Si ces textes ne peuvent être utilisés comme photographies de l'histoire, ils reflètent au minimum les débats des IIe-IIIe siècles sur la légitimité du leadership féminin, et témoignent que ces débats existaient, qu'ils portaient sur des figures reconnues comme paradigmatiques, et qu'ils n'étaient pas encore tranchés de manière univoque.

II. Paul et les femmes : la collaboration active et ses ambiguïtés textuelles

Romains 16 et les collaboratrices de Paul

Le témoignage de Paul est à cet égard paradoxal, et l'honnêteté académique interdit de le simplifier dans un sens ou dans l'autre. Romains 16 constitue le document le plus riche que nous possédions sur la sociologie de leadership des premières communautés. Sur les vingt-six personnes saluées par Paul, environ un tiers sont des femmes, et plusieurs reçoivent des qualifications qui signalent des responsabilités réelles. **Phoebé** est présentée comme *diakonos* de l'Église de Cenchrées et *prostatis* — terme qui renvoie à la fois au patronage et à la présidence — de beaucoup, Paul inclus. La question de savoir si *diakonos* désigne ici un simple service informel ou un office reconnu est débattue, mais il convient de noter que Paul emploie ce même terme pour désigner ses propres collaborateurs masculins en Philippiens 1,1, ce qui suggère un usage assez précis.

Priscille et Aquila sont qualifiés de *synergoi* — « coopérateurs » — dans le Christ, terme que Paul réserve habituellement aux collaborateurs les plus proches de son œuvre missionnaire. Les Actes des Apôtres (18,26) montrent Priscille et Aquila instruisant Apollos, prédicateur éloquent, sur la voie de Dieu *plus précisément* — et l'ordre des noms, Priscille avant Aquila, que l'on retrouve dans plusieurs occurrences, est interprété par Lynn Cohick et Karen Torjesen comme un indice de sa prééminence dans ce travail. Plus décisif encore est le cas de **Junia**, saluée avec Andronicus comme *éminente parmi les apôtres* (Romains 16,7). Que Junia soit un nom féminin — et non le masculin hypothétique « Junias » introduit par les traducteurs médiévaux — est aujourd'hui largement établi par les philologues. Jean Chrysostome, dans ses homélies sur l'Épître aux Romains, commente ce verset avec une admiration explicite pour cette femme jugée digne d'être comptée parmi les apôtres. Que le titre soit pris dans son sens large de *missionnaire envoyé* ou dans un sens plus étroit, il n'en reste pas moins que Paul reconnaît à Junia une place de premier plan dans le mouvement.

Actes 21,9 mentionne les quatre filles du diacre Philippe qui prophétisent, et 1 Corinthiens 11,5 présuppose sans discussion que des femmes *prient et prophétisent* en assemblée — Paul réglementant le port du voile, non l'acte de parole lui-même. Ces données forment un tableau cohérent d'une **participation active des femmes aux ministères de la parole** dans les communautés pauliniennes, que l'on ne peut réduire sans violence à un simple rôle d'assistance silencieuse.

Les textes de « silence » : statut et interprétation

C'est sur ce fond de participation active que se détachent les textes qui ont traditionnellement servi à fonder l'exclusion des femmes du ministère. Le premier, **1 Corinthiens 14,34-35**, intime aux femmes de se taire dans les assemblées et les renvoie à leurs maris pour toute question. La difficulté est double. D'abord, il contredit frontalement 1 Corinthiens 11,5, où Paul présuppose que des femmes prennent la parole prophétique dans les mêmes assemblées : attribuer à Paul deux injonctions incompatibles dans une même lettre sans le moindre signal rhétorique exige de sérieuses justifications. Ensuite, le statut textuel de ces deux versets est incertain : Gordon Fee a montré qu'ils occupent des positions différentes selon les familles de manuscrits — certains témoins occidentaux les déplacent à la fin du chapitre —, et qu'on trouve dans le Codex Vaticanus des signes critiques (*distigmai*) susceptibles de signaler une insertion. Ces arguments ont conduit Fee et d'autres exégètes à défendre la thèse d'une **interpolation** tardive insérée par un copiste, probablement dans un contexte de normalisation patriarcale. Lucy Peppiatt propose une autre voie : lire ces versets comme la citation d'une position de certains Corinthiens que Paul récuse immédiatement au verset 36 avec une ironie cinglante (*Est-ce de chez vous que la parole de Dieu est sortie ?*), cohérente avec la stratégie rhétorique qu'il emploie ailleurs dans la lettre pour réfuter des slogans corinthiens.

Le second texte, **1 Timothée 2,11-15**, interdit à la femme d'enseigner ou d'*exercer de l'autorité* sur l'homme, fondant cette interdiction sur l'ordre de la création (Adam formé le premier) et sur la séquence de la chute (Ève séduite la première). La question de l'authenticité paulinienne des Pastorales alimente un débat exégétique intense depuis le XIXe siècle : différences stylistiques marquées, vocabulaire spécifique, préoccupations institutionnelles distinctes du corpus paulinien indiscuté — autant d'indices qui conduisent Bart Ehrman et beaucoup d'historiens à situer ces lettres au tournant du Ier et du IIe siècle, dans une phase de reconfiguration des communautés pauliniennes face à des courants perçus comme déviants et impliquant notamment des femmes enseignantes. D'autres, défendant l'authenticité, expliquent ces différences par l'usage d'un secrétaire. Dans les deux cas, il est difficile d'ériger ce seul texte en norme universelle et intemporelle sans le confronter à l'ensemble du dossier : Galates 3,28 (*il n'y a plus ni homme ni femme, car vous êtes tous un dans le Christ Jésus*), l'activité de Priscille, l'apostolat de Junia et les prophétesses de Corinthe composent un tableau qui ne se laisse pas réduire à une herméneutique de silence.

III. Diaconesses, presbytres et prophétesses : la documentation des IIe-VIe siècles

La lettre de Pline et les premières ordonnances

Ce n'est pas seulement dans le corpus néotestamentaire que l'on trouve des traces de ministères féminins structurés. Dès le début du IIe siècle, une source païenne indépendante apporte un témoignage précieux : dans sa lettre à Trajan (vers 112), Pline le Jeune mentionne avoir interrogé sous la torture deux *ministrae* chrétiennes pour obtenir des informations sur les pratiques de la communauté de Bithynie. Le terme latin *ministra* traduit très vraisemblablement *diakonos* au féminin, et le fait que Pline les identifie comme des personnes-clés pour comprendre l'organisation du mouvement suggère qu'elles occupaient des fonctions d'une certaine importance reconnue de l'extérieur.

Les ordonnances ecclésiastiques orientales fournissent ensuite un tableau plus détaillé. La **Didascalie apostolorum** syrienne du IIIe siècle décrit les diaconesses comme collaboratrices proches de l'évêque, chargées d'instruire les catéchumènes féminines, de les assister lors du baptême par immersion — en raison des impératifs de décence qui rendent indispensable la présence d'une femme —, et de visiter les femmes malades ou recluses dans des maisons où les hommes ne peuvent entrer. Même si la Didascalie exclut les diaconesses du baptême et de l'enseignement public autonome, elle leur reconnaît une fonction catéchétique et sacramentelle sans laquelle le rite baptismal lui-même ne peut se dérouler correctement. Les **Constitutions apostoliques** du IVe siècle reprennent ces éléments et, point important, fournissent un formulaire d'ordination pour les diaconesses incluant imposition des mains et invocation de l'Esprit — ce qui situe leur institution dans le champ d'un *ordo* liturgique reconnu, et non d'une simple bénédiction informelle.

Le *Testamentum Domini*, compilation des IVe-Ve siècles, témoigne d'une configuration différente où les veuves ordonnées occupent une position hiérarchiquement supérieure aux diaconesses, mais où celles-ci demeurent intégrées à la structure ecclésiale, mentionnées dans les litanies et participant à la communion avec une place particulière. Kevin Madigan et Carolyn Osiek, dans leur corpus *Ordained Women in the Early Church*, ont rassemblé l'ensemble de ces témoignages en montrant que la frontière entre charisme, service communautaire et office liturgique ordonné fait l'objet de débats internes aux communautés, et que les flottements dans la documentation reflètent moins une marginalité des ministères féminins qu'une discussion en cours sur leur nature exacte.

La documentation épigraphique et les presbytres féminines

La contribution la plus dérangeante pour la thèse d'une exclusion constante et universelle vient peut-être de l'épigraphie. Ute Eisen, dans *Women Officeholders in Early Christianity*, a systématisé l'analyse d'inscriptions funéraires provenant de Phrygie, de l'île de Théra, de Salone en Dalmatie et d'Hippone en Afrique du Nord, qui mentionnent des femmes portant les titres de *presbytera*, *presbyterissa*, voire *episcopa* ou *sacerdota*. Ces inscriptions couvrent une période allant du IIIe au VIe siècle. Le cas d'Ammion en Phrygie est régulièrement cité comme première attestation épigraphique non ambiguë d'une **presbytera chrétienne** : son épitaphe a été érigée par un évêque, ce qui confère à son titre une légitimité institutionnelle difficile à nier. À Salone, Flavia Vitalia est qualifiée de *presbytera sancta* au Ve siècle, avec une capacité juridique d'agir au nom de la communauté dans une transaction funéraire. À Hippone, une mosaïque de basilique mentionne une *presbyterissa* nommée Julia Runa, attestant la persistance de titres féminins de presbytres en Afrique du Nord.

L'argument selon lequel *presbytera* désignerait systématiquement l'épouse d'un presbytre plutôt qu'une femme presbytre elle-même n'est pas sans fondement — cet usage existe effectivement dans certains contextes —, mais il ne permet pas de rendre compte de l'ensemble du corpus, en particulier lorsque la relation conjugale n'est pas mentionnée ou lorsque la femme en question est manifestement désignée pour ses propres responsabilités communautaires. Eisen souligne que l'application systématique de l'interprétation conjugale à toutes les occurrences ambiguës est en elle-même un geste herméneutique qui présuppose ce qu'il s'agit de démontrer.

Le montanisme et la prophétie féminine

Un autre foyer de leadership féminin structuré est le **mouvement montaniste** ou Nouvelle Prophétie, apparu en Phrygie vers la fin du IIe siècle. Montanus s'entoure de deux prophétesses, Prisca et Maximilla, qui se présentent comme porte-paroles du Paraclet et exercent une autorité prophétique reconnue par leurs disciples. La condamnation du mouvement par les évêques de la Grande Église met en jeu à la fois des questions doctrinales et eschatologiques, mais aussi, comme l'ont montré des études récentes, la crainte que l'autorité prophétique féminine ne vienne relativiser la médiation épiscopale naissante. La parole prophétique, perçue comme directement inspirée par l'Esprit, brouille la distinction entre charisme spontané et office stable que le clergé épiscopal est en train d'institutionnaliser. La marginalisation du montanisme contribue ainsi à fermer un espace où les femmes disposaient d'une autorité spirituelle reconnue, au profit d'un magistère de plus en plus masculin et hiérarchisé.

IV. La masculinisation progressive du ministère : ressorts sociaux et théologiques

Du foyer domestique à l'espace public ecclésial

Les premières communautés se réunissent dans des **maisons-Églises** — la maison de Lydie à Philippes, celle de Nymphas à Laodicée, de Chloé à Corinthe, de la mère de Jean-Marc à Jérusalem. Comme Bart Ehrman l'a souligné à plusieurs reprises, ce lieu de rassemblement se situe précisément dans l'espace où les femmes, notamment lorsqu'elles sont propriétaires ou cheffes de famille, disposent dans la culture romaine d'une autorité réelle sur la maisonnée — esclaves, clients, enfants. Carolyn Osiek, Margaret MacDonald et Janet Tulloch, dans *A Woman's Place*, ont montré que cette configuration n'est pas un simple accident géographique mais une donnée sociologique structurante : la maison est l'espace où le leadership féminin est culturellement lisible et légitimable, et les premières Églises se développent à l'intérieur de ce cadre.

La transition, au IIe-IIIe siècle, du rassemblement domestique vers des bâtiments ecclésiaux autonomes représente un déplacement spatial qui est aussi un déplacement de sens. L'espace ecclésial spécialement construit s'inscrit dans la logique de l'espace public, du forum, du tribunal — domaine symboliquement masculin dans la culture gréco-romaine. Karen Torjesen a montré de manière convaincante que cette transition coïncide avec une *masculinisation* des ministères : à mesure que les offices ecclésiastiques se définissent par rapport à un espace public sacralisé, les normes de genre applicables à cet espace s'imposent progressivement aux communautés chrétiennes. Ce processus ne se réduit pas à une simple contamination culturelle extérieure ; il est en interaction complexe avec la **cléricalisation** de la célébration eucharistique, la montée en puissance de la triade épiscopal-presbytéral-diaconal, et la distinction croissante entre clergé et laïcs.

La rationalisation théologique et ses fragilités

Cette évolution sociologique s'accompagne d'une rationalisation théologique progressive, qui sélectionne dans le corpus scripturaire les textes susceptibles de légitimer l'ordre établi et en marginalise d'autres. Les textes de silence de 1 Corinthiens 14 et de 1 Timothée 2 sont absolutisés et interprétés comme expression de la volonté divine sur la structure de l'Église, indépendamment de leurs contextes rédactionnels. Les figures de Phoebé, Priscille, Junia, des prophétesses, des patronnes de maisons-Églises sont reléguées à l'arrière-plan ou réinterprétées dans un sens bénin. Les ordonnances qui cherchent à limiter les fonctions des diaconesses — le canon 26 du concile d'Orange en 441, le concile d'Épaone en 517 qui abolit *la consécration des veuves qu'on appelle diaconesses* — témoignent précisément de ce que la pratique qu'elles combattent existait

encore et était suffisamment répandue pour mériter une condamnation explicite. Des textes normatifs qui interdisent sont, paradoxalement, des preuves que ce qu'ils interdisent était pratiqué.

La théologie de la représentation sacramentelle développée à partir du IVe siècle pour fonder l'exclusion des femmes du sacerdoce — le prêtre représente le Christ-Époux face à l'Église-Épouse, ce qui exigerait une ressemblance naturelle de sexe entre le célébrant et le Christ — constitue une construction théologique élaborée, mais relativement tardive par rapport aux pratiques origines. Elle est absente des premières justifications de la hiérarchie ministérielle, qui invoquent plutôt l'ordre et la discipline, le respect des usages en vigueur ou la crainte du désordre que l'argumentation sacramentelle-ontologique qui dominera les débats contemporains.

La réception contemporaine : Inter Insigniores, Ordinatio Sacerdotalis et leurs contestations

C'est cette construction théologique que reprennent et approfondissent les documents magistériels catholiques contemporains sur l'ordination des femmes. La déclaration **Inter Insigniores** de 1976 et l'encyclique **Ordinatio Sacerdotalis** de 1994 invoquent trois arguments principaux : l'exemple du Christ qui a choisi seulement des hommes comme apôtres ; la pratique constante de la tradition réservant le sacerdoce aux hommes ; et la symbolique du prêtre-représentant du Christ-Époux. Jean-Paul II affirme dans Ordinatio Sacerdotalis que l'Église *n'a aucune autorité* pour conférer l'ordination sacerdotale aux femmes et que ce jugement doit être tenu *de façon définitive* par tous les fidèles. La réponse de la Congrégation pour la doctrine de la foi (1995) qualifiera cette affirmation de vérité *appartenant au dépôt de la foi*, terme qui a suscité des débats importants sur la nature exacte du niveau d'engagement doctrinal impliqué.

La recherche historique conduit à mettre en question la solidité de ces trois arguments, au moins dans leur formulation la plus tranchée. L'affirmation d'une *tradition constante et universelle* d'exclusion des femmes de tout office ordonné se heurte à la documentation rassemblée par Madigan, Osiek et Eisen sur les diaconesses ordonnées par imposition des mains, sur les presbytres féminines attestées épigraphiquement, et sur les *episcopa* mentionnées dans certaines sources. Elle se heurte aussi au fait que les conciles d'Orange et d'Épaone n'interdisent pas une pratique théorique mais une pratique réelle. L'argument du choix des Douze par Jésus rencontre l'objection — formulée notamment par Schüssler Fiorenza — que ce choix s'opère dans un contexte symbolique particulier (douze tribus d'Israël, horizon eschatologique juif) et que son universalisation en norme juridique sur le sexe des ministres requiert une justification supplémentaire : si le choix de douze hommes exclut les femmes, le choix de douze Juifs devrait

exclure les non-Juifs, ce que l'Église n'a pas soutenu. La symbolique christologique du prêtre-Époux, enfin, est une construction théologique médiévale et tridantine que les premières communautés ne connaissaient pas sous cette forme.

Sur la question plus limitée du **diaconat féminin**, des historiens comme Phyllis Zagano et les auteurs de Catholic Women Deacons soutiennent que l'abondance des témoignages littéraires et liturgiques en faveur d'un véritable ordre de diaconesses en Orient — avec formulaires d'ordination, imposition des mains, fonctions liturgiques définies — rend difficile la thèse selon laquelle ces femmes n'auraient exercé qu'un ministère fonctionnel sans caractère sacramentel. D'autres théologiens estiment que la différence entre les fonctions des diaconesses antiques et celles du diaconat masculin est suffisamment grande pour qu'il ne s'agisse pas du même office. Deux commissions pontificales convoquées par le pape François n'ont pas abouti à une conclusion définitive ; la réforme du droit pénal canonique de 2021, qui pénalise explicitement la tentative d'ordonner des femmes, indique que l'institution ne s'oriente pas vers une évolution rapide sur ce point.

V. Fidélité aux sources et enjeux réformateurs

Ce que dit la documentation à une Église renouvelée

La **grille de fidélité** que ce rapport s'efforce d'élaborer dans l'ensemble de la Partie V invite à poser la question directement : que disent ces sources à une Église qui voudrait se renouveler en toute honnêteté avec ses origines ? La réponse est complexe, mais plusieurs points se dégagent avec suffisamment de clarté pour que l'on ne puisse les esquiver.

Premièrement, l'Église des origines n'est pas une Église uniformément patriarcale qui aurait confié tous ses ministères à des hommes. La documentation néotestamentaire, croisée avec les sources du IIe au VIe siècle, atteste une diversité réelle de formes de leadership féminin — patronnes de maisons-Églises, prophétesses, diaconesses ordonnées, presbytres — qui n'est pas réductible à une contribution purement informelle ou domestique. Ce constat ne permet pas, à lui seul, de déduire que l'Église devrait ordonner des femmes à tous les ministères dès demain ; la théologie ne fonctionne pas par simple archéologie. Mais il interdit de soutenir que l'exclusion systématique est une *pratique constante et universelle* remontant aux origines, ce que la documentation ne confirme pas.

Deuxièmement, les textes qui ont servi à fonder cette exclusion — 1 Corinthiens 14,34-35 et 1 Timothée 2,11-15 — sont des textes dont le statut textuel, l'authenticité paulinienne et l'interprétation contextuelle sont l'objet de débats sérieux parmi des exégètes rigoureux. Leur

absolutisation comme norme universelle intemporelle est une option herméneutique parmi d'autres, que les données ne permettent pas d'imposer comme seule lecture admissible. Une Église soucieuse de fidélité aux sources doit lire ces textes dans leur contexte, en dialogue avec l'ensemble du corpus, et non les extraire pour en faire des absolus décontextualisés.

Troisièmement, le processus de masculinisation progressive du ministère est étroitement lié à des dynamiques sociales et culturelles — la transition de la maison à l'espace public, l'adaptation aux normes de genre gréco-romaines, la cléricalisation de l'eucharistie — que la recherche historique a rendu lisibles et qui ne peuvent être présentées comme relevant de la révélation divine sans pétition de principe. Reconnaître la part de conditionnement culturel dans l'histoire institutionnelle de l'Église n'est pas un acte de subversion ; c'est précisément ce que l'honnêteté historique requiert, et ce que ce rapport a souligné dans chacun de ses chapitres précédents à propos d'autres dossiers de réforme.

Tensions internes et précautions méthodologiques

Il serait intellectuellement malhonnête de ne pas signaler les tensions et les limites de cette démonstration. La thèse de l'**interpolation** de 1 Corinthiens 14,34-35, défendue par Gordon Fee et Philip Payne, reste une hypothèse, même si elle dispose d'arguments sérieux — elle n'est pas un acquis unanime. Les reconstructions les plus ambitieuses de Schüssler Fiorenza sur une *communauté de disciples égaux* originelle impliquent des choix herméneutiques et des présupposés théoriques qui ne sont pas neutres et qui méritent d'être évalués critiquement. L'ambiguïté de nombreux titres féminins dans les inscriptions — *presbytera* comme titre propre ou comme désignation d'épouse — ne se laisse pas toujours trancher de manière définitive. Et la question de savoir si les diaconesses antiques exerçaient un *ordo* sacramentel au sens plein ou un ministère fonctionnel d'une nature différente du diaconat masculin reste ouverte pour les historiens eux-mêmes.

Cette prudence méthodologique ne conduit pas au scepticisme, mais à un diagnostic différencié. Elle invite à distinguer ce qui est établi avec une forte probabilité historique — la participation active des femmes aux ministères de la parole, de la prophétie, du patronage et de l'assistance liturgique dans les premières générations ; l'existence de diaconesses ordonnées par imposition des mains dans plusieurs traditions orientales ; la présence de titres presbytéraux féminins dans les inscriptions — de ce qui relève de l'hypothèse ou de la reconstruction théologique. Elle invite également à distinguer la question historique (qu'a-t-on fait ?) de la question normative (que doit-on faire ?), tout en reconnaissant que la réponse historique a nécessairement des implications pour la réponse normative, dès lors qu'on invoque la tradition comme argument.

Conclusion

Ce chapitre aura parcouru un dossier que l'on ne peut plus aborder avec le simple vernis apologétique d'une tradition stable et univoque. De Marie-Madeleine, première envoyée proclamer la Résurrection, à Junia comptée parmi les apôtres, de Phoebé diaconos de Cenchrées aux diaconesses de Syrie ordonnées par imposition des mains, des presbytres féminines des inscriptions d'Hippone et de Salone aux prophétesses montanistes dont l'autorité dérange les évêques — le fil est continu, même s'il est discontinu dans ses formes, et il traverse deux siècles de christianisme avec une insistance que la recherche contemporaine a rendue impossible à ignorer. Le processus de masculinisation progressive du ministère est réel, documenté et en interaction avec des dynamiques socio-culturelles que l'Évangile n'a pas prescrites. La rationalisation théologique qui l'a accompagné et légitimé s'appuie sur une sélection du corpus scripturaire dont la solidité exégétique est sérieusement contestée par des chercheurs rigoureux de toutes confessions.

Pour une Église qui prend au sérieux la baseline de ce rapport — *retourner aux sources pour construire l'avenir* —, ces données constituent un appel à la cohérence. Reconnaître la diversité des formes de leadership féminin dans les origines chrétiennes, réévaluer les textes de silence dans leur contexte et leurs tensions internes, admettre la part de conditionnement culturel dans la masculinisation des offices : aucun de ces actes ne revient à trahir la tradition, mais tous appartiennent à ce mouvement de ressourcement critique que les grandes réformes de l'histoire chrétienne ont toujours su accomplir, comme les chapitres précédents de cette Partie V l'ont montré à propos d'autres dossiers. La question des ministères féminins n'est pas un problème d'adaptation à la modernité ; c'est une question de fidélité aux sources, et c'est à ce titre, précisément, qu'elle s'impose à toute ecclésiologie qui prétend prendre l'histoire au sérieux.

Les implications réformatrices concrètes varient selon les traditions et les cadres théologiques, et ce rapport n'est pas un programme législatif. Mais à minima, la recherche académique ici rassemblée impose trois exigences à toute autorité ecclésiale responsable : cesser de fonder l'exclusion des femmes sur une tradition présentée comme constante et universelle, puisque cette affirmation est historiquement inexacte ; engager une exégèse sérieuse et contextuellement informée des textes de silence, en reconnaissant ouvertement les débats qui les entourent ; et ouvrir un espace institutionnel pour réfléchir, sans préemption doctrinale prématurée, à la question des ministères féminins à la lumière de l'ensemble du témoignage des sources — scripturaires, patristiques et épigraphiques. C'est à ces conditions qu'un retour aux sources peut être autre chose qu'une projection du présent sur le passé, et devenir le ferment d'un renouveau authentiquement évangélique.

L'une des questions les plus décisives que l'Église contemporaine doit affronter — et que le présent rapport n'a cessé de remettre en perspective depuis ses premières pages — n'est pas simplement liturgique, doctrinale ou pastorale. Elle est, au sens le plus profond du terme, politique. Non pas au sens partisan du mot, mais dans son acception originelle : elle touche à la manière dont une communauté se situe dans la cité, au rapport qu'elle entretient avec le pouvoir, aux compromis qu'elle accepte ou refuse d'assumer. Or, cette question n'est pas neuve. Elle se pose avec une acuité particulière depuis le moment où le christianisme, religion minoritaire et parfois persécutée, s'est trouvé propulsé au cœur de l'Empire romain, bénéficiaire de ses faveurs, partenaire de ses ambitions. Ce moment, que les historiens et les théologiens désignent comme le **tournant constantinien**, a configuré de manière durable les imaginaires ecclésiastiques occidentaux — si durablement, en réalité, que bon nombre d'Églises continuent, sans en avoir toujours conscience, de raisonner dans les catégories qu'il a instaurées.

Ce chapitre entend procéder à une relecture critique de ce moment fondateur, en en explorant l'ambivalence théologique et ses effets institutionnels de longue durée, avant d'examiner les grandes alternatives qui ont cherché, tout au long de l'histoire chrétienne, à en corriger ou en subvertir la logique : la pensée augustinienne du *saeculum*, la réponse anabaptiste, les modèles de séparation issus de la modernité politique. Il ne s'agit pas de plaider pour un modèle unique, ni de condamner les Églises du passé à l'aune de catégories contemporaines. Il s'agit, conformément à la démarche de l'ensemble du rapport Fontes — *retourner aux sources pour construire l'avenir* —, de comprendre ce que l'histoire a fait de l'Église, et ce que l'Église, en retournant à ses sources scripturaires et théologiques les plus profondes, peut choisir d'être autrement.

La question réformatrice est ici inévitable : dans des sociétés qui n'ont plus besoin de l'Église pour se légitimer, et où les Églises n'ont plus besoin de l'État pour survivre, quel rapport au politique convient à une communauté qui confesse la seigneurie du Christ ? La réponse à cette question dépend, pour une large part, de la lecture que l'on fait de Constantin — et de la lecture que l'on fait de l'Évangile.

I. L'héritage de Constantin : anatomie d'une mutation

La paix constantinienne : libération ou captivité ?

Lorsqu'en 313 l'édit de Milan accorde au christianisme la liberté de culte et restitue les biens confisqués aux communautés chrétiennes, la plupart des évêques vivent l'événement comme une délivrance. Après les persécutions dioclétiennesdonc, dont la brutalité est encore fraîche dans les mémoires, la bienveillance impériale ne peut qu'apparaître comme une grâce providentielle.

Eusèbe de Césarée, principal théologien de cette nouvelle configuration, n'hésite pas à voir dans la victoire de Constantin au pont Milvius le signe de la vérité du christianisme : le Dieu des chrétiens s'est montré plus puissant que les dieux de Maxence, et son serviteur règne désormais sur l'Empire habité. Dans sa *Vita Constantini*, l'évêque de Césarée dresse le portrait d'un souverain vicaire du Logos, gouvernant l'univers selon la sagesse divine, dont la figure royale devient comme le reflet terrestre de la monarchie céleste.

Ce que les théologiens critiques désignent aujourd'hui comme la **théologie politique de la victoire** — ou, plus sévèrement, la « christologie impériale » d'Eusèbe — constitue une rupture décisive avec la prédication évangélique. Car le critère de vérité n'est plus la croix et le témoignage des martyrs, mais le succès militaire. L'opposition entre le Golgotha et le pont Milvius, que John Howard Yoder a rendue paradigmatique dans sa *Politique de Jésus*, n'est pas une antithèse rhétorique : elle saisit une tension réelle entre deux logiques de légitimation. D'un côté, un Messie crucifié par les puissances de ce monde, qui refuse les légions d'anges et le pouvoir coercitif comme mode de propagation du Royaume. De l'autre, un empereur victorieux portant le monogramme du Christ sur ses étendards, dont la gloire militaire est interprétée comme preuve de la puissance du Dieu chrétien. Que l'on partage ou non les conclusions de Yoder, ce diagnostic initial reste pertinent : quelque chose de fondamental a changé dans le rapport que l'Église entretient avec le pouvoir, à partir du moment où le succès politique devient un argument théologique.

L'étape suivante aggrave encore le glissement. Lorsque Théodose promulgue l'édit de Thessalonique en 380, faisant du christianisme nicéen la religion officielle de l'Empire, la transformation s'achève : la foi chrétienne est désormais inscrite dans le dispositif même de la citoyenneté et de la loyauté civique. Le refus du baptême ou de l'adhésion à l'orthodoxie nicéenne peut exposer à des sanctions civiles. L'appartenance à l'Église et l'appartenance à l'Empire tendent à se confondre, au risque d'effacer la distinction que les premières générations chrétiennes maintenaient avec soin entre les deux cités, entre les deux allégeances. Ce risque, Augustin le percevra clairement — mais sa réponse, comme on le verra, restera elle-même profondément ambivalente.

Ni péché originel ni âge d'or : la complexité du processus

L'interprétation critique du tournant constantinien, portée avec force par la tradition anabaptiste puis reprise dans la seconde moitié du XXe siècle par Yoder et Stanley Hauerwas, a le mérite d'une cohérence éthique indéniable. Mais elle court le risque d'une simplification historique que les meilleurs historiens du christianisme se sont employés à corriger. Peter Brown, dans son œuvre magistrale *The Rise of Western Christendom*, a montré avec érudition que la christianisation de

l'Empire n'a pas été un événement brusque, homogène et univoque. Elle a été un processus long, conflictuel, localement très diversifié, dans lequel les communautés chrétiennes ont conservé, bien au-delà de l'époque constantinienne, des cultures de dissidence, de marginalité et de prophétisme critique.

Robert Markus, dans son *Saeculum*, a apporté une contribution décisive pour nuancer l'usage théologique de la catégorie constantinienne. Sa lecture d'Augustin montre que la distinction entre la cité terrestre et la cité de Dieu ne désigne pas une frontière institutionnelle entre l'Église et l'État, mais une ligne intérieure qui traverse toute réalité humaine, toute institution, y compris ecclésiastique. Le **saeculum** augustinien n'est ni l'expression du Royaume de Dieu ni une puissance démoniaque : c'est le temps de l'histoire, ambivalent, partiellement ordonné, toujours marqué par le péché, dans lequel l'Église vit et témoigne sans jamais y trouver sa demeure définitive. Cette lecture libère d'une vision binaire selon laquelle tout État chrétien serait nécessairement une trahison ou, au contraire, une réalisation du Royaume.

Oliver O'Donovan, dans *The Desire of the Nations*, propose une autre variante de cette lecture plus nuancée. Pour lui, la reconnaissance publique de la seigneurie du Christ par un souverain — fût-ce Constantin — n'est pas en elle-même une aberration, mais une possibilité inscrite dans la logique même de l'Évangile, qui annonce un Roi dont la seigneurie embrasse l'ensemble de la réalité créée, y compris l'ordre politique. Ce qui est problématique, ce n'est pas que des nations reconnaissent le Christ, c'est la confusion entre cet acte de reconnaissance et l'identification de la politique chrétienne avec la coercition religieuse. La distinction est fine, mais elle est théologiquement cruciale : reconnaître que le Christ règne est une chose ; prétendre que l'Empire est le Royaume de Dieu en est une autre, radicalement différente.

II. Gélase, Augustin, et les ambivalences fondatrices

La théorie des deux puissances : une distinction qui ne sépare pas

La lettre que Gélase I adresse à l'empereur Anastase en 494 constitue l'un des textes les plus cités — et les plus interprétés — de l'histoire des rapports Église-État en Occident. Sa formule des deux puissances, l'*auctoritas sacrata pontificum* et la *regalis potestas*, articule pour la première fois une distinction explicite entre les ordres spirituel et temporel, chacun reçevant de Dieu une mission propre. Pour Jean Gaudemet, dont la grande synthèse de droit public ecclésiastique reste une référence incontournable, ce texte inaugure une tradition de pensée qui va profondément marquer l'ecclésiologie occidentale.

Mais Gélase n'institue pas une séparation au sens moderne du terme. Il établit une **distinction hiérarchisée** : si les rois chrétiens dépendent des prêtres pour leur salut, l'ordre sacerdotal porte une responsabilité supérieure, qui lui confère en matière religieuse une autorité que les souverains n'ont pas à contester. Cette subordination partielle du temporel au spirituel va alimenter, dans la tradition médiévale, une logique d'absorption progressive du politique par le religieux, dont la réforme grégorienne et le *Dictatus papae* de Grégoire VII représentent l'expression la plus radicale. Là où Gélase distinguait pour coordonner, ses héritiers distingueront pour dominer — ce qui constitue une dérive que le texte gélasinien lui-même ne contenait pas, mais qu'il n'empêchait pas non plus.

Le paradoxe augustinien : le relativisme du pouvoir et la tentation coercitive

Augustin d'Hippone reste, de ce point de vue, le grand penseur ambigu de la relation Église-État. Son œuvre contient à la fois les ressources les plus riches pour penser une théologie politique non-triumphale, et les concessions les plus troublantes à une logique coercitive. La *Cité de Dieu*, écrite dans le contexte du sac de Rome par Alaric en 410, développe une vision du politique radicalement relativisée par rapport aux ambitions de l'Église eusébienne. L'État — même l'Empire romain chrétien — n'est pas le Royaume de Dieu. Sa justice est limitée, sa paix est imparfaite, son autorité est relative. Il peut rendre des services réels à l'ordre humain, mais il ne peut pas conduire à la béatitude. Cette vision, que Markus a décrite avec une précision remarquable, dessine un espace d'autonomie relative pour le politique, ni sacré ni diabolique, mais simplement humain.

Or, c'est le même Augustin qui, confronté à la crise donatiste, justifie le recours à la contrainte impériale pour ramener les schismatiques à l'unité catholique. La formule du *compelle intrare* — « force-les d'entrer », tirée de la parabole du festin en Luc 14 — est mobilisée pour légitimer une forme de coercition que l'Église pré-constantinienne aurait jugée inconcevable. Ce glissement révèle une tension non résolue au cœur de la pensée augustinienne : sa théologie du *saeculum* relativise le pouvoir de l'État, mais sa pratique ecclésiologique en demande les services dès qu'une menace schismatique surgit.

Les **donatistes** eux-mêmes, dans cette querelle, défendent une ecclésiologie que la recherche contemporaine a réhabilitée avec une certaine sympathie. Leur insistance sur l'Église comme communauté de saints distinguée d'un Empire corrompu, leur refus des compromis cléricaux avec le pouvoir persécuteur, leur méfiance à l'égard des interventions impériales dans la vie ecclésiale : autant de positions qui anticipent les intuitions anabaptistes du XVIe siècle, et qui posent, de manière provocatrice, la question de la fidélité. William Cavanaugh, dans son analyse de l'imagination théopolitique chrétienne, a montré comment la défaite symbolique du

donatisme a installé dans la tradition occidentale un présupposé durable : celui selon lequel l'Église a besoin du bras séculier pour maintenir son unité et discipliner ses membres. Ce présupposé est l'une des héritages les plus lourds du tournant constantinien.

III. Les sources scripturaires et leur herméneutique disputée

« Rendez à César » : une distinction qui relativise

Les deux grands textes évangéliques sur lesquels s'appuie toute la tradition de réflexion chrétienne sur les rapports entre Église et État méritent d'être relus avec soin, en résistant à la tentation d'en faire des formules simplifiables. La controverse sur l'impôt à César, rapportée par les trois Synoptiques, met en scène un piège tendu à Jésus par des adversaires qui cherchent à l'opposer soit au peuple, soit aux autorités romaines. Sa réponse — *« Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu »* (Mc 12, 17) — a été lue pendant des siècles comme fondement d'une distinction de principe entre sphère religieuse et sphère politique. Cette lecture, qui a nourri une certaine théologie des deux règnes et, plus tard, les justifications philosophiques de la laïcité, n'est pas totalement illégitime. Mais elle ne dit pas tout du texte.

Une exégèse plus attentive fait observer que Jésus demande à voir la pièce de monnaie, et que c'est l'image de César qui s'y trouve. Or, dans la logique de la Genèse, c'est l'être humain qui porte l'image de Dieu — l'*imago Dei*. Si la pièce porte l'image de César, elle peut lui revenir. Mais si l'être humain porte l'image de Dieu, c'est à Dieu que l'être humain revient — tout entier. Loin de fonder une séparation équilibrée entre deux sphères d'égale légitimité, le logion de Jésus opère une relativisation radicale de la prétention impériale : César peut bien percevoir l'impôt, mais il ne peut pas prétendre à ce que Dieu seul est en droit de recevoir. La **seigneurie de Dieu sur la personne** n'est pas une sphère parmi d'autres ; elle englobe tout, y compris le rapport à l'autorité civile.

La déclaration devant Pilate — *« Mon royaume n'est pas de ce monde »* (Jn 18, 36) — a souvent été interprétée dans un sens dualiste, comme affirmation d'une spiritualité purement intérieure sans implications politiques. Yoder, parmi d'autres, a montré que cette lecture est philologiquement et théologiquement insuffisante. L'expression « de ce monde » (*ek tou kosmou*) ne renvoie pas à un espace géographique ou historique, mais à une logique, à un mode d'engendrement : le royaume de Jésus ne procède pas des mécanismes de domination, de violence et de mensonge qui structurent les royaumes de ce monde. Ce n'est pas parce qu'il serait absent de l'histoire, mais parce qu'il fonctionne selon d'autres règles — celles du service, du pardon et de la vérité qui

assume la mort plutôt que de la donner. C'est précisément cette logique que le tournant constantinien a mise en péril, en faisant de la croix un signe de triomphe militaire plutôt qu'un paradigme de puissance paradoxale.

Paul et l'autorité : entre ordre et idole

Romains 13 est le texte paulinien sur lequel ont le plus pesé les interprétations conservatrices et légitimantes du pouvoir politique. L'injonction à se soumettre aux autorités — *« il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu »* — a servi à légitimer aussi bien les monarchies absolues que des régimes bien plus obscurs. Mais une lecture contextuelle de l'ensemble des chapitres 12-13 de l'épître aux Romains modifie significativement cette impression. Le chapitre 12 appelle à ne pas se conformer au siècle présent, à bénir les persécuteurs, à ne pas se venger et à vaincre le mal par le bien. C'est dans ce contexte éthique de non-violence et de résistance au mimétisme de la vengeance que s'inscrit l'affirmation du chapitre 13 sur l'autorité. Paul n'écrit pas une théologie du pouvoir absolu ; il décrit la fonction ordinaire de l'État — garantir un ordre minimal, punir les méfaits — tout en relativisant radicalement ses prétentions par la logique évangélique qui l'entoure.

L'Apocalypse de Jean, de son côté, offre le contre-point indispensable. La Bête qui exige l'adoration, qui contrôle les échanges économiques et persécute les témoins de l'Agneau, est une figure politique reconnaissable : celle du pouvoir qui s'absolutise, qui prétend à une fidélité totale que seul Dieu peut exiger. L'**idolâtrie politique** — terme qu'on peut emprunter à William Cavanaugh pour désigner le transfert à l'État de fonctions sotériologiques — est un risque que le canon néotestamentaire a identifié clairement, bien avant que Yoder ou Hauerwas en systématisent la critique. Cette bipolarité paulinienne entre Romains 13 et Apocalypse 13 suggère que l'Écriture ne défend pas une position univoque sur le pouvoir politique, mais qu'elle maintient une tension productive entre reconnaissance relative de l'autorité et vigilance prophétique contre son absolutisation.

IV. Les alternatives historiques : anabaptisme, séparation, laïcité

La Confession de Schleitheim et le choix de la contre-société

En 1527, les anabaptistes réunis à Schleitheim adoptent un texte confessionnel qui représente la première formulation systématique d'une ecclésiologie de séparation radicale. Refus du serment, refus de la charge publique, refus du service militaire, pratique du baptême des seuls adultes confessants : chacun de ces points traduit un choix ecclésiologique cohérent, celui d'une communauté qui refuse de confondre appartenance ecclésiale et appartenance civique. La

confusion entre ces deux ordres, précisément, avait été l'un des effets majeurs du tournant constantinien, où le baptême des enfants — pratique dont les implications politiques ne sont pas moindres que les implications théologiques — signait l'inscription automatique dans la communauté chrétienne comme dans la communauté citoyenne.

La persécution systématique des anabaptistes par les autorités civiles et ecclésiales — catholiques, luthériennes et réformées indistinctement — révèle le consensus qui régnait alors sur la nécessité d'un lien entre Église et État. Pour les Réformes magistérielles, une Église entièrement séparée de l'ordre civil était non seulement politiquement dangereuse, mais théologiquement erronée. Luther, avec sa doctrine des **deux règnes**, maintenait un dualisme fonctionnel qui séparait le gouvernement spirituel et le gouvernement temporel tout en leur assignant à chacun une légitimité divine — ce qui conduisait, en pratique, à une coopération étroite entre prince et pasteur, symbolisée par le modèle d'Église territoriale.

La réhabilitation contemporaine des intuitions anabaptistes, notamment chez Yoder dans sa *Politique de Jésus* et chez Hauerwas dans *A Community of Character*, invite à prendre au sérieux cette tradition longtemps marginalisée. Pour Hauerwas, la tâche principale de l'Église n'est pas de fournir une éthique sociale universelle applicable par l'État, mais de former un peuple dont le caractère et les pratiques incarnent concrètement la seigneurie du Christ. Cette vision n'est pas un repli individualiste : elle est, au contraire, profondément sociale et politique, mais d'un politique qui procède de la communauté ecclésiale elle-même plutôt que de ses négociations avec les institutions étatiques.

Les modèles modernes de séparation : laïcité, amendement, concordat

La modernité politique a inventé plusieurs dispositifs de régulation des rapports entre États et communautés religieuses, dont aucun n'est théologiquement neutre. La **laïcité française**, issue d'un processus conflictuel long depuis la Révolution jusqu'à la loi de 1905, propose un modèle de séparation organisée : la République ne reconnaît ni ne salarie aucun culte, garantit la liberté de conscience individuelle, mais maintient l'espace public comme zone de neutralité religieuse. Philippe Portier, dans son étude sociologique de la laïcité française, a montré la plasticité réelle de ce principe, oscillant entre une neutralité bienveillante et une tentation de contrôle idéologique des expressions religieuses, en particulier lorsque celles-ci paraissent menacer l'identité républicaine. La laïcité n'est pas simplement la séparation ; elle est aussi une certaine manière de définir ce qu'est la religion acceptable dans la sphère publique, ce qui n'est pas sans implications pour les communautés dont la foi est intrinsèquement publique et politique.

Le modèle américain du **Premier Amendement** conjugue non-établissement d'une religion nationale et protection très forte de la liberté religieuse. Les Églises y demeurent des acteurs publics légitimes, capables d'intervenir dans le débat démocratique, de financer des écoles, d'organiser des services sociaux, sans bénéficier pour autant d'un statut étatique privilégié. José Casanova, dans *Public Religions in the Modern World*, a montré que ce modèle favorise une forme de présence publique des religions qui déjoue la thèse sécullariste d'une privatisation inéluctable du religieux dans la modernité. Pour lui, la déprivatisation des religions — leur retour dans l'espace public — n'est pas une régression, mais une ressource démocratique potentielle, à condition que les institutions religieuses acceptent de jouer le jeu des normes procédurales communes.

Les modèles nordiques, héritiers d'un **luthéranisme d'État** construit depuis le XVIe siècle, ont connu au tournant du XXIe siècle des transformations significatives. L'Église de Suède a été séparée de l'État en 2000, après des siècles d'imbrication institutionnelle. Cette évolution traduit moins un refus théologique du lien État-Église qu'une adaptation pragmatique à des sociétés pluralistes où l'adhésion à l'Église nationale ne correspond plus à une appartenance confessionnelle réelle. Ces séparations tardives posent une question théologique que les Réformes magistérielles n'avaient pas anticipée : que reste-t-il d'une ecclésiologie fondée sur le territoire et sur l'alliance avec le prince, lorsque le territoire est pluriel et le prince séculier ?

V. Vers une théologie politique renouvelée : les enjeux pour aujourd'hui

La tentation de la nostalgie et le piège de la marginalité

Le retour aux sources que ce rapport préconise ne saurait être une invitation à la nostalgie, ni dans un sens, ni dans l'autre. Nostalgie de la chrétienté — rêve d'un ordre social structuré par l'autorité ecclésiastique — d'une part. Mais aussi nostalgie d'une marginalité héroïque — idéalisation des premières communautés chrétiennes comme si elles constituaient un modèle directement transposable dans les sociétés contemporaines — de l'autre. Ces deux tentation symètre se rejoignent dans leur refus d'affronter la complexité de la situation présente : des Églises ni établies ni marginales, ni toutes-puissantes ni persécutées, présentes dans des sociétés pluralistes qui n'ont plus besoin d'elles pour se légitimer, mais qui n'ont pas non plus effacé les empreintes multiples que le christianisme a laissées dans leurs institutions, leurs langages, leurs valeurs implicites.

Joseph Ratzinger, dans ses essais rassemblés dans *Église, œcuménisme et politique*, a proposé une formulation sobre de ce défi : la foi chrétienne peut offrir une ressource critique pour la raison publique moderne, sans chercher à restaurer un modèle de chrétienté. Cette distinction entre contribution critique et restauration hégémonique est précieuse. Elle suggère que l'Église peut parler publiquement — et doit le faire — sans revendiquer une position de pouvoir qui lui reviendrait de droit. Ce n'est pas la même chose que de se taire.

Yves Congar, dans ses *Jalons pour une théologie du laïcat*, avait tracé une voie analogue, bien avant les développements du concile Vatican II. Sa distinction entre ordre ecclésial et ordre temporel ne visait pas à exclure les chrétiens de la vie publique, mais à corriger la logique cléricale qui faisait de l'Église une puissance parmi les puissances. La vocation des chrétiens dans la cité, c'est précisément de ne pas fonctionner selon la logique des puissances, tout en étant pleinement présents à leurs responsabilités politiques et sociales. *Dignitatis humanae*, la déclaration de Vatican II sur la liberté religieuse, a ensuite opéré une rupture décisive avec l'ancienne doctrine du *thesis-hypothesis* — selon laquelle la liberté religieuse était tolérée là où l'Église ne pouvait pas faire autrement, mais l'État catholique intégral restait l'idéal — en fondant cette liberté sur la dignité de la personne humaine. Ce déplacement théologique est considérable, car il substitue une anthropologie à une ecclésiologie de domination.

La proposition prophétique : ni establishment ni enclave

Ce que les sources scripturaires, les débats patristiques, les expériences anabaptistes et les élaborations contemporaines de Yoder, Hauerwas, O'Donovan et Cavanaugh permettent de dégager, c'est la possibilité d'une **ecclésiologie prophétique** qui ne soit ni establishment ni enclave. L'Église prophétique n'est pas celle qui cherche le pouvoir — ni directement, comme dans le modèle de la chrétienté médiévale, ni indirectement, en s'alliant avec les forces sociales dominantes. Elle n'est pas non plus celle qui se retire du monde pour maintenir sa pureté — ce serait le risque donatiste ou anabaptiste porté à l'extrême, qui finit par transformer la communauté en ghetto spirituel sans prise sur le réel.

L'Église prophétique est celle qui, à l'image des prophètes d'Israël confrontant les rois, maintient une parole libre en direction du pouvoir sans jamais confondre sa vocation avec l'exercice de ce pouvoir. Elle est celle qui, comme les premiers chrétiens devant l'Empire, sait distinguer la loyauté civile relative — payer l'impôt, prier pour les gouvernants, contribuer au bien commun — et la fidélité absolue à la seigneurie du Christ, qui interdit l'idolâtrie politique sous toutes ses formes. Elle est celle qui, enfin, propose par ses pratiques communautaires une **alternative poli-**

tique concrète — non une contre-utopie abstraite, mais une manière de vivre ensemble qui incarne les valeurs du Royaume : réconciliation plutôt que vengeance, service plutôt que domination, vérité plutôt que propagande.

Cette proposition rejoint, dans un registre différent, ce que Cavanaugh a mis en évidence dans son analyse de la liturgie comme acte politique : la manière dont la communauté eucharistique, en se rassemblant autour d'une table où les distinctions sociales sont bousculées, dessine une forme de corps social qui conteste implicitement les prétentions unificatrices de l'État-nation. Ce n'est pas une contestation au sens partisan du terme, mais une contestation au sens ontologique : un autre corps, organisé selon d'autres principes, existe et témoigne que le monde n'est pas condamné à n'être que ce qu'il est.

La séparation, condition de la prophétie

Pour une Église qui voudrait se renouveler, la leçon la plus contre-intuitive que l'histoire de Constantin offre est peut-être celle-ci : la séparation institutionnelle entre Église et État, loin d'être un affaiblissement de l'Église, peut constituer la condition de sa vocation prophétique. Cette thèse, que l'expérience américaine illustre à sa façon — les Églises américaines, sans établissement, ont maintenu une présence publique vigoureuse et une capacité critique que les Églises d'État européennes ont souvent perdue — ne plaide pas pour un modèle unique. Elle plaide pour une clairvoyance ecclésiologique sur ce que l'on gagne et ce que l'on perd dans chaque configuration.

Émile Poulat avait montré, dans son analyse du catholicisme face à la société bourgeoise et à l'État laïc, que la laïcisation avait paradoxalement contribué à recomposer le catholicisme français comme institution autonome, moins dépendante des pouvoirs civils et donc, en principe, plus libre à l'égard d'eux. Cette autonomie institutionnelle n'est pas un bien en soi : elle peut aussi servir des intérêts corporatifs. Mais elle crée les conditions d'une indépendance critique que l'Église d'État ne peut jamais tout à fait revendiquer, liée qu'elle est aux compromis du financement public, de la présence institutionnelle et de la légitimation mutuelle.

La vraie question n'est donc pas : quelle est la meilleure forme juridique de relation entre Église et État ? Elle est : dans quelle configuration l'Église peut-elle demeurer fidèle à sa vocation propre — annonce de l'Évangile, formation de communautés alternatives, intercession prophétique, service des pauvres — sans aliéner cette vocation au profit de ses intérêts institutionnels ou des intérêts du pouvoir qui la protège ? Cette question ne reçoit pas de réponse unique, ni dans les Écritures, ni dans l'histoire. Mais elle reçoit, de l'un et de l'autre, une orientation constante : la seigneurie du Christ n'est pas compatible avec l'idolâtrie politique, sous quelque forme qu'elle se présente.

Conclusion

Ce chapitre a cherché à montrer que la question Église-État n'est pas une question de régime juridique, mais une question théologique de première importance, qui touche à la compréhension que l'Église a d'elle-même et de l'Évangile qu'elle confesse. Relire Constantin, c'est prendre la mesure de ce qui s'est joué dans ce tournant : non pas une simple adaptation politique, mais une recomposition profonde des imaginaires ecclésiaux, qui a installé durablement la tentation du pouvoir au cœur de l'institution ecclésiastique. Ni la condamnation sans nuance du tournant constantinien, ni sa justification providentialiste, ne rendent justice à la complexité historique et théologique du processus. Ce qu'il convient de faire, c'est ce que Markus, Brown, O'Donovan et d'autres ont proposé : démêler avec patience les fils de cet héritage, pour distinguer ce qui relève de la fidélité évangélique de ce qui relève de l'accommodation aux logiques de ce monde.

Refonder la séparation, dans ce contexte, ne signifie pas simplement adopter ou défendre un modèle institutionnel de laïcité. Cela signifie retrouver, dans les sources scripturaires et la tradition prophétique, les ressources pour une présence ecclésiale qui ne soit ni domination ni abdication. L'Église qui lit avec honnêteté le logion de Jésus sur César et sur Dieu, qui médite la déclaration de Jésus devant Pilate, qui prend au sérieux la tension paulinienne entre Romains 13 et Apocalypse 13, cette Église dispose de tous les éléments pour articuler une théologie politique mature : reconnaissant la légitimité relative des institutions politiques, sans jamais leur concéder ce qui n'appartient qu'à Dieu.

Pour les Églises contemporaines qui aspirent au renouveau, l'enjeu pratique est décisif. Il ne s'agit pas de rêver d'une nouvelle chrétienté, ni de se replier dans une marginalité prophétique autosatisfaite. Il s'agit de construire des communautés suffisamment enracinées dans l'Évangile pour maintenir une parole libre en direction du pouvoir, suffisamment présentes dans la cité pour que cette parole soit audible, et suffisamment humbles pour ne pas confondre leur agenda institutionnel avec la volonté de Dieu. C'est à cette condition, et à cette condition seulement, que le retour aux sources que ce rapport préconise depuis ses premières pages peut devenir, pour l'Église, non un retour en arrière, mais une ressource pour l'avenir.

Les chapitres précédents de cette septième partie ont esquissé les contours d'une Église renouvelée dans ses structures, dans sa liturgie, dans son rapport à l'autorité et à la conscience individuelle. Mais aucune réforme ecclésiale ne peut faire l'économie d'une question que le XXe siècle a rendue à la fois urgente et douloureuse : comment une Église qui se veut fidèle au Christ peut-elle se situer, sans arrogance ni capitulation, face aux grandes traditions religieuses de l'humanité ? La Shoah a rendu moralement intenable un certain discours de mépris envers le judaïsme ; la mondialisation a rendu intellectuellement insuffisant le repli sur soi face à l'islam, à l'hindouisme et au bouddhisme ; et la désinstitutionnalisation du croire en Occident a rappelé que l'Église ne détient pas le monopole de la quête spirituelle. Ces transformations conjuguées obligent à reprendre depuis les sources la question du rapport de la foi chrétienne à l'**altérité religieuse**, non comme concession à un relativisme ambiant, mais comme exigence théologique intérieure.

Ce chapitre se propose de cartographier les principales tensions et ressources que cette question soulève pour une Église en train de se réformer. Il ne s'agit pas de produire un inventaire exhaustif des traditions religieuses mondiales, mais de cerner les nœuds théologiques et historiques qui commandent tout dialogue sérieux. Trois foyers principaux structureront la réflexion. Le premier est le dialogue avec l'islam, tradition abrahamique sœur qui partage avec le christianisme un fonds commun considérable tout en contestant ses affirmations les plus centrales sur le Christ et la Trinité. Le second est la relation avec le judaïsme, partenaire théologique irremplaçable dont le christianisme est issu et envers lequel il porte une dette historique immense, aggravée par des siècles d'antijudaïsme et par la catastrophe de la Shoah. Le troisième est l'ouverture aux traditions orientales — hindouisme, bouddhisme —, qui interrogent le christianisme depuis un horizon anthropologique et métaphysique différent. Transversalement, c'est la question sotériologique qui est en jeu : jusqu'où une Église réformée peut-elle reconnaître dans d'autres voies religieuses une présence authentique de l'Esprit, sans dissoudre la confession du Christ unique médiateur ? C'est à cette question décisive que ce chapitre voudrait contribuer, non en la tranchant définitivement, mais en la posant avec toute la rigueur et toute l'humilité qu'elle exige.

I. La rupture conciliaire et ses suites : *Nostra aetate* comme point de départ irréversible

Un tournant herméneutique sans précédent

Toute réflexion honnête sur le dialogue interreligieux dans le christianisme contemporain doit commencer par reconnaître l'ampleur du tournant opéré par la Déclaration **Nostra aetate**, adoptée par le concile Vatican II en 1965. Ce texte bref — à peine quelques pages — a représenté une rupture herméneutique considérable dans une tradition qui, pendant des siècles, avait traité l'autre religieux principalement comme objet de mission, d'apologétique ou, dans les cas les plus graves, de persécution. En proclamant que l'Église *«ne rejette rien de ce qui, dans ces religions, est vrai et saint»*, le concile reconnaissait pour la première fois de manière magistérielle que les traditions religieuses non chrétiennes peuvent être des lieux d'une présence authentique du divin, sans pour autant renoncer à la confession de Jésus-Christ comme chemin, vérité et vie.

Ce geste n'était pas sans ambiguïté, et c'est précisément cette ambiguïté productive qui a nourri quarante ans de débats théologiques féconds. D'un côté, le concile maintient fermement la centralité salvifique du Christ et le rôle de l'Église comme *«sacrement universel du salut»* ; de l'autre, il ouvre un espace de reconnaissance qui rend impossible tout retour à l'exclusivisme classique. Gavin D'Costa, dans son analyse rigoureuse des doctrines catholiques sur le peuple juif après Vatican II, a bien montré comment ce double geste engendre des tensions internes que les documents postérieurs n'ont pas complètement résolues : comment affirmer simultanément l'irrévocabilité des promesses à Israël et la nécessité du Christ pour le salut, comment reconnaître des *«semences de vérité»* dans l'islam ou le bouddhisme tout en maintenant la prétention à l'unicité de la médiation chrétienne ? Ces tensions ne sont pas des défaillances logiques à corriger, mais des antinomies théologiques à habiter avec patience.

La purification de la mémoire comme condition du dialogue

Une Église qui voudrait s'engager dans un dialogue authentique avec les autres traditions ne peut faire l'économie d'une confrontation sérieuse avec sa propre histoire. La relation du christianisme au judaïsme est, à cet égard, le cas le plus emblématique et le plus douloureux. Pendant des siècles, l'**antijudaïsme chrétien** — la doctrine de la substitution d'Israël par l'Église, l'accusation de déicide portée contre tout le peuple juif, la représentation du judaïsme postbiblique comme religion légaliste et spirituellement vide — a préparé un terrain culturel et théologique dans lequel les persécutions ont pu prospérer. Le document *Nous nous souvenons : une réflexion sur la*

Shoah, publié par la Commission vaticane en 1998, a engagé un mouvement de *«purification de la mémoire»* en reconnaissant la responsabilité de chrétiens dans ce climat, même s'il a été critiqué pour sa relative prudence dans l'attribution des responsabilités institutionnelles.

Ce travail de mémoire n'est pas seulement un acte de contrition historique : il transforme structurellement la manière dont le dialogue peut se nouer. Une Église qui reconnaît avoir trahi ses propres sources — car l'antijudaïsme est aussi une infidélité à la judéité de Jésus, de Paul et des premières communautés — est une Église capable de recevoir des corrections et des enrichissements de l'extérieur. C'est en ce sens que la purification de la mémoire est une condition théologique, et non seulement éthique, du dialogue. Elle correspond à ce que les chapitres antérieurs de ce rapport ont désigné comme le mouvement fondamental d'une Église renouvelée : *retourner aux sources* pour y trouver non pas une confirmation de ses certitudes, mais la capacité d'être à nouveau surpris par la Parole et par l'Esprit.

II. Le dialogue avec l'islam : convergences abrahamiques et irréductibilité christologique

Un fonds commun considérable

L'islam est, des trois grandes traditions abrahamiques, celle dont le rapport au christianisme est à la fois le plus proche et le plus conflictuel. Plus proche, parce que le Coran lui-même reconnaît en Jésus une figure éminente : *al-Masîh* (le Messie), *Kalimatu-llâh* (la Parole de Dieu), *Rûhu-llâh* (l'Esprit de Dieu), né d'une vierge, opérateur de miracles, et destiné à jouer un rôle dans les événements eschatologiques à venir. Les études de Kenneth Cragg ont montré avec une finesse remarquable comment cette reconnaissance coranique de Jésus peut constituer un point d'entrée pour un dialogue christologique patient, à condition que les chrétiens acceptent de ne pas simplement réduire le Coran à un *«moins»* par rapport à l'Évangile, mais d'y reconnaître une manière propre d'honorer la figure de Jésus dans le cadre d'une théologie de la **prophétie** rigoureusement monothéiste.

La proximité est aussi structurelle : les deux traditions partagent une foi en un Dieu unique, transcendant, créateur et juge de l'histoire ; elles se comprennent toutes deux comme communautés rassemblées autour d'une Parole révélée consignée dans un Livre ; elles confessent une eschatologie — résurrection des morts, jugement dernier, rétribution éternelle — dont les grandes lignes se recoupent largement, même si les systèmes doctrinaux se déploient différemment. Hans Küng, dans son imposante synthèse *L'Islam. Passé, présent et avenir*, a insisté

sur ce fonds commun abrahamique pour plaider la cause d'un *«ethos mondial»* partagé, fondé notamment sur la Règle d'or présente dans les deux traditions, et susceptible de fonder une coopération pratique au service de la justice et de la paix dans un monde globalisé.

La divergence christologique et trinitaire

Et pourtant, le Coran rejette avec une netteté absolue les deux affirmations qui sont au cœur de la foi chrétienne : la Trinité et l'Incarnation. *«Dieu n'a ni associé ni fils»* — cette formule coranique récurrente vise directement la confession nicéenne du Fils consubstantiel au Père. L'islam interprète le dogme trinitaire comme une forme déguisée de trithéisme, une compromission de l'unicité divine qui contredit l'essence même de la foi d'Abraham. Quant à la crucifixion rédemptrice, le Coran la nie comme fait historique — *«ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, mais cela leur a semblé ainsi»* —, ôtant ainsi à la théologie chrétienne son événement fondateur. Cette double contestation n'est pas périphérique : elle touche le cœur de ce que les chrétiens confessent sur Dieu et sur le salut.

Certains théologiens ont proposé de lire l'islam comme une forme d'*«arianisme accompli»*, en ce qu'il honore Jésus comme envoyé éminent de Dieu tout en refusant sa divinité, à la manière de l'hérésie arienne du IVe siècle qui faisait du Fils une créature sublime mais non consubstantielle au Père. Cette analogie est suggestive mais insuffisante : les travaux contemporains sur la genèse du Coran, notamment ceux qui insistent sur l'hybridation complexe de matériaux bibliques, parabibliques et arabes préislamiques, invitent à comprendre l'islam non comme un dérivé chrétien déviant, mais comme une tradition abrahamique autonome, dotée de sa propre logique théologique. La figure de Jésus dans le Coran n'est pas simplement le Jésus ariénisé des controverses du IVe siècle : c'est le *Îsâ ibn Maryam* du projet coranique de rectification monothéiste, un personnage théologiquement reconfiguré dans un système de sens propre.

Vers un dialogue islamo-chrétien mature

Cette reconnaissance de l'altérité irréductible de l'islam est, paradoxalement, la condition d'un dialogue authentique. Un dialogue qui commencerait par gommer les différences au profit d'un monothéisme générique ne rendrait service ni aux chrétiens ni aux musulmans. Ce que le volume collectif dirigé par Michel Younès et André Wénin, *Le christianisme devant l'islam*, cherche à promouvoir, c'est précisément un dialogue de réciprocité, où les chrétiens acceptent de s'interroger sérieusement sur la figure de Muhammad — est-il possible de reconnaître en lui une forme de prophétie, en un sens que la tradition chrétienne elle-même pourrait saisir ? — tandis que les musulmans acceptent de prendre au sérieux la question christologique chrétienne sans la réduire

à un malentendu à corriger. Ce dialogue asymétrique mais réciproque est sans doute plus exigeant que la simple célébration des convergences, mais il est seul à même de produire une compréhension mutuelle réelle.

Pour une Église réformée, le dialogue avec l'islam pose aussi des questions ecclésiologiques pratiques. Dans des contextes de pluralisme religieux intense — en Afrique subsaharienne, au Moyen-Orient, dans les banlieues européennes —, la coexistence avec l'islam n'est pas un luxe théologique mais une nécessité quotidienne. La manière dont des communautés chrétiennes apprennent à témoigner de leur foi sans tomber dans le prosélytisme agressif, à coopérer pour le bien commun sans dissolvre leur identité propre, à respecter la conscience religieuse de l'autre tout en restant elles-mêmes, est une école de renouveau ecclésial d'une richesse immense. Les meilleures pratiques développées dans ces contextes — que des rapports missionnaires et des études de terrain ont commencé à documenter — méritent d'être intégrées dans la réflexion théologique centrale, et non reléguées au rang de curiosités périphériques.

III. Le dialogue judéo-chrétien : dette, fraternité et permanence d'Israël

L'irrévocabilité de l'Alliance comme ancre théologique

Le dialogue avec le judaïsme occupe une place sui generis dans la théologie chrétienne des religions, parce qu'il ne s'agit pas seulement d'une ouverture vers l'altérité, mais d'une confrontation avec la source même. Le christianisme est issu du judaïsme du Second Temple : Jésus est juif, les apôtres sont juifs, le Nouveau Testament est écrit par des juifs qui débattent des Écritures d'Israël. Nier cette racine — comme l'a fait avec une cohérence tragique la théologie du *Deutsche Christen* au temps du nazisme — revient à se couper de sa propre chair. En affirmant avec *Nostra aetate* que les dons et la vocation de Dieu à Israël sont *«irrévocables»*, l'Église catholique a opéré une révolution copernicienne dans sa propre théologie, en reconnaissant que la relation de Dieu à Israël ne saurait être simplement absorbée ou annulée par la venue du Christ.

Cette affirmation a des conséquences considérables pour l'ecclésiologie. Si l'Alliance avec Israël est permanente, alors l'Église ne peut se comprendre comme simple successeur ou substitut d'Israël : elle est greffée sur lui, comme Paul l'écrit dans l'épître aux Romains avec l'image de l'olivier sauvage inséré sur un olivier cultivé dont il ne porte pas les racines, mais en est au contraire porté. Cette ecclésiologie de la *«greffe»* est théologiquement plus humble et plus juste

que la théologie de la substitution, et elle ouvre la voie à une relation entre Église et synagogue fondée non sur la rivalité ou la condescendance, mais sur la reconnaissance d'une vocation commune et distincte dans l'unique dessein de Dieu.

Le paradigme rabbinique comme ressource ecclésiologique

L'un des apports les plus stimulants de la recherche récente est la redécouverte du judaïsme rabbinique comme modèle de résilience institutionnelle et spirituelle. Après la destruction du Temple en 70, le judaïsme a accompli une reconfiguration remarquable : privé de son centre cultuel et de son sacerdoce sacrificiel, il a transféré la médiation du sacré vers le texte, l'étude, la maison et le corps. La **table juive** est devenue, selon une belle expression rabbinique, un mini-sanctuaire où le ciel descend sur terre. La synagogue, sans prêtres ni sacrifices, a élaboré une liturgie de la Parole d'une richesse extraordinaire. Le corps, discipliné par les lois alimentaires et marqué par la circoncision, est devenu lieu de sanctification. Le Talmud, vaste compilation de discussions rabbiniques, a transformé le débat intellectuel lui-même en acte religieux.

Ce paradigme intéresse directement une Église confrontée à la **désinstitutionnalisation** contemporaine. Que se passe-t-il quand les grands édifices se vident, quand les clercs se font rares, quand les formes institutionnelles héritées ne correspondent plus aux modes contemporains de recherche spirituelle ? Le judaïsme rabbinique répond : on peut reconfigurer la sainteté sans perdre l'identité, on peut maintenir la transmission sans le monopole clérical du sacré, on peut faire vivre une tradition en la commentant sans fin plutôt qu'en la rigidifiant. Ces intuitions, lorsqu'elles sont transposées — avec les précautions herméneutiques nécessaires — dans un contexte chrétien, ouvrent des pistes de réforme concrètes : valorisation de la liturgie domestique, des petites communautés d'étude biblique, de la transmission par les familles et les laïcs, plutôt que concentration exclusive sur les grands édifices et les structures cléricales.

Dabru Emet et la nouvelle grammaire du dialogue

La déclaration juive *Dabru Emet* (*Parlez de vérité*, 2000), rédigée par des intellectuels juifs américains et européens, a marqué une étape importante dans l'élaboration d'une nouvelle grammaire du dialogue judéo-chrétien. En reconnaissant que les transformations post-conciliaires du christianisme sont significatives et méritent une réponse juive sérieuse, en affirmant que juifs et chrétiens adorent fondamentalement le même Dieu et partagent une partie des Écritures, tout en maintenant avec clarté des différences irréductibles — notamment sur la figure de Jésus et la nature de la rédemption — *Dabru Emet* a proposé un modèle de dialogue ni fusionnel ni polémique, mais fondé sur le *«respect de la vérité de l'autre»*.

De son côté, le travail de Daniel Boyarin sur les *Jewish Gospels* a considérablement brouillé les frontières que l'on traçait trop rapidement entre judaïsme et christianisme naissant. En montrant que des motifs comme le Fils de l'homme céleste ou le Messie souffrant sont profondément enracinés dans des courants juifs du Second Temple, Boyarin rappelle que les premières christologies ne peuvent être opposées au judaïsme comme une innovation radicale, mais doivent être lues comme une variante interne à la pluralité du judaïsme de l'époque. Cette lecture oblige les chrétiens à reconsidérer leur propre généalogie théologique et à comprendre que leur foi est plus profondément juive qu'ils ne l'ont souvent admis — ce qui, loin de relativiser la confession christologique, l'enracine dans un sol plus riche.

IV. Les traditions orientales et la théologie comparative : apprendre à recevoir

L'altérité radicale comme lieu d'apprentissage

Le dialogue avec l'hindouisme et le bouddhisme suit une trajectoire différente de celui avec les traditions abrahamiques : il n'y a pas ici de fonds scripturaire commun, pas d'histoire partagée de fraternité et de conflit, mais une rencontre avec des systèmes de sens et d'expérience spirituelle profondément différents, qui peuvent néanmoins interpeller le christianisme de manière féconde. L'œuvre de Raimon Panikkar, notamment *The Unknown Christ of Hinduism*, constitue à cet égard l'une des tentatives les plus ambitieuses et les plus stimulantes de la théologie chrétienne contemporaine. Panikkar, philosophe espagnol de père hindou et de mère catholique, a proposé une **christologie cosmothéandrique** qui reconnaît la présence opérante du Christ dans l'hindouisme, même là où son nom n'est pas explicitement confessé : le Christ serait présent comme *«inconnu»* au cœur de la quête spirituelle hindoue, de la même manière que le logos est présent, selon Justin Martyr, dans la philosophie grecque avant la venue du Christ.

Cette démarche pose des questions décisives. Elle suppose que la médiation du Christ est universelle, non pas au sens d'une imposition culturelle et institutionnelle, mais au sens d'une présence de l'Esprit dans toute authentique quête de l'Absolu. Elle implique aussi que le christianisme peut *recevoir* des traditions orientales des enrichissements authentiques : une intelligence plus profonde de la contemplation, une pratique de la méditation, une éthique de la non-violence, une sensibilité à la non-dualité qui peut purifier des conceptions trop anthropomorphiques de Dieu. Des personnalités comme Bede Griffiths, moine bénédictin qui a fondé un ashram en Inde et vécu dans une féconde **double appartenance** entre christianisme et hindouisme, témoignent concrètement de cette possibilité.

La question de l'Absolu : convergences et divergences

La non-dualité hindoue, qui affirme l'identité ultime du soi individuel (*âtman*) et de l'Absolu (*Brahman*), constitue l'un des défis philosophiques les plus sérieux adressés à la théologie chrétienne classique. Elle oblige à s'interroger sur la manière dont on parle de Dieu : si Dieu est l'Absolu sans second, comment comprendre la distinction Créateur-créature qui est fondamentale dans la théologie judéo-chrétienne ? Si le Brahman est l'Un dans lequel se résorbe toute multiplicité, comment articuler cela avec la confession d'un Dieu personnel qui *parle*, qui *agit* dans l'histoire, qui *aime* librement ? Ces questions ne sont pas des obstacles au dialogue, mais des invitations à approfondir la réflexion théologique chrétienne sur la transcendance, l'immanence et le rapport entre l'infini et le fini.

Le bouddhisme, pour sa part, propose un regard sur la souffrance humaine et sur les voies de sa cessation qui entre en résonance avec la théologie chrétienne de la croix et de la résurrection, tout en s'inscrivant dans un cadre anthropologique et cosmologique profondément différent. La notion bouddhique de *karunā* (compassion) peut dialoguer avec l'*agapē* chrétienne, mais leurs présupposés — existence d'un Dieu personnel qui aime dans la liberté, chez les chrétiens ; absence de tout référentiel absolu substantiel, dans certaines écoles bouddhiques — diffèrent radicalement. Hans Küng, avec son *Projet d'éthique planétaire*, a cherché à dégager un noyau éthique commun aux grandes traditions — notamment autour de la Règle d'or — susceptible de fonder une coopération pratique sans effacer les différences doctrinales. Cette démarche est précieuse pour l'action, mais insuffisante sur le plan théologique : l'unité pratique ne peut tenir lieu d'unité de sens.

La théologie comparative comme discipline ecclésiale

Pour une Église renouvelée, la **théologie comparative** — cette discipline qui met en dialogue les concepts, les pratiques et les textes de différentes traditions religieuses sans les réduire les uns aux autres — n'est pas un luxe académique, mais une nécessité pastorale. Dans un contexte de mobilité mondiale, de mariage interreligieux, de recherche spirituelle qui traverse les frontières confessionnelles, les communautés chrétiennes sont confrontées quotidiennement à des interlocuteurs portant d'autres traditions. Former des théologiens et des pasteurs capables de dialoguer avec intelligence et respect avec ces traditions, sans perdre le fil de leur propre confession, est une urgence que le rapport Fontes a identifiée dès ses premières parties comme constitutive d'une formation ministérielle renouvelée.

V. La sotériologie des religions : entre exclusivisme et pluralisme, l'étroit chemin de l'inclusivisme critique

La topographie des positions

La question du salut des non-chrétiens constitue le cœur doctrinal de toute théologie des religions. Gavin D'Costa, dans *The Meeting of Religions and the Trinity*, a proposé une cartographie claire des positions en présence, qui reste utile pour orienter le débat. L'**exclusivisme classique** — résumé dans la formule *extra Ecclesiam nulla salus* — identifie appartenance visible à l'Église, confession explicite du Christ et accès au salut, même si la tradition médiévale avait déjà introduit des nuances par la notion de *«baptême de désir»*. Dans sa forme rigoriste, cette position est devenue théologiquement et humainement intenable après Vatican II : affirmer que la grande majorité de l'humanité, y compris les justes de toutes les traditions, est structurellement exclue du salut revient à contredire l'affirmation biblique que *«Dieu veut que tous les hommes soient sauvés»* (1 Tm 2,4).

L'**inclusivisme**, dont Karl Rahner est la figure la plus célèbre, maintient la centralité unique du Christ tout en reconnaissant que la grâce opère en dehors des frontières visibles de l'Église. Sa notion de *«chrétien anonyme»* désigne celui qui, sans connaître explicitement le Christ, vit selon la conscience et l'amour, et est ainsi *«orienté vers lui»* et sauvé par lui à son insu. Cette position a le mérite de prendre au sérieux à la fois l'universalité salvifique du Christ et la bonne foi sincère des non-chrétiens. Elle a cependant été critiquée, avec une certaine justice, pour son caractère unilatéralement chrétien : parler de *«chrétiens anonymes»* revient à définir les autres à partir de sa propre catégorie, ce qui est une forme subtile d'annexion.

Le **pluralisme** de John Hick, exposé dans *God and the Universe of Faiths* et radicalisé dans *The Myth of God Incarnate*, propose de déplacer le centre de gravité théologique du Christ vers une *«Réalité ultime»* dont les différentes traditions seraient des appréhensions phénoménales diverses. Cette position a le mérite de prendre au sérieux la parité des traditions, mais elle le fait au prix d'une réduction de l'Incarnation à une métaphore ou à un mythe, ce qui vide de sa substance la confession christologique centrale. Bernard Sesboüé, dans son grand traité de sotériologie *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, a montré avec précision comment la confession de l'unicité médiatrice du Christ n'est pas une prétention hégémonique, mais l'affirmation que le salut est un don gratuit et universel offert à tous par l'amour concret de Dieu en un homme particulier — ce qui ne dit rien sur les modalités selon lesquelles ce don est reçu hors des frontières visibles de l'Église.

Les voies d'un inclusivisme critique

La contribution la plus féconde des dernières décennies est peut-être celle des théologiens qui cherchent à habiter l'espace entre inclusivisme et pluralisme sans adopter les apories de l'un ni de l'autre. Jacques Dupuis, dans *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, plaide pour une **pluralité de principe** des traditions religieuses dans l'histoire du salut : les autres religions ne seraient pas seulement des contextes sociaux dans lesquels la grâce du Christ opère malgré elles, mais des voies authentiques voulues par Dieu, portant leurs propres valeurs révélatrices et salvifiques, irréductibles à la médiation chrétienne. Cette position, qui lui valut une enquête de la Congrégation pour la doctrine de la foi, maintient néanmoins la centralité normative du Christ et le rôle singulier de l'Église — non pas comme seul lieu du salut, mais comme *«sacrement»*, signe efficace d'un salut plus vaste.

Claude Geffré, dans *De Babel à Pentecôte*, approfondit cette intuition en insistant sur le caractère toujours interprétatif de toute confession de foi. La singularité chrétienne n'est pas une exclusion, mais une ouverture : si le Verbe de Dieu s'est incarné dans un homme particulier, en un temps et un lieu particuliers, c'est précisément pour que la logique de l'Incarnation — Dieu se rendant présent dans la chair de l'histoire — puisse être reconnue dans d'autres figures et d'autres expériences de l'histoire humaine. Cette approche herméneutique permet de tenir ensemble la confession christologique et la reconnaissance d'une pluralité de médiations de l'Esprit dans les traditions religieuses, sans sacrifier l'une à l'autre.

Pour la théologie de Karl Barth, que Thomas Ensminger a relu de manière stimulante comme ressource pour une théologie des religions à la fois confessionnelle et ouverte, la question se pose différemment : le christianisme lui-même est *«religion»* parmi d'autres, et il n'est *«vrai»* que dans la mesure où il correspond à la révélation, non par ses propres mérites institutionnels ou culturels. Cette relativisation barthienne du christianisme en tant que religion — qui n'est pas un relativisme de la révélation en Christ — ouvre une approche non triomphaliste du salut des non-chrétiens, où la grâce de Dieu n'est pas tenue en otage par les frontières de l'institution ecclésiale.

Une Église qui confesse sans posséder

La synthèse à laquelle ces diverses contributions invitent pourrait se formuler ainsi : une Église renouvelée est une Église qui confesse le Christ comme unique médiateur sans prétendre *posséder* sa médiation. Elle témoigne de ce qu'elle a reçu sans prétendre épuiser ce que Dieu peut donner. Elle reconnaît dans les autres traditions des *«semences de vérité et de sainteté»* sans pour autant effacer la singularité de l'événement Jésus-Christ. Elle entre en dialogue sans se dissoudre, elle

reçoit sans se trahir, elle donne sans imposer. Cette posture n'est pas un compromis mou entre des positions incompatibles : c'est le chemin étroit d'une foi qui prend au sérieux à la fois la révélation et l'histoire, à la fois la Parole et l'Esprit soufflant *«où il veut»*.

VI. Enjeux pratiques pour une Église en dialogue : formation, ecclésiologie et mission renouvelée

La formation des acteurs du dialogue

Un dialogue authentique avec les autres traditions religieuses ne tombe pas du ciel : il suppose des personnes formées, capables de connaître sérieusement leurs propres sources et celles de l'interlocuteur, capables d'articuler leur confession propre avec clarté sans arrogance, capables d'écouter sans naïveté. Les chapitres précédents de ce rapport ont insisté sur la nécessité d'une réforme profonde de la formation théologique et ministérielle. Dans ce contexte, l'intégration d'une **formation aux études interreligieuses** dans les cursus théologiques est une urgence : non pas comme spécialité réservée à quelques experts, mais comme dimension constitutive de toute formation chrétienne sérieuse.

Cette formation doit inclure une connaissance directe des textes — Coran, Talmud, Upanishads, textes bouddhiques — et non seulement des résumés de seconde main. Elle doit aussi inclure des expériences de rencontre concrète, des stages dans des communautés d'autres traditions, des pratiques de dialogue et d'hospitalité réciproque. Elle doit enfin cultiver une réflexivité épistémologique : apprendre à reconnaître les présupposés culturels et théologiques qui colorent toute lecture des textes de l'autre, et à soumettre ses propres présupposés à l'examen critique. Cette pédagogie du regard est en elle-même une école de foi : elle apprend à l'Église à se laisser instruire par ce qu'elle ne contrôle pas.

Une ecclésiologie de la frontière

L'un des apports les plus importants du dialogue interreligieux pour l'ecclésiologie est la redécouverte de la valeur théologique des frontières — non pas comme murs d'exclusion, mais comme lieux de contact, d'échange et de transformation réciproque. Une Église qui vit à la frontière, qui sait à la fois qui elle est et avec qui elle est en dialogue, est une Église plus vivante qu'une Église fortifiée dans sa certitude ou dissoute dans l'indifférence différentielle. Le modèle des communautés de base en Afrique et en Asie, qui vivent dans des contextes de pluralisme religieux intense et ont développé des formes d'annonce évangélique respectueuses et créatives, mérite l'attention de l'ensemble du corps ecclésial.

Cette ecclésiologie de la frontière rejoint aussi la réflexion sur le **déplacement du centre de gravité du christianisme vers le Sud global**, que plusieurs chapitres de ce rapport ont analysée. Les chrétiens d'Afrique subsaharienne, d'Asie du Sud et du Moyen-Orient vivent quotidiennement la question du dialogue interreligieux comme une nécessité existentielle, bien avant qu'elle ne devienne un objet de spéculation académique. Écouter ces Églises, valoriser les théologies qui émergent de leurs contextes, intégrer leurs pratiques dialogales dans la réflexion globale de l'Église, c'est une manière concrète pour l'Église occidentale de sortir de son provincialisme et de se laisser évangéliser par les marges.

La mission revisitée

Enfin, le dialogue interreligieux pose inévitablement la question de la **mission**. Une Église qui reconnaît la présence de l'Esprit dans les autres traditions peut-elle encore parler de mission ad gentes ? Et si oui, en quel sens ? Le rapport Fontes ne saurait esquiver cette question, au risque de ne proposer qu'une éthique du dialogue sans théologie de la mission. La réponse qui se dégage des analyses précédentes est que la mission ne peut plus être comprise comme simple transfert d'informations salvifiques d'un dépositaire à des ignorants, mais comme *témoignage* — à la fois verbal et existentiel — de ce que la foi chrétienne a reçu dans le Christ : une vie réconciliée, une espérance ancrée dans la résurrection, une manière d'aimer qui ne saisit pas mais qui donne. Ce témoignage n'exclut pas le dialogue : il en est la forme la plus authentique, parce qu'il met en jeu la propre vie du témoin avant d'interpeller celle de l'autre.

Conclusion

Ce chapitre a cherché à montrer que le dialogue interreligieux n'est pas pour l'Église une concession aux modes du temps, mais une exigence théologique intérieure, enracinée dans la logique même de l'Incarnation et de la mission de l'Esprit dans l'histoire. Les trois foyers principaux que nous avons explorés — islam, judaïsme, traditions orientales — révèlent chacun à leur manière des dimensions de la foi chrétienne que la tradition a parfois oblitérées : la radicalité du monothéisme abrahamique, que l'islam porte avec une intransigeance salutaire ; la profondeur des racines juives du christianisme, que le judaïsme rabbinique conserve et déploie avec une créativité millénaire ; la dimension contemplative et la sensibilité à la non-dualité, que les traditions orientales ont cultivées avec une patience que l'Occident chrétien aurait tort de mépriser. Une Église qui saurait recevoir ces interpellations sans perdre sa propre identité serait une Église plus pleinement elle-même, parce qu'elle aurait laissé l'Esprit la conduire *«vers la vérité tout entière»* (Jn 16,13) — y compris là où cette vérité parle avec des accents inattendus.

La question sotériologique — jusqu'où reconnaître dans les autres traditions des voies authentiques de salut ? — ne trouvera pas de résolution définitive dans les pages d'un rapport, ni sans doute dans les délibérations d'un concile. Ce qu'on peut affirmer avec une relative certitude, c'est que l'espace entre un exclusivisme étroit et un pluralisme dissolvant est habitable, et que les théologiens comme Dupuis, Geffré ou Sesboüé ont montré comment y vivre avec intelligence et fidélité. Pour une Église renouvelée, cet espace inconfortable est précisément le lieu de la foi vive : non pas la certitude assurée de posséder, mais la confiance humble de recevoir.

La *baseline* du rapport Fontes — *retourner aux sources pour construire l'avenir* — prend ici toute sa profondeur. Retourner aux sources, c'est redécouvrir que la foi chrétienne est née dans un monde pluraliste, que Jésus a dialogué avec des Samaritains et des Romains, que Paul a discuté avec des philosophes stoïciens sur l'Aréopage d'Athènes, que les Pères ont engagé la philosophie grecque et les religions de leur temps. Construire l'avenir, c'est trouver, depuis ces sources vives, des formes de témoignage et de dialogue adaptées à un monde où les frontières entre les traditions se négocient chaque jour, dans chaque quartier, dans chaque famille, dans chaque conscience humaine en quête de sens et de paix.

Introduction : Benoît comme question posée à l'Église

En 480, à Norcia (Nursie) en Ombrie, naît un homme dont la règle de vie allait structurer, pendant quinze siècles, une part décisive de la vie religieuse occidentale. **Benoît de Nursie** n'avait pas l'intention de réformer l'Église. Il cherchait Dieu dans la solitude des grottes de Subiaco, avant de réunir une communauté à Monte Cassino pour qui il rédigea sa *Règle* — texte bref, sobre, étonnamment humain, dont la postérité dépassait infiniment l'ambition de son auteur. La *Regula Benedicti* est aujourd'hui encore en vigueur dans des centaines de monastères sur tous les continents.

Ce mouvement ne surgit pas de nulle part. Comme l'a montré le chapitre IV.4, le monachisme naît précisément comme réaction au tournant constantinien : face à l'enrichissement et à la mondanisation de l'Église officielle, Antoine et Pachôme incarnent la fidélité à la radicalité évangélique que l'institution peinait désormais à maintenir — le moine comme « martyr du quotidien ». Benoît de Nursie systématise et humanise ce mouvement un siècle plus tard, lui donnant une Règle qui en assure la durée.

Ce chapitre se propose d'examiner le monachisme bénédictin comme un interlocuteur pour une Église qui cherche à se réformer. Non pas pour proposer de « monasticiser » l'Église entière — ce serait une confusion des genres —, mais pour identifier ce que la tradition bénédictine a su faire que l'Église institutionnelle a souvent mal fait, ce qu'elle a peut-être réussi à tort, et ce que ses propres tensions révèlent. L'approche sera celle d'une *critique constructive* : ni l'éloge nostalgique ni le réquisitoire.

I. La Règle de Benoît : ce qu'elle dit et ce qu'elle ne dit pas

La *Regula Benedicti* est un texte d'un prologue et de soixante-treize chapitres courts, rédigé probablement entre 530 et 540 au Mont-Cassin. Elle articule la vie cénobitique autour de trois vœux propres — la *stabilitas loci*, la *conversatio morum* (conversion des mœurs) et l'obéissance — qui se substituent aux vœux classiques de pauvreté et de chasteté apparus plus tard dans la tradition religieuse. Son génie tient à un équilibre, la fameuse *discretio*, entre rigueur ascétique et modération réaliste. Elle s'ouvre sur un prologue d'une profondeur spirituelle remarquable — « Écoute, ô mon fils, les préceptes du maître, prête l'oreille de ton cœur » — qui fixe l'orientation essentielle : une vie fondée sur l'*écoute*, la conversion permanente, la recherche de Dieu. Les

chapitres suivants traitent de l'organisation quotidienne : l'*opus Dei* (l'office divin), le travail, la lectio divina, la nourriture, les vêtements, la santé, les voyages, l'accueil des hôtes, le gouvernement de l'abbé, la correction des fautes.

Ce qui frappe un lecteur contemporain, c'est la **modération** de la Règle. Benoît lui-même la qualifie de *regula minima* — règle minimale — et la distingue des règles plus rigoristes des Pères du désert. Il prescrit un sommeil suffisant, une alimentation raisonnable, des aménagements pour les malades, les vieux et les enfants. Cette sobriété n'est pas de la faiblesse : c'est une sagesse anthropologique qui reconnaît les limites humaines et cherche à les intégrer plutôt qu'à les nier.

La Règle prévoit également une forme de **gouvernement consultatif** remarquable. Le chapitre 3, *« De adhibendis ad consilium fratribus »* (« De la convocation des frères en conseil »), stipule : « Chaque fois qu'il y a dans le monastère des affaires importantes à traiter, que l'abbé convoque toute la communauté et expose lui-même de quoi il s'agit. Après avoir entendu l'avis des frères, qu'il réfléchisse en lui-même et fasse ce qu'il jugera le plus utile. » Cette pratique est complétée par une précision étonnante pour l'époque : « C'est souvent à un plus jeune que Dieu révèle ce qui est le meilleur. » La sagesse peut venir d'en bas. C'est une intuition profondément évangélique — qui anticipe par bien des aspects le langage contemporain de la *synodalité* : ni démocratie pure ni autocratie, mais un discernement communautaire ordonné — et une pratique que l'Église institutionnelle a rarement su institutionnaliser à grande échelle. On en notera cependant la limite structurelle, déjà inscrite dans la Règle : la décision finale demeure à l'abbé seul, et les frères doivent s'y soumettre.

II. Ce que le monachisme a réussi

La durée. Les monastères bénédictins ont survécu à des civilisations entières — à l'Empire romain, aux invasions barbares, aux guerres de religion, aux révolutions, aux totalitarismes. Cette longévité n'est pas un accident : elle résulte d'une architecture institutionnelle robuste, fondée sur des engagements durables (*stabilitas*), une règle claire, une vie commune structurée et une capacité de régénération par le retour aux sources (*ressourcement*). La *réforme de Cluny* (fondée en 910 par Guillaume Ier d'Aquitaine), centralisée — ses fondations étaient des prieurés soumis à l'unique abbé de Cluny —, et la *réforme cistercienne* (Cîteaux, 1098), qui préserve au contraire l'autonomie de chaque maison reliée à la maison-mère par la *Charte de charité* — Bernard de Clairvaux voulant retrouver la sobriété de Benoît contre les dérives liturgiques de Cluny, débat qu'il cristallise dans son *Apologie à Guillaume de Saint-Thierry* (vers 1124-1125) — illustrent cette capacité à se réformer de l'intérieur en revenant à la source. La leçon institutionnelle est précieuse : toute réforme oscille entre centralisation (efficacité, unité) et subsidiarité (autonomie, vitalité locale).

La transmission de la culture. Les monastères bénédictins médiévaux ont été, pendant des siècles, les conservatoires de la culture écrite — copie des manuscrits, écoles, archives, bibliothèques. Des moines comme **Bède le Vénérable** (†735), **Alcuin de York** (†804) ou **Notker de Saint-Gall** (†912) ont été des intellectuels de premier plan. L'alliance entre *ora et labora* (prier et travailler) et la culture savante a produit une civilisation proprement monastique dont l'Europe chrétienne a profondément bénéficié. Comme l'a montré Dom **Jean Leclercq** dans *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (1957), cette culture a engendré une *théologie monastique* distincte de la théologie scolastique : non pas un savoir abstrait visant à comprendre (*credo ut intelligam*), mais une connaissance priante et sapientielle née de la *lectio divina* et de la *ruminatio* du texte sacré (*credo ut experiar*, « je crois pour faire l'expérience »). Leclercq tenait d'ailleurs les deux théologies pour complémentaires et non concurrentes — intuition précieuse pour une Église qui cherche aujourd'hui à réarticuler savoir académique et expérience spirituelle.

L'hospitalité. Le chapitre 53 de la Règle — « L'accueil des hôtes » — est l'un des textes les plus beaux de la tradition : « Tous les hôtes qui arrivent au monastère seront reçus comme le Christ lui-même. » Cette affirmation, reprise dans des milliers de monastères pendant des siècles, a produit une pratique concrète d'hospitalité universelle — envers les pauvres, les pèlerins, les étrangers — qui a structuré une partie de la charité chrétienne médiévale.

L'intégration du corps et du temps. La *Liturgie des Heures* bénédictine — les sept offices quotidiens qui scandent la journée du matin (Laudes) au soir (Complies) en passant par les petites heures — structure le temps humain autour de la prière. Ce rapport liturgique au temps, dans lequel le travail et le repos s'intègrent à une progression spirituelle continue, est une réponse spécifique à la question de comment vivre. Sa version monacale n'est pas transposable tel quel dans une vie séculière — mais son intuition profonde (le temps comme don à sanctifier plutôt que ressource à exploiter) demeure précieuse.

III. Ce que le monachisme a fait moins bien

L'élitisme spirituel. Le monachisme, même dans ses formes les plus généreuses, entretient une tension avec le principe de l'universalité du salut. Implicitement, la vie monastique se présente souvent comme une forme *supérieure* de vie chrétienne — la *via perfecta*, le chemin de la perfection —, laissant entendre que les séculiers vivent une foi de second rang. Cette hiérarchie — consacrés/laïcs, parfaits/ordinaires — a contribué à la cléricature spirituelle et à la passivité des fidèles. L'ecclésiologie de Vatican II sur la vocation universelle à la sainteté est précisément une réaction à cette dérive.

L'autorité abbatiale non responsable. La Règle donne à l'abbé une autorité considérable — il est le *vicaire du Christ* dans la communauté (chapitre 2). Si Benoît prévoit la consultation, il ne prévoit aucun mécanisme formel pour destituer un abbé défaillant ni pour garantir que sa décision finale respectera l'avis de la communauté. L'histoire monastique est riche d'abbés despotes, de communautés opprimées, de novices maltraités. La concentration du pouvoir dans une seule main, même élue, sans réel contre-pouvoir, est structurellement fragile.

La clôture et la séparation du monde. La *stabilitas loci* — l'engagement à rester dans le même monastère toute sa vie — et la clôture physique qui peut en découler créent une communauté protégée mais aussi potentiellement coupée de la réalité sociale. Des abus ont pu se développer et se reproduire pendant des décennies précisément parce que la clôture entravait les recours extérieurs. La réforme de la protection de l'enfance dans les institutions religieuses a souvent buté sur cette culture de la résolution interne des conflits.

La masculinité du modèle. La *Règle de Benoît* est rédigée au masculin — pour des moines. Sa sœur Scholastique a fondé une communauté féminine, mais la tradition bénédictine féminine a longtemps vécu sous tutelle masculine — les abbesses soumises à l'autorité des évêques ou d'abbés masculins, leur autonomie rognée au fil des siècles de réforme et de réorganisation. Ce rapport asymétrique entre les formes masculines et féminines du monachisme bénédictin est le reflet d'une misogynie structurelle que la tradition n'a pas toujours su reconnaître comme telle.

IV. Les réinterprétations contemporaines : Taizé, New Monasticism, Nouveau Bénédictin

Le XXe siècle a vu naître plusieurs tentatives de réinvention du modèle bénédictin hors des murs du monastère traditionnel.

La **communauté de Taizé**, fondée en 1940 en Bourgogne par le frère **Roger Schutz**, est l'exemple le plus connu. Elle reprend les éléments centraux de la vie bénédictine — office quotidien, vie fraternelle, travail, hospitalité — mais dans un cadre œcuménique et au service d'une mission spécifique : l'accueil des jeunes du monde entier dans une quête de sens. L'insistance de Taizé sur la prière par la *répétition* et le *silence* — les chants de Taizé, devenus internationaux, en sont l'expression musicale — est une relecteur bénédictine pour une génération peu habituée à la prière longue. Ses limites sont celles de sa propre réussite : la massification des rassemblements a parfois mis en tension l'idéal d'intimité fraternelle avec les exigences logistiques d'un grand mouvement.

En Italie, la **Communauté de Bose**, fondée par **Enzo Bianchi** en 1965 — le jour même de la clôture de Vatican II —, incarne une autre relecture : communauté mixte réunissant catholiques, orthodoxes et protestants, suivant une règle inspirée de Benoît et de Basile, enracinée dans la théologie conciliaire. Son histoire récente est instructive : en 2020, le Saint-Siège a ordonné à Bianchi lui-même et à trois membres de quitter Bose, rappelant que même les fondations charismatiques les plus fécondes affrontent des crises de gouvernance et de succession — illustration concrète des limites que ce chapitre examine plus loin.

Le mouvement du **New Monasticism** (Nouveau Monachisme), né aux États-Unis dans les années 2000 à partir des travaux de **Jonathan Wilson-Hartgrove** et **Shane Claiborne**, propose une retraduction des vœux bénédictins dans des contextes urbains et engagés socialement. Les « douze marques du New Monasticism » incluent la vie commune intentionnelle, l'hospitalité envers les étrangers, la vie simple et la résistance à l'économie de consommation, le soin des corps et des âmes, la formation d'un *lieu* enraciné. Cette approche rompt délibérément avec l'entre-soi monastique : les communautés du New Monasticism s'installent dans les quartiers pauvres, vivent parmi les exclus, et font de leur lieu de résidence un lieu de témoignage.

Le mouvement s'inscrit explicitement dans le sillage du philosophe **Alasdair MacIntyre**, dont *Après la vertu* (1981) s'achève sur une phrase devenue emblématique : « Nous n'attendons pas un Godot, mais un autre — sans doute très différent — saint Benoît. » Diagnostiquant l'effondrement du langage moral hérité des Lumières, MacIntyre appelle à « la construction de formes locales de communauté » capables de préserver la vie morale et intellectuelle à travers « les nouveaux âges sombres ». Le terme de *New Monasticism* lui-même avait été forgé par Jonathan Wilson en 1998, et les « douze marques » furent formalisées lors du rassemblement de Rutba House (Caroline du Nord) en 2004-2005. Cet appel, souvent cité hors contexte comme une invitation à une retraite communautaire conservatrice, visait en réalité quelque chose de plus ambigu : la conscience que les grandes institutions ne peuvent seules maintenir le tissu moral d'une civilisation, et que des communautés de pratique — pas nécessairement religieuses — sont nécessaires.

V. Ce que l'Église institutionnelle peut apprendre du monachisme bénédictin

Plusieurs propositions concrètes se dégagent de cet examen.

La consultation structurée comme principe ecclésial. Le chapitre 3 de la Règle, avec son impératif de convoquer toute la communauté pour les décisions importantes, offre un modèle simple et éprouvé de gouvernance participative. Une Église qui prend ce principe au sérieux à tous les niveaux — paroisses, diocèses, conférences épiscopales, synode universel — n'invente rien : elle applique à grande échelle ce qu'un moine du VIe siècle avait déjà institutionnalisé.

**La lectio divina comme pratique populaire.* La lecture méditée de l'Écriture, au rythme lent et répété de la tradition bénédictine, est une pratique que de nombreux chrétiens ordinaires peuvent s'approprier sans formation théologique élaborée. La diffusion de la* lectio divina* dans des groupes de base, des paroisses, des familles, représente une démocratisation de la contemplation qui ne requiert aucune réforme institutionnelle — seulement de la confiance dans la capacité spirituelle des fidèles.

L'hospitalité comme mission centrale. « Recevoir les hôtes comme le Christ lui-même » est une vision de la mission ecclésiale qui n'exige ni croissance numérique ni influence sociale. Elle exige seulement une présence ouverte, un espace de bienvenue, une attention au visage de l'autre. Des paroisses qui feraient de l'hospitalité concrète — envers les étrangers, les sans-abri, les exclus — leur forme principale d'évangélisation pratiqueraient quelque chose de profondément bénédictin.

La stabilité comme contre-culture. Dans une société de mobilité, d'instantanéité et d'obsolescence programmée, l'engagement durable dans un lieu et une communauté est une forme de résistance prophétique. La *stabilitas* bénédictine n'est pas l'immobilisme : elle est la conviction que la profondeur humaine et spirituelle se construit dans la durée, dans la fidélité aux mêmes personnes et aux mêmes lieux, dans la capacité d'assumer les conflits plutôt que de les fuir.

VI. Ce que le monachisme doit critiquer en lui-même

Toute proposition doit s'accompagner d'une auto-critique. Trois points méritent une attention particulière.

Le premier est **la question du genre**. Une réforme bénédictine inspirante pour l'Église doit rompre avec la hiérarchie implicite entre formes masculines et féminines du monachisme, et ouvrir pleinement l'autorité abbatiale et l'enseignement théologique aux femmes dans les communautés mixtes ou féminines. Plus encore, elle doit reconnaître que le modèle du moine isolé du monde — même dans une communauté — a été historiquement plus accessible aux hommes qu'aux femmes, davantage chargées des soins familiaux et domestiques. Une spiritualité bénédictine pour tous doit intégrer cette réalité.

Le deuxième est **la transparence et la responsabilité (*accountability*). Les scandales d'abus dans certaines abbayes — parfois des plus réputées — ont mis en lumière la manière dont la culture de la clôture, du secret et de la résolution interne des conflits peut devenir un bouclier contre la justice. L'*Independent Inquiry into Child Sexual Abuse* (IICSA) a ainsi ouvert en novembre 2017 une enquête sur la Congrégation bénédictine anglaise, et notamment les écoles d'**Ampleforth** et de **Downside** ; les cas documentés s'étalent sur plusieurs abbayes (St Benedict's à Ealing, Buckfast, Belmont, Douai) et plusieurs décennies. Le mécanisme de la culture du silence y apparaît avec netteté : transfert discret des coupables entre monastères et paroisses — l'abbé (et futur cardinal) Basil Hume déplaça en 1975 un agresseur sans saisir la police —, non-signalement aux autorités civiles, destruction de documents compromettants. Le cas de Silverstream Priory en Irlande (2020) rappelle que la dérive n'est pas seulement historique. Une communauté monastique renouvelée doit donc accepter des formes de contrôle externe, de recours aux instances civiles et canoniques, de transparence envers les familles et les sociétés qui lui confient leurs membres.

Le troisième est **le rapport à la pauvreté**. Si la pauvreté ne figure pas, à proprement parler, parmi les trois vœux propres de la Règle (stabilité, conversion des mœurs, obéissance), Benoît n'en prescrit pas moins que les moines ne posséderont rien en propre — le dépouillement personnel est intégré à la *conversatio morum*. Mais rien n'empêche la communauté elle-même d'accumuler des richesses considérables — ce qu'ont fait de nombreuses abbayes médiévales. La critique médiévale du *monachisme riche* — portée par les franciscains et par les mouvements de pauvreté évangélique — demeure pertinente. Une inspiration bénédictine authentique devrait s'accompagner d'une réflexion sérieuse sur la place de la richesse collective dans des communautés qui se réclament de la pauvreté.

Conclusion : Benoît sans béatification

La *Règle de Benoît* est un texte vivant parce qu'elle a été appliquée, discutée, réformée et réinterprétée pendant quinze siècles. Elle n'est pas un monument inerte à contempler de loin : elle est une proposition d'existence à tester. Ce que l'Église institutionnelle peut en retirer n'est pas un modèle à décalquer, mais une série d'intuitions à incorporer dans ses propres structures : la consultation avant la décision, le retour régulier aux sources (*ressourcement*), la modération humaine comme sagesse spirituelle, l'hospitalité comme évangélisation, la durée comme profondeur.

Le « Benoît » dont une Église renouvelée a besoin au XXIe siècle n'est peut-être pas un moine au sens traditionnel. Ce sera, peut-être, une femme dans un quartier populaire qui reçoit les étrangers comme le Christ, un groupe de base qui se lit l'Écriture ensemble chaque semaine, une paroisse qui se réunit en conseil avant de décider de ses orientations pastorales. Le bénédictinisme le plus authentique est peut-être celui qui se pratique sans en savoir le nom.

Sources principales : Benoît de Nursie, Règle (éd. Adalbert de Vogüé, 1972–1977) ; Adalbert de Vogüé, Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité (1991–2008) ; Jean Leclercq, L'amour des lettres et le désir de Dieu : initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge (Cerf, 1957) ; Cuthbert Butler, Benedictine Monachism (1919) ; Bernard de Clairvaux, Apologia ad Guillelmum Sancti Theodorici abbatem (vers 1124-1125, éd. J. Leclercq) ; Alasdair MacIntyre, Après la vertu (1981, trad. fr. 1997) ; Jonathan Wilson-Hartgrove, New Monasticism: What It Has to Say to Today's Church (2008) ; Rutba House, School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism (2005) ; Shane Claiborne, The Irresistible Revolution (2006) ; Enzo Bianchi, écrits sur la Communauté de Bose ; Taizé, Règle de Taizé (1954) ; Independent Inquiry into Child Sexual Abuse (IICSA), enquête sur la Congrégation bénédictine anglaise (Ampleforth & Downside, 2017) ; Michael Casey, A Guide to Living in the Truth: Saint Benedict's Teaching on Humility (2001) ; Judith Sutera, Work of God: Benedictine Prayer (1997) ; Karen Armstrong, Through the Narrow Gate (1982).