

Du sacerdoce universel au clergé ordonné

Partie IV — Double mouvement : re-sacralisation et hellénisation

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 évêcat–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 II^e 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 III^e 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 culturelles 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 III^e 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 consécatoire 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 synagogaal.

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 évêque–presbytère, 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 évêque–presbytère–diaconat. La distinction clergé/laïc 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 culturelle 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 IV^e 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 culturelle 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/laïc 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.