NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

92 N° 6 1970

Les origines du célibat ecclésiastique. À propos d'un livre récent

Henri CROUZEL (s.j.)

p. 649 - 653

https://www.nrt.be/it/articoli/les-origines-du-celibat-ecclesiastique-a-propos-d-un-livre-recent-1356

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Les origines du célibat ecclésiastique

En étudiant dans les sept premiers siècles comment se sont progressivement formées les disciplines de l'Est et de l'Ouest en matière de célibat ecclésiastique, ou plus largement de continence imposée alors à des clercs dont beaucoup étaient mariés, Roger Gryson a fait une œuvre utile sur un sujet d'actualité. Les textes ont été patiemment examinés et souvent longuement analysés : la recherche historique paraît bien menée. A la fin de cette note nous nous permettrons quelques remarques de détail. Mais il semble qu'un tel sujet aurait mérité une conclusion plus fournie que la cinquantaine de lignes qui clôt le livre, même si on y ajoute les quelques pages qui résument les chapitres : une conclusion qui aurait recueilli soigneusement chacun des motifs indiqués au long des textes, sans se cantonner à la continence cultuelle, et, puisque cette dernière raison est la plus invoquée, une conclusion qui aurait esquissé à son propos une certaine réflexion. L'inconvénient de la brièveté qu'a choisie l'auteur est évident : tant de lecteurs pressés se contenteront de parcourir rapidement des analyses de textes qui exigent une certaine compétence et attention et garderont de la conclusion l'impression qu'à son origine l'actuel célibat ecclésiastique aurait seulement un tabou irrationnel ; le mouvement qui y a mené l'Eglise des IVe et Ve siècles ne leur apparaîtra alors que comme « une propagande fausse dans ses principes et nuisible dans ses conséquences » (p. 126).

Certes R. Gryson a averti le lecteur dès l'introduction :

« En tout ceci je n'ai rien voulu avancer qui ne trouve un appui dans les textes. C'est dire l'intérêt de cette étude. C'est aussi en avouer les limites. Par le moyen des sources littéraires, on n'atteint directement que ce qui est exprimé. La vie est plus riche que la réflexion. Dans l'unité de la conscience, des liaisons peuvent s'établir, qui ne trouvent pas toujours immédiatement une traduction au niveau du langage. La continence des clercs s'inscrit dans un ensemble de comportements analogues, avec lesquels elle entretient des rapports évidents : la continence des vierges, celle des moines, celle des veufs et des veuves qui renoncent à se remarier, celle à laquelle, parfois, des époux chrétiens s'engagent d'un commun accord. Il convient de ne point perdre cela de vue en abordant la lecture de cet ouvrage » (pp. X-XI).

Le lecteur a malheureusement eu le temps de « perdre cela de vue » quand il parvient à la conclusion. D'autre part les motifs que nous allons énumérer se trouvent dans les textes eux-mêmes, ceux qui sont cités et analysés : ils font partie de « ce qui est exprimé », ils ne sont pas seulement la conséquence de rapprochements que l'historien pourrait faire entre des états de vie présentant une certaine analogie, sans que les auteurs des premiers siècles ne les aient explicitement suggérés. La doctrine paulinienne du célibat est évoquée (Damase p. 128 ; Innocent p. 159 ; et bien d'autres). La continence convient au prêtre car il doit prêcher la virginité, donc pratiquer ce qu'il prêche (Isidore de Péluse p. 52 ; Damase p. 128 ; Grégoire le Grand p. 167 ; Concile de Tours p. 192).

---

1. Roger GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique, du premier au septième siècle, Recherches et Synthèses*, Gembloux (Duculot) 1970.

Le prêtre doit rester libre et disponible pour sa tâche apostolique (Eusèbe de Césarée p. 54), pour sa paternité spirituelle (Origène p. 14, s'il faut entendre ainsi ce texte, voir *infra* ; Ephrem p. 83). La continence libère de tout ce qui pourrait distraire du culte de Dieu (Epiphane p. 61). La sainteté du prêtre doit être plus élevée que celle du moine, puisque ses fonctions sont bien supérieures, et la continence entre dans cet idéal de sainteté (Chrysostome p. 70 ; Innocent p. 160) : c'est pourquoi il doit donner l'exemple d'une ascèse sévère (Chrysostome p. 70). Faut-il dire de la doctrine paulinienne, exposée en *1 Co 7*, qu'« on oubliait qu'elle avait été écrite dans la perspective d'une fin du monde toute proche » (p. 43) ? Cela a été assez discuté en ce qui concerne Paul et, de toute façon, la perspective eschatologique de l'apôtre comme celle des synoptiques ne dépend pas uniquement de l'imminence possible de la seconde parousie du Christ. Le monde à venir a déjà commencé avec l'Incarnation : d'après les textes eux-mêmes le Royaume des cieux est à la fois présent et futur. Tout chrétien doit en donner dès maintenant le témoignage : le célibat du moine aux IVe et Ve siècles s'inscrit dans ce contexte et on comprend que certains Pères émettent à l'égard du clergé des exigences qui ne soient pas inférieures. Un autre motif est plus prosaïque : celui de Justinien exigeant qu'un évêque soit sans descendant par crainte des dommages que pourraient en subir les biens d'Eglise (p. 110 : voir Pélage I p. 164). Un autre se rattache à la continence cultuelle : le souci de ne pas faire moins que les païens en matière de pureté, dans une Eglise qui donne une telle place au célibat (Origène p. 17 sans appliquer cela au prêtre seul ; Damase p. 129).

Certes, cette doctrine paulinienne et évangélique a été comprise par des hommes de formation hellénique qui projetaient sur elle les exigences de pureté rituelle des cultes gréco-romains, celles que décrit E. Fehrle[2], et les conceptions philosophiques du temps. On retrouve par exemple dans la réponse de Grégoire le Grand à Augustin de Cantorbéry (pp. 168-169) la doctrine stoïcienne condamnant le désir et la recherche du plaisir et ne donnant pour but à l'union sexuelle que la procréation. A cela s'est ajouté le dualisme néoplatonicien et néopythagoricien. Ces influences ont amené les Pères à projeter sur les versets pauliniens, notamment sur *1 Co 7*, 5-6, une compréhension trop hellénisante. Que la notion de chasteté rituelle ait eu un rôle décisif dans l'obligation faite aux clercs par les Papes Damase et Sirice de vivre constamment dans la continence à cause du caractère journalier du culte, ce livre le montre suffisamment. Mais cette exigence si absolue aurait été impensable en dehors du contexte évangélique et paulinien du célibat « en vue du royaume de Dieu », vécu à cette époque par les moines : les préceptes de continence des cultes gréco-romains ne portaient la plupart du temps que sur un certain laps de temps précédant les actes religieux ; les prêtresses-vierges, comme les Vestales de Rome, étaient rares. On aurait aimé que la conclusion du livre soulignât davantage cet aspect.

Une autre question aurait pu y être traitée. La continence cultuelle a-t-elle une justification ou faut-il la considérer seulement, selon l'expression employée plus haut, comme un tabou irrationnel ? Une constatation s'impose : c'est là un fait à peu près universel dans les civilisations et religions. Comme l'écrit Henry Chadwick[3] : « Le célibat des prêtres est une des exigences les plus anciennes et les plus profondément enracinées de l'humanité ». Dans cette phrase que nous citons il serait plus juste de parler de « continence » que de « célibat » puisqu'il s'agit aussi de préceptes de continence souvent temporaire imposée à

2. *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen 1910.
3. « Enkrateia », *Reallexikon für Antike und Christentum*, V, col. 347.

des gens mariés. Est-il possible de soutenir qu'une coutume aussi générale soit absolument déraisonnable et n'ait pas à sa racine, même exagérée et durcie par le formalisme, une certaine expérience humaine ?

Origène semble bien le premier auteur qui ait acclimaté cette notion dans la tradition chrétienne, sans l'appliquer d'ailleurs expressément au prêtre : R. Gryson reproduit quelques-uns de ses textes (pp. 17-18). Il est plus étonnant de le voir attribuer la même conception à Tertullien (p. 43), alors qu'il précise plus haut, en étudiant cet auteur, que seul le remariage comporte une impureté, de même nature, pour le rigorisme de l'Africain, que « celle qui s'attache à l'adultère », donc que « ce n'est pas une souillure inhérente à l'acte sexuel en tant que tel » (p. 30). Mais, en ce qui concerne Origène, qui distingue d'ailleurs cette impureté du péché, elle s'intègre dans une vision du monde qui lui donne une certaine intelligibilité. Elle n'est qu'un état plus aigu d'une autre souillure, celle de la condition corporelle. Le monde sensible a été créé par Dieu comme l'image du monde intelligible des mystères, des réalités célestes et eschatologiques, contenus dans le Verbe. Par suite de cet exemplarisme et du fait de sa création par Dieu il est bon en lui-même. Son but, dans le dessein divin, est d'éveiller dans l'esprit de l'homme, par sa beauté, le désir du mystère dont il est le reflet. Mais l'égoïsme de l'homme le rend source de tentation, car ce dernier est constamment tenté de s'arrêter au monde d'ici-bas pour y trouver sa satisfaction, brisant ainsi l'élan qui devrait le conduire au-delà du sensible, vers les biens supérieurs. L'impureté de la condition charnelle, et, à un degré plus intense, celle des relations sexuelles, ne sont donc pas pour Origène des souillures en quelque sorte objectives, qui s'attacheraient à l'objet : elles se trouvent dans le comportement de l'homme. La charité permet de les dépasser. Si Jésus a assumé la condition charnelle, elle n'a jamais été pour lui source de tentation, car son âme était unie au Verbe comme le fer qui, plongé dans le feu, devient feu, et il était exempt de toute convoitise désordonnée. Mais aux saints parvient seulement un peu de chaleur de ce foyer divin et même leurs plus grandes victoires sur le péché ne sont pas exemptes d'une certaine impureté, d'un certain retour sur eux-mêmes, qui exige une purification. La souillure des relations sexuelles qui explique l'abstinence en vue de la prière et de la réception de l'eucharistie n'est chez Origène qu'un aspect d'une doctrine ascétique et mystique, sur un fond platonicien, où intervient sa conception du monde, du péché, de l'impureté et des purifications en général. Malheureusement, ses successeurs n'y mettront pas toujours la même profondeur ni ne distingueront aussi nettement cette souillure du péché [4].

Pour comprendre l'incompatibilité que tant de civilisations et de religions ont cru voir entre le culte et les rapports sexuels il faudrait peut-être partir d'un sentiment lié chez l'homme au sexe, celui de pudeur. Max Scheler [5] y voit une réaction de défense visant à protéger la possibilité d'un amour vraiment humain contre la puissance sauvage de l'instinct sexuel qui menace de submerger la personnalité et d'asservir l'intelligence et la liberté : cette tendance est souvent représentée dans la mentalité antique d'une manière magique, comme une force étrangère à l'homme et identifiée à des « esprits ». La pudeur est la digue ou l'écluse qui canalisera ce torrent et en permettra une utilisation voulue et contrôlée. La même discipline doit lui être imposée par celui qui veut s'approcher de Dieu, particulièrement dans les temps forts de la prière et du culte, pour que l'attention ne soit pas distraite par le cortège d'impressions et de désirs, jamais complètement dominés, qui peuvent gêner la prière

4. Henri Crouzel, *Virginité et Mariage selon Origène, Museum Lessianum*, Paris-Bruges 1963, pp. 49-66.
5. *La Pudeur, Philosophie de l'Esprit*, Paris 1952 : l'original est de 1913.

et entraver le don à Dieu. Certes les mariés doivent aller à Dieu ensemble dans une prière commune, dans leur don l'un à l'autre, un don à la fois spirituel et charnel. Mais l'abstention temporaire, décidée d'un commun accord, telle que Paul la conseille en *1 Co 7,* 5 en vue de la prière, peut aider leur affection à se purifier davantage de tout retour d'égoïsme, pour que l'amour mutuel soit plus vrai et par là l'amour de Dieu. La pureté rituelle est en quelque sorte le durcissement en précepte d'une telle exigence. La notion de souillure ou d'impureté qui s'y rattache est refusée par certains Pères comme Cyrille de Jérusalem (p. 122) ou Jean Chrysostome [6], et entendue par Origène dans un sens analogique dont l'usage qui en sera fait plus tard montrera les dangers. Cette excroissance regrettable ne doit pas faire perdre de vue qu'elle a à sa base quelque chose de valable.

Tout cela serait à étudier plus profondément que nous ne pouvons le faire ici. Venons-en aux quelques détails de la recherche historique de Gryson qui peuvent offrir matière à discussion. D'abord cette affirmation un peu rapide, jetée en passant : « Peut-être (Clément) est-il même le seul qui ait jamais soutenu que l'état de mariage est supérieur à l'état de virginité » (p. 13). Un passage des *Stromates* déclare de fait le marié supérieur au célibataire à cause des responsabilités qu'il assume [7]. Mais Clément a vécu lui-même dans le célibat « pour l'amour du Seigneur et pour le bien lui-même [8] », il le loue, ainsi que ceux à qui Dieu le donne [9]. Selon F. X. Funk [10] le premier passage vise seulement un célibat qui ne serait pas inspiré par le service de Dieu, mais par la fuite des responsabilités. L'avis de Clément ne diffère pas de celui des autres.

Même affirmation, qu'on trouve couramment, mais qui n'est peut-être pas très juste : « On sait que déjà pour Athénagore les secondes noces n'étaient qu'une forme élégante d'adultère » (p. 30). Le texte visé est fort peu clair : nous en avons fait une étude précise, dans un livre qui paraîtra bientôt, et nous avons examiné les opinions, très diverses, des commentateurs. Il n'est pas sûr qu'il ne s'agisse pas seulement des secondes noces après répudiation et que ce qualificatif atteigne aussi les secondes noces après veuvage.

L'utilisation par Gryson d'un passage de l'homélie VI d'Origène sur le *Lévitique* pour montrer qu'il jugeait préférable pour le prêtre de la nouvelle alliance de ne pas engendrer charnellement nous fait difficulté. Il n'est pas clair que l'Alexandrin le dise, et, s'il le fait, c'est de façon trop indirecte et trop vague pour lui attribuer avec sécurité une opinion qu'on ne retrouve pas chez lui. Ce passage est en effet à entendre, non selon les conclusions que l'on est tenté d'en tirer naturellement, mais d'après la méthode d'exégèse allégorique propre à Origène : ce qui est attribué corporellement aux prêtres de l'Ancien Testament doit être compris spirituellement de ceux du Nouveau. A la paternité physique des premiers correspond la paternité spirituelle des seconds : c'est cette dernière qu'après la venue du Christ vise le passage du *Lévitique* puisque la Bible a été écrite pour nous, « qui nous trouvons à la fin des siècles » (*1 Co 10,* 11). Il ne nous paraît pas y avoir plus que cela dans la phrase ainsi traduite par Gryson : « Mais pour ma part, je n'étendrais pas cette façon de comprendre aux prêtres de l'Eglise ». La paternité spirituelle est la grande tâche des « prêtres de l'Eglise », mais la méthode d'interprétation origé-

---

6. Fragment sur *1 Co 7,* 5 dans J. A. CRAMER, *Catenae graecorum Patrum in Novum Testamentum,* V, Oxford 1844, p. 125.
7. VII, XII, 70, 7.
8. *Ibid.* III, VII, 59, 4.
9. *Ibid.* III, I, 4, 3.
10. Dans *Theologische Zeitschrift* 1871, pp. 427-449.

nienne ne permet pas, à notre avis, d'en tirer des conclusions concernant l'abstention du mariage et de la génération corporelle.

Dans la conclusion du chapitre concernant l'Orient entre le IVe et le VIIe siècle l'auteur écrit : « Jusqu'au VIe siècle, aucune restriction particulière n'est apportée, par la loi, à l'usage du mariage contracté par un clerc avant son ordination » (p. 125). Cela semble trop absolu, car le cas de Synésios de Cyrène (pp. 47-49) et les textes d'Epiphane (pp. 60-64) obligent à dire davantage, pour certaines églises du moins.

Dans la notice consacrée à Jérôme, Vigilance est qualifié de « prêtre espagnol » (p. 156). Cependant l'*Adversus Vigilantium* montre que l'adversaire de Jérôme était un Convène et cet écrit est un des principaux documents sur les origines de la Cité des Convènes, fondée au début du premier siècle avant notre ère par Pompée qui y établit les soldats d'origine ibérique qui avaient suivi Sertorius. La Cité des Convènes, qui faisait partie de la province de Novempopulanie, est le pays de Comminges, l'actuel arrondissement de Saint-Gaudens dans le département de la Haute-Garonne. Calagurris, qui serait d'après Jérôme la patrie de Vigilance, n'est pas Calahorra en Espagne, mais une station mentionnée par l'*Itinéraire d'Antonin* sur la route de Lugdunum Convenarum, aujourd'hui Saint-Bertrand de Comminges, à Toulouse. La distance indiquée l'identifie au bourg de Saint-Martory sur la Garonne.

Ce ne sont là que des détails et si la conclusion avait été suffisante, l'ouvrage serait tout à fait satisfaisant.

31 - Toulouse (France)
31, rue de la Fonderie

Henri CROUZEL, S.J.