

L'anticléricisme croyant : de l'oxymore à l'anthropologie du vivre religieux^o

Tous les mots, on ne le sait que trop, comptent quand on circonscrit un champ de recherches, d'autant plus quand il s'agit de coordonner et articuler entre elles les investigations de chercheurs divers, nombreux et relevant de disciplines différentes. La précision de la formulation est alors absolument nécessaire. C'est donc sur « l'anticléricisme croyant » qu'en juin 2000, j'avais lancé une enquête collective, devenue en 2001 l'un des quatre axes du Groupe de Recherches 2342 du CNRS, consacré à « l'esprit moderne en religion ». Ainsi formulée, l'enquête avait la prétention de dépasser la simple question de savoir si l'on peut être tout à la fois anticléric et croyant. En effet, tout observateur quelque peu attentif de la vie religieuse — pour faire simple, disons chrétienne — d'aujourd'hui¹ et même d'hier ou avant-hier², est en mesure d'y répondre par l'affirmative. Même des clercs, on en conviendra et les exemples ne manquent pas, peuvent se révéler anticléricaux. En paroles, en gestes, en actes. Mais à l'instar de tous les termes en -isme l'*anticléricisme* systématise l'approche des attitudes et des comportements et prétend les analyser comme autant de symptômes d'un phénomène religieux de plus large assiette. Comme dans toute entreprise historique, il s'agit de risquer une généralisation à partir des faits rassemblés, ponctuels, individuels, parfois singuliers ou isolés, parfois communautaires.

Dès lors, s'interroger sur « l'anticléricisme des croyants », autrement dit se demander si l'anticléricisme compris comme phénomène historique peut être le fait de croyants, relèverait déjà de l'oxymore. Et combien davantage cette question de « l'anticléricisme croyant ». Car quelque soixante chercheurs français et étrangers, historiens, historiens d'art, littéraires, anthropologues et civilisationnistes ont travaillé à déterminer si et dans quelle mesure le phénomène de « l'anticléricisme » pouvait voir entrer jusque dans sa définition même la notion de croyance³. Une

^o Une première version de ce texte a servi d'introduction à *L'Humaniste, le protestant et le clerc. De l'anticléricisme croyant au XVIIe siècle*, sous la direction de Thierry Wanegffelen, *Siècles*, 18, 2004, p. 3-26.

¹ On trouve de très intéressantes études anthropologiques dans *Religion, Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, sous la dir. d'Ellen Badone, Princeton, 1996.

² Les derniers *Cahiers de Fanjeaux* (38, 2003) sont consacrés à *L'Anticléricisme en France méridionale (milieu XIIIe-début XIVe siècle)*.

³ Outre le numéro de *Siècles* déjà cité, ces travaux ont donné ou donneront lieu aux publications suivantes : *L'Anticléricisme intra-protestant en Europe continentale (XVIIe-XVIIIe siècles)*, textes réunis par Yves Krumenacker, Presses de l'Université Jean Moulin, 2003 ; *L'Anticléricisme croyant (1860-1914). Jalons pour une histoire*, textes réunis par Christian Sorrell, Presses de l'Université de Savoie, 2004 ; *Croyants mais anticléricaux. Pour une anthropologie du vivre religieux*, sous la direction de Thierry Wanegffelen, sous presse.

telle enquête ne pouvait qu'étonner, un Français tout du moins, voire sembler ressortir à la provocation pure et simple. Elle nécessite à tout le moins d'être suffisamment explicitée.

« Tout prêtre qui ne tend pas à la sainteté est réellement, rigoureusement, absolument un Judas et une ordure », écrit Léon Bloy au tournant des XIXe et XXe siècles. Le propos de cet écrivain catholique a beau être un discours de foi, il ne le cède néanmoins pas en violence aux attaques anticléricales lancées au cours de ces deux siècles en France, en Espagne, au Portugal, en Italie, en Belgique, ou dans tant de pays latino-américains⁴. Peut-on pour autant y voir une manifestation d'« anticléricisme » ? La méfiance paraît d'abord s'imposer. En effet, le mot semble lié à une histoire bien précise. « Anticlérical » serait apparu vers 1852, c'est-à-dire au moment où les milieux républicains, en France, réprovent la compromission du clergé avec le pouvoir de Napoléon III, né du coup d'État. Et il se serait répandu à partir de 1859, quand l'épiscopat français blâme ouvertement la politique italienne du gouvernement impérial, au nom de la défense des droits de la papauté. Le contexte politique français est donc prégnant : les républicains et les libéraux sont « anticléricaux » dans la mesure où ils contestent l'ingérence des « cléricaux » (ce terme aurait justement pris sa signification politique sous la Deuxième République) dans l'espace public et politique. En 1868, Sainte-Beuve dénonce à la tribune du Sénat les menées du « parti clérical » et, quelques années plus tard, significativement Littré définit « anticlérical » par « qui est opposé au parti clérical ». Quant à « anticléricisme », il est assez tard venu, la chose ayant précédé le mot, mais significativement il est attesté en 1903, soit deux ans seulement avant la grande loi de Séparation des Églises et de l'État⁵.

René Rémond a résumé ce qu'est alors l'anticléricisme⁶ : « une réaction [...] particulièrement vigoureuse contre la montée de l'ultramontanisme, contre l'obstination du pape à vouloir conserver sa souveraineté temporelle à l'encontre de l'aspiration légitime du peuple italien à achever son unité politique, contre les interventions des évêques et les pressions des fidèles pour obliger le gouvernement à soutenir Pie IX, mais aussi contre un certain style de catholicisme, contre le *Syllabus* et l'infailibilité pontificale, contre les dévotions nouvelles, la multiplication des miracles et des apparitions surnaturelles ». Apparu dans ce contexte bien particulier de la France majoritairement catholique de la seconde moitié du XIXe siècle, l'anticléricisme se serait étendu, certes, à d'autres contextes mais serait, selon l'historien contemporanéiste, demeuré étroitement lié aux sociétés conservant une profonde empreinte catholique-romaine, là où, explique-t-il, « le catholicisme s'est confondu avec l'État et identifié à l'histoire nationale ».

⁴ Sur la France : René Rémond, *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, 1^{re} éd. 1976, nouv. éd. augm. Paris, 1999, et George Cubbitt, *The Jesuit Myth. Conspiracy Theory and Politics in Nineteenth Century France*, Oxford, 1993 ; sur l'Espagne, en particulier, Julio de La Cueva, « The Stick and the Candle : Clericals and Anticlericals in Northern Spain, 1898-1913 », *European History Quarterly*, 26, 1996, p. 241-266.

⁵ Georges Weill, *histoire de l'idée laïque*, Paris, 1929, repris par René Rémond, ouvr. cit., p. 9-10.

⁶ René Rémond, ouvr. et nouv. éd. cit., chap. 1, « Qu'est-ce que l'anticléricisme ? », p. 3-16.

En effet, dans *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, devenu depuis lors un classique et réédité en 1999 avec des compléments en particulier sur la période 1984-1996 (soit de l'offensive en faveur de l'École dite libre aux polémiques suscitées par la commémoration du mille cinq centième anniversaire du baptême de Clovis), René Rémond insiste sur le fait que, par sa dénomination même et son étymologie, « l'anticléricalisme a trouvé ses origines et sa raison d'être dans une réaction contre le cléricalisme », l'un et l'autre étant à concevoir comme « deux ennemis complémentaires », dans le cadre du conflit des « deux France », bien réel tout au long du XIXe et encore au XXe siècle sous la Troisième République⁷. De ce fait, l'anticléricalisme peut à bon droit être considéré comme « une idée politique positive », et ce, « en dépit de son nom » en « anti- ». D'où son maintien, alors même que le cléricalisme n'est plus, en France au moins, une force politique, ni le catholicisme une religion oppressante au quotidien.

Mais René Rémond, dès 1976, a insisté sur l'apparition dans les années 1960 et 1970 de ce qu'il appelle « un anticléricalisme de l'intérieur »⁸ dont l'irruption serait « de tous les changements qui ont altéré la figure de l'anticléricalisme telle que l'avaient façonnée plusieurs siècles d'histoire, le plus saisissant, parce que le plus imprévisible ». « Sans doute, concède l'historien de la période contemporaine, y eut-il à toutes les époques de l'histoire de l'Église des critiques venues de l'intérieur [...], mais c'était ordinairement quelques voix isolées et qui ne trouvaient guère d'écho. » Le plus souvent, ces voix étaient celles « de ceux qui quittèrent l'Église par déception amoureuse et dont l'amertume puisait son inspiration dans une volonté de fidélité à l'Évangile. Et, poursuit René Rémond, « précisément, leur histoire restait une histoire personnelle ». Or, « comparé à ces destins individuels, l'anticléricalisme chrétien des années 1960 et 1970 présente deux caractères qui lui confèrent une indéniable nouveauté. D'une part, il devient statistiquement important : [...] c'est un fait quantitatif, un phénomène sociologique. En second lieu, alors que les représentants de cet anticléricalisme chrétien ne pouvaient jadis se maintenir à l'intérieur de l'Église, soit qu'ils en sortissent d'eux-mêmes, soit que celle-ci les rejetât comme hétérodoxes, il leur est désormais possible d'y rester : les critiques les plus vives, les comportements les moins respectueux de l'autorité n'entraînent plus nécessairement rupture avec l'Église. Celle-ci tolère l'autocritique et une certaine distanciation peut coexister avec une certaine fidélité. »

Mais, aujourd'hui, beaucoup d'Occidentaux rejettent les menus des confessions officiels et préfèrent prendre « la religion à la carte » ; ils distinguent le sacré de la religion, ou bien la foi voire la prière qu'ils peuvent pratiquer tout en déclarant ne pas croire, des rites et des credos dont ils refusent que quelque institution que ce soit ait le monopole. Ainsi, il y a déjà plus de dix ans, un sondage CSA indiquait que sept Français sur dix, et la moitié de ceux qui se présentaient comme catholiques

⁷ Voir aussi la réflexion tentée par Jean Baubérot et Valentine Zuber, *Une Haine oubliée. L'antiprotestantisme avant le « pacte laïque » (1870-1905)*, Paris, 2000, chap. XV, « L'anticléricalisme, une "haine démocratique" ? », p. 255-271.

⁸ René Rémond, *ouvr. et nouv. éd. cit.*, p. 344-354, sur « l'anticléricalisme catholique ».

pratiquants, estimaient que « de nos jours chacun doit définir lui-même sa religion, indépendamment des Églises »⁹. On conçoit que dans ce contexte, un tel anticléricalisme croyant s'est très largement répandu à l'extérieur de l'Église — ou des Églises. Albert Jacquard illustre parfaitement le phénomène. En février 2003, il a fait paraître un ouvrage significativement intitulé *Dieu*. Or, le dernier chapitre de ce qui est en fait une glose très libre du *Credo*, s'achève sur ce constat : « Il est impossible de présenter l'Église comme sainte. Mêler la “foi” en Dieu et la “croyance” en l'Église est de toute façon une confusion des genres qui ne peut que camoufler une imposture. » Le scientifique Albert Jacquard connaît admirablement bien son sujet, et il a manifestement médité chaque mot de son énoncé. Ainsi, la « foi », acte et/ou sentiment de confiance et de fidélité (tels sont effectivement les sens du terme *fides*, que l'on retrouve encore dans tant d'expressions comme « sans foi ni loi », « de mauvaise foi »...), n'est pas la « croyance », adhésion à un corps de doctrines et soumission à des institutions. Et en conséquence, pour Albert Jacquard, « la foi en Dieu » et « la croyance en l'Église » ne doivent pas seulement être distinguées mais franchement opposées. La première est en effet, selon lui, l'expression d'une authenticité nécessairement individuelle, la seconde la manifestation d'une évidente aliénation. On le voit, si selon l'adage bien connu « il vaut mieux s'adresser au bon Dieu qu'à ses saints », l'extrait cité et le titre de l'ouvrage paraissent vouloir convaincre de ce qu'il vaut surtout mieux s'adresser à Dieu qu'à ses prêtres... L'anticléricalisme – indéniable – en question est bien croyant (en tout cas, il se présente comme tel et le chercheur n'a pas à remettre cette affirmation en question, dans la mesure où sa mission n'est certainement pas de sonder les reins ni les cœurs !), et cet anticléricalisme croyant est tout à fait de l'extérieur, puisque la critique explicite s'attaque à « l'Église » (de fait aux Églises) au nom d'une foi fort mal représentée par les institutions cléricales, humaines, trop humaines, ou plutôt franchement détournée par elles de sa vérité profonde et de son authenticité, au prix d'une « imposture », « camouflée » mais repérée et dès lors dénoncée.

Restait à déterminer si et dans quelle mesure une telle extension de la notion d'anticléricalisme est réellement opératoire pour saisir des réalités religieuses qui ne soient pas uniquement celles de l'Occident d'aujourd'hui. Remarquons qu'en 2002 ont été publiées une série d'études consacrées à « l'anticléricalisme en Chine », qui y repèrent pourtant dans un contexte religieux et politique extrêmement différent de celui de la vieille Europe catholique, non seulement des manifestations incontestables d'anticléricalisme, mais encore d'anticléricalisme croyant¹⁰. Ainsi, l'approche du fait religieux chinois se trouve profondément renouvelée.

C'est un souci similaire de renouvellement des approches et des problématiques qui avait incité à s'attacher à l'anticléricalisme croyant dans l'Occident chrétien. Il s'agit résolument de contribuer à une approche du religieux qui fasse ainsi pleinement droit au point de vue des croyants et se montre

⁹ *La Vie*, 2555 bis, 18-24 août 1994, p. 7. Sur ce sacré contemporain qui se pense hors des orthodoxies et des appareils ecclésiastiques, voir la réflexion d'Isabelle Cani, *Le Graal en question. Un mythe pour sortir de la Modernité*, Paris, 2005.

¹⁰ *L'Anticléricalisme en Chine*, sous la direction de Vincent Goossaert et Valentine Zuber, *Extrême-Orient/Extrême Occident*, 24, 2002, en particulier l'introduction par les deux directeurs du n° : « La Chine a-t-elle connu l'anticléricalisme ? », p. 5-16.

attentive à traduire leur vécu religieux autant que possible en termes existentiels. L'enquête s'est ainsi située de plain-pied dans l'anthropologie du vivre religieux. Voici plus de trente ans, en effet, Alphonse Dupront insistait, dans sa présentation de l'anthropologie religieuse, sur la nécessité de ne pas séparer la religion des autres domaines de l'existence, ainsi que sur le désir d'inscrire les enquêtes dans le temps long, lent, certes, mais pas immobile, des mentalités¹¹. Dans le cadre d'une enquête collective rassemblant des chercheurs d'horizons, on l'a dit, différents, se placer dans le cadre de l'anthropologie du vivre religieux, c'était aussi afficher avec fermeté l'intention de faire bénéficier les recherches entreprises des vertus de la pluri-disciplinarité, en ne les rangeant donc pas trop vite sous le label « histoire religieuse », ce qui aurait supposé qu'on ne demande, au fond, aux chercheurs d'autres disciplines que de fournir des compléments d'information. Enfin, c'était rappeler que l'étude des mentalités – religieuses, et donc, inséparablement, politiques, culturelles, sociales, voire économiques... – s'attache aux idées, aux croyances, aux sensibilités, aux attitudes et aux comportements collectifs mais aussi individuels, et qu'elle repose sur l'examen et l'analyse de corpus documentaires très divers. Les apports des littéraires ont été particulièrement importants, d'autant mieux venus que la recherche sur le temps long incite à se montrer très attentif à la dimension rhétorique de l'antycléricalisme. Les lieux communs, figures, motifs et thèmes anticléricaux ont ainsi bien souvent fourni les armes désirées pour des combats ecclésiologiques ou doctrinaires parfois extrêmement différents, sinon contradictoires. Pour rendre cette affirmation plus concrète, il suffira de prendre d'abord un exemple du dernier tiers du XXe siècle : quel rapport peut-on établir entre les propos volontiers anticléricaux de catholiques jugeant la hiérarchie trop timide au regard des avancées de Vatican II, et de traditionalistes voire d'intégristes choqués ou révoltés par la « protestantisation » du clergé catholique post-conciliaire, sinon, justement, tout un argumentaire anticlérical hérité des siècles passés ? Cela confirme que les comparaisons sont bel et bien possibles, et donc aussi, ce qui importait évidemment au premier chef, la construction d'un modèle compréhensif de l'antycléricalisme croyant.

Construire un modèle compréhensif de l'antycléricalisme, tel avait déjà été l'objet du colloque tenu en septembre 1990 à l'Université d'Arizona et organisé par la *Division for Late Medieval and Reformation Studies* sur le thème, précisément, de « L'antycléricalisme dans l'Europe de la fin du Moyen Âge et de l'époque moderne »¹². La rencontre avait été importante, et les actes qui en sont issus ne compte pas moins de quarante articles, et un peu plus de 700 pages. Son promoteur, le très regretté Heiko Oberman, dans une introduction brève mais incisive proposait « une redéfinition de l'antycléricalisme », telle qu'elle lui paraissait être sortie de trois jours de discussions et de débats :

¹¹ Alphonse Dupront, « La religion – Anthropologie religieuse », dans *Faire de l'histoire*, sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Paris, 1974, 3 vol., t. II, p. 142-183.

¹² *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, sous la direction de P.A. Dykema et Heiko A. Oberman, Leyde, 1993.

« Anticléricalisme est un terme collectif, utilisé couramment au XIXe siècle dans un sens uniquement négatif. Compris correctement, il décrit des attitudes et des formes de comportement qui, dans l'Europe de la fin du Moyen Âge et de l'époque moderne, ont engendré une action littéraire, politique ou physique contre ce qui était alors perçu comme d'injustes privilèges constituant le pouvoir politique, économique, sexuel, sacré ou social du clergé. Significativement différent en fonction du lieu, du temps ou du contexte social, l'anticléricalisme pouvait se concentrer sur les structures de pouvoir pontificales, épiscopales, sacerdotales, monastiques, ministérielles ou intellectuelles. Ces attaques et actions étaient issues d'une longue tradition de critique médiévale contre le premier ordre. Vers le temps de la Réforme, le but programmatique de l'anticléricalisme a été de réformer et discipliner le clergé. À l'époque qui a suivi la Réforme, nous notons le renversement de cette tendance : désormais le clergé, au titre d'officiers d'État, a tourné ses efforts de manière plus prononcée que précédemment vers le problème de la disciplinisation des laïcs ; Église et État ont collaboré à (ré)former les laïcs pour en faire des sujets. Et cela a entraîné le développement d'un nouveau type d'anticléricalisme. »

Ce n'est pas pour rien si Heiko Oberman avait titré son introduction « Un agent de changement ». En insistant aussi fermement sur le caractère positif de cet anticléricalisme, marqué en profondeur par une aspiration à la réforme de l'Église, de son clergé, et de la société chrétienne en général, ce chercheur, certes par des voies bien différentes, rejoint, on l'aura sans doute remarqué, René Rémond sur le fait que l'anticléricalisme doit être envisagé comme un phénomène positif, même si, historien quant à lui des idées politiques, ce dernier l'indiquait de son côté en abordant résolument l'anticléricalisme comme « une idéologie » à part entière.

Tout chercheur qui tente de penser l'anticléricalisme comme un phénomène à un titre ou un autre positif, et révélateur d'un aspect au moins de la société qu'il prétend étudier, se trouve confronté à une très grande hétérogénéité des sources à sa disposition, et il doit résister à la facilité de juxtaposer des « cas », souvent moins exemplaires qu'exceptionnels tant qu'ils ne sont pas rigoureusement mis en rapport les uns avec les autres et traités dès lors comme des faits sociaux à part entière. En effet, parmi ces croyants anticléricaux à qui l'on voudrait peut-être appliquer – mais avec alors toute la licence requise – l'expression d'un usage assez restreint au XIXe siècle de « libres croyants », la diversité semble devoir l'emporter et, au premier abord, interdire toute entreprise de généralisation, pourtant constitutive de l'acte même de la recherche. C'est incontestablement le mérite de René Rémond en 1976, de Heiko Oberman et de tous ceux qui ont accepté en 1990 de participer au colloque de Tucson (Arizona), que d'avoir contribué à sortir l'anticléricalisme de la collection impressionniste de cas. Et cela a été le but de l'enquête menée sur l'anticléricalisme croyant.

L'élargissement du champ chronologique des investigations a nettement fait apparaître le phénomène de l'anticléricalisme croyant comme étant dans son essence même une réaction à la monopolisation cléricale de la gestion des biens de salut et de l'interprétation de la Parole révélée — que cette monopolisation soit réelle ou simplement ressentie comme telle par les (ou des) non-clercs ou par un ou des groupe(s) de clercs insatisfaits de cette situation. Pour l'Occident chrétien, il semble donc possible de lui assigner un point de départ chronologique. On serait tenté de remonter fort haut, au IIIe siècle, quand le passage du grec ecclésiastique *kléros* au latin d'Église *clerus* a été l'occasion d'un changement de sens : jusque-là, « clerc » était un terme générique, désignant l'ensemble des fidèles ; désormais, il se distingue du terme « laïc », lequel se répand et se généralise. Et si Tertullien (†225) dénonce justement la dérive sémantique qui tend à mettre le clergé à part du reste des fidèles — une tendance lourde du christianisme —, il faut noter que, devenu montanisme, il avait alors perdu une

bonne part de son crédit dans l'Église de son temps et pouvait trouver intérêt à vitupérer les représentants de l'Église officielle qui le tenait pour hérétique. Bien sûr, Ambroise de Milan (dont saint Augustin a été le catéchumène) continue à fonder la capacité du prêtre à remettre les péchés sur l'expérience des larmes de repentir de saint Pierre après son triple reniement du Christ lors de la Passion ; cela révèle que pour lui, aussi tard que dans la seconde moitié du IV^e siècle, le sacerdotalisme ne s'est pas encore teinté de cléricisme : certes, le prêtre qui absout des péchés est à part, mais, à travers la figure de Pierre traître à Jésus et repentant lorsque le coq chante, il n'en continue pas moins de partager avec ses pénitents l'expérience fondamentale du péché ; il n'en va plus tout à fait de même lorsque l'insistance porte désormais sur la figure de l'Apôtre aux clefs, habilité par la seule parole du Christ, à ouvrir ou non les portes du Paradis.

Quand donc, en Occident, sacerdotalisme et cléricisme se conjuguent-ils au point d'engendrer un véritable anticléricisme ? Les médiévistes songent tout naturellement à l'instauration et au développement de la médiation cléricale dans l'Église, c'est-à-dire à la mise en place du système ecclésial carolingien et plus encore à ce qu'on a accoutumé d'appeler la réforme grégorienne, ou encore à cette *Reformation* (et non *Reform*) *of the Twelfth Century* présentée en 1996 par l'historien britannique Giles Constable. C'est également ce que retient Jean-Louis Biget dans l'introduction au 38^e *Cahier de Fanjeaux L'Anticléricalisme en France méridionale (milieu XIIe-début XIVe siècle)*, publié en 2004 :

« On constate que l'anticléricalisme apparaît avec force au temps où s'achève la réforme monastique, vers 1120-1140. Une telle simultanéité invite à réexaminer les conséquences [de la réforme grégorienne]. La réforme a défini pour un millénaire les canons de la spiritualité de l'Europe occidentale ; elle a conféré aux clercs une place, une dignité et une autorité particulières, approfondissant la césure entre les laïcs et l'univers cléricale, elle s'est accompagnée d'un processus marqué de centralisation de l'Église autour du pape ; elle a pris appui sur la référence à la *vita apostolica*, exaltant le propos de vie évangélique. »

L'année précédente, Dominique Iogna-Prat avait remarquablement relevé comment aux XI^e et XII^e siècles s'est justement affirmé un pouvoir cléricale reposant sur la revendication à une véritable « omnipotence des médiateurs » ecclésiastiques¹³. Au terme de cette évolution, vers 1140, dans le *Décret*, Gratien en arrive à distinguer avec netteté les « deux ordres de chrétiens » :

« L'un doit servir à l'office divin, il est voué à la contemplation et à la prière, il se tient à l'écart des tumultes temporels : c'est celui des clercs [...], c'est-à-dire les "élus". Ils ne doivent rien posséder et tout avoir en commun. L'autre est celui des laïcs : ceux-là peuvent posséder des biens temporels ; il leur est permis de se marier, de cultiver la terre, d'engager une action en justice. Ils apportent leurs offrandes sur les autels et rendent les dîmes. »

Le clergé, exalté puisqu'on interprète « clercs » par « élus », est défini par sa mission culturelle, son action d'intercession, et un état de vie « à l'écart des tumultes temporels », marqué en particulier par la renonciation à la propriété individuelle, et – exprimé par Gratien en creux, dans la mesure où ce qu'il dit de chaque ordre est évidemment l'énoncé de ses spécificités – le choix du célibat. En fait, le célibat

¹³ Dominique Iogna-Prat, « L'omnipotence des médiateurs dans l'Église latine aux XI^e-XII^e siècles », dans *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, sous la direction du même et de Gilles Veinstein, Paris, 2003, p. 69-87.

commence aux XI^e et XII^e siècles à être progressivement imposé aux clercs par la hiérarchie ecclésiastique. Les laïcs, quant à eux, ont une participation à la liturgie eucharistique marquée par le recours contraint à la médiation cléricale : la mention des offrandes qu'ils apportent sur les autels, donc dans le chœur des églises, le révèle sans conteste. En effet, avant de consacrer ces offrandes des laïcs afin qu'elles deviennent le sang et le corps du Christ, le clerc célébrant récite sur elles une prière significativement dénommée *secreta*, tout à la fois « secrète » et « mise à part », parce qu'elle doit être dite à voix basse. Elle est donc inaudible des fidèles dont l'assistance à la cérémonie, reléguée dans la nef, est pourtant décrite par l'expression d'« ouïr la messe ». Il s'agit en effet bien pour eux d'entendre davantage que de voir, dans la mesure où le prêtre célèbre à l'autel, dos à la nef, et dans un chœur clos par des grilles, voire par un mur appelé jubé. Dans de telles conditions, il est clair que ne plus célébrer à voix haute, c'est très concrètement rendre cette partie de la cérémonie totalement inaccessible aux laïcs et accentuer l'impression de séparation – assimilée sans nul doute par les ecclésiastiques à un renforcement, salutaire pour les laïcs, du sentiment du sacré. Quant à la piété des laïcs, on remarquera qu'il lui est déjà demandé de se manifester par le paiement des dîmes, dont les clercs doivent puisque ces derniers, au contraire des laïcs, sont exempts « du travail de la terre ».

La distinction des deux ordres, cléricale et laïc, vise donc d'emblée à la séparation. Le cardinal Humbert de Silva Candida, dans son traité *Contre les Simoniaques*, l'explique :

« De même que les clercs et les laïcs sont séparés au sein des sanctuaires par les places [les clercs sont, on vient de le dire, dans le chœur, mais les laïcs se trouvent relégués dans la nef] et les offices [les fonctions liturgiques sont effectivement pour l'essentiel réservées aux prêtres et aux diacres], de même doivent-ils se distinguer à l'extérieur en fonction de leurs tâches respectives. Que les laïcs se consacrent seulement à leurs tâches, les affaires du siècle, et les clercs aux leurs, les affaires de l'Église. Aussi les uns et les autres ont-ils reçu des règles précises. »

Même si l'insistance porte sur les devoirs des prêtres à échapper à toute logique économique et marchande conçue pour eux comme « simoniaque », ce n'en est pas moins plus encore qu'une séparation, une véritable ségrégation qui est ici sinon instaurée, du moins affirmée dans son principe.

On le saisit, dès ce moment les clercs sont communément qualifiés du terme d'« ecclésiastiques », « gens d'Église » ou plus justement « hommes d'Église ». En ce tournant des XI^e et XII^e siècles, on insiste d'ailleurs sur le fait que c'est le Christ qui présente la figure du véritable *sacerdos*, et le rôle assigné au prêtre, qui, à l'eucharistie, agit liturgiquement *in persona Christi*, répétant en « je » les paroles du Christ à la Cène *Hoc est corpus meum...*, est encore exalté par le choix, dans la liturgie du baptême, de faire dire au célébrant *ego te baptizo*, « je te baptise », alors que l'Orient conserve une formulation passive dont le sujet est le baptisé lui-même. Le monopole cléricale sur l'administration des sacrements, présentés de plus en plus résolument comme les vecteurs nécessaires de la grâce divine – et donc, pour adopter cette fois le langage de la sociologie des religions, le monopole cléricale sur la gestion des biens de salut –, ne saurait être mieux révélé. Si les prêtres sont les ministres des sacrements, indispensables au salut des fidèles, c'est moins désormais au sens étymologique latin de

serviteurs qu'à celui, dans sa polysémie même, d'administrateurs. C'est alors que les desservants des paroisses commencent, selon les lieux, à être appelés *rectores*, « recteurs », ou *curati*, ces « curés » qui ont le « soin » (*cura*) des âmes de leurs « ouailles » (*oviculae*, « petites brebis », « brebiettes » lit-on souvent dans les sermons et *miroirs* ou manuels *des curés*). Alors comme jadis l'avait si bien montré Philippe Ariès, la mort même commence à se cléricaiser, les familles n'étant plus actrices des services funéraires mais spectatrices, au point qu'il leur faut peu à peu des vêtements de deuil pour être distinguées du reste de l'assistance.

À cette cléricisation dans tous les domaines de la vie religieuse correspond, on vient de le voir, la mise à part des prêtres dans le domaine des mœurs, et, corollaire, une indéniable dépréciation spirituelle des laïcs. D'où l'apparition chez certains de ces derniers de réactions anticléricales, auxquelles il faut d'ailleurs noter que le discours cléricel lui-même fournit sa rhétorique. C'est d'abord au nom de la réforme ecclésiastique et de l'excellence requise des ministres des sacrements que sont alors contestés les clercs bien réels auxquels on est confronté, au quotidien dans la paroisse (le curé et/ou ses vicaires), ou, à titre plus exceptionnel s'il s'agit d'un évêque ou d'un abbé, tout à la fois, quand il se trouve, juge, seigneur, propriétaire et gros décimateur.

Il existe donc bien une forme d'anticléricisme ancrée sur un fort investissement de la figure du prêtre et sur un véritable sacerdotisme, une exaltation du sacerdoce ecclésiastique que, par exemple, Carlos Eire en 1990, qualifiait de *proclerical anticlericalism*¹⁴. Dans bien des cas, on peut même se demander si cet anticléricisme n'est pas une expression larvée, voire quelque version alternative orthodoxe, du donatisme, condamné comme une hérésie depuis saint Augustin et qui remettait alors en cause la validité des sacrements administrés par des prêtres considérés comme indignes. Ainsi, à l'extrême fin du XVIIe siècle, le malheureux prieur de Sennely, Christophe Sauvageon, se plaint fort dans son journal de ses « idolâtres baptisés » de paroissiens solognots. Et pourtant, force lui est de reconnaître le zèle de ces derniers, certes intempestif et à son goût à lui bien superstitieux, pour des pratiques s'inscrivant incontestablement dans le cadre de la catholicité du temps. Il constate alors¹⁵ : « ils honorent extrêmement les prêtres *exceptés ceux de leur paroisse*, mais particulièrement les religieux mendiants qu'ils croient être des saints et auxquels ils donnent libéralement l'aumône. » Le pauvre curé laisse ici deviner l'anticléricisme virulent de ses ouailles, dont il est bien sûr la cible. Mais, par souci de justice, il le reconnaît en fait très sélectif : il ne s'en prend qu'aux prêtres fréquentés au quotidien, dont on connaît évidemment les défauts, voire les failles et les faillites. Au contraire, jouissent auprès des fidèles d'un préjugé éminemment favorable les prédicateurs de passage, les missionnaires d'un jour, d'une semaine ou d'un mois, surtout s'ils appartiennent à l'un des ordres mendiants dont les branches réformées sont alors si actives, au grand dam de leurs confrères séculiers qui s'estiment évincés sur leur propre terrain. En effet, dans ces religieux de passage, l'homme privé,

¹⁴ Carlos M.N. Eire, « Anticlericalism and the Young Calvin », dans *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, ouvr. cit., p. 583-603.

¹⁵ *Manuscrit du Prieur de Sennely Christophe Sauvageon*, éd. par E. Huet, Orléans, 1908, réimpr. Marseille, 1980 avec des notes de C. Poitou, p. 26 (je souligne).

forcément décevant, n'a pas encore relégué au second plan l'homme de Dieu, le consacré, le « saint ». En outre, même si Sauvageon ne l'évoque pas, on peut prendre aussi en compte le fait que ces religieux arrivent dans les paroisses porteurs de ces indulgences objet d'une piété souvent vive. Comment le curé auquel on doit se confesser chaque année avant Pâques et qui distribue les pénitences et les réparations, tirerait-il avantage de la comparaison ?

L'antycléricalisme est-il donc destiné à demeurer orthodoxe et sacerdotaliste ? Bien des historiens médiévistes, à l'instar de Jean-Louis Biget qui a étudié « l'antycléricalisme des hérétiques [de la mi-XIIe au premier quart du XIIIe siècle] d'après les sources polémiques¹⁶ », constatent que dans l'histoire des mouvements prétendument hérétiques du Moyen Âge, l'antycléricalisme a vraisemblablement précédé des prises de position doctrinales hétérodoxes. Autrement dit, la distance critique, devenue dissidence dans des situations bien particulières, aurait prélué à l'hérésie. Aurait-il existé une sorte d'effet d'entraînement, les instances hiérarchiques ecclésiastiques confondant volontiers dans une même condamnation dissidence et hérésie ? Dans les années 1320, une telle assimilation paraît commise par l'évêque de Pamiers, le fameux inquisiteur de Montailou, village occitan, lorsqu'il interroge le paysan Raymond de Laburat. Pourtant, celui-ci, excommunié pour dettes, donc exclu de la communauté chrétienne pour des motifs non pas religieux ou doctrinaux mais économiques et sociaux, participe toujours d'une forme d'antycléricalisme sacerdotaliste : certes, il a des propos très durs à l'encontre des prêtres, accapareurs, selon lui indûment, du sacré, et il va jusqu'à dire qu'il faudrait les embarquer tous pour la Terre sainte, et l'on verrait alors si leur foi convertirait les infidèles ! Mais, en même temps, s'il affirme désirer voir raser les églises – sanctuaires aux nefs desquels il n'a même plus accès –, c'est pour que la messe soit désormais célébrée en plein champ, afin que tous puissent jouir de l'immense bonheur de voir enfin et d'adorer de près l'hostie consacrée¹⁷. Par-delà la vigueur des propos, qui ne peuvent que choquer l'évêque Jacques Fournier, il faut noter que dans l'esprit de Raymond ce doit toujours être un prêtre qui célèbre, et en cela l'ordre ecclésiastique n'est pas radicalement remis en cause par lui. Mais le sacerdotalisme qu'il exprime est tout de même relativisé, puisque, dans l'utopie ecclésiale esquissée, tous, clercs et laïcs à nouveau réunis dans une même foi, sont destinés à former ensemble une Église qui doit être bien autre chose qu'un bâtiment de pierres aux cloisons trop nombreuses, et appelés à adorer en commun le corps du Christ dans un chœur étendu aux dimensions du monde, sans grille ni jubé, sans plus d'écran ni de séparation d'aucune sorte.

Raymond de Laburat évolue-t-il vers « l'hérésie » ? On peut rapprocher ce que le registre de Jacques Fournier nous révèle de lui, de ce qu'un siècle plus tôt, vers 1220, et à des centaines de kilomètres plus au nord, la béguine liégeoise Julienne exprime par des visions rapportées à son

¹⁶ Dans *L'Antycléricalisme en France méridionale*, ouvr. cit., p. 405-445.

¹⁷ *Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, éd. par Jean Duvernoy, Toulouse, 1965, 3 vol., t. II, p. 311.

confesseur. On peut en effet y lire en filigrane l'insatisfaction de cette béguine devant la cérémonie du Jeudi saint, pure et simple affaire des clercs dans le chœur clos des églises (il s'agit de reproduire la scène du lavement des pieds des apôtres par le Christ, dans le récit de la Passion selon Jean), et, plus explicite, son aspiration à une fête eucharistique rassemblant là encore clercs et laïcs dans une même ferveur. Avec une grande intelligence pastorale, l'évêque de Liège Robert de Thurotte finit par instituer pour son diocèse la fête du *Corpus Domini*, devenue ensuite fête de l'Église universelle et plus tard appelée par les Français la Fête-Dieu. Or, lors de cette fête qui se répand progressivement dans l'Europe entière tout au long des XIV^e et XV^e siècles, l'hostie consacrée sort effectivement des sanctuaires et elle est promenée en procession par les rues des villes et les chemins des paroisses rurales ; la société laïque tout entière apprécie cette proximité inédite et unique dans l'année, d'où le succès croissant de la Fête-Dieu.

Toutefois, s'éloignant progressivement d'un anticléricalisme sacerdotaliste dont la confrontation entre Julienne et Raymond suggère qu'il revêt, selon les lieux, les personnes et au long du temps d'indéniables nuances, les courants taxés d'hérétiques par les institutions de l'Église officielle viennent peu à peu à contester toute forme de médiation cléricale, et, finalement, au XIV^e siècle, s'arrogent, pour certains d'entre eux du moins, le droit de traduire la Bible en langue vernaculaire. Face aux clercs, hommes d'Église et lettrés tout à la fois, qu'en 1509 le curé rouennais Artus Fillon définit comme « ordonnés pour dissiper l'ignorance du peuple », les laïcs, volontiers taxés « simples » et d'« indoctes », d'« ignorants » et, finalement, de « superstitieux » – ou, pour être plus précis, *des* laïcs – cherchent alors à réinvestir le champ religieux, jusqu'à rejeter ce môle des monopoles cléricaux qu'est l'Écriture sainte, sa lecture et son interprétation.

On ne peut que le remarquer, la Réforme au XVI^e siècle reproduit cette évolution de l'anticléricalisme vers l'antisacerdotalisme, et cela en quelques courtes décennies, sur le modèle d'un véritable précipité. Encore faut-il prêter attention aux mises en garde de certains historiens contre une assimilation trop paresseuse de la Réforme à un mouvement simplement anticlérical. Ainsi, en 1983, Christopher Haigh dénonçait l'usage de ce « concept de pure convenance », juste bon à prétendre expliquer sans réelle curiosité intellectuelle le succès de la Réforme en Angleterre¹⁸. Reprenant ce dossier en 2001, David Loades a insisté sur le fait que tout porte à croire que l'anticléricalisme aurait été « non une motivation première de la Réforme anglaise, mais plutôt une conséquence du rôle chancelant et du prestige en déclin de l'Église »¹⁹. Ainsi, constate Loades, « l'Église traditionnelle en Angleterre n'a pas été mise à mal parce que les masses étaient insatisfaites de son enseignement, ou qu'elles ne supportaient plus sa juridiction, ni même parce qu'elles rejetaient son clergé. Au contraire,

¹⁸ Christopher Haigh, « Anticlericalism and the English Reformation », art. de 1983 réimpr. dans *The English Reformation Revised*, sous la direction du même, Cambridge, 1987, 4^e éd. 1992, p. 56-74.

¹⁹ David Loades, « Anticlericalism in the Church of England before 1558 : an 'Eating Canker' ? », dans *Anticlericalism in Britain, c.1500-1914*, sous la direction de Nigel Aston et Matthew Cragoe, Stroud, 2001, p. 1-17.

au début du XVI^e siècle, cette institution se remettait elle-même en question, particulièrement au sein de ses membres les plus réfléchis et les plus consciencieux. »

Pour exprimer autrement le constat de cet historien, et l'élargir à l'ensemble de l'Occident chrétien, l'anticléricisme, avec l'événement de la Réforme, a en quelque sorte changé de nature. Au XV^e et au début du XVI^e siècle, dans la suite de l'anticléricisme sacerdotaliste, les promoteurs de l'idéal de réforme étaient poussés surtout par le désir de voir un clergé défailant enfin capable de remplir sa vocation. De là, leur insistance sur les qualités requises des clercs. Le « bon pasteur » décrit par la parabole du chapitre XV de l'Évangile selon Luc, veille au salut de chaque brebis égarée. À son exemple, le bon prêtre doit savoir tout à la fois bien administrer les sacrements, bien prêcher à se ouailles ce qu'il leur faut croire et ce qu'il leur faut faire afin d'être sauvés, et aussi offrir aux laïcs un modèle de vie sainte et bonne, car on prêche d'exemple tout aussi bien que de mots, au presbytère et dans la vie quotidienne comme en chaire les dimanches et jours de fêtes. Mise en rapport avec cet idéal de réforme, la question des abus cléricaux et leur dénonciation si virulente s'expliquent fort bien et recouvrent leur juste signification historique. Les attaques, en effet, visent des prêtres estimés « déformés », et donc à « réformer », à rendre à nouveau conformes à ce qu'originellement les prêtres ont été, ou du moins auraient dû être (puisque l'un des plus anciens traités chrétiens, *Le Pasteur*, écrit par Hermias vers 130, déplore déjà la défaillance des prêtres !). À cet anticléricisme résolument de l'intérieur ressortit le catholicisme critique d'Érasme, qui persiste de plus en plus difficilement au long des XVI^e et XVII^e siècles²⁰. C'est en effet l'ecclésiologie qui confère à la religion d'Érasme sa logique et sa cohérence, par-delà une profusion verbale à laquelle il ne faut surtout pas s'arrêter ; une ecclésiologie qui induit inéluctablement l'aspiration à une réforme du clergé, de l'Église en général. L'antimonachisme caractérise pour une bonne part cette ecclésiologie, et de la condamnation du mauvais prêtre on en vient assez vite au rejet du religieux, du clerc régulier quel qu'il soit, y compris les frères mendiants dont pourtant, en un autre milieu et à une autre époque, Christophe Sauvageon remarquait la popularité auprès de ses paroissiens solognots. Clément Marot, de trente ans le cadet d'Érasme, vitupère ainsi cette

« [...] tourbe
D'hommes piteux, ayant la tête courbe,
L'œil vers la terre en grand cérémonie,
Pleins (à les voir) de deuil et agonie,
Disant à eux mondanités adverses,
Et en habits montrant sectes diverses :
L'un en corbeau se vêt pour triste signe [= un augustin, à l'habit noir] ;
L'autre s'habille à la façon d'un cygne [= un carme, à la chape barrée de blanc] ;
L'autre s'accoutre ainsi qu'un ramoneur [= un capucin, à la tunique brune avec pour ceinture une corde blanche] ;
L'autre tout gris [= un franciscain] ; l'autre grand sermonneur
Porte sur soi les couleurs d'une pie [= un dominicain, frère prêcheur à la robe blanche et au chaperon noir].
Ô bonnes gens, pour bien ervir d'espie [= espion],
Que dirai plus ? Bien loger sans danger,
Dormir sans peur, sans coût boie et manger,

²⁰ Sur ce point, je me permets de renvoyer à Thierry Wanegffelen, *Une difficile Fidélité. Catholiques malgré le Concile en France (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, 1999.

Ne faire rien, aucun métier n'apprendre,
Rien n donner et le bien d'autrui prendre,
Gras et puissant, bien nourri, bien vêtu,
C'es selon eux pauvreté t vertu.
Ainsi pour vrai il ne sort de leur bouche
Que mots sucrés ; quant au cœur h ny touche,
Mais c'est un peuple à celui ressemblant
Que Jean de Meung appelle Faux Semblant. »

Quant à Rabelais, vrai disciple d'Érasme, en 1534, dans son *Gargantua*, il fait expliquer par son héros éponyme à son père Grandgousier que le moine ne peut faire penser qu'à un singe. En effet,

« le singe ne garde point la maison comme un chien, il ne tire pas l'arroi comme le bœuf, il ne produit ni lait ni laine comme la brebis ; il ne porte pas le faix comme le cheval [...]. Semblablement, un moine (j'entends de ces otieux [= otiosi, oisifs] moines) ne laboure comme le paysan ; ne garde le pays comme l'homme de guerre ; ne guérit les malades comme le médecin ; ne prêche ni endoctrine le monde comme le bon docteur évangélique et pédagogue ; ne porte les commodités et choses nécessaires à la république comme le marchand. C'est la cause pourquoi de tous [ils] sont hués et abhorrés. »

Notons bien que dans la liste de ceux qui concourent activement au bien de la communauté (la « république »), figure le bon prédicateur et, pour tout dire, le bon pasteur, quoique, en humaniste, Rabelais préfère insister sur sa science et le désigner comme « le bon docteur évangélique ». Tout de même, Grandgousier s'offusque de cette charge de son fils à l'encontre des moines, et il lui objecte : « Voire, mais ils prient Dieu pour nous. » La réponse de Gargantua permet à Rabelais de s'en prendre explicitement à cet ensemble de pratiques et de croyances jugées trop peu spirituelles pour n'être pas idolâtriques et superstitieuses :

« Bien plus vrai est qu'ils molestent tout leur voisinage à force de trinquer leurs cloches [...]. Il marmonnent grand renfort de légendes et psaumes nullement par eux entendus [= compris]. Ils content force patenôtres entralrdées de longs *Ave Maria*, sans y penser ni entendre. Et ce[la] j'appelle moque-Dieu et non oraison. »

La sœur de François Ier, Marguerite de Navarre, dans la plus ancienne version manuscrite de l'*Heptaméron*, met en scène un curé « des environs de Riom » (sans doute Riom-ès-Montagne, donc au fin fond du royaume), encore plus fat qu'ignorant, fier de déclarer que lorsqu'il célèbre la messe, pour éviter de commettre une faute de latin, il remplace les paroles de la consécration par l'*Ave Maria* : au-delà du ridicule, le scandale est grand, car il prive ainsi ses paroissiens de toute communion avec le corps du Christ et il les incite à l'idolâtrie, puisqu'à l'élévation il présente à leur adoration une hostie et du vin non consacrés. Et le rire auquel invite Marguerite de Navarre n'est-il pas là pour gérer une indicible angoisse ? La charge anticléricale dépasse les plaisanteries contre les religieux libidineux, et, finalement, cette nouvelle ne figure pas dans les manuscrits suivants de l'*Heptaméron*, que Marguerite de Navarre a fait préparer pour l'édition, avant de mourir en décembre 1549. C'est que la Réforme et l'affirmation du protestantisme donne dès lors une tout autre portée à la vieille rhétorique anticléricale. Marguerite de Navarre est une catholique critique, mais elle n'entend pas fournir des armes à ceux qui considèrent désormais que la véritable Réforme ne peut se faire qu'en rupture complète avec l'Église traditionnelle.

Car, avec la Réforme, l'aspiration et l'élan réformateur se radicalise et se généralise : on prétend désormais réformer non seulement l'Église, clercs mais aussi fidèles, mais encore la société tout entière dans ses dimensions les plus séculières, et les mœurs, les attitudes et les comportements de chacun. L'anticléricalisme s'exprime alors de manière renouvelée, approfondie, et, on l'a noté avec Heiko Oberman, dynamique et positive. C'est dans ce sens que, par exemple, Hans Jürgen Gertz en 1995, ou encore Nigel Aston et les chercheurs réunis autour de lui en 2000, ont mis en exergue, au-delà de la critique du clergé, de sa dépravation morale, de ses abus de pouvoir et même de ses erreurs doctrinales et spirituelles, un vaste mouvement d'anticléricalisme initiateur de la marche de l'Occident vers la Modernité²¹. On pourrait même décrire l'anticléricalisme, la Réforme et la sécularisation comme des aspects et/ou des étapes d'un phénomène occidental ayant marqué, sur cinq siècles, un changement de système de civilisation.

Car, certes dans la ligne des grands mouvements dits hérétiques du Moyen Âge, mais avec une ampleur et surtout une assise politique, sociale et culturelle jusqu'alors inédite, la Réforme développe un anticléricalisme à l'aspect désormais bien différent. Très tôt, les attaques protestantes ne visent plus seulement des prêtres « déformés », ni des séculiers incarnant une ecclésiologie dont on ne veut plus, mais même les prêtres séculiers dans leur ensemble, parce qu'on estime qu'ils constituent un clergé condamnable en bloc puisque intrinsèquement contraire au ministère idéal défini par les grands Réformateurs. On pourrait accumuler des passages de Martin Luther ou de son disciple Philippe Mélanchthon, à qui il a laissé notamment le soin de rédiger la confession d'Augsbourg de 1530, ou encore de Jean Calvin, mais on se contentera de mentionner le traité publié en 1524 par Huldrych Zwingli, le Réformateur de Zurich : *Der Hirt*, ou *Le Pasteur*. Le pasteur en question se conforme à la parole divine exprimée en Jésus-Christ, et il doit être éducateur assidu, père idéal et maître de maison prévenant envers ses ouailles, pour la vie desquelles il doit être prêt à se sacrifier.

Ainsi, les plaisanteries scabreuses sur les moines paillards, soiffards et goinfres avaient certes une portée socioculturelle indéniable au Moyen Âge. Car alors les ordres monastiques échappaient à la juridiction des évêques, ordinaires des lieux d'implantation des abbayes et prieurés, et ces derniers étaient de grands propriétaires terriens et des seigneurs attentifs au recouvrement des cens et autres redevances ; en outre, ils bénéficiaient dans les testaments des plus riches de la société de l'époque de legs pieux, liés au culte des âmes du purgatoire, dont bien des héritiers pouvaient s'estimer lésés, sans oser toujours l'exprimer ouvertement. Le quolibet et l'outrance risible jouaient alors un indéniable rôle d'exutoire, chez les paysans comme chez les élites nobiliaires et urbaines. Moquer même les religieux mendians libidineux ou les curés ignorants relevait aussi d'un humour laïc encore bon enfant au Moyen Âge et au début du XVI^e siècle. Mais, on l'a saisi, dans le contexte de la Réforme, après les critiques humanistes d'une religion trop charnelle et surtout la remise en question par les Réformateurs de la théologie des œuvres et de la croyance au purgatoire, tout cela prend une dimension spirituelle et

²¹ Hans Jürgen Goertz, *Antiklerikalismus und Reformation : sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, 1995 ; *Anticlericalism from the Reformation to the First World War*, sous la direction de Nigel Aston, Stroud, 2000.

acquiert une portée sans équivalent auparavant, contribuant à une contestation bien plus fondamentale et radicale.

Rabelais, né vers 1494 mais dont les ouvrages s'étalent de 1532 à 1552, n'a pu que constater combien ses contemporains plus jeunes que lui en sont venus à accorder à ses propos un sens qu'il ne leur prêtait sans doute pas lui-même. C'est particulièrement dans sa dernière publication, *Le Quart Livre*. La lettre-préface au cardinal de Châtillon, entraîné au reste presque malgré lui quelques années plus tard dans le camp de la Réforme par le choix confessionnel de ses frères, François d'Andelot dès 1555, et l'amiral Gaspard de Coligny en 1557, l'exprime clairement. Et Rabelais croit même nécessaire désormais de clore son ouvrage par un lexique, dans lequel il explicite à l'intention des censeurs et délateurs de toute farine la signification qu'il a lui-même assignée aux expressions les plus susceptibles de mésinterprétation – à tout le moins de surinterprétation. Vers les mêmes moments, Théodore de Bèze, disciple et futur successeur de Calvin à Genève, reprend nombre de formules et attaques anticléricales des livres de Rabelais, mais c'est dans un traité résolument antiromain, antipapiste et anticatholique, le *Passavant*.

Certes, à la mi-XVI^e siècle, la forme traditionnelle d'anticléricisme de l'intérieur ne disparaît pas. Le catholicisme, aux époques moderne comme contemporaine, la voit au contraire constamment s'exprimer. Mais le protestantisme lui-même ne l'ignore pas non plus. Certains pourraient imaginer le protestantisme comme quelque « religion non-cléricale », mais ce serait un contresens²². Bien sûr, il convient de saisir qu'au couple catholique clerc/laïc ne répond pas un couple équivalent pasteur/laïc. Il faut au contraire considérer que du côté protestant, surtout réformé, c'est plus « l'ecclésiastique », non au sens catholique de ce terme, mais au sens proprement réformé de qui exerce un ministère d'Église, pasteur, donc, mais aussi bien ancien ou diacre des consistoires (ces véritables clercs collégiaux des Églises réformées locales), qui s'oppose au « laïc », défini *a contrario* par l'absence d'exercice d'un ministère d'Église.

Cela posé, on peut le constater, bien que le protestantisme ait été en parti fondé sur l'affirmation par Luther en 1520 du principe du sacerdoce universel des baptisés, dans son *Appel à la noblesse chrétienne de la nation germanique*, il existe bel et bien un cléricisme protestant, assis sur la théologie de la vocation au ministère et la logique qui en découle : Dieu n'appelant personne mal à propos, il faut bien que les ministres de sa Parole et de ses sacrements se distinguent des simples fidèles par quelque éminence, compétence certes mais finalement aussi sainteté de l'élection divine²³... L'antisacerdotalisme protestant n'interdit donc en rien la mise en exergue du caractère

²² Commis par exemple par Bernard Roussel, qui confond « christianisme non cléricale » et chrétienté « non sacerdotale », dans « “Faire la Cène” dans les Églises réformées du royaume de France (ca 1555-ca 1575) », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 1994, p. 99-119, ici p. 110 et n. 70 p. 117.

²³ Pour une démonstration détaillée, je me permets de renvoyer à Thierry Wanegffelen, « Le protestantisme en France aux XVI^e-XVII^e siècles. Sacerdoce universel et théologie de la vocation », dans *Histoires des hommes de Dieu*, ouvr. cit., p. 111-144 (la citation qui suit est donné p. 126), ou encore « L'impossible sacerdoce universel ? Le cléricisme des Églises réformées sous l'Ancien Régime », *Foi & Vie. Revue de culture protestante*, 106-1, 2007, p. 21-33.

nécessaire de la médiation pastorale ni l'insistance sur le thème de la séparation dans un sens proprement clérical, au point qu'on serait presque tenté de parler de l'élaboration d'une sorte de néo-sacerdotalisme. En effet, selon tel prédicateur français du XVII^e siècle, si les fidèles sont semblables au peuple élu de l'Ancien Testament, le pasteur, quant à lui, est comparable à Moïse : « Être fidèle, c'est être le peuple de Dieu, mais c'est demeurer au pied de la montagne. Être ministre, c'est être séparé de ce peuple et monter sur le Sinaï, et converser avec Dieu. Être fidèle, c'est écouter avec soumission les ordres de son souverain. Être pasteur, c'est être mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu. » La formulation était rude, et le sermon en question est demeuré manuscrit, son auteur n'ayant sans doute pas jugé bon de le faire imprimer. Il n'en est sans doute que plus emblématique non du discours « ecclésiologiquement correct » du protestantisme français sous le régime de l'Édit de Nantes mais de la mentalité profonde de ses ecclésiastiques. De là l'existence d'un véritable anticléricalisme intra-protestant, pasteurs et théologiens, réformés comme luthériens, pouvant faire l'objet de critiques de laïcs déçus et insatisfaits de la manière dont les uns et les autres accomplissent leurs si éminents devoirs. Plus radicalement, cet anticléricalisme peut dénoncer chez les ecclésiastiques à qui il s'en prend une propension à en revenir au « papisme » avec quoi on pensait avoir rompu.

Le consistoire de Genève, qui se réunit chaque vendredi, convoque plus d'un protestant anticlérical dans les années 1540 et il leur adresse chaque fois de « bonnes remontrances ». Dans le nombre, le « minusier » Philibert de Beaulieu, accusé en mai 1546 d'avoir raillé « le jeu qui fut joué en cette ville [de Genève] », car selon lui, « Monsieur Calvin jouait au pape, et Maître Abel [Poupin] le cardinal »²⁴. La figure emblématique de ce mouvement de contestation, jadis érigée en figure tutélaire du protestantisme libéral par Ferdinand Buisson, lui-même anticlérical croyant ou, comme il se désignait lui-même, « libre croyant », est bien sûr Sébastien Castellion²⁵. C'est devant le scandale représenté selon lui par le procès puis le bûcher de Michel Servet à Genève en 1553 que Castellion s'est insurgé et a lancé la polémique contre Calvin et Théodore de Bèze. Pour Castellion, en effet, l'affaire Servet a révélé au grand jour les travers de l'institutionnalisation des Églises réformées. Castellion réfute tout particulièrement l'argument avancé par De Bèze selon lequel ce serait « l'Église » qui aurait condamné le médecin espagnol. Comme si l'Église tout entière était, s'emporte Castellion, dans Jean Calvin et Théodore de Bèze ! Et Castellion remarque entre ironie, amertume et tristesse sincère²⁶ : « Si vous faites déjà ces choses au commencement de votre puissance, que feriez-vous si vous aviez autant régné que le pape ? »

²⁴ *Registres du Consistoire de Genève au temps, op. cit.*, 20/05/1546, p. 229.

²⁵ Ferdinand BUISSON, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre (1515-1563). Étude sur les origines du protestantisme libéral français*, Paris, 1892, 2 vol., réimpr. Nieuwkoop, 1964.

²⁶ Sébastien CASTELLION, *De l'impunité des hérétiques* (1555), éd. par B. BECKER et M.-F. VALKHOFF, Genève, 1971.

Ce propos, extrait du traité *De l'Impunité des hérétiques*, de 1555, pose sans fard la question de savoir si l'on a vraiment quitté la religion qu'on a prétendu rejeter du tout au tout. En 1554-1555, Castellion exprime une crainte partagée par nombre de protestants, et pas seulement des « enfants de Genève » exaspérés par les empiètements des pasteurs d'origine française sur les prérogatives de la justice civile de la ville. La question posée ici dépasse de beaucoup celle du respect des « franchises » des habitants et citoyens de Genève, et elle concerne bien le risque de voir le « papisme » honni reprendre ses droits au sein même des Églises issues du rejet de Rome, la « nouvelle Babylone » selon Luther. Castellion mène son combat jusqu'à sa mort, en 1563. Dans les Églises de réfugiés français à l'étranger, on voit des fidèles refuser tout comme lui le cléricisme réformé²⁷. Et en 1558, à Genève même, là encore des Français réfugiés de fraîche date s'en prennent au mode de désignation des anciens du consistoire, et même des pasteurs²⁸. Parmi d'autres, Antoine de Lautrec, seigneur de Saint-Germier, déclare « qu'il eût désiré tant en cette Église qu'ès [=en les] autres avoir été dès le commencement réformées », non pas seulement, précise-t-il, en matière de doctrine mais de discipline ecclésiastique²⁹. « Il lui semblait touchant les excommunications que cela se dût faire par l'Église, présidant les anciens [=les anciens la présidant], comme était du temps des apôtres. »

Le fait mérite qu'on y insiste : ceux qui s'expriment ainsi sont des Français exilés pour leur foi, des protestants qui ont tout quitté justement pour pouvoir vivre leur religion dans une Église qui serait réellement réformée, c'est-à-dire conforme à ce qu'elle était « du temps des apôtres ». Or, on s'en rend compte, pour eux il s'est agi de rompre non seulement avec les croyances et les rites de l'Église « papiste », mais avec ses institutions et, même, avec l'esprit qui préside à ses institutions. C'est en cela qu'on peut considérer l'anticléricalisme croyant comme constitutif de la Réforme. Paru à Lyon en avril 1562, quelques mois avant la mort de Castellion, le *Traité de la Discipline et police chrétienne*, de Jean Morély, l'illustre totalement³⁰. Morély s'en prend en effet au rôle conféré par Calvin et ses pasteurs aux consistoires. Pour lui, dans chaque Église locale, il revient à l'assemblée des fidèles, définis comme ceux qui ont signé la confession de foi et ne sont « ni pécheurs ni hypocrites », de juger de la doctrine, d'élire et de déposer les ministres, et d'exercer la discipline ecclésiastique. Le

²⁷ Philippe DENIS, *Les Églises d'étrangers en pays rhénans (1538-1564)*, Paris, 1984, pp. 91-92 et 491-493.

²⁸ Voir par exemple, cité par Robert M. KINGDON, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement, 1562-1572. A Contribution to the History of Congregationalism, Presbyterianism and Calvinist Resistance*, Genève, 1967, p. 46 n. 1, le cas de deux nobles français, Ardoin et Jean de Maillane, convoqués devant le consistoire le 12 mai 1558 pour avoir déclaré « que quand un mettrait des ministres, il n'était beau que trois ou quatre les élisent et que cela ne se faisait pas du temps des apôtres ».

²⁹ *Joannis Calvini opera quæ supersunt omnia*, éd. par G. Baum, E. Cunitz et E. Reuss, Brunswick, 1863-1900, 59 vol., t. XXI, col. 692 (extrait des registres du Conseil de Genève, 12 mai 1558).

³⁰ Jean Morély, *Traicté de la Discipline et police chrestienne*, Lyon, 1562, réimpr. Genève, 1968. Voir Philippe DENIS et Jean ROTT, *Jean Morély (ca 1524-ca 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'Église*, Genève, 1993.

consistoire, d'après Morély, ne devrait être chargé que de préparer le travail de l'assemblée et d'en exécuter les décisions. Les synodes locaux (appelés colloques), régionaux ou nationaux ne devraient pas imposer leurs vues aux Églises locales, le Saint-Esprit et la charité se chargeant d'assurer mystiquement l'unité de ces dernières. Bref, Morély opte pour un congrégationalisme quasi absolu, ou, pour reprendre l'expression de Jean Rott et Philippe Denis, « une utopie de démocratie dans l'Église ». En terme de sociologie religieuse, on peut dire que l'Église locale qui est au cœur de ses conceptions ecclésiologiques relève assurément du « type secte » : seuls les « saints », les convertis, signataires en main propre de la confession de foi, les « vrais chrétiens » donc, sont admis à siéger à l'assemblée dont « pécheurs et hypocrites » doivent être exclus, ce qui suppose un contrôle collectif des mœurs et des consciences. Du moins, même les non ecclésiastiques peuvent être tenus pour « saints ». Condamné par les synodes nationaux d'Orléans à la fin avril 1562, puis de Paris en décembre 1565, et contraint à s'exiler en Angleterre, Morély s'y situe logiquement désormais dans le sillage des puritains.

Or, dans son combat anticlérical, Morély en est venu à avancer que les ministres réformés sont encore plus fautifs que les scolastiques et les « Romains », les prêtres, les évêques et le pape, parce que ces derniers ont bien sûr tenté de dissimuler leur usurpation de l'autorité dans l'Église en prétendant qu'ils représentaient l'Église, alors qu'au contraire, sans même cette vergogne, les ministres réformés, selon Morély, s'attribuent la puissance de l'Église et usurpent tout bonnement son autorité sans même ressentir le besoin de prétendre l'exercer au nom de l'Église. La dénonciation du « papisme » des milieux ecclésiastiques réformés ne pourrait être plus nette.

Face à cela, certains ont pu être conduits à choisir un désinvestissement plus ou moins radical par rapport à l'Église et à ses institutions. Ainsi tant de spiritualistes et d'anabaptistes au XVIIe siècle, ou encore tous les « chrétiens sans Églises » du XVIIIe étudiés jadis par Leszek Kolakowski, mais aussi les piétistes du XVIIIe, et tant de chrétiens des XIXe et XXe siècles... Le temps long n'est pas une perspective artificielle.

On voudrait d'ailleurs, au terme de ce parcours trop rapide, insister sur cette idée, en soulignant que le lien entre l'anticléricalisme croyant et l'anticléricalisme plus proprement politique de la période contemporaine est assurément plus réel qu'on pourrait l'imaginer au premier abord. Le refus de l'interventionnisme clérical (pontifical notamment...) dans les domaines politique et juridique, encore situé au XVIIe siècle dans le champ de l'anticléricalisme croyant, n'a-t-il pas en effet évolué dès lors jusqu'à la remise en cause contemporaine des relations trop étroites entre Église et État ?

Thierry Wanegffelen

Professeur d'Histoire de la première Modernité
à l'Université de Toulouse-le Mirail

Membre de FRAMESPA-Diasporas,
UMR 5136 (CNRS et Toulouse)