

Comité de rédaction en français : Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. (*Fribourg**), André Berthon, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Georges Chantraine, s.j. (*Namur**), Eugenio Corecco (*Fribourg*), Olivier Costa de Beauregard, Miche/ Costantini (*Tours*), Georges Conter, o.p. (*Genève*), Claude Dagens (*Bordeaux*), Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole et Loïc Gauttier, Jean Ladrière (*Louvain*), Marie-Joseph Le Guil/ou, o.p., Marguerite Lena, s.fx., Corinne Miche/ Jean-Luc Marion*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Page (*Québec*), I

Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.X.*. • Membres du Bureau.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift, **Communio Verlag** (D 5000 Kd/n 50, Mosdstresse 34, H.F.A.) – Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert Gérres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, Cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

AMÉRICAIN : International Catholic Review **Communio** (Gonzaga University, Spokane, Wash 99258, U.S.A.) – Kenneth Baker, s.j., *Andrée* Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock, Clifford J. Kossel, s.j., Thomas Langan (Canada), Val J. Peter, David L Schindler, Kenneth L Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

CROATE : *Svesci Communie* (Krcanska Sadasnjost, YU 41000 koslav Bajsic, Jerka Fucak, 0.1.m., ¹⁰misa/vPivancc, Adalbert Relic, Tomislav Sagi-Bunic, o.f.m. cap., Josip Turcinovic.

ESPAGNOL : *Revista catolica internacional Communia* (Ediciones Encuentro, Urumea 8, Madrid 2, Espagne) – Antonio Andrés, Ricardo Blazquez, Carlos Diaz, *Javier* Elzo, Félix Garcia, Olegario Gonzalez de Cardedal, Patricia Herraes, Juan-Maria Laboa, Francisco Lage, Fernando Manresa, José-Miguel Oriol, Juan Martin-Velasco, Alfonso Perez de Latlorda, Juan-Luis Ruiz de la Pera.

ITALIEN : *Strumento internazionale per un lavera teologico : Communio* (*Jaca Book, v/a G. Houari 7, I 20123 Milenol* – Zoltan Alszeghy, Sante Bagnoli, Enzo *Bellini*, Carlo Caffarra, Adriano Dell'Asta, Elio Guerriero; Massimo Guidetti, Luigi Mezzadri, Antonio Sicari, o.c.d., Guido Sommavilla.

NÉERLANDAIS : *Internationaal katholiek Tijdschrift Communia* (*Hoogstreat 41, B 9000 Gent, Be/g/quel* – Jan Ambaum (NU, Jan De Kok, 0.1.m. (NLI, Georges De Schrijver, s.j. (B), Jos F. Lescauwae, m.s.c. (NU, Klara Rogiers (B), Stefaan Van Calster (B), Alexander Van der Does *de Willebois* (NU, Herman P. Vonhiigen (NU, Jan H. Walgrave, o.p. (B), Gérard Wilkens, s.j. (NLI.

POLONAIS : *Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communia* (*P-ł%tinum, a'byzewskiego 30, PL 50-959 Pomanl* – Lucjan Batter, sac., Marian Banaszak, Jan Charytanski, s.j., Kazimierz Czulak, s.a.c., Kazimierz Dynarski, s.a.c., Pawel Goralc-²yk, sac., Stanislaw Grygiel, Helmut Juras, s.d.s., Jozef Majka, Stanislaw Nagy, s.c.j., Kazimierz Romaniuk, Waclaw Swierzawski.

En préparation : éditions arabe et latino-américaines (en espagnol et en portugais).

La Revue **catholique internationale COMMUNIO** est publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif, indépendante de tout éditeur ou mouvement. **Président-directeur de la publication :** Jean DUCHESNE. **Directeur de la rédaction :** Claude BRUAIRE. **Rédacteur-en-chef :** Jean-Luc MARION; **adjoint :** Rémi BRAGUE. **Secrétaire de la rédaction :** Françoise de BERNIS.

Rédaction, administration, abonnements (Mme S. GAUDEFROY) : au siège de l'association : 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. (1) 527.46.27; CCP « Communia » : 18.676.23 F Paris.

Conditions d'abonnement : voir page 95; bulletin d'abonnement : page 96.

Librairies et autres lieux où *Communio*, est disponible : voir page 36.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement; je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans /e système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, plutôt à ne rien dire.

Charles PÉGUY, *L'Argent*, Œuvres en prose, tome 2, Pléiade n 1136-1137

TOME VI (1981) — n° 6 (novembre-décembre) LES PRÊTRES

Prêtres de Jésus-Christ, la Vérité vous sarde.

Ah, soyez ce que pense une foule bavarde Ou ce que le penseur lui-même dit de vous, Bassement orgueilleux, haineusement jaloux, Avides, impurs, durs, la vérité vous garde. Et de fait nul de vous ne risque, ne hasarde Un seul pan du prestige, un seul pli du drapeau Tant la doctrine exacte et du Bien et du Beau Vit là, qui vous maintient entre ses hauts dilemmes. Puisse un prêtre être là, Jésus, quand je mourrai !

Paul VERLAINE, *Bonheur*, XI.

Jean DUCHESNE
2..... A chacun selon ses besoins page

Problématique

Gustave MARTELET s.j.
page 9 Le ministère des apôtres et la personne de Jésus
Jean-Guy PAGÉ L'homme de Dieu
page 16

Jan AMBAUM
page 28 L'identité du prêtre

Marie-Joseph LE GUILLOU, o.p.
page 39..... Le caractère sacerdotal

Mgr Jean-Marie LUSTIGER
page 43 « Pour vous, je susciterai des pasteurs selon mon coeur »
(*Jérémie* 3, 15)

Intégration

Jerome D QUINN
page 57 L'ordination dans les Épîtres pastorales
-Gautier HAMMAN, o.f.m.
Adalbert Le prêtre au II° siècle
page 66

Attestations

François FRANCOU s.j.
page 73 Fonctionnaire ou pasteur ?
André MANARANCHE Le simple prêtre, cet incompris
page 79
Dominique NOTHOMB Mission en Afrique sans prêtres ordonnés ?
page 86

page 94 **Tables du tome VI (1981)**

Jean DUCHESNE

A chacun selon ses besoins

A quelle aune mesurer le besoin de prêtres et définir les ministères ? L'ecclésiologie dévaluée en « communautologie » n'y suffira fatalement pas. La Trinité, l'Incarnation et la Rédemption, à la source du mystère et de la vie chrétiennes, font bien plus puissamment ressentir le besoin de prêtres ordonnés et célibataires.

TOUT le monde en est finalement d'accord : l'avenir de l'Église dépend largement de la place et du rôle qu'y auront les prêtres, et la nécessité de « ministères » demeure une évidence. La « crise » du clergé, concrétisée par des départs, une raréfaction des vocations sacerdotales et l'apparition d'assemblées dominicales sans prêtres, est unanimement considérée comme un fait incontournable, qui incite moins à désigner des coupables qu'à repenser de fond en comble la nature et la fonction des ministères dans l'Église du Christ.

En amont d'une « ministérologie »

Il est tentant d'enchâsser une « ministérologie » dans une ecclésiologie. C'est dans cette direction que semblent s'être orientées les recherches et propositions développées en France (et ailleurs) pour affronter une « crise » jugée non seulement irréversible, mais encore porteuse d'espérances (1). L'analyse où s'enracine cet optimisme a le mérite contestable des simplifications. Depuis le dernier Concile, deux ecclésiologies, estimées incompatibles, auraient cours dans l'Église. L'une, héritée du Moyen Âge et de la contre-Réforme, serait centrée sur un pouvoir hiérarchique, culturel, doctrinal et disciplinaire, venu « d'en-haut », et qui aurait abusivement (selon des normes idéologiques) lié le ministère sacerdotal à l'état du célibat. L'autre, à la fois plus primitive et plus moderne, se fonde sur la responsabilité collective de tous les croyants et permettrait à des communautés vivantes et à taille humaine d'inventer les ministères dont elles ont besoin pour elles-mêmes et pour renouveler « à la base » la vigueur missionnaire de toute l'Église.

Inutile de préciser quelle conception de l'Église paraît alors immanquablement la bonne : celle que Vatican II aurait enfin (quoique trop timidement) restaurée, celle qui libère et fait appel à l'imagination créatrice pour s'adapter à un monde déchristianisé, celle qui n'entrave plus l'Esprit Saint dans des structures et va dans le

sens de l'histoire tout en autorisant un retour aux sources d'une Écriture supposée antérieure à l'Église, etc. Ne restera-t-il pas toujours assez de successeurs itinérants des apôtres et d'illuminés errants pour aller prêcher la bonne parole aux sauvages proches ou lointains et revenir de temps à autre pour conforter dans leurs pratiques les petites communautés qui se débrouilleront bien toutes seules ?

Il n'est après tout pas faux de dire que « ce sont les besoins de la communauté qui donnent au ministère sa raison d'être » (2). Reste toutefois à s'entendre sur ce dont la communauté a besoin, et aussi sur le statut exact de cette « communauté » dans l'Église. Ce n'est pas si évident : on trouve des communautés de styles et de dimensions très variables ; et quand on parle de « besoins », s'agit-il de ceux qui sont subjectivement ressentis, ou de ceux qui sont objectivement reconnus ? S'agit-il d'exigences collectives, ou de demandes individuelles ? Les ministères seront très différents selon les cas.

Si chaque « communauté », en tout cas, est réputée pleinement capable de cerner et satisfaire ses propres « besoins » à partir de son « expérience » particulière, il faut alors présumer qu'une « communautologie » intervient en amont de toute ecclésiologie à véritablement parler. C'est-à-dire qu'on s'éloigne au maximum de toute conception globale et a priori d'une unique Église. La notion même de « peuple de Dieu », remise à l'honneur par le Concile, passe au second plan : la diversité du peuple l'emporte à tout coup sur son unité (conçue comme locale et ponctuelle plutôt que dans son extension universelle). Et d'un point de vue théorique, le pluralisme prévaut sur les critères de la communion. Dans ces conditions, la « ministérologie » même devient une science bientôt sans objet, puisque les « besoins » de chaque « communauté » sont opposables à tout préalable.

Les questions qu'on est alors en droit de poser porteront moins sur l'ecclésiologie que sur la conception même de la vie chrétienne implicitement contenue dans une communautologie ». On n'est en effet nullement tenu de reconnaître totalement l'Église à laquelle on a conscience et désir d'appartenir dans l'une ou l'autre des deux représentations soi-disant inconciliables qui en sont offertes. Et c'est pourquoi on peut ne pas adhérer à la « ministérologie » qu'impose automatiquement l'ecclésiologie apparemment la plus séduisante (pour autant qu'on ait bien affaire en l'espèce à une ecclésiologie). Car aucune conception de l'Église n'est autosuffisante ni fondatrice, et chacune repose, qu'on le veuille ou non, sur une théologie bien plus vaste et originelle (3). Ce n'est pas la manière dont on imagine la communauté idéale qui conditionne entièrement ni même prioritairement ce que croient et font les baptisés. N'est-ce pas plutôt, à l'inverse, la façon dont les chrétiens, chacun pour sa part et tous ensemble, comprennent et vivent leur foi qui « ordonne » (dans tous les sens du terme) leurs communautés, leurs besoins (non seulement collectifs, mais aussi personnels) et leurs ministres ? Il y a certainement des priorités antérieures et supérieures à celle d'une vision de l'Église sur une autre. L'analyse d'une situation historique peut-elle par ailleurs s'octroyer une valeur pleinement normative, et une interprétation non-traditionnelle de l'Écriture est-elle forcément candide (4) ?

(2) C. Duquoc, *art. cit.*, p. 111.

(3) O. Gonzalez de Cardedal a montré les présupposés christologiques sous-jacents à la célébration liturgique : = Les christologies contemporaines face à l'exigence liturgique., *Communio*, t. III, n° 6, p. 9-23 (repris dans le collectif *L'Eucharistie, pain nouveau pour un monde rompu*, coll. *Communio*, Fayard, Paris, p. 55-81).

(4) Cf. *Communio*, t. I, n° 7 (septembre 197-6) : • Exégèse et théologie, et particulièrement les articles de H.-U. von Balthasar (p. 18-25) et H. Riedlinger (p. 26-39).

(1) Cf. C. Duquoc, o.p., « Théologie de l'Église et crise du ministère », *Études*, janvier 1979, p. 110-113 ; J. Moingt, s.j., « Services et lieux d'Église », *ibid.*, juin 1979, p. 835-849 ; juillet 1979, p. 103-119 ; octobre 1979, p. 363-394.

Ce n'est donc pas sur *une* ecclésiologie, *un* contexte, *une* exégèse qu'il convient de se fonder pour traiter des ministères. Car c'est sur ce qui est au coeur même de la foi de tous et de chacun qu'il faut absolument s'expliquer : rien d'autre n'est finalement en jeu et n'engage vraiment l'avenir. Rien de décisif ni même de pertinent ne peut être avancé au sujet du prêtre avec des recherches et propositions qui reposent elles-mêmes sur des « non-dits » qu'il est honnêtement impossible d'approuver comme de désapprouver sous peine de se livrer à d'inexcusables procès d'intention.

ESSAYONS donc de nous expliquer sur ce qui peut apparaître comme le plus fondamental dans la foi et la vie chrétiennes. Car c'est là, et là seulement, que peuvent s'enraciner les « *besoins* » et se justifier par conséquent les ministères. Il y a bien sûr quelque arbitraire et quelque risque dans une telle démarche : le choix des angles d'approche peut toujours être contesté et aucun n'est exclusif des autres. Mais au moins le débat sera-t-il clarifié, en se situant au niveau des prémisses et dans l'esprit d'une confession de la foi, et non dans la recherche du plus petit commun dénominateur avec le plus grand nombre possible d'opinions. Et l'on ne prétend nullement être exhaustif ni présenter une synthèse définitive. On se limitera d'ailleurs à trois aspects qui, pour appartenir, dans leur formulation même, au domaine classique de la « spéculation dogmatique », se retrouvent explicitement dans les présentations plus « modernes », catéchétiques, pastorales ou oecuméniques, de la foi chrétienne (5).

Le fondement trinitaire

On s'est efforcé, dans un précédent article (6), de montrer l'origine trinitaire de l'autorité des évêques. Il ne s'agit pas d'un pouvoir qui serait absolu parce que donné d'en-haut par un Dieu tout-puissant, mais de la communication de la vie même de Dieu, dont le secret n'est précisément rien d'autre que les relations entre les trois personnes divines. La Trinité apparaît alors comme source et modèle de la vie de l'Église, si celle-ci doit recevoir, partager et transmettre l'amour qui unit le Père, le Fils et l'Esprit. Il n'y a pas de discontinuité entre cet amour qui s'offre et la manière dont il est propagé : de même qu'au sein de la Trinité, l'amour distingue et fonde les personnes, de même dans l'Église la circulation de vie qu'assure l'évêque confère à ce dernier un « caractère » propre.

Si l'Église peut être dite hiérarchique, ce n'est pas parce que des privilégiés exerceraient un pouvoir discrétionnaire sur des subordonnés en vertu d'un arbitraire divin. Mais un ensemble d'échanges et de dons de soi, une interdépendance propre à l'amour et une participation commencée à la vie trinitaire suscitent non seulement des rôles mais encore des personnes, en façonnant et remodelant leur être même. Et cela sans qu'il soit possible de les confondre ou permuter ; sans non plus qu'il puisse être de ce fait davantage question de supériorité ou d'infériorité que dans la Trinité Sainte.

(5) Bien qu'ils s'ingénient parfois, pour diverses raisons, à ne pas écrire les mots, *Le catéchisme hollandais* (IDOC-France, 1968, = CH) et le *Nouveau livre de la foi* (catholique-protestant, Le Centurion, Paris • Labor et Fides, Genève, 1976, = NLF) traitent spécifiquement de la Trinité (CH 628-633 ; NLF 233-243, 365, 628), de l'Incarnation (CH 112-116, 126, 202-206, 628-629 ; NLF 188-219, 243.256) et de la Rédemption (CH 348-369, 542-548 ; NLF 277-313).

(6) • Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit .. *Communio*, t. V, n° 5, p. 4-13.

Ce qui vaut pour l'évêque vaut pour le prêtre, c'est-à-dire pour celui à qui l'évêque transmet nommément et personnellement non pas tant ce qu'il a que ce qu'il est. Une difficulté non négligeable surgit cependant ici : un simple prêtre ne peut pas faire tout ce qui revient à l'évêque, et notamment (sauf cas très exceptionnels) ordonner d'autres prêtres ; il n'est que « du second rang ». Et la même « déperdition » peut (de l'extérieur) sembler transparente au degré suivant, dans la différence entre le prêtre et le simple laïc, qui ne peut pas célébrer l'Eucharistie ni remettre les péchés, par exemple. C'est un peu comme si, pourrait-on s'imaginer superficiellement, l'évêque ne donnait pas tout au prêtre ni celui-ci au laïc.

Mais en poussant unilatéralement dans cette direction, on en vient à une conception purement pyramidale de l'Église, et qui s'avère rapidement fautive : l'évêque peut fort bien (et c'est heureux !) être en rapport direct avec de simples baptisés, auxquels n'est pas réservée comme subalterne la relation avec les incroyants ni même avec le monde, car les prêtres et l'évêque y participent aussi à leur manière. Et puis ce serait oublier tout le chapitre V de *Lumen Gentium* que de tenir le sacerdoce commun de tous les fidèles pour inférieur en quelque sorte au sacerdoce presbytéral, lequel serait lui-même supposé inférieur au sacerdoce épiscopal.

Le principe trinitaire fonde au contraire une interdépendance qui distingue les rôles et les personnes sans créer d'inégalités. De même que le Père, le Fils et l'Esprit ne perdent aucunement leurs personnalités respectives en échangeant tout ce qu'ils ont et en donnant aux autres tout ce qu'ils sont, de même l'évêque, le prêtre et le simple baptisé ne sont pas interchangeables : pas d'évêque sans église locale (fût-ce nominativement), pas de peuple assemblé sans pasteur, pas de prêtre sans évêque ni communauté ou mission. Il n'est évidemment pas question pour autant d'identifier l'un ou l'autre sacerdoce à telle ou telle personne divine : ce serait absurde car tout ceci s'applique au niveau humain.

Le prolongement de l'Incarnation

C'est précisément ce passage à l'humain, autrement dit l'Incarnation, qui peut expliquer la situation intermédiaire du simple prêtre. Seul le Fils a pris chair et est devenu l'unique Médiateur : il est le prêtre par excellence et pour l'éternité, comme le dit *l'Épître aux Hébreux* (5, 1-10 ; 7, 20-28). Et c'est parce qu'Il s'est fait homme que tout homme peut désormais, « par Lui, avec Lui et en Lui », partager la vie divine en se laissant dès à présent incorporer au Fils pour devenir « enfant de Dieu » (1 *Jean* 3, 1). Le baptisé se trouve du coup associé au rôle sacerdotal du Fils : d'où le sacerdoce commun.

La formule « tous prêtres » est donc justifiée. Mais elle ne dit pas tout. Chaque baptisé participe en effet au sacerdoce du Fils en raison de son intégration au Corps du Christ. C'est-à-dire que le Fils est la tête, le chef du Corps, le médiateur par qui passe, s'incarne et se répand le courant relationnel de la vie divine. L'impulsion fondatrice de toute participation humaine à la vie trinitaire est donc le fait que le Fils a pris chair pour que les hommes deviennent membres de son Corps. Mais l'Incarnation doit être continuée et actualisée dans les dimensions humaines de relations personnelles à travers l'espace, le temps et même la matière. Chaque cellule relationnelle du Corps du Christ est par conséquent structurée avec une « tête », un médiateur en qui et par qui se prolongent à la fois le principe trinitaire et celui de l'Incarnation.

Pour que les hommes aient accès à la vie divine, un seul dans l'assemblée est donc appelé non seulement à jouer le rôle du Christ, tête du Corps, mais encore à devenir le Christ en disant : « Ceci est *mon* corps, ceci est *mon* sang », ou : « *Je* te pardonne tes péchés ». Cela ne signifie toutefois pas que le prêtre soit le Christ à proprement parler : il n'y a de dépersonnalisation ni de part ni d'autre ; le Christ continue de jouer un rôle « sponsal », extérieur à « son corps qui est l'Église » ; et celui qui est ordonné et consacré ne s'empare pas de la personnalité du Christ ; c'est bien plutôt exactement l'inverse. Et c'est pourquoi il faut le sacrement de l'ordre pour transformer un homme et le rendre capable d'agir au nom du Christ et de dire « je » à sa place. Le prêtre « est » le Christ à raison de ce que le Christ « fait » en lui et par lui selon la logique de l'Incarnation.

L'assemblée ne peut donc pas plus choisir, ordonner ses ministres et définir leur mission que les hommes n'ont pu de leur propre chef provoquer l'Incarnation du Fils ; même les saints de l'Ancien Testament n'ont pu que l'attendre, l'annoncer et l'espérer. Le prêtre est donné, comme le fut Jésus à Noël, comme il le fut sur la Croix, comme il l'est dans l'Eucharistie. Il ne se désigne pas non plus de lui-même : comme le Père a envoyé le Fils, l'évêque l'envoie. Ce n'est pas la moindre conséquence qu'il faille tirer de l'Incarnation, si l'on entend bien en mesurer la portée.

C'est pourtant un peu ce que l'on néglige en épargnant le sacerdoce épiscopal tout en déclarant superflu le sacerdoce presbytéral qui le prolonge. La plupart des chrétiens reconnaissent la nécessité de l'épiscopat, issu de la mission confiée par Jésus lui-même aux apôtres, et qui assure une irremplaçable continuité historique (7). Le besoin de simples prêtres peut alors paraître limité au renouvellement de l'épiscopat. Mais l'Incarnation n'est-elle qu'un fait du passé et un principe abstrait d'ecclésiologie sur lequel il conviendrait de se montrer aussi discret que possible dans le concret du quotidien ? Un évêque qui n'appelle, ne consacre et n'envoie pas de prêtres, en sachant ou supposant qu'on lui trouvera toujours bien un successeur, ne rompt peut-être pas la chaîne apostolique. Mais il oublie bel et bien sa mission, qui consiste justement à transmettre ce qu'il est en ordonnant des prêtres, en prolongeant l'Incarnation de l'unique prêtre et médiateur qu'il représente et même rend personnellement présent à la tête de l'église locale.

L'Incarnation exige finalement que tout homme ait la possibilité de rencontrer personnellement un prêtre, c'est-à-dire quelqu'un qui puisse, dans les sacrements du baptême, de l'eucharistie, de la réconciliation, etc., être réellement et concrètement pour lui le Christ. Il n'y a vraisemblablement pas de meilleur moyen de mesurer le nombre de prêtres dont nous avons besoin. Ne peut-on pas alors se demander combien de prêtres n'ont « craqué » que parce que les fidèles n'avaient plus « besoin » d'eux (8), ne se confessaient plus et se contentaient de venir de temps à autre recevoir anonymement la communion ou demander sans lendemains un baptême, un mariage ou un enterrement ?

(7) Depuis la Réforme, on entend, à l'inverse, minimiser l'importance de cette continuité historique, et souligner le rôle du presbytérat, en invoquant unilatéralement et sans nuances l'adéquation évêque*presbytre de certains passages du Nouveau Testament. Mais la confusion des deux risque d'être aussi ruineuse pour l'un et l'autre que pour la communauté locale et pour l'Église entière : le statut précaire des ministres dans nombre de dénominations protestantes aux U.S.A. par exemple le suggère assez nettement.

(8) Pour une majorité de catholiques pratiquants, le prêtre reste « l'homme de lieu », « l'homme du spirituel », celui qui aide ses frères à vivre leur incorporation au Christ. — et sa mission est irremplaçable. Ces formulations ressortent d'une enquête menée en 1980 dans une paroisse de Rennes.

Ombre et lumière de la Rédemption

L'histoire de Jésus ne se résume cependant pas dans l'Incarnation. Car le Fils fait homme est mort sur la Croix et ressuscité le troisième jour. Il ne s'agit dès lors plus seulement pour les, baptisés de reproduire entre eux et autour d'un prêtre le modèle de la communauté formée pendant trois ans par les apôtres autour de Jésus. Car le dessein du Père s'est pleinement révélé dans le sacrifice et la glorification du Fils et dans l'envoi de l'Esprit. Les chrétiens sont désormais appelés à suivre jusqu'au bout Celui qui les a aimés jusqu'à la mort, c'est-à-dire à « s'offrir eux-mêmes en hosties vivantes, saintes et agréables à Dieu » (*Romains* 12, 1-2). Mais, de même que le sacerdoce commun ne se substitue pas au sacerdoce ministériel et ne le rend pas superflu, les sacrifices de chacun (et ils ne sont aucunement facultatifs !) jusqu'à la manière dont on mourra, ne sauraient suppléer le sacrifice eucharistique célébré par le prêtre et qui réitère et actualise celui du Fils.

là encore, le prêtre est ce qu'il fait : le rôle qu'il tient le façonne et transforme même toute sa vie. Pourquoi s'étonner que la transformation (y compris l'état de vie) soit à la radicale mesure du rôle tenu ? Le don total de soi par amour, qui caractérise aussi bien la Trinité et l'Incarnation que l'Eucharistie et le sacrement de l'ordre, a toujours pour un homme quelque chose d'éprouvant, voire de douloureux. Jésus lui-même l'a vérifié sur la Croix, à côté de laquelle le célibat des prêtres est au bout du compte une folie relativement bénigne. Il faut oublier la, Passion pour s'en scandaliser.

Il faut aussi et surtout perdre de vue que la mort du Fils n'a jamais constitué une plaisante fin en soi, ni le dernier mot de l'histoire : il s'agissait de sauver les hommes, de leur offrir à jamais de participer à la vie même de Dieu. Semblablement, c'est toujours au renoncement à des choses reconnues bonnes en elles-mêmes que l'Église a lié le ministère sacerdotal, pour que s'incarne et se répande la vie divine, dont le secret a été traduit et livré en termes humains sur la Croix. Le Fils crucifié ne cesse pas en tant qu'homme, et là suprêmement tel dans l'abandon, d'être et de faire ce qu'il est et fait de toute éternité auprès du Père. Le « mécanisme » de la Rédemption, c'est que d'autres hommes agissent et se comportent comme le Fils fait homme pour transmettre à d'autres encore la grâce qu'Il donne de vivre, mourir et ressusciter comme Lui.

C'est déjà dans la mort du Christ que l'on est baptisé et que l'on reçoit la vie nouvelle de l'Esprit (cf. *Romains* 6, 3-11). D'abord au baptême donc, le ministre doit être conformé à Jésus sacrifiant sa vie pour que les hommes puissent en faire autant et ainsi partager la vie même de Dieu (cf. *2 Timothée* 2, 11). Cela peut ne pas apparaître nécessaire si l'on ne pense qu'aux exigences immédiates d'une communauté : gouvernement, catéchèse, célébrations (9), œuvres caritatives, etc. Mais cette conformation du prêtre au Christ devient pratiquement indispensable quand il s'agit de restaurer en *chacun personnellement* l'état baptismal de grâce et la vie nouvelle qu'ont pu détruire les égoïsmes et les refus que la foi et l'amour permettent de reconnaître comme suicidaires. Nul n'aura ni psychologiquement la force ni en fait la capacité de remettre les péchés dans une relation personnelle, si le

(9) On ne revient volontairement pas ici sur l'Eucharistie, en renvoyant aux deux numéros de *Communio* (t. II, n° 5 et 6) qui lui ont été consacrés, et au collectif cité plus haut, note 3. Sur les conséquences pour l'Eucharistie d'une « communautologie », cf. en particulier l'article de J.-L. Marion, « Le présent et le don », *Communio*, t. V, n° 6, p. 54-55 (p. 106-108 dans le collectif).

sacrement de l'ordre ne lui en a donné le pouvoir en modelant du même mouvement tout son être et son état de vie sur la Passion du Sauveur. Le meilleur moyen de rendre le prêtre inutile, c'est à coup sûr de dépersonnaliser radicalement le salut, en faisant de la réconciliation une formalité anonyme et collective, en fourrant la Trinité aux oubliettes, en réduisant l'Incarnation à un événement passé et la Croix à un malheureux accident qui prouve seulement à quel point « les autres » sont méchants.

Une insistance exclusive sur la Passion serait cependant erronée. Car le Fils mort est ressuscité. Et celui qui prolonge son Incarnation et son sacrifice participe aussi, et indissolublement, déjà à sa gloire. Il n'y a donc rien de choquant (si l'on n'est pas prisonnier d'une quelconque idéologie sociale) à ce que le prêtre soit respecté et admiré, à ce qu'on le salue comme père » ou « abbé », à ce qu'on lui donne même du « monseigneur » (si l'évêque ou le pape lui a conféré ce titre), à ce qu'il porte à l'église des vêtements magnifiques, à ce qu'on lui baise les mains, etc. N'est-il pas revêtu de la seigneurie et de la royauté du Christ ? Il n'est pas question de tomber d'un excès dans l'autre, mais il faut tirer jusqu'au bout les conséquences de la venue, de la mort et de la Résurrection du Fils (10).

CE qui est dans tout ceci le plus frappant, du point de vue de l'ecclésiologie, c'est (peut-être de manière inattendue) la souplesse des institutions. Il est donné à chacun exactement selon ses besoins, ni plus ni moins, pour son salut et pour celui de tous. L'évêque reçoit autant de pouvoirs qu'il est nécessaire pour unir et faire vivre l'église locale. Le prêtre participe au sacerdoce de l'évêque juste ce qu'il faut pour que tout chrétien bénéficie d'une médiation personnelle. Par comparaison, toute institutionnalisation de ministères provisoires et évolutifs en vertu d'une communautologie » semblera bien arbitrairement, pesamment et ruineusement plaquée sur le rigoureux et bouleversant mystère de notre divinisation.

Jean DUCHESNE

(10) Il n'a pu être ici question d'effleurer simplement la spiritualité sacerdotale, la prière personnelle des prêtres, où la dévotion mariale s'avère comme décisive. On ne peut que renvoyer au témoignage de Dominique Auzenet, dont la vocation a été sauvée par le chapelet et le renouveau charismatique. Sous le feu de l'Esprit, par Marie, dans *Prêtres du Seigneur, témoignage du Seigneur*, éd. Pneumatique, Paris, 1981, p. 35-48.

Jean Duchesne, né en 1944. E.N.S. Saint-Cloud, agrégation d'anglais. Professeur de lycée à Paris. Marié, quatre enfants. Directeur de la publication de *Communio* en français. Publications : *Jésus-révolution, made in U.S.A.*, Cerf, Paris, 1972, et de nombreux articles.

Dans Le Courrier de COMMUNIO (supplément de la revue, quatre numéros par an) :

- des Informations sur les groupes locaux de lecteurs et sur les autres éditions ;
- un e courrier des lecteurs » ;
- le publication progressive d'un Index thématique de tous les sujets traités dans la revue depuis ses débuts en 1975.

Abonnement annuel : 30 FF ; 250 FB ; 13 FS ; autres pays : 35 FF.

Gustave MARTELET

Le ministère des apôtres et la personne de Jésus

La personnalité unique du Christ nous parvient par le témoignage irremplaçable des apôtres.

EVÊQUES et « simples » prêtres, les uns et les autres ne se comprennent que dans la succession des Apôtres. Leur ministère, étant celui d'un sacerdoce « apostolique », suppose qu'on possède une intelligence réelle du rôle spécifique des Apôtres eux-mêmes par rapport à Jésus. C'est ce que je voudrais analyser ici, confiant à des développements ultérieurs le soin de prolonger jusqu'à la signification du sacerdoce lui-même la portée d'une telle analyse qui, pour essentielle qu'elle soit, demeure encore inaugurale.

Le caractère existentiel de Jésus en sa Révélation

Par-delà une conception abstraite de la Révélation, Vatican II a remis en lumière le rôle primordial de l'existence de Jésus : sa personne, sa présence, ses paroles, ses œuvres et tout son devenir de souffrance et de gloire. « *Jésus-Christ, enseigne le Concile dans la « Constitution sur la Révélation », le Verbe fait chair, "l'homme envoyé aux hommes" prononce donc "les paroles de Dieu" (Jean, 3,34) et achève l'oeuvre de salut que le Père lui a donnée à faire. C'est donc lui — le voir, c'est voir le Père — qui, par toute sa personne et parla manifestation qu'il a faite de lui-même, par ses paroles et par ses oeuvres, par ses signes et par ses miracles et plus particulièrement par sa glorieuse résurrection d'entre les morts, par l'envoi enfin de l'Esprit de vérité, donne à la révélation son plein achèvement » (Dei Verbum 4). On ne rend donc pas compte de la manifestation de Dieu en Jésus-Christ sans saisir le réalisme de la vie de Jésus dans la chair. L'existence pré-pascale de Jésus, comme on dit couramment désormais, reprend de ce fait l'importance extrême que l'Évangile lui a toujours attribuée. Comme on l'a justement remarqué, Jésus ressuscité ne révèle rien de nouveau durant le temps qui précède l'ascension : il ne fait qu'éclairer ce qu'il fut, ce qu'il a dit précédemment pour l'intégrer à son identité glorieuse et en faire pour nous, jusqu'à la fin des temps, une norme absolue d'existence et de vie. Tout en revêtant de la sorte l'importance normative qui lui revient de droit, l'existence de Jésus n'est jamais supprimée. Les moindres détails qui nous sont conservés n'acquièrent ainsi leur valeur exemplaire qu'en conservant le caractère éminemment concret qui fut d'abord le leur. La Tradition de Dieu dans la révélation de Jésus, est une tradition de forme existentielle et doit être saisie et respectée comme telle.*

Jésus n'est donc pas « livré » comme le Révéléateur de Dieu seulement à la Croix : il l'est tout au long de ses jours, dans sa vie sans relief et sans gloire de nazaréen méprisé, de prédicateur itinérant, plus démuné pour l'habitat qu'un renard ou même qu'un oiseau, disposant de « la » maison ou de « la » barque de l'un des siens, mangeant au hasard des invitations ou des lieux, dormant ou, en tout cas, priant à la belle étoile. Il n'a souvent parlé qu'en plein vent. Même s'il a le souci et le don d'enseigner, il le fait en utilisant les ressources spontanées de sa propre culture et non pas en vertu d'un art appris dans les écoles, qu'il n'a d'ailleurs pas fréquentées. Comme l'a dit Blondel : « *Le Christ n'a écrit qu'une fois et c'était sur le sable* ! ».

Supposons en effet chez Jésus le souci ou le pouvoir d'écrire comme on le trouve chez Platon, saint Thomas ou Luther ; il serait devenu un auteur. Il appartiendrait à l'histoire au titre de sa pensée, sinon de son système. Sans doute, d'autres feront un jour, pour Jésus, ce qu'il ne fit pas pour lui-même. Nous le découvrons grâce à un témoignage que d'autres ont peu à peu consigné par écrit. C'est normal, Jésus n'a jamais condamné ce que lui-même ne faisait pas. Il s'intéresse à d'autres métiers que le sien : les paraboles le prouvent. Mais pour lui, l'essentiel durant son ministère est d'aller de village en village en vue de prêcher le Royaume.

Inépuisable en son jaillissement personnel, jamais figé dans un seul type de rapport à autrui ni dans son maintien compassé ou tout construit d'avance, irréductible au seul matériau littéraire qui doit pourtant nous le communiquer, il est dans l'Évangile, comme il le fut durant sa vie, d'un réalisme humain incomparable. En toutes circonstances il atteint le fond des choses et le cœur des gens, guidé par la lumière éblouissante de son rapport sans pareil avec Dieu. Aussi, le fait de n'avoir pas écrit, loin d'être en lui une infirmité culturelle dont il nous faudrait l'excuser, est une chance qui est pour nous sans prix. L'absence de ce moyen de transmission permet en effet à Jésus d'être en l'humanité comme y sont la plupart des hommes. Dépourvu de tout ce qui n'est pas « lui », il nous touche simplement en étant. S'il traverse les âges, il le fait sans quitter le dénuement qui fut toujours le sien dans l'art d'exister. S'il passe à travers l'épaisseur de l'histoire, c'est dans la vérité d'une existence qui est vraiment la nôtre. Son authenticité humaine tient d'abord à cette pauvreté : il existe et c'est tout. C'est pourquoi l'exégèse qui doit nous conduire jusqu'à lui, en empruntant les techniques de déchiffrement des écrits, ne doit pas oublier à qui elle a affaire. Celui dont elle traite n'a rien en lui de littéraire ni de surajouté : il a eu simplement le privilège d'exister. C'est dans ce dénuement qu'il a tout « révélé ».

Les paroles de la *Première épître de saint Jean* auxquelles la Constitution conciliaire sur la Révélation s'est explicitement référée, sont capitales ici. « Ce qui était, dès le commencement, écrit le disciple bien-aimé, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de Vie – car la vie s'est manifestée et nous avons vu et nous rendons témoignage, et nous vous annonçons la vie éternelle qui était tournée vers le Père et s'est manifestée à nous –, ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi, afin que vous soyez en communion avec nous. Et notre communion est avec le Père et son Fils Jésus-Christ » (1, 1-3). Echo des affirmations du Prologue sur « le Verbe fait chair » et venu « habiter parmi nous », ce début de la *Première épître de saint Jean* ne dit pas seulement le *rythme* de la révélation qui est un « demeurer » de Jésus parmi nous, il en précise aussi le *mode*. La Tradition de soi par Dieu, passant par la réalité de la *chair*, passe aussi – et c'est là sa merveille – par la sensorialité la plus simple des hommes. Jésus, révéléateur de ce Père qu'« aucun homme n'a vu », on le

voit « lui », on l'entend, on le touche – saint Paul osera dire : on le *sent*, puisque « nous sommes (ou devons être) la bonne odeur du Christ » 2 *Corinthiens* 2, 15. De toute manière, Jésus est là parmi nous, perceptible sur notre mode humain, sensoriellement livré aux conditions de la présence.

La paradoxe d'une telle Révélation

Passant par de tels moyens, les plus pauvres qui soient, Jésus remerciera son Père de s'être révélé d'abord « aux petits », quitte à désarçonner la sagesse des puissants et des sages. Car sa prédication, bien plus profondément encore que celle de l'Apôtre, n'a rien à voir avec les prétentions de la « sagesse » ni avec les murs tapissés de livres ou de rouleaux ! Jésus parle au tout venant des villages, des synagogues, des routes, des portiques du Temple ou des champs. Il va et vient, il s'exprime ou se tait, il répond, il interroge ou il soupire, il réagit tout haut, s'impatiente, s'émeut, gourmande, exorcise et guérit ; il rencontre et appelle ; il s'isole, s'endort, mange à table, prie et veille la nuit ; il s'entretient avec des femmes – ce qu'aucun « rabbi » de son temps ne faisait ! – il conseille, apaise et reconforte ; il bénit les enfants, enseigne de façon que l'on dit magistrale et qui est avant tout naturelle, il lui arrive de pleurer. « Je sème à tout vent », disait ce visage de femme qui, sur nos dictionnaires d'enfants, devait nous faire comprendre l'utile diffusion des connaissances élémentaires. N'est-ce pas ce qu'a fait Jésus durant son ministère ? Il a parlé, vécu, « semé » en toutes directions le meilleur de lui-même, sans la crainte chagrine de *dispenser* ainsi la richesse infinie de sa révélation. Mais une telle conduite n'est-elle pas imprudente ?

En effet, ce que la Tradition de soi par Dieu gagne de la sorte en réalisme incomparable, elle le perd, semble-t-il, en permanence et en solidité. Taillée dans le tissu écri de la vie quotidienne, la révélation de Jésus se trouve ainsi soumise à la contingence des allées et venues, des rencontres et des gestes, des servitudes où s'éparpille et se consume notre vie. Paysanne ou urbaine – car Jésus a fréquenté aussi Jérusalem –, l'existence de Jésus est sujette à l'évaporation quotidienne qui est le lot commun des hommes. En se mêlant au point de s'y réduire à la fragilité d'une existence dont rien ne semble demeurer que le transitoire lui-même, Jésus fait courir à la révélation un risque qui paraît incurable. Infiniment concrète et pleinement humaine – « *habitu inventus ut homo* : reconnu pour un homme en tout son apparaître », comme nous dit Paul de Jésus, *Philippiens* 2, 7 –, parfaitement lisible en son humanité, la révélation de Jésus se trouve tout entière exposée à la disparition qui affecte l'humain.

« L'homme, a dit le *Second Isaïe*, est comme l'herbe, toute sa consistance est comme la fleur des champs... L'herbe sèche, la fleur se fane » (40, 6). L'humanité de Jésus n'échappe pas à cette loi des graminées auxquelles Isaïe nous compare. Si la révélation de Jésus est bâtie sur la loi d'un « je sème à tout vent », vaudra aussi pour elle un « autant en emporte le vent » qui peut nous faire frémir. Sans doute, l'éphémère dans l'homme fait aussi sa valeur, mais l'existence humaine, emportée par la fuite additive des jours, disparaît sans que rien nous redonne ce qui nous est de la sorte enlevé. Or, en Jésus, la vie qui passe étant révélation de Dieu, faite « une fois pour toutes », comme le dit saint Paul, la fuite irréparable de l'existence de Jésus entraîne avec elle la perte existentielle de la révélation de Dieu. Tout est dit par Jésus du mystère de Dieu, c'est certain. Mais vu la condition humaine à laquelle le révéléateur est « livré », tout semble aussitôt supprimé que donné.

Du rôle irremplaçable des témoins

En fait, la situation est plus complexe et moins désespérée qu'elle ne le paraîtrait tout d'abord. La civilisation orale dans laquelle Jésus a baigné offre des ressources que nous ignorons désormais. Jésus y a puisé à pleines mains pour façonner un type d'enseignement qui par sa forme même pénètre profondément l'esprit des auditeurs. Répétitions, balancements, rythmes équilibrés autant qu'équilibrants, où le corps et l'esprit s'harmonisent et s'épaulent, images simples et vives qui respectent et transposent l'expérience et la vie, tout cela constitue pour Jésus l'armature spontanée et puissante de sa propre pensée et de son expression (1). Ainsi ses paraboles, nourries de l'humus du monde, sont-elles le résultat évident de ce génie concret et paysan du peuple de Jésus et de Jésus lui-même. C'est par là notamment que Jésus impressionne, qu'il *marque et que*, par conséquent, il sera retenu. Sans omettre les techniques de mémorisation, familières aux rabbins, et qui n'ont pas dû échapper à Jésus (2), ce qui est vrai pour les paroles vaut aussi et plus encore peut-être pour ce qui les dépasse.

Plus le monde où l'on vit est privé de techniques de communication, qui suppléent bien souvent à la saisie intuitive des êtres, plus l'attention à l'autre peut être vigilante, plus aussi les indices concrets qui constituent une présence ont chance d'être reçus et gardés. C'est ce qui s'est passé dans le cas de Jésus, si du moins on accepte – pourquoi le récuser ? – le témoignage évangélique. Les bénéficiaires de son rayonnement incomparable, affectés par Jésus au plus profond d'eux-mêmes, devenaient de ce fait les futurs témoins d'une personnalité inoubliable. Les évangiles contiennent un grand nombre de traits qui ne peuvent paraître *inventés* que si l'on méconnaît ou néglige l'impression décisive qu'un être de l'ampleur de Jésus peut faire sur ceux et sur celles qui l'approchent. Ainsi se constituent des souvenirs, s'engendre une mémoire qui porte sur des détails apparemment infimes et profondément significatifs. Les femmes excellent en ce genre d'attention et de fidélité. D'ailleurs un certain nombre entourent constamment Jésus, dit *saint Luc* en 8, 2-3. La mort même ne désarmera pas dans ces femmes leur souci de présence et d'accompagnement. D'autres, moins assidues, mais non moins attentives, traversent l'Évangile, porteuses de souvenirs personnels sans prix. Tel est le cas de la belle-mère de Pierre, de la femme affligée d'une perte incurable de sang, de la Samaritaine ou de Marthe et Marie. Si la mère de Jésus fut capable de « garder dans son cœur » des événements et des mots demeurés cependant incompris, à plus forte raison tant de femmes et tant d'hommes avec elles, pour ne rien dire des enfants rabroués par les Douze mais que Jésus renvoie embrassés et bénis (*Marc* 10, 11-16), ont-elles, ont-ils pu garder le souvenir ineffaçable des bienfaits, des propos, des confidences ou même de simples réparties, qui constituent les archives du cœur et qui font de leurs dépositaires des témoins sans égal.

Il reste toutefois que de tel(les) témoins, si importants qu'ils soient, si importantes qu'elles soient, demeurent épisodiques. La veuve de Naïm, la Syro-phénicienne comme Jaire lui-même, ne suivent pas Jésus, Jésus les rend à la joie d'un enfant guéri

(1) Marcel Jousse, notamment « Le bilatéralisme humain et l'anthropologie du langage », *Revue anthropologique*, 50, 1-30 ; « Les outils gestuels de la mémoire dans le milieu ethnique palestinien : le formalisme araméen des évangiles », *L'ethnographie*, 20, 1-20 ; « La manducation de la leçon dans le milieu ethnique palestinien », *Geuthner*, 1950, 1-64 ; et finalement *L'anthropologie du geste*, t. 2 : *La manducation de la parole*, Gallimard, Paris, 1975, 210-274.

(2) Gerhardsson, « Mémoire et manuscrits », *Revue réformée*, 1969, 1-24.

ou retrouvé, mais aussi à leur vie quotidienne qui les sépare de Lui. Les époux de Cana restent dans leur village, la belle-mère de Pierre retourne à son service, la Samaritaine continue de se rendre à son puits, Marthe et Marie habitent leur maison, le centurion revient à ses soldats, Zachée à ses impôts, le « possédé » de Gérasa à la vie coutumière, le jeune riche à ses grands biens... Jésus se trouve ainsi *reçu mais* aussi *dispersé*. Devenue l'objet le plus précis et le plus cher d'une mémoire personnelle, l'image de Jésus est protégée contre l'oubli et l'évaporation, mais, par rapport au « tout » que forme l'existence de Jésus, elle demeure fragmentaire. C'est pourquoi, à l'ensemble informel des témoins transitoires que l'existence de Jésus produit à son insu, il manque un complément dont le rôle nous apparaît en creux.

Tous ces souvenirs, spontanément produits, demeurent dispersés, avons-nous dit, comme le sont tous leurs dépositaires. Cependant, tout ce divers de la mémoire, richesse propre de témoins passagers, renvoie à une Source unique d'où ce divers a ruisselé. Il doit pouvoir, si la nécessité s'en fait sentir, s'unifier pour composer une image fidèle, recentrée, et plus totale de Jésus. Comment cela se fera-t-il si n'existent jamais autour de Lui que des témoins épisodiques et, pour ainsi dire, de fortune, qui ne peuvent savoir personnellement de Lui que ce que, par chance et donc de manière parcellaire, ils ont « vu », « entendu » ou « touché », en passant, de Jésus ? Car Jésus obéit à un impératif qui l'arrache sans cesse à ceux qui voudraient le garder ; l'image qu'il donne ainsi de lui, sans être incohérente ou équivoque, est toujours limitée. D'où le nécessité, si Jésus ne veut pas être partiellement la victime du caractère existentiel de sa révélation, de se choisir des « disciples » qui seront constamment « avec lui », comme le note *Marc* en 3, 14. Alors, à l'existentialité rayonnée de Jésus correspondra aussi l'existentialité enveloppante des Douze, car c'est d'eux qu'il s'agit désormais.

La signification des Douze par rapport à Jésus

Le paradoxe que nous venons d'analyser apparaît à Jésus avant de le faire à nous-mêmes. Selon le témoignage évangélique, Jésus sait d'une part qu'il est la révélation même. « Tout m'a été remis par mon Père et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui auquel le Fils l'a révélé », déclare Jésus en *Mathieu* 11, 27. Jésus affirme encore qu'en lui tout est donné de ce qui fut promis : « Combien de prophètes ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu » (*ibid.* 13, 17). Il déclare donc qu'en dehors de lui, tout est « ténèbres extérieures » (*ibid.* 8, 12 par exemple) et qu'il sera, lui seul, la mesure du jugement final du monde (*ibid.* 25, 46). Mais Jésus sait aussi les limites étroites de frontières et de vie dans lesquelles son ministère est pris et doit demeurer pris. Il accepte sans scandale de n'avoir été « envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » (*ibid.* 15, 24) et à ses proches il déclare sans effroi qu'ils ne l'auront pas toujours avec eux (*ibid.* 26, 11). Tel est le paradoxe de sa propre existence, tout à la fois divinement irremplaçable, puisque le « voir », c'est « voir aussi le Père » (*Jean* 14, 9), et humainement éphémère puisque sujette elle aussi à la mort. Or, comme il est strictement impossible que la Révélation de Jésus se détache jamais de sa Personne et de sa vie, il « doit » pouvoir se donner aussi le correctif, lui-même *existantiel*, de sa fragilité.

C'est pourquoi, parmi tous les disciples qui le suivent et qui bénéficient de sa manifestation continue, Jésus choisit et délimite un groupe plus restreint. Ces hommes, qui ne doivent qu'à lui d'être ainsi réunis (*Jean* 6, 67), Jésus « les fit Douze », comme le dit *Marc* 1, 14 en un sémisme étonnant. Il les dispose autour de lui, en

couronne, « pour être avec lui, explique encore *saint Marc*, et pour les envoyer prêcher avec pouvoir de chasser les démons » (3, 14). Ce faisant, il se donne des compagnons quotidiens d'existence qui pourront devenir à un titre spécial ses témoins. L'entrée singulière des Douze dans la vie de Jésus n'est évidemment pas celle de simples spectateurs. Ils se voient introduits par Jésus au foyer même de sa vie, et le partage d'existence auquel il les convie les initie du dedans aux profondeurs de sa Personne et de son œuvre. Alors que la rencontre de Jésus en laisse nombre d'autres à leur vie quotidienne, les Douze au contraire sont « appelés » à sacrifier tout autre centre d'intérêt que celui de Jésus et à entrer ainsi dans son « monde » (*Jean*, 35-39). On voit d'ailleurs à maints indices que les Douze enveloppent Jésus, non seulement pour le protéger des fâcheux (*Marc* 10, 11), *mais comme* des intimes qui ont un accès assuré près de lui (*Jean* 12, 20). C'est ainsi que pour s'emparer de Jésus, le Sanhédrin devra faire sauter un élément de la « couronne » apostolique et « payer » l'un des Douze qui « livrera » Jésus (*Matthieu* 26, 16).

Ne forçons pas le trait pour le rendre plus net. L'environnement de Jésus que mentionne constamment l'Évangile demeure fait de « disciples ». Les apôtres en effet sont d'abord des *disciples* (*Luc* 6, 13) et le restent toujours (*Marc* 6, 45). Les disciples (du latin *discere* qui signifie apprendre), ce sont ceux et celles qui, ayant rencontré et entendu Jésus, ont appris ou commencé d'apprendre *ce qu'est* le Royaume qui « vient » (*Matthieu* 4, 17) ou, qui « déjà est là » (*Luc* 17, 21) et comment on en vit, en préférant Jésus à tout et d'abord à soi-même (*ibid.* 14, 26). C'est pourquoi l'existence des Douze n'éclipse pas celle des « disciples ». Elle la met en lumière, en soulignant par le choix singulier dont certains sont l'objet, la fonction virtuelle dont tous sont au fond investis. Car tout apôtre est un disciple et tout disciple doit devenir aussi témoin. C'est pourquoi, dans *saint Luc*, en plus de la mission des douze *apôtres*, on trouve une mission des soixante-douze *disciples*, qui ne diffère pas foncièrement de la première (*Luc*, 10, 1-12). N'oublions pas non plus que les femmes qui entourent Jésus le font *aussi* comme le font les Douze (*Luc* 8,2) et qu'elles entreront, avant tous les apôtres, dans la perception des premiers indices de la Résurrection (*Luc* 24, 22-23). Point n'est donc besoin, pour reconnaître aux Douze leur singularité propre, de dévaloriser les autres ou de présenter leur condition comme incommensurable à celle des disciples. Si c'était vrai, les Douze seraient témoins d'un autre Christ !

Et néanmoins, leur rôle est singulier. Apparaîtra bientôt que le choix qui les a associés de plus près à l'existence de Jésus avait un rapport direct à ce témoignage public dûment constitué dont l'Église ne saurait se passer. Le nombre même de Douze, hautement symbolique par rapport au Royaume, est relatif aussi à leur fonction de témoins permanents. Un témoin isolé ne saurait faire autorité, non pas par motif simplement juridique, mais parce qu'à lui seul, il ne saurait suffire à tout. L'existence de Jésus est si vivante et si concrète, tout en elle est tellement révélateur et signifiant qu'ils doivent être plusieurs à entourer Jésus. Ainsi leur présence en couronne sera une garantie de la richesse d'audition ; elle pourra épouser la souplesse et la diversité des comportements de Jésus et demeurer toujours, par tel ou tel de ses membres, dans la mouvance de celui qui doit les imprégner de la substance de sa vie. Ce qui eût dépassé l'aptitude d'un seul sera de la compétence de tous. A la rose des vents de nature centrifuge à quoi ressemble l'existence du Maître, répond le groupe concentrique qui définit d'abord les Douze par rapport à Jésus. « Vous êtes ceux qui sont demeurés contaminés avec moi dans les épreuves », pourra leur dire Jésus à la fin de sa vie (*Luc* 22, 28). Le mot est généreux, mais il est vrai : les Douze ont toujours été là, souvent médiocres (*Marc* 9, 35), mais désirant être fidèles (*Jean* 6, 68). Fuyards,

ils se regrouperont ; décimés par la mort de Jésus, ils reconstruiront leur nombre symbolique en fonction de ce temps décisif pour eux où Jésus « a marché à leur tête » (*Actes* 1, 21).

Arrivée l'heure du témoignage, lorsque Jésus les aura visiblement quittés, chacun pourra devenir l'auxiliaire de l'autre. Comme la main droite lave la main gauche, dit un proverbe Baoulé de la Côte-d'Ivoire, et rend à l'autre un service qu'aucune des deux ne se rend à soi-même, ainsi, ce qu'un des Douze n'aura pas vu, un autre en sera la mémoire vivante ou l'authentique garantie. On pourra donc parler d'un *bien propre* (le *Sondergut* des Allemands) à Matthieu, ou à Marc qui dépend plus nettement de Pierre. Il y aura aussi un *bien propre* à saint Luc et surtout à saint Jean. Les disciples de tout genre, dont nous avons parlé, collaborent aussi de façon essentielle à la constitution progressive et finale du témoignage intégrateur sur la Personne et sur l'enseignement de Jésus, qui définit les évangiles. Tout semble se passer comme si ce qui n'avait pas été entendu ou vu, retenu ou compris, ou simplement connu par les uns, se trouvait rappelé, introduit, saisi ou complété par les autres, sous la garantie implicite ou formelle, « collégiale » en tout cas, comme le dit Gerhardsson (3), de ces « témoins nommés d'avance », qui ont non seulement « mangé et bu avec lui après sa Résurrection des morts » (*Actes* 10, 41), mais qui ont également vécu avec lui « depuis le baptême de Jean jusqu'au jour où il nous a été enlevé » (*ibid.* 1, 22). Finalement, c'est de la plénitude et de la convergence, imparfaite souvent ou du moins difficile à saisir – qu'on songe au témoignage sur les apparitions du Christ ressuscité ! –, mais excluant toujours la pure incohérence, que le « divers » du Christ, existentiellement donné et recueilli, se verra regroupé dans l'Évangile « quadriforme », comme l'appelle Irénée (4). En ces écrits de tout point singuliers, l'existentialité de Jésus aura pris corps d'une manière qui permettra d'en vivre.

UNE image issue des cathédrales de la foi peut nous servir ici de conclusion. Le portail nord de Chartres nous présente le Christ encadré par les Douze, ce qui signifie la place incomparable des Apôtres dans le mystère de Jésus et qu'on peut exprimer de la sorte : dans l'Église de Dieu pas de Christ au trumeau sans Apôtres aux vousoirs ! C'est là le fond des choses. Certes la Tradition que Dieu nous fait de lui dans l'histoire, c'est le Christ lui-même et lui seul. Mais le Christ qui nous livre la Vie même de Dieu, n'est, ne fut, ne sera jamais que celui des Apôtres et de leurs successeurs. Comme témoins de l'existentialité irremplaçable de Jésus, les Apôtres font partie intégrante du Royaume lui-même, où Dieu se livre à notre monde dans la Personne de Jésus, pour que nous découvriions la vérité de notre vie en recevant la plénitude de la Sienne.

Gustave MARTELET, s.j.

(3) *Op. cit.*, 46.

(4) Saint Irénée, *Contre les hérésies*, III, 11.

Gustave Martelet, né en 1916 à Lyon. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1935, prêtre en 1948. Théologien au Concile. Membre de la Commission internationale de théologie. Publications récentes : *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Paris, Desclée, 1973 ; *Deux mille ans d'accueil à la vie*, Paris, Centurion, 1973 ; *L'au-delà retrouvé (Christologie des fins dernières)*, Paris, Desclée, 1975 ; *Oser croire en l'Église*, Paris, Cerf, 1979. Les pages publiées ici sont des « bonnes feuilles » d'un ouvrage à paraître prochainement sur le sacerdoce.

Jean-Guy PAGE

L'homme de Dieu

Consacré dans le Christ, revêtu d'un « caractère... » sacramentel pour le service des baptisés et de l'unité collégiale, le prêtre est le continuateur des apôtres. L'Église se condense, en un sens, dans le ministère presbytéral.

DANS les plus grands moments de ferveur de l'Église, les théologiens et les membres les plus humbles du peuple de Dieu se sont retrouvés pour voir le prêtre comme « l'homme de Dieu » (*homo Dei*). On peut même aller jusqu'à dire que c'est ainsi que tous les peuples et toutes les religions ont pressenti celui, quel que soit le nom dont on l'ait appelé, qui faisait office de médiateur entre la divinité et les hommes : homme de Dieu dans le sens qu'il est comme l'envoyé, le missionnaire de la divinité auprès des hommes, mais dans le sens aussi qu'il est le porte-parole de ceux-ci auprès de la divinité. Étant bien entendu au point de départ qu'il y a davantage discontinuité que continuité entre le sacerdoce chrétien et celui des religions non chrétiennes, il me semble bon de revenir à la vieille appellation d'« homme de Dieu » pour coiffer cet article qui a la redoutable mission de présenter une dogmatique du prêtre (1).

Cet intitulé implique que le prêtre est conçu d'abord et avant tout comme le « médiateur entre Dieu et les hommes », suivant l'expression de la *Première lettre à Timothée* 2, 5. Bien sûr, dans ce texte cette expression qualifie Jésus-Christ, mais, dans le prolongement de ce que je viens de souligner, elle peut être appliquée de façon analogique à celui qui continue dans l'Église, de façon visible, sacramentelle, l'oeuvre sacerdotale du Christ. Je chercherai à illustrer comment le prêtre est l'homme de Dieu, le médiateur entre Dieu et les hommes, en analysant trois caractéristiques qui sont comme les trois facettes principales de son être : il est un *consacré dans le Christ*, un *continuateur* (ou successeur) *des apôtres* et un *serviteur de l'Église*.

Ceux qui sont familiers avec le Nouveau Testament, avec les Pères de l'Église et avec les textes de Vatican II (en particulier le chapitre III de *Lumen gentium*, le Décret *Christus Dominus* sur les évêques et le Décret *Presbyterorum ordinis*), ceux-là ne seront pas étonnés que je résume en ces trois caractéristiques les grandes articulations de la dogmatique du ministère sacerdotal. D'aucuns les trouveront peut-être trop traditionnelles. Si le prêtre est appelé sans conteste à vivre aujourd'hui et demain son ministère dans des conditions nouvelles où il doit faire preuve d'une grande capacité

(1) Il s'agit d'une dogmatique du simple prêtre (selon l'optique du présent numéro), du prêtre « du second ordre », pour parler en termes plus liturgiques, ou du presbytre, pour s'exprimer selon une catégorie plus proche de documents des origines de l'Église. Mais ce qui sera dit ici vaut également pour l'évêque, qui est lui aussi prêtre, qui possède le sacerdoce ministériel à son plus haut degré. Je marquerai à l'occasion les différences entre l'évêque et le prêtre.

d'imagination pastorale, on n'a pas à inventer en 1981 et on n'aura jamais à inventer un nouveau sacerdoce : celui-ci sera toujours ce que Jésus a voulu pour son Église, il devra toujours être « à la manière des apôtres » et il se définira toujours en terme de service. D'ailleurs, les expressions que j'utiliserai ici pour caractériser le ministère sacerdotal et en manifester les valeurs profondes, ce sont celles qu'on retrouve chez les meilleurs théologiens contemporains qui en ont traité et celles que reprennent les textes des accords oecuméniques récents, à propos du ministère, intervenus entre des théologiens catholiques et des théologiens appartenant à d'autres confessions chrétiennes.

Le prêtre consacré dans le Christ

Même si, en 1981, cela peut faire sursauter de commencer un exposé théologique sur le prêtre en le présentant comme « consacré », si cela peut sembler opérer un retour à une conception du prêtre qui en faisait un « séparé », un « mis à part », il faut commencer par là si on veut vraiment rattacher le ministère sacerdotal d'abord et avant tout au Christ. Nous verrons successivement la *validité* de cette attribution, son *caractère sacramentel* et son *contenu* ou sa *signification*.

Validité

La tradition de la théologie et de la spiritualité sacerdotales n'a pas cessé de développer ce thème du prêtre « consacré ». On sait que ce fut une donnée majeure de l'École française, en particulier chez le cardinal de Bérulle. Celui-ci relie le sacerdoce à l'Incarnation, le prêtre étant consacré dans son être à l'image de la consécration qui advient à l'humanité du Christ dans l'incarnation et dans une certaine continuité avec elle. Il institue une analogie entre deux présences sacramentelles du Christ à son Église, celle de l'eucharistie et celle du sacerdoce ministériel. Et toute une spiritualité découle de cette vision théologique : l'obligation pour le prêtre de reproduire dans son âme, à un plan non seulement psychologique et moral mais même ontologique, les « états » du Christ-Prêtre.

Ce que l'on oublie parfois, c'est que cette théologie et cette spiritualité de l'École française, dans ce qu'elles ont de meilleur, s'inspirent de la pensée des *Pères de l'Église* sur le ministère sacerdotal, particulièrement de saint Grégoire-le-Grand, saint Grégoire-de-Nyssa, saint Jean-Chrysostome et Denys, le Pseudo-aréopagite. Bien que ces Pères ne manquent pas de souligner le rôle instrumental du prêtre – il n'est, selon eux, pour reprendre les termes mêmes de Paul dans la *2^e aux Corinthiens*, qu'un « ministre », un « coopérateur » de Dieu –, ils n'en affirment pas moins que le prêtre prolonge le Christ lui-même et permet aux hommes de « toucher Dieu » et même de Le devenir (2).

Mais on peut remonter encore plus haut. Le *Nouveau Testament* lui-même nous met sur cette piste de l'idée de consécration des ministres. Ils y apparaissent comme des hommes « remplis de l'Esprit-Saint » au sein d'une Église elle-même habitée et édifiée par cet Esprit (*1 Corinthiens* 12 et *Éphésiens* 2, 18-22 et 4, 4-16). Cela est évident pour les *apôtres* auxquels Jésus, dans son dernier discours en *saint Jean*, promet l'Esprit et auxquels il l'accorde après sa résurrection (cf. *Jean* 20, 22 et *Actes* 2). C'est dans la puissance de l'Esprit que les apôtres et Paul en particulier accomplissent leur ministère (cf. *Actes* 1 et *2 Corinthiens*). L'imposition des mains pour l'institution dans le ministère de presbytre, dont parlent à plusieurs reprises les

(2) Cf. Grégoire de Nazianze, *In 2^o Tm* 2.

Pastorales, est mise en rapport avec un don de l'Esprit. Enfin, la prière dite « sacerdotale », au chapitre 17 de *saint Jean*, dit clairement que Jésus se consacre lui-même afin que ses disciples – et, semble-t-il, il vise d'abord et avant tout les apôtres qui l'entourent à ce moment – « soient eux aussi consacrés » (v. 19).

Cela est d'ailleurs à replacer dans l'optique de la *consécration de Jésus au Père* dont parlent non seulement *l'Épître aux Hébreux* (en particulier 10, 5-9), mais à leurs façons respectives les *Synoptiques*, *saint Jean* et *saint Paul*. De sorte que la tradition théologique a discerné chez lui diverses étapes ou divers niveaux de consécration. Il y a d'abord la consécration de son humanité par sa Personne divine au moment même de l'incarnation et remarquons que *saint Matthieu* (1, 20) et *saint Luc* (1, 35) soulignent le rôle joué également par l'Esprit Saint dans cette consécration initiale. Il y a encore la consécration en vue de sa mission messianique qui a lieu au moment de son baptême et que Jésus souligne, en s'appliquant un texte d'*Isaïe*, dans la synagogue de Nazareth (*Luc* 4, 16 s.). Il y a enfin cette consécration, cette dédicace ultime en quoi consiste la mort en croix et où *Jean* marque le rôle de l'Esprit (19, 30 et 34).

Or, l'Église participe à cette consécration de son époux, de son chef, de sa tête, par suite de son union intime avec lui. Et c'est le même Esprit que le Christ lui remet dans l'acte de sa mort, au soir de Pâques (*Jean* 20, 19-22) et au jour de la Pentecôte, c'est ce même Esprit qui la consacre à son tour au service du Père dans un prolongement de la mission du Fils. Et c'est dans l'eucharistie, ressourcement à la mort et à la résurrection de Jésus, que culmine pour elle sa communion à cette consécration du Christ. Par le baptême et la confirmation, chaque membre de l'Église participe personnellement à cette consécration sacerdotale du Christ.

Caractère sacramental

Or, la tradition théologique enseigne qu'il y a aussi un autre sacrement, l'ordre, qui octroie un autre type de participation à la consécration sacerdotale du Christ. Quelle que soit la date précise à laquelle le terme « sacrement » (*sacramentum, mysterion*) ait été appliqué à l'ordre (3), il n'y a aucun doute que depuis le début de l'Église, l'imposition des mains en vue de conférer un ministère est considérée comme octroyant un nouveau don de l'Esprit qui transforme l'être de celui qui le reçoit : « *Il a la forme de son âme invisible changée en mieux par une puissance en sa grâce invisibles* », affirme saint Grégoire de Nysse (4). N'est-ce pas là une reprise pour ainsi dire des propos de Paul dans sa 2^e lettre aux Corinthiens lorsqu'il dit que Dieu brille dans les cœurs des ministres de l'alliance nouvelle « pour faire resplendir la connaissance de sa gloire qui rayonne sur le visage du Christ » (4, 6) ? Et Paul s'empresse d'ajouter que « ce trésor, nous le portons dans des vases d'argile, pour que cette incomparable puissance soit de Dieu et non de nous » (v. 7). Reprenant une autre expression de Paul, dans la même épître, qui fait des apôtres des « *ambassadeurs du Christ* », Ignace d'Antioche affirme que l'évêque est a *le type du Père* » (*Tralliens* 3, 1), qu'il « *tient la place de Dieu* » (*Magnésiens* 6, 1). Et Cyrille d'Alexandrie commente ainsi *Jean* 20, 22-23 : « *Le Christ consacre les apôtres par une réelle sanctification en les faisant communier à sa propre nature par la participation de l'Esprit* » (5). Enfin, Maxime le Confesseur parle d'un « sceau » (*sphragis*) qui s'imprime dans l'être du ministre au moment de l'imposition des mains. Il spécifie fort heureusement que ce sceau nouveau n'implique pas une participation supérieure à la filiation adoptive

(3) On trouve quelques indications à ce sujet dans L. Ott, *Le sacrement de l'ordre*, Cerf, 1971, *passim* et spécialement p. 74, 126 s. ; cf. aussi J. Calot : *La nature du caractère sacramental*, DDB, 1958, *passim*, spécialement p. 36 s.

(4) *In baptismo Christi*, P.G. 46, 584A.

(5) *In Joannem*, P.G. 74, 712D.

octroyée par le baptême ; il est plutôt une participation spéciale « au mode kénotique et sauveur du Fils : *a C'est dans l'abaissement volontaire à la suite du Serviteur souffrant que le prêtre, ministre de la réconciliation, "prend sur la terre la place du Fils de Dieu, mourant pour, dit saint Maxime, Dieu ne cesse pas d'être vu corporellement" et "engendre un grand salut"* » (6).

On sait que si le Concile de Trente a défini la sacramentalité du ministère sacerdotal sans se prononcer sur la sacramentalité spécifique de l'épiscopat, cette dernière a été enseignée officiellement par Vatican II (*Lumen gentium* 21). D'ailleurs, aussi bien pour les prêtres que pour les évêques, le Concile énonce qu'ils « agissent au nom du Christ-Tête, Maître, Pasteur et Pontife », qu'ils « *tiennent sa place* » et « *jouent son rôle* » (*in Persona ejus agent*). Cela signifie que le ministère sacerdotal est plus qu'une simple délégation extérieure à une fonction ; il est une « *configuration* » au Christ-Pasteur (Vatican II), impliquant un engagement de toute la personne et de toute la vie, dans la logique des chapitres 10 et 17 de *saint Jean*.

Cela signifierait-il que l'on doive accepter sans sourciller la formule célèbre « le prêtre est un second Christ » ? Bien sûr que non, si on prétendait indiquer par là que le ministre constitue un nouveau type de chrétien plus parfait que le simple baptisé. Il est indéniable que la dignité fondamentale dans le peuple de Dieu, c'est celle qu'octroie le baptême, celle de fils adoptif. Mais la formule demeure acceptable si on veut signifier par elle que le ministre est un « *instrument vivant* » (*Presbyterorum ordinis* 12) qui « *représente* » le Christ dans le sens qu'il le rend présent. Dans l'ordre actuel, c'est-à-dire depuis la résurrection et l'ascension jusqu'à la parousie, le Christ n'est plus présent à son Église de la même façon qu'il l'était avant sa mort. Il lui est présent par son Esprit et aussi visiblement et sacramentellement par des intermédiaires en qui il réside et par lesquels il agit. Le ministre est un *shaliyah* (délégué, « apôtre ») représentant le Christ, chef et époux de l'Église : « *Qui vous écoute, m'écoute* » (*Luc* 10, 16) ; « *Qui reçoit celui que j'envoie, me reçoit* » (*Jean* 13, 20).

En tant qu'ils agissent *in persona Christi*, les ministres représentent le Christ époux qui se distingue de son Église et, comme chef, l'anime extérieurement. Ils constituent ainsi *l'Ecclesia congregans*, L'Église en tant qu'elle peut convoquer les hommes au nom de Dieu et du Christ. Mais les ministres agissent aussi au nom de l'Église : ils représentent alors le sacerdoce des baptisés, plus exactement le Christ agissant par son Esprit dans les membres de son Église pour qu'ils fassent remonter vers le Père leur réponse à son appel et leur action de grâces pour ses dons. Les ministres agissent alors au nom de *l'Ecclesia congregata*, du *qahal* que Dieu a convoqué. Lorsqu'ils agissent « au nom du Christ », les ministres ne le font pas par une délégation qui leur viendrait du sacerdoce des fidèles, mais uniquement en vertu d'un don du Christ qui leur octroie un tel pouvoir instrumental. Par ailleurs, puisqu'ils peuvent aussi être :gis porte-parole du peuple de Dieu, ils montrent par là comment les deux participations différentes au sacerdoce du Christ sont complémentaires dans ce peuple, comment, en un sens du moins, le sacerdoce ministériel est une sorte de condensation ou de concentration (Durrwell) du sacerdoce baptismal et comment il est à son service.

Contenu ou signification

Cela nous amène à analyser plus en détail le contenu ou la signification de la consécration ministérielle. Notons d'abord qu'elle implique un *aspect ontologique* que certains de nos frères protestants ne récuse pas, à condition qu'on le traduise en termes de « choix irrévocable » de la part du Christ et de « don également

(6) Garrigues. Le Guillou et Riou, « Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs », *Nouv. Revue Théol.*, 1971, p. 82D.

irrévocable » qu'il fait à son Église. Cet aspect ontologico-personnel du ministère sacerdotal a été exprimé par la scolastique (et même avant elle par saint Augustin) à travers les notions de « caractère » et de « grâce » (sacramentelle).

La notion de **caractère** est plus traditionnelle que d'aucuns ne le voudraient (7). Vatican II l'a reprise à propos de l'épiscopat (*Lumen gentium* 21) et du presbytérat (*Presbyterorum ordinis* 2). Elle serait peut-être mieux comprise si on montrait qu'elle se rattache à la catégorie « charisme » : « Ravive le don (*charisma*) de Dieu qui est en toi depuis que je t'ai imposé les mains » (2 *Timothée*, 1, 6). Le « caractère » signifie qu'un baptisé est consacré dans son être, choisi et marqué sans retour par le Christ comme son sacrement personnel, son instrument vivant (8). Découle de ce caractère ou charisme un pouvoir, analogique cependant, de représenter le Christ liturge, prophète et pasteur et alors de poser en son nom, à des degrés différents, les gestes sacramentels (engagement maximal de la puissance du Christ), ceux de l'annonce de la Parole et ceux qui concernent la direction de l'Église.

Cette doctrine affirme la *nécessité d'une ordination valide* pour la possession, par une église, de l'authentique et complet ministère ecclésial. Voilà une autre question à tirer au clair avec nos frères protestants. Certains théologiens, pour la résoudre plus aisément, invoquent divers arguments. On allègue que Paul a été institué directement apôtre par le Ressuscité, sans l'intervention de ceux qui étaient apôtres avant lui : mais il est abusif de tirer parti du cas très spécial de Paul pour prétendre que le Ressuscité agit peut-être encore ainsi dans les églises qui ont rompu leurs liens avec la grande Église. On invoque également le témoignage de certains textes anciens, voire du Nouveau Testament, pour affirmer qu'aux origines des charismatiques ont présidé l'eucharistie : « *Si jadis quelque charismatique a consacré*, répond Hacler, *il l'a fait, semble-t-il, avec l'autorisation et le mandat des Apôtres, qui en ce cas semblent avoir reconnu, en vertu de leur ministère apostolique, qu'un charismatique avait reçu du Saint-Esprit une vocation directe. Depuis lors, le "Saint-Esprit et l'Église" (cf. Actes 15, 28) ont décidé que seul le prêtre dament ordonné est à même de consacrer valablement* » (9). On ne peut pas non plus tirer parti du fait que quelques textes anciens feraient allusion à des ordinations sans imposition des mains : cet argument a des bases scientifiques très fragiles (10). Tous les autres arguments invoqués relèvent d'une ecclésiologie qui ne sait pas marquer la continuité entre une institution sacramentelle voulue par le Christ en prolongement de son Incarnation et l'action de l'Esprit du Christ dans son Corps. Par exemple, il faut savoir unifier l'apostolicité ecclésiale de doctrine et l'apostolicité dans la succession ministérielle, la seconde étant la garantie extérieure de l'autre dans laquelle l'Esprit-Saint conserve l'Église. On ne

peut pas non plus prétendre, en invoquant l'« économie », que, dans certains cas exceptionnels, le sacerdoce baptismal puisse investir un de ses membres dans le ministère : c'est confondre deux ordres qui sont différents, bien que complémentaires. Le ministère ne se transmet que par l'imposition des mains (ou un autre signe sacramentel) de ministres déjà institués : aucune autorité dans l'Église ne peut changer quoi que ce soit à cet ordre venu du Christ. Par ailleurs, les Églises qui n'ont pas conservé cette succession apostolique dans le ministère ne sont pas pour autant privées de toute succession apostolique (dans la doctrine) en vertu d'une présence et d'une action de l'Esprit qui débordent l'ordre sacramentel, mais elles ne peuvent se réclamer d'avoir gardé, en l'absence d'une succession dans le ministère, « *la substance propre et intégrale du mystère eucharistique* » (*Décret sur l'œcuménisme* 22).

La conséquence de cette doctrine sur le « caractère » sacramentel est qu'une fois devenu ministre du Christ par l'ordination, on ne peut plus cesser de l'être. On peut certes cesser d'exercer ses fonctions et l'Église peut en dispenser, voire en interdire l'exercice, mais le ministre n'en demeure pas moins ministre et l'Église lui fait même l'obligation d'exercer ses fonctions dans certains cas extrêmes. Ajoutons une dernière remarque dans la même ligne : cela implique-t-il la pérennité de la qualité de ministre jusque dans le Royaume ? L'application au ministère sacerdotal de l'affirmation de la *Lettre aux Hébreux* (5, 6) relative à l'éternité du sacerdoce du Christ vaut-elle comme elle vaut pour le sacerdoce baptismal ? Bien sûr le ministère sacerdotal, comme fonction, n'a plus de raison d'être dans le Royaume où il n'existe plus aucune médiation entre Dieu et l'élu, sinon celle de l'humanité du Verbe. Par ailleurs, une tradition théologique, à la suite de Paul qui proclame dans la 2^e *lettre aux Corinthiens* (3, 7-11) la gloire permanente du ministère de la nouvelle alliance, soutient la pérennité du caractère sacerdotal (et de tout caractère sacramentel) jusque dans l'éternité comme signe d'un honneur et d'une responsabilité auxquels aura correspondu ou à l'égard desquels aura prévarié celui qui en aura été investi. « *Pourquoi donc vouloir, souvent avec obstination, s'écrie le P. Durrwell, "réduire à l'état laïc" le prêtre au moment de sa mort, le détachant de ce qui a fait sa vie chrétienne sur terre ? Comme si tout cela, le témoignage porté, le souci de la communauté et de l'extension du royaume, et "les douleurs de l'enfancement (subies) jusqu'à ce que le Christ soit formé" dans les fidèles, n'avaient pas engagé tout son être de chrétien, et comme si, de la vie chrétienne sur terre à celle de l'éternité, n'existait pas la plus intime continuité. Sans parler du réalisme du caractère si personnel de la "consécration" reçue par le sacrement de l'ordre* » (11).

La « **grâce** » du sacrement de l'ordre est le complément de son « caractère ». Elle vient aider le ministre, tout au long de son existence sacerdotale, à vivre selon le don qui lui a été fait et à exercer saintement les pouvoirs spirituels inhérents à ce don. « *La mission apostolique*, écrit encore Durrwell, *comporte donc d'incessantes exigences de sainteté. On est prêtre par l'ordination reçue. Mais la consécration et l'envoi réalisés alors ne l'ont pas été une fois pour toutes, en ce fait désormais passé. L'ordination est actuelle, réalité permanente, dynamique ; le prêtre est consacré dans le mystère toujours actuel du Christ en sa mort glorifiante, et doit sans cesse consentir à ce mystère. De même, la consécration baptismale veut être vécue tous les jours. Dans un sens on n'est pas chrétien par le seul baptême jadis reçu ; pour être chrétien, sans cesse il faut le devenir. On n'est pas prêtre par le seul fait de l'ordination ; jusqu'à la fin il faut devenir prêtre, pour l'être en vérité* ».

Bien sûr, il faut soigneusement distinguer caractère et grâce de l'ordre afin de ne pas faire dépendre l'efficacité des actes ministériels de la seule sainteté du prêtre. Tout en étant un instrument vivant et libre, le ministre n'agit pas en son nom, mais c'est le Christ qui agit en lui : il ne peut donc empêcher cette action du Christ (ce que garantit

(7) En plus de l'article cité à la note précédente, cf. H. Crouzel, « La doctrine du caractère sacerdotal est-elle en contradiction avec la tradition occidentale d'avant le XII^e siècle et avec la tradition orientale ? », *Bull. de lit. eccl.*, tome LXXIV, 1973, p. 241-262 ; J. Moingt, « Caractère et ministère sacerdotal », *Rech. de sc. relig.*, t. 56, 1968, p. 563-589 ; J. Pintard, « Caractère sacerdotal et fidélité », *Esprit et Vie*, 14 mars 1974, p. 161-170.

(8) « La venue de l'Esprit-Saint dans la consécration sacerdotale est donc la source de la mission et des pouvoirs du prêtre, en même temps qu'elle est source de grâce intérieure, principe de transformation profonde. Elle établit ceux qui la reçoivent dans un état définitif, comme en témoignent presque toutes les liturgies, qui concluent le rite d'ordination par un geste ou une proclamation voulant affirmer qu'il est acquis définitivement par une signification ou par l'onction, qui est un signe indélébile. Elle fait des ordonnés des mis à part (les liturgies utilisent le verbe *aphorizé* et ses traductions d'Actes 13, 2), et elle les prend tout entiers pour les consacrer à leur mission » (Commission internationale de théologie, *Le ministère sacerdotal*, Cerf, 1971, p. 82-83).

(9) « Sacerdoce et eucharistie à l'heure présente », dans *Sacerdoce et célibat*, Duculot-Peeters, 1971, p. 257 ; et A. Chapelle, « Le ministère de présidence », dans *L'eucharistie, pain nouveau pour un monde rompu*, Communio - Fayard, 1981, p. 143-152.

(10) Cf. C. Vogel, « L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident », *La Maison-Dieu*, n° 102, 1970, p. 57-72 ; J. Lécuyer, « Le problème des consécrations épiscopales dans l'Église d'Alexandrie », *Bulletin de lit. eccl.*, vol. 65, 1964, p. 241-257.

(11) « Le prêtre dans l'Église, réflexions sur un problème théologique », *Lumen vitae*, n° 24, 1969.

le pouvoir inamissible du « caractère »), quoiqu'il puisse en augmenter l'efficacité par une plus grande perfection spirituelle et une meilleure habileté pastorale. Il y a donc, dans l'action ministérielle, comme l'enseignait la scolastique, une efficacité *ex opere operato* qui s'ajoute à la puissance du « caractère » et une efficacité *ex opere operantis* qui vient de la perfection personnelle du ministre. Mais, s'il y a une distinction entre « caractère » et « grâce », il y a finalement continuité de l'un à l'autre.

On ne serait pas loin de la vérité la plus profonde en définissant le prêtre comme le ministre de l'amour de Dieu envers les hommes. Il a en effet à annoncer par sa parole le message de cet amour que constitue l'Évangile. Il lui appartient de faire communier les hommes à la source de cet amour par les sacrements. Il lui revient encore d'exhorter ses frères à répondre à cet amour. Mais quelle anomalie, quel non-sens, si lui-même ne vit pas de cet amour, et intensément ! Il n'est plus alors un sacrement aussi manifeste de cet amour : « *Ses ouïes contredisent ses paroles* », remarquait saint Jérôme. On ne peut célébrer l'amour de Dieu en s'y refusant soi-même. D'ailleurs, les prêtres authentiques ont toujours ressenti ce lien, non seulement moral, mais vital et ontologique, entre leur ministère et la perfection. Avoir été l'objet d'un tel choix, être gratifié de tels pouvoirs appelle et exige d'imiter de mieux en mieux le Christ-Prêtre. Ici, l'École française a vu juste ; telle est d'ailleurs la vision des Pères et celle, d'abord, du Nouveau Testament (12).

Quelles sont les conséquences concrètes de cette exigence ? Il ne faut évidemment pas faire du prêtre un religieux, ce qui était la tendance de l'École française. Vie religieuse et ministère sacerdotal sont deux charismes différents, bien qu'ils puissent être octroyés à une même personne. Mais il reste que non seulement le prêtre doit avoir une façon de vivre qui exige que tout soit sacrifié à l'Absolu si les circonstances le demandent – ce qui est le cas de tout chrétien –, mais que sa façon de vivre doit se rapprocher davantage encore de celle des apôtres, en particulier de celle de saint Paul qui nous est mieux connue. Même s'il faut maintenir en saine théologie qu'il n'y a pas de lien de nécessité absolue entre le ministère sacerdotal et le célibat, il faut aussi rappeler fortement qu'il existe un lien de grande convenance que les prêtres eux-mêmes ont découvert au fil de l'existence sacerdotale (13). Le prêtre diocésain ne peut vivre effectivement la pauvreté radicale du religieux puisqu'il doit assurer lui-même sa subsistance : mais il ne peut avoir le train de vie d'un laïc à l'aise : il doit faire montre de plus de réserve dans l'utilisation des biens matériels. Enfin l'obéissance du prêtre, même si elle implique une marge de liberté et d'initiative dans les responsabilités qui lui sont confiées, exige qu'il s'imbrique dans les projets pastoraux dont son évêque a la première responsabilité et qui doivent être exécutés collégialement.

L'aspect ontologique du ministère sacerdotal est quand même ordonné à sa **réalité fonctionnelle**. Bien qu'il soit un charisme permanent accordé personnellement à des membres de l'Église, le ministère n'a pas d'autre raison d'être que le service de l'Église, service qui se ramifie dans trois lignes principales : l'annonce de la Parole (fonction prophétique, enseignement ou magistère), la présidence des sacrements (fonction liturgique ou cultuelle) et la direction de la communauté (fonction hétérogène, gouvernement).

Y a-t-il un de ces trois offices qui soit plus englobant, de telle sorte qu'il puisse assumer les deux autres sans pour autant les liquider ? Rahner, pouvant en cela se réclamer du Nouveau Testament, fait du service de la Parole la fonction centrale du ministère dans l'Église ; il entend cependant que ce service culmine dans l'eucharistie, « *atteint son degré suprême d'intensité dans cette proclamation-représentation de*

La mort et de la résurrection de Jésus... » (14). Le rapport de la Commission internationale de théologie va dans le même sens (cf. *Le ministère sacerdotal*, p. 8889). Kasper pour sa part voit dans la fonction de direction, en tant que service de l'unité de l'Église, le point de départ pour déterminer ce qui est essentiel dans le ministère sacerdotal et il prétend que ce point de départ peut assumer les autres fonctions et les éléments traditionnels essentiels, y compris l'aspect ontologique du ministère (15). Enfin, Hacker, renouant avec un courant scolastique et même patristique, situe dans la présidence des sacrements, particulièrement de l'eucharistie, le cœur du ministère sacerdotal (16).

Ce qui semble le plus important, ce n'est pas tant de privilégier une des fonctions aux dépens des autres que de montrer leur unité et leur interdépendance. C'est d'ailleurs ce qui découle de l'analyse de ces fonctions dans le Nouveau Testament. L'évêque et le prêtre, chacun à son rang, sont les ministres de la Parole, c'est-à-dire les représentants et les instruments vivants de Jésus-Christ, Parole du Père faite chair. Si leur ministère doit commencer par une annonce de bouche à oreille de cette Parole, parce que la foi naît de la prédication (cf. *Romains* 10, 14 s.), il atteint le sommet de son efficacité lorsque cette Parole devient signe et acte selon un mode tout particulier dans les sacrements, spécialement dans l'eucharistie. De plus, la prédication sous toutes ses formes et la célébration des sacrements sont les lieux privilégiés, quoique non exclusifs, de l'exercice de la fonction de direction du ministère.

C'est entre autres à propos de ces fonctions que l'on peut percevoir la différence de pouvoir entre évêques et prêtres. Au plan sacramentel, étant mise à part la capacité de consacrer d'autres évêques, le pouvoir épiscopal et le pouvoir presbytéral sont très proches, bien que le pouvoir presbytéral soit lié, en ce qui concerne en particulier la confirmation et surtout l'ordre (17), et qu'il soit subordonné au pouvoir épiscopal (juridiction). Par rapport à l'annonce de la Parole, le pouvoir des évêques, exercé en collégialité sous la présidence du Pape, va jusqu'à l'authentification de la foi, authentification garantie alors par le charisme de l'infaillibilité. Le rôle des prêtres sur ce plan se limite à annoncer eux-mêmes publiquement et officiellement la doctrine chrétienne, à soutenir aussi ceux qui l'annoncent d'autres façons (parents, catéchètes, etc.) et à veiller à ce qu'ils le fassent dans la conformité avec l'enseignement officiel du magistère ecclésial. Le rapport de la Commission internationale de théologie ajoute que les prêtres ont « *non seulement une fonction d'exécution et d'interprétation de la mission du corps apostolique, mais encore une fonction d'aide et de conseil dans la recherche de ce qui est le plus opportun pour que la parole de Dieu "coure" à travers les hommes pour les sauver* » (p. 84). Quant à la fonction de direction, il est évident que celle des évêques s'étend sur une communauté plus large et couvre en fait tous les secteurs de la pastorale.

Le prêtre, continuateur ou successeur des apôtres

Si le ministère peut être qualifié de sacerdotal parce qu'il prolonge l'action du Christ Prêtre dans son Église, il peut aussi être dit apostolique parce que c'est en s'enracinant

(14) *Serviteurs du Christ*, Mame, 1969, p. 60 ; cf. aussi « Le premier point de départ théologique d'une recherche pour déterminer l'essence du sacerdoce ministériel », *Concilium*, n° 43, p. 77-82.

(15) « Accents nouveaux dans la compréhension dogmatique du service sacerdotal », *Concilium*, n° 43, p. 23-34.

(16) Article cité plus haut à la note 9.

(17) Journet, Schillebeeckx et Philips interprètent les trois concessions faites par des Papes à des abbés de monastère au Moyen Âge d'ordonner des diacres et des prêtres comme l'indication que les simples prêtres ont ce pouvoir de par leur ordination, bien qu'il soit lié au plan juridictionnel.

(12) Cf. A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres*, Ed. de Paris, 1972 ; A. Manaranche, *Prêtres et la manière des apôtres*, Centurion, 1967 ; C. Spicq, *Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul*, Cerf, 1954.

(13) Cf. E. Schillebeeckx, *Autour du célibat du prêtre*, Cerf, 1967 ; S.S. Paul VI, Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* ; la deuxième partie de l'ouvrage collectif *Sacerdoce et célibat*, Duculot-Peeters, 1971.

dans le ministère des apôtres qu'il peut continuer l'action sacerdotale du Christ. En effet, les apôtres furent les premiers à constituer un lien visible et sacramentel avec le Christ ressuscité et un chaînon avec le Jésus de l'histoire. Non seulement alors la doctrine de l'Église doit demeurer conforme à la leur (apostolicité de doctrine), mais le ministère ecclésial doit être en succession de leur ministère (apostolicité de ministère).

C'est le lieu de détailler ici la fonction vicariale et sacramentelle du ministère que j'ai évoquée plus haut et de le faire en montrant qu'elle tire son origine et sa valeur de la façon selon laquelle les apôtres se situent par rapport au Christ. Notons tout de suite cependant que la fonction des apôtres ne peut se transmettre en entier à leurs successeurs. En tant que témoins de la vie, des paroles et particulièrement de la résurrection de Jésus, ils ont joué un rôle fondateur intransmissible ; mais en tant qu'ils ont été ceux qui authentifiaient la doctrine du Christ à l'Église de leur époque, qui reprenaient pour elle les rites laissés par le Christ et qui édifiaient sur le Christ-rocher (*1 Corinthiens* 3, 11) le nouveau temple de Dieu (cf. *Éphésiens* 2, 20-22 ; *Matthieu* 16, 18), ils sont les premiers maillons d'une chaîne d'instruments vivants dont le Christ veut se servir pour garantir visiblement sa présence invisible et celle de son Esprit à l'Église.

Le Christ ressuscité, tête et époux de son Église, conduit et vivifie celle-ci par un double influx de son Esprit. Comme tête, il la conduit et la vivifie de l'intérieur en communiquant son Esprit aux chrétiens pour en faire les membres vivants de son corps (cf. *1 Corinthiens* 12, 12 s. ; *Éphésiens* 2, 18-22 ; 4, 4-16). Comme époux, le Christ communique également les dons de l'Esprit à son épouse, mais selon une motion davantage extérieure. C'est au sein de cette motion plus extérieure que se situe le rôle du Christ comme chef distinct de son Église, conservant ses libres initiatives à son égard. Et le rôle du ministère, en tout premier lieu du ministère apostolique, est de représenter sacramentellement cette fonction du Christ-chef et de lui permettre de s'exercer de façon visible (cf. *2 Corinthiens* 11, 2 ; *Éphésiens* 5, 25-26). Remarquons d'ailleurs que cet influx extérieur du Christ s'exerçant sacramentellement par le ministère apostolique a pour fin de « mettre les saints en état d'accomplir » leur propre ministère qui est « la construction du corps du Christ » (*Éphésiens* 4, 11-12).

Le ministère apostolique exprime symboliquement à l'Église qu'elle ne se fonde, ni ne se construit elle-même, mais que c'est le Christ qui la fonde et l'édifie. « *La communauté n'existe qu'avec ses ministres. Si la communauté n'est pas un "tout physique, une substance ni un élan vital", mais; ..., un lien des esprits constitué par un commun jugement de foi porté par une tradition commune, elle ne peut exister sans un symbole de ce lien. Et comme il s'agit d'un lien des consciences, ce symbole ne peut être qu'une conscience... C'est le ministre, en tant que rencontrant la communauté, qui lui signifie qu'elle ne se sauve pas elle-même, mais qu'elle est sauvée par la prévenance divine, en qui les fidèles se reconnaissent comme communautairement appelés et convoqués par la Parole de Dieu comme Église* » (18).

On trouve une vision assez proche de celle-là dans le rapport de la Commission internationale de théologie (p. 80-81). Ce rapport précise que « *la communauté ecclésiale au sein de laquelle le chrétien vient à l'existence se trouve constituée comme telle dans son unité par la Parole de Dieu* ». Or, pour que cela se produise, « *une rencontre proprement institutionnelle est nécessaire*»; cela ne peut résulter d'une seule action de l'Esprit en chaque conscience, - bien que cette action soit également nécessaire, mais « *l'action de l'Esprit doit être communautairement reçue et signifiée et donc se réaliser au niveau, non seulement de l'homme, mais indissociablement au niveau de la communauté elle-même* ». Cette action se manifeste dans une personne, le ministre, et dans un réseau organique de ministres, qui sont « *comme des icônes de*

la communauté ». En résumé, « *les fidèles se reconnaissent donc comme communautairement prévenus par la Parole de Dieu, grâce au ministre, pour autant que celui-ci, en tant que consacré eschatologiquement par l'action divine, est lui-même sens, ou si l'on préfère, pour autant que Dieu lui donne sens, en ce qu'il veut se signifier efficacement en lui dans le mystère de son initiative salvifique. Ce ministre ne joue d'ailleurs ce rôle que prévenu lui-même par la Parole, et pour autant qu'il renvoie à l'Église universelle* ».

D'où la discontinuité, la rupture entre le sacerdoce de toutes les autres religions et celui de l'Église. Bien sûr demeurent certains éléments communs autorisant une certaine analogie, comme par exemple la notion de médiation, mais ce qui spécifie le ministère sacerdotal de l'Église, c'est qu'il est action de Jésus-Christ. Il n'est pas un simple cas d'espèce du sacerdoce naturel ou de l'autorité nécessaire à toute société humaine : il ne peut donc être compris d'abord à partir d'observations sociologiques (19), ni se confondre avec ses divers revêtements culturels. Sa valeur et son autorité lui viennent de Jésus-Christ qui, par un acte déterminé (l'imposition des mains), lui confère un mandat pastoral inaliénable à l'égard de son troupeau et le configure à son état de Serviteur donnant sa vie pour ses brebis (*Jean* 10,11).

Il y a également lieu, dans la perspective de la succession apostolique du ministère, de souligner son caractère collégial. C'est à un collège d'apôtres, constitué de façon organique avec Pierre à sa tête, que Jésus a confié le ministère fondateur dans son Église. Il y a également entre les évêques et les prêtres, participant à deux degrés différents à un même ministère sacramentel, une collégialité qui, justement en raison de sa source sacramentelle, est d'ordre ontologique avant de revêtir certaines modalités pastorales et juridiques. Des textes anciens, pensons aux lettres d'Ignace d'Antioche, osent suggérer une certaine analogie entre la péricorèse trinitaire et la collégialité qui unit l'évêque à ses prêtres au sein de l'Église particulière et, pouvons-nous ajouter, celle qui unit les évêques et les prêtres, au sein de l'Église universelle, sous la présidence juridique du Pape qui en constitue la garantie extérieure. On pourrait même parler, de façon toujours analogique, d'une péricorèse ou d'une collégialité qui unit les fidèles et les ministres et fonde de façon ultime la coresponsabilité dont on aime parler actuellement. Car la coresponsabilité risque de tourner en marchandage démocratique si elle ne se fonde pas, au sein de l'Église, dans une collégialité ontologique constituée de plans divers s'imbriquant l'un dans l'autre pour réaliser un corps unifié aux membres différents.

Assurément, la différence de degrés et partant de pouvoirs entre l'épiscopat et le presbytérat n'apparaît pas ou apparaît peu dans le Nouveau Testament (pensons à une certaine différence qui se dessine peut-être entre évêque et presbytre en *1 Timothée* 3, 1 s. et *Tite* 1, 7 s., alors que la fonction de « surveiller » le troupeau – *episcopos* en grec – revient au collège des presbytres en *Actes* 20, 28). La tradition conservée par les Églises catholique, orientales non catholiques, anglicane et même luthérienne, de distinguer un rôle propre aux évêques avec des pouvoirs afférents à ce rôle remonte à un témoin aussi ancien qu'Ignace d'Antioche et même, encore plus loin, à la coutume d'identifier simplement par son prénom le chef du collège des presbytres (pensons, par exemple, à Jacques à Jérusalem) (20). Chose certaine, c'est à la lumière de la crise gnostique que les évêques prirent conscience, et le peuple chrétien avec eux, de leur rôle particulier de conserver l'Église dans la fidélité à la doctrine apostolique. Cette fonction fut justement perçue comme une part spéciale qui leur était échue dans la

(18) R. Didier, « Pour une théologie du ministère sacerdotal », dans *Le ministère sacerdotal*, Lyon, 1970, p. 233.

(19) Ce qui ne signifie pas que celles-ci ne revêtent aucune valeur dans son cas : cf. par exemple les considérations de J. Wach dans *Sociologie de la religion*, Payot, 1955, p. 324-334.

(20) Sur cela, cf. I. Konidaris, « De la prétendue divergence des formes dans le régime du christianisme primitif (Ministres et ministère du temps des apôtres à la mort de Saint-Polycarpe) », *Istina*, vol. 10, 1964, p. 59-92.

succession aux apôtres. Cette fonction s'est précisée au cours des siècles dans la ligne d'un exercice collégial du charisme d'infailibilité magistériel. De sorte qu'aujourd'hui on peut parler, pour les évêques et les prêtres, d'une succession apostolique à deux degrés : complète chez les évêques et les constituant en particulier gardiens de la Tradition et seuls capables de transmettre à d'autres leur fonction ; plus limitée, liée et subordonnée, chez les presbytres ou prêtres. Il s'agit d'une différence de degrés au sein d'un même sacrement dont l'épiscopat constitue le sommet et la plénitude. Selon Dupuy et Congar (21), on pourrait l'attribuer à l'usage par l'Église d'un pouvoir qui lui a été remis par son fondateur, donc d'un « pouvoir ecclésiastique médiatement divin ».

Le prêtre, serviteur de l'Église

Justement parce qu'il continue la fonction des apôtres qui expriment sacramentellement l'autorité et l'initiative amoureuses du Christ à l'égard de son Église, le prêtre ne constitue pas un « en soi » qui se situerait au-dessus et en dehors de l'Église : il est à localiser bien en son sein, à son cœur même, comme une concentration de sa propre consécration au service du Père et du monde. Si le ministère manifeste l'altérité du Christ par rapport à l'Église, il n'est pas pour autant isolé de l'Église : en lui, au contraire, comme en un fer de lance, la mission confiée par le Christ à l'Église apparaît concentrée. En lui aussi se découvre condensée la consécration de l'Église à son Seigneur. Service des services, le ministère n'abolit ni ne confisque aucun des dons de l'Esprit : il les coordonne simplement pour le bien de l'ensemble. Ainsi en lui éclate la fonction de sacrement et de servante de l'Église à la suite de son Époux et en Lui.

Et qu'on ne craigne pas que cette idée d'une concentration de l'Église et de sa mission dans le ministère camoufle une quelconque délégation de pouvoir du sacerdoce commun à l'endroit du sacerdoce ministériel ou, à l'inverse, une nouvelle mainmise du clergé sur le laïcat. Certaines analogies permettent de saisir que l'idée de concentration n'abolit pas les distances entre deux termes. Ainsi l'Église universelle se concentre dans chaque communauté particulière, dans chaque fidèle même (et, de façon éminente, dans la Vierge Marie, type de l'Église et son « icône eschatologique », selon le mot de Louis Bouyer) ; qui prétendrait pour autant que l'Église universelle soit exactement la même chose qu'une communauté particulière et qu'un chrétien individuel (et qu'il n'y ait pas de différence entre la Vierge Marie et l'Église) ? L'indéfectibilité de l'Église se concentre dans l'indéfectibilité du collège apostolique et dans celle, en particulier, de son chef, Pierre ; et cette même indéfectibilité continue de se concentrer dans l'indéfectibilité du collège épiscopal et dans celle du successeur de Pierre. Qui en conclurait que les deux indéfectibilités, celle de l'Église entière et celle du collège des apôtres et de leurs successeurs, sont exactement de même type et qu'elles ne jouent pas alternativement l'une à l'égard de l'autre les rôles de norme, de règle et de source, à des points de vue différents ? La sainteté évangélique à laquelle tous les chrétiens sont appelés se condense dans la sainteté religieuse, qui en est comme la fine pointe : cela dégage-t-il les laïcs de l'obligation de tendre à la sainteté et fait-il des religieux des super-chrétiens ? Que l'Église se condense, en un sens, dans son ministère est tout simplement la consécration d'une dialectique vitale entre le

sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel, le second n'ayant de raison d'être que comme service du premier. Mais il ne s'agit pas d'un service qui se situerait à la périphérie de l'Église et qui ne ferait pas partie intégrante de son être profond, selon la perspective d'*Éphésiens* 4, 4-16 et de *1 Corinthiens* 12.

Jean-Guy PAGÉ:

Jean-Guy Pagé est né à Montréal (Québec) en 1926. Prêtre depuis 1952 et docteur en théologie de l'Université Grégorienne, il est actuellement professeur titulaire à l'Université Laval. En plus de nombreux articles dans diverses revues, il a publié : *Réflexions sur l'Église du Québec* (1976) ; *Foi ou liberté ?* (1977) ; *Qui est l'Église ?* (3 tomes : 1977 et 1979) ; *Une Église sans laïcs ?* (1980).

A nos lecteurs

Grâce à votre fidélité, grâce aussi à l'augmentation constante de votre nombre, notre revue a pu, pendant presque quatre ans, ne pas augmenter ses prix. Nous avons retardé l'échéance le plus possible, mais devons maintenant envisager, pour assurer une saine gestion, d'augmenter nos tarifs de 20 % en moyenne à compter du 1^{er} janvier 1982. Nous ne nous dissimulons pas la charge supplémentaire que cela représente. Mais **Communio na absolument aucune autre ressource que celles que lui fournissent ses lecteurs et abonnés. Nous les prions simplement de songer que l'augmentation à laquelle nous sommes contraints ne représente que 5 % par an, soit bien moins que l'inflation courante, et que la continuation et l'indépendance de la revue sont à ce prix. Nous serons bien sûr prêts à étudier tous les aménagements possibles pour résoudre les difficultés particulières, et comptons que la générosité de ceux qui le peuvent équilibrera les réductions consenties. D'avance merci de votre compréhension.**

COMMUNIO

P. S. L'augmentation de nos tarifs n'intervenant qu'au 1^{er} janvier 1982, ceux dont l'abonnement vient à expiration auront intérêt à le renouveler au plus vite.

(21) B. Dupuy, « Y a-t-il une distinction dogmatique entre la fonction des prêtres et celle des évêques ? », *Concilium*, n° 34, p. 71-80 ; Y. Congar, « Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat », dans *Sainte Église*, Cerf, 1964, p. 275-302.

Jan AMBAUM

L'identité du prêtre

Qui est prêtre l'est pour toujours, mais pas pour lui-même. Il est au service de l'Église qui ne peut exister sans la parole qu'il lui annonce avec autorité.

SE référer à l'histoire de l'Église est nécessaire pour pouvoir aborder d'une manière théologiquement appropriée la question du sacerdoce. Du Nouveau Testament, on ne peut dégager de lignes de force qui rendraient définitivement et totalement compte des structures actuelles de la fonction sacerdotale dans l'unité de son corps épiscopal, presbytéral et diaconal. Le Nouveau Testament se situe en effet à une époque où le sacerdoce n'a pas encore trouvé de forme stable. C'est pourquoi une analyse exégétique ne saurait combler entièrement notre attente. Toutefois, en regard de ce thème, il ne saurait être question de faire abstraction de l'exégèse. Bien au contraire, l'Écriture Sainte ouvre une perspective fondamentale sur la signification du sacerdoce pour l'Église, mais elle n'apporte pas de réponse suffisamment différenciée à l'ensemble des questions qui se posent aujourd'hui (1).

Il faut plutôt partir du fait que c'est seulement au milieu du second siècle que le sacerdoce a acquis une structure solide. Jusque-là existait un certain pluralisme dont on peut, dans une large mesure, attribuer l'origine aux différents milieux culturels et religieux dont étaient issus les premiers chrétiens. Au cours du premier siècle chrétien, des modèles juifs et des thèmes hellénistiques viennent influencer la configuration de la fonction sacerdotale. Il est cependant possible de dégager ici, bien que dans un cadre limité, quelques aspects essentiels de la fonction ministérielle dans son noyau permanent.

La foi naît de l'écoute de la prédication

Dans la *Lettre aux Romains*, Paul fait observer que la foi ne peut naître spontanément : « La foi vient de ce qu'on entend *Udes ex auditu* » ; et l'on entend lorsque la parole du Christ est prêchée (10, 17). Auparavant, l'apôtre a posé la question rhétorique : « Car quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. Mais

(1) On méconnaît souvent que le Nouveau Testament ne peut pas prouver grand-chose en ce domaine. Mais les différences d'accents et de points de vue qu'on rencontre dans la théologie des ministères n'ont pas leur source dans la pluralité théologique du Nouveau Testament, mais dans des développements ou des conflits intérieurs à l'histoire de l'Église. Le Nouveau Testament connaît certes différentes conceptions du ministère, mais ces différences n'autorisent pas le pluralisme des confessions de foi. Chercher à faire légitimer ce dernier par le Nouveau Testament, c'est retourner à une méthode théologique anachronique qui considère les textes comme des mines de citations destinées à prouver des thèses théologiques. On peut faire ce reproche à Edward Schillebeeckx, *Kerkelijk ambt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus*, Bloemendaal, Nelissen, 1980, 43 s.

comment invoqueront-ils celui auquel ils n'ont pas cru ? Et comment croiront-ils en celui dont ils n'ont pas entendu parler ? Et comment entendront-ils parler si personne ne leur prêche ? Et comment ira-t-on le leur prêcher si personne ne leur est envoyé ? »

Cette foi, dans sa polarité structurelle entre entendre et proclamer présuppose elle-même une prédication qui se fait au nom du Christ. Lorsque des croyants sont engagés dans toute leur personne au service de Dieu, ils doivent alors pouvoir s'appuyer en référence permanente sur une prédication dont le Seigneur lui-même a institué les fondements. Dans cette prédication, la mission du Christ est rendue intensément présente : la foi naît de ce qu'on entend, c'est pourquoi elle n'est pas une œuvre personnelle de l'homme, mais bien plutôt un don transmis par Dieu à l'homme à travers la parole de l'Évangile, le sacrement et le ministère ecclésial. Ainsi la foi, non seulement pour naître, mais également pour survivre et porter du fruit en l'homme, a besoin d'une proclamation officielle qui trouve son ancrage dans l'autorité du Christ.

L'Écriture Sainte nous révèle qu'aux origines de l'Église, cette tâche médiatrice au service de la foi était fréquemment assumée par des personnes dotées d'un charisme (1 *Corinthiens* 12). Or, depuis quelque temps, certains théologiens prennent plaisir à opposer l'un à l'autre charisme et ministère. Différentes positions ont été prises. Certains théologiens ont aspiré à retrouver l'unité chrétienne originelle du cœur et de l'esprit dans une Église dont les pasteurs seraient investis d'un charisme (voir le récit idéalisant des *Actes* 2, 44-47 ; 4, 32-36). Mais, ce faisant, on oublie que Paul demande également que tout se fasse au service de la communauté, avec bienséance et avec ordre (1 *Corinthiens* 14, 40). D'autres théologiens ont eu et ont encore une conception plus officielle et plus réglementaire de la prédication, et défendent une Église aux structures rigides, presque juridiques. Dans ces controverses, on a méconnu fréquemment la polarité de la foi en oubliant que l'Église elle-même a besoin d'une prédication officielle reposant sur l'autorité du Christ. De cette tension de la foi dans sa polarité où chacune des composantes – entendre et prêcher – ne saurait être réduite à l'autre, résulte précisément la possibilité d'une solution au problème du rapport entre charisme et ministère. Lorsque, par exemple, dans une communauté d'Église, se trouve une personne dotée d'un charisme qui, de ce fait, serait en mesure d'aplanir dissensions et conflits, cela ne peut être que bénéfique. Mais, au-delà de cette médiation personnelle d'ordre charismatique, la communauté en question ne saurait se passer d'une instance pacificatrice objective et constante. Dans le cas où il n'y a aucune possibilité de médiation charismatique, on sera nécessairement amené à confier cette tâche essentielle pour la communauté à quelqu'un qui en aura la charge et la mission. Ce qui est nécessaire avant tout pour bien engager cette problématique, c'est de savoir de quels présupposés essentiels une communauté d'Église a besoin pour vivre sa foi

Si, dans ce cadre, on ne peut parler au sens strict d'un droit de la communauté à avoir ses prêtres et ses ministres (2), il est cependant incontestable que le prêtre représente pour la communauté une bénédiction et une grâce. Si en négligeant l'aspect don de la grâce – on opte unilatéralement pour un seul terme de l'alternative selon lequel la communauté ecclésiale aurait le droit de se donner elle-même un prêtre, on mésestime alors imprudemment l'« origine » de la foi des croyants. Dans la mesure, en effet, où l'on revendique le sacerdoce d'un point de vue juridique, on présuppose qu'une instance extérieure a le pouvoir, à elle seule, de légitimer la foi (et implicitement, de légitimer le sacerdoce commun des fidèles). Cela aurait pour conséquence que cette instance devient déterminante pour une réalité qui trouve, en premier lieu, son fondement dans la grâce de Dieu et, en second lieu seulement, se

(2) Cette interprétation erronée naît quand on interprète la pluralité primitive d'une façon unilatérale comme un primat de communauté locale. De ce fait, on ne peut pas ne pas sous-estimer d'autres aspects qui remontent tout autant aux apôtres (par exemple, la collégialité dans le ministère, la dignité, l'assimilation au Christ, le rapport entre ministère et eucharistie).

transmet par la voie des institutions (3). Cette hypothèse toute problématique ne vaut que si institution et grâce sont considérées comme des réalités identiques, à distinguer seulement par leur nom. On devrait alors accepter que les critères sociologiquement définissables et applicables aux couches dirigeantes, critères dans lesquels entrent également des facteurs d'ambition, d'idéologie partisane ou de fanatisme, contiennent eux-mêmes nécessairement des éléments de grâce.

Pour cette raison, il ne s'avère pas seulement utile, mais nécessaire, de déterminer d'une manière théologiquement appropriée la hiérarchie des critères internes et externes de la foi. La foi est dans son essence même un don de Dieu dont l'acceptation peut certes être encouragée ou entravée par des conditions sociologiques, mais ne saurait être réduite à celles-ci (4). C'est pourquoi la foi n'augmente véritablement que si l'on veille à ce qu'elle se nourrisse de l'écoute de la Parole. Et ainsi la foi est nourrie et fortifiée par la proclamation publique de la révélation.

Les Pères apostoliques ont reconnu ces critères internes et externes de la foi et, à la suite de saint Paul, ils ont essayé de s'y conformer en y introduisant un ordre (*taxis*) (cf. *1 Corinthiens* 14, 40). L'argument tagmatique (*tagma* = hiérarchie, commandement, catégorie) trouve sa formulation véritablement classique dans les chapitres 40 à 44 de la *Première lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*. Le culte et ses activités sont subordonnés au mot-clef d'« ordre » : « *Puisque ce sont là pour nous des choses évidentes, après nous être penchés sur les profondeurs de la connaissance divine, nous devons faire avec ordre tout ce que le maître a ordonné d'accomplir selon des temps fixés. Il a ordonné que les offrandes et les fonctions liturgiques s'accomplissent non pas au hasard, mais en des temps et des moments bien déterminés* ».

C'est dans le cadre de cette conception de l'ordre, considéré comme essentiel, que l'on doit juger le ministère des évêques et des diacres, tel qu'il est esquissé, sur le fond de l'image vétero-testamentaire du prêtre : « *Car au grand prêtre ont été dévolues des fonctions qui lui sont particulières, aux prêtres a été marquée leur place particulière, aux lévites sont imposés des services particuliers. Le lait est lié par des préceptes propres aux laïcs* ». Cet ordre divin n'a pas seulement ses racines dans l'Ancien Testament, mais, selon Clément, il trouve son origine dans la personne et dans le message du Christ. « *Les apôtres ont reçu pour nous la bonne nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ ; Jésus, le Christ, a été envoyé par Dieu. Donc le Christ vient de Dieu, les apôtres viennent du Christ ; les deux événements se sont produits dans un ordre conforme à la volonté de Dieu. Ils ont donc reçu des missions et, remplis de certitude par la résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ, affermis par la parole de Dieu, avec la pleine certitude de l'Esprit Saint, ils sont partis annoncer la bonne nouvelle que le Royaume de Dieu allait venir. Ils prêchaient dans les campagnes et dans les villes et ils constituaient leurs prêtres, éprouvés par l'Esprit, afin d'en faire les évêques et les diacres des futurs croyants.* » Puisque la fonction pastorale se situe dans un ordre bien défini et garanti par Dieu – ordre selon lequel l'élément fonctionnel du ministère ne peut être compris que dans le contexte de la succession de droit divin – elle ne saurait être soumise aux décisions non contrôlées de la communauté. « *Nos apôtres aussi ont su par notre Seigneur Jésus-Christ qu'il y aurait querelle au sujet de la fonction épiscopale. C'est bien pour cette raison qu'ayant reçu une, connaissance parfaite de l'avenir, ils établirent ceux dont il a été question plus haut et posèrent ensuite comme règle qu'après le décès de ces derniers, d'autres hommes éprouvés leur succéderaient dans leurs offices. Donc ceux qui ont été établis par eux ou ensuite par d'autres hommes éminents, avec l'approbation de toute l'Église, qui ont rempli leur charge envers le troupeau du Christ de manière irréprochable, avec humilité, avec calme,*

avec dignité, au témoignage de tous, nous estimons qu'il n'est pas juste de les démettre de leurs fonctions. Car ce ne sera pas pour nous faite légère de rejeter de l'épiscopat ceux qui ont présenté les dons de façon pieuse et irréprochable » (5). Se référant au contexte de l'époque, Clément ne cache pas que la destitution de ceux qui sont investis du sacerdoce représente une injustice grave, puisque leur ministère n'a suscité dans le passé aucune véritable plainte. A la lecture de la *Lettre* de Clément comme de celles de saint Ignace d'Antioche (6), il apparaît que le concept de « ministère » a déjà, à une époque relativement précoce, une structure bien déterminée. Ce ministère fait face à la communauté et sa mission est de proclamer la parole avec autorité. L'évêque en tant que pasteur de la communauté est entouré d'un presbyterium et d'un cercle de diacres. Ce modèle trouvera plus tard une adhésion générale.

La prédication est personnelle

La foi chrétienne elle-même est profondément personnelle. Elle est centrée sur la personne du Christ, puisqu'en elle la révélation du mystère insondable qu'est la personne de Dieu est devenue une réalité que l'homme, en sa propre personne, peut appréhender. « Qui le connaît, connaît le Père » (cf. *Jean* 14, 7-11). Par l'insertion de l'anthropologie dans le mystère trinitaire, la connaissance de la personne du Christ s'associe étroitement à l'espérance de salut et de vie qui est celle de l'homme, car en Christ est présent le créateur qui « sonde les reins et les cœurs » (cf. *Psaume* 139).

Dans une étude approfondie des récits de vocation du Nouveau Testament, H.-U. von Balthasar a montré que déjà dans les tout premiers écrits de l'Église, on distinguait deux formes de relation au Christ. Tandis que l'une se caractérise par les paroles : « Viens et suis-moi », l'autre s'oriente dans une direction opposée : « Va et annonce l'Évangile » (7).

Ici s'affirme une différence entre le peuple et les disciples que le Christ a personnellement choisis et qui le suivent dans l'engagement total de leur personne, abandonnant tous leurs biens, parents et propriétés (cf. *Matthieu* 19, 27 s.). Tandis que la vocation centrifuge, orientée vers la prédication, révèle une tendance missionnaire qui doit servir à la sanctification de la création et de l'homme, l'autre forme de vocation, centripète par rapport au Christ, est une invitation à suivre le Christ et à se rapprocher de lui. C'est ici que la *sequela Christi*, la marche à la suite du Christ, prend forme. Dans le rapprochement qu'ils opèrent personnellement vers le Seigneur, les appelés prennent part au mystère de sa personne rédemptrice.

En raison de cet ancrage personnel, on ne saurait comprendre le christianisme comme une somme de vérités théoriques ou de normes pratiques : il n'est pas une idéologie orientant et exigeant une praxis. La vocation centrifuge dont la mission est de sanctifier toute créature exige toujours qu'on fasse sienne la grâce inhérente à la vocation. Parallèlement, la voie centripète, consiste à s'engager personnellement sans réserve et à faire don de sa personne au service du Christ et de son évangile rédempteur. Le disciple du Seigneur accomplit cette fonction (*diakonia*) en relation avec le Christ serviteur (*Christos diakonos*) pour le service, pour le bien et le salut des appelés – centrifuges et centripètes : car tous sont sanctifiés et choisis pour annoncer les hauts faits de Celui qui les a appelés des ténèbres à son admirable lumière (cf.

(5) Respectivement, *Lettre de Clément de Rome*, 40, 1-2, 5 ; 42, 1-4 ; 44, 1-5.

(6) La datation des *Lettres d'Ignace d'Antioche* est redevenue un objet de controverses dans la recherche récente. On manque en effet de sources historiques exactes. L'historien ne peut alors que céder à l'influence de ses préjugés confessionnels ou théologiques. On hésite entre la datation traditionnelle (fin du premier siècle) et un date plus récente (170-180).

(7) H.-U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln, Johannes, 1977, III-115.

(3) Cette différence entre droit à revendiquer et grâce donnée est très significative, car elle témoigne de deux tournures d'esprit opposées.

(4) Depuis P. Rousselot et la théorie des « yeux de la foi », *L'Action* de Blondel et *Sumaturiel* de Henri de Lubac, cette conception est à la base de la théologie de la foi.

1 Pierre 2, 9). Cette fonction est au service du sacerdoce royal, le nouveau peuple de Dieu qu'Il a rassemblé en l'arrachant à la dispersion. L'orientation spécifique, non idéologique, de ce ministère apparaît précisément dans le lavement des pieds, qui montre que, parmi les disciples du Christ, il ne doit exister ni volonté de puissance ni assujettissement (cf. *Marc* 10, 45 ; *Matthieu* 20, 25-28).

L'Église a perpétué cette pratique originelle propre aux vocations du Christ. Également à une époque plus tardive, on a appliqué des critères distinctifs permettant d'évaluer la dignité du ministre d'après une certaine échelle de valeur : « *Choisissez-vous des évêques et des diacres qui soient dignes du Seigneur, des hommes modérés et exempts de toute cupidité, des hommes surs et attachés à la vérité ; car ce sont eux qui accompliront la tâche sacrée des prophètes et des docteurs. Ainsi, ne les prenez pas de haut. Ils ont droit à votre respect au même titre que les prophètes et les docteurs* » (8). Dans ce texte écrit à une époque où charisme et ministère coexistaient encore harmonieusement, nous trouvons un catalogue de vertus qui rappelle de semblables catalogues chez saint Paul (1 *Timothée* 4, 14 et 2 *Timothée* 1, 6). Il s'agit avant tout des critères dont la communauté ecclésiale doit se servir pour distinguer vocation centripète et vocation centrifuge. Les exigences auxquelles la personne du ministre doit répondre indiquent qu'il ne s'agit pas de l'accomplissement d'une simple fonction, mais d'un ministère qui engage pour ainsi dire ontologiquement toute la personne. Ce disant, notre première constatation reste évidemment valable selon laquelle la foi est nourrie et fortifiée par l'écoute de la parole. Mais en même temps, il apparaît bien que, dès le commencement de la tradition chrétienne, on accordait une importance toute particulière à la conduite et aux dons personnels des ministres investis d'une fonction ecclésiale. A une époque plus tardive nous sont donnés d'autres témoignages qui prouvent cette distinction. Vers le milieu du troisième siècle, l'évêque Cyprien de Carthage exhorte les fidèles à conserver l'unité et à recruter de dignes ministres. D'après lui, la dignité de la personne doit être à la mesure de la dignité de la fonction : « *En vain de telles personnes indignes tentent de briguer le ministère épiscopal, alors que, de toute évidence, elles ne sont ni à même de présider à l'Église de Dieu ni autorisées à offrir des sacrifices à Dieu. D'autant moins que depuis longtemps l'évêque de Rome, Corneille, prêtre juste et pacifique, honoré par Dieu du martyre, d'accord avec tous les évêques du monde entier, a décidé que leurs pareils pourraient être admis à la pénitence, mais non garder leur rang dans le clergé* » (9). Cyprien se réfère à un accord entre les évêques et mentionne expressément à ce sujet l'accord de l'évêque de Rome, le pape Corneille (251-253). Pour préserver l'unité dans l'Église, la dignité du ministère sacerdotal mérite selon lui une considération particulière. Celui qui s'avérerait indigne du ministère aurait reçu le sacerdoce de manière invalide et pourrait donc être à juste titre destitué de sa fonction. Même si cette conception n'a pas été retenue par la suite comme ligne générale de conduite, elle permet pourtant de mesurer à quel point on estimait la dignité de toute fonction assumée à l'intérieur de l'Église.

Deux écrits du quatrième et du cinquième siècles tentent de justifier cette conception de manière encore plus nette, en atteignant une hauteur d'argumentation proprement vertigineuse. Grégoire de Nazianze consacre son deuxième discours à une apologie dans laquelle il décrit sa fuite devant le ministère sacerdotal. Lorsqu'à Noël de l'an 361, il fut appelé au ministère, il prit la fuite et se tint caché jusqu'à Pâques suivantes. Dans son second discours, il essaie de justifier sa manière d'agir et explique que sa conduite n'a pas été dictée par la lâcheté, mais par la haute idée qu'il se faisait de la dignité de la fonction à laquelle il était appelé. Rien dans sa personne, d'après lui, n'était à la hauteur de ce ministère. Il compare le corps de l'Église au corps humain : « *Dans le corps, il y a d'un côté un élément qui commande et qui, pour ainsi dire, préside, de l'autre un élément qui est commandé et guidé. De la même façon, en vertu*

de la Providence avec laquelle Il a tout assemblé, Dieu a décidé que dans les Églises, les uns seraient menés et commandés – ceux qui trouvent à cela plus de profit – dirigés par la parole et par le geste vers le devoir à accomplir, tandis que les autres seraient pasteurs et maîtres pour la coordination de l'Église : ce sont ceux qui s'élèvent au-dessus de la multitude par leur vertu et leur familiarité avec Dieu, tenant le rôle de l'âme par rapport au corps ou de la pensée par rapport à l'âme ». Grégoire précise encore la relation comme étant un rapport à la fois du corps et de l'âme à la tête qu'est le Christ. Pour pouvoir accorder une fonction « animatrice », on requiert une aptitude particulière à guider, telle celle du pasteur, ou une aptitude à guérir, telle celle du médecin à l'égard du malade, qualités que, justement, il ne posséderait pas (10).

Cette même tension entre la dignité du ministère et la conscience de ses propres limites se retrouve dans le traité de Jean Chrysostome sur le sacerdoce. Lui aussi tente dans un dialogue d'expliquer les raisons pour lesquelles il s'est soustrait à la fonction sacerdotale. Une fois de plus, la « dignité » du ministère se retrouve au centre de l'argumentation, car c'est à elle que doit correspondre la dignité du ministre. « *En effet, comme s'il avait la charge du monde entier et s'il était lui-même le père de tous, ainsi il s'avance devant Dieu, le priant d'éteindre partout les guerres, de mettre fin aux troubles, demandant la paix, l'abondance et une délivrance rapide de tous les maux qui menacent chacun dans le domaine privé et public. Autant il faut qu'il soit supérieur en toutes choses sur tous ceux pour lesquels il prie, autant il convient que celui qui est à la tête de la communauté l'emporte sur ceux qui forment la communauté* ». D'après Jean, le prêtre est un intercesseur des croyants et du monde entier. Mais les fonctions liturgiques qu'il exerce requièrent par surcroît un maximum d'adéquation personnelle que dépasse encore de beaucoup sa qualité d'intercesseur de la communauté. « *Si, en effet, nul ne peut entrer dans le royaume des cieux s'il ne renait de l'eau et de l'Esprit et si celui qui ne mange pas la chair du Seigneur et ne boit pas son sang est rejeté de la vie éternelle, si toutes ces choses ne s'accomplissent par nul autre intermédiaire que par ces mains saintes, je veux dire celles du prêtre, comment sans leur aide pourra-t-on échapper au feu de l'enfer et obtenir les couronnes qui nous attendent ?* » (11).

Les fonctions que le prêtre exerce pour le bien de la communauté présupposent qu'il possède les qualités requises à cet effet. La mention des catalogues de vertus et les apologies personnelles montrent bien que la réflexion sur la relation entre dignité du ministre et dignité de la personne a constitué une part essentielle de la pensée patristique sur la fonction sacerdotale.

La prédication personnelle rend le Christ présent

Dans ce paragraphe, nous allons exercer notre réflexion sur un thème complexe relatif à la foi, un thème qu'il nous faudra nécessairement clarifier si nous voulons avoir une image exacte de la mission sacerdotale dans sa spécificité. Dans cette optique, notre démarche nous amènera nécessairement à dépasser le plan fonctionnel et le plan personnel du ministère – sans porter atteinte à leur valeur respective – pour atteindre un niveau d'argumentation proprement théologique. S'il est vrai que les composantes, fonctionnelles et personnelles, de toute fonction peuvent faire l'objet d'une analyse historique, sociologique et philosophique, il nous faut maintenant développer l'argumentation à un niveau strictement théologique. L'Église elle-même nous fournira les conditions nécessaires à ce niveau de réflexion dans la mesure où sa terminologie se fait assez nuancée pour explorer les concepts et ouvrir par là-même un champ d'expérience toujours plus vaste.

(8) *Didache* 15, 1 s.

(9) *Lettre* 67, 6.

(10) *Oratio* 2, 3 et 8.

Cyprien était encore persuadé que ceux qui rejoignaient un groupe hérétique ne pouvaient tout simplement pas rendre présent le Christ. Église et ministère sont si étroitement liés que le prêtre situé en dehors de la communauté ecclésiale se révèle indigne et, de plus, l'exercice de son sacerdoce perd toute validité. Mais une telle théorie remettrait en cause l'origine authentique première de la foi. Rien ne nous prouve en effet qu'un prêtre, même s'il n'adhère pas ouvertement à une hérésie, ne se soit pas coupé intérieurement de la communauté ecclésiale. Dans ce cas, les fonctions qu'il exerce seraient sans effet. Et par là-même c'est la foi de l'Église elle-même qui reposerait sur un sol vacillant. On comprendra que cette conception de Cyprien n'ait pas été retenue. Elle était trop ambiguë, car elle faisait de l'authenticité de la foi une disposition subjective.

Des témoignages scripturaires et toute une tradition culturelle attestent cette théorie définissant le statut ontologique du ministère sacerdotal, lié intimement au désir légitime que celui-ci soit exercé en toute sécurité. En *Romains* 4, 11, Paul parle du sceau de la justice (*sfragis*) obtenue par la foi au moment de la circoncision d'Abraham. Ce sceau dont Dieu a marqué le cœur des croyants est compris comme un appel à rester fidèle à la grâce reçue : celle-ci établit une conformité entre le croyant et Dieu lui-même. Le croyant participe par l'apposition du sceau à l'essence même de Dieu, car celui qui est marqué du sceau rend présent celui qui appose le sceau.

Déjà dans la culture antique on rencontrait l'usage de sceaux, chez les soldats qui, de par les emblèmes héraldiques qu'ils portaient, représentaient leurs chefs. L'emblème exprime un rapport de propriété selon lequel le porteur du signe est soumis au pouvoir de commandement du chef. Même le marquage des animaux au fer rouge évoque la doctrine du sceau dans la mesure où l'animal auquel on appose un tel signe par le feu devient propriété de son maître.

L'apposition du sceau signifie que le chef prend possession de son sujet. Cette prise de possession renvoie à deux significations différentes : d'une part, la personne elle-même s'en remet totalement au maître, et d'autre part, elle est dotée du plein pouvoir de représenter le maître, de telle sorte que celui dont on porte témoignage est présent dans celui qui porte témoignage (12).

Cette théorie revêt une importance toute particulière dans la querelle avec les groupes schismatiques. Le ministère des prêtres, au départ catholiques, devenus ensuite schismatiques, conserve toute sa valeur, car les sacrements n'appartiennent pas à celui qui les dispense, mais au Christ lui-même. Ainsi saint Augustin de constater dans sa querelle avec les Donatistes : « *Le baptême n'est pas à eux, mais au Christ. L'invocation du nom de Dieu sur leur tête quand on les ordonne évêques, cette ordination en appelle à Dieu et non à Donat. (...) Un soldat vagabond et réfractaire porte en propre sa responsabilité de déserteur, mais le caractère militaire qu'il porte ne lui appartient pas comme déserteur, il appartient à l'empereur. (...) Celui qui le premier fit schisme, qui se sépara de l'Église catholique avec ceux qu'il entraîna à sa suite, celui-là fut un déserteur. Les autres ont été marqués par des déserteurs, non pas de la marque du déserteur, mais de l'empereur. (...) Donat n'a pas baptisé au nom de Donat* » (13). Saint Augustin insère le mot « caractère » – comme métaphore – dans la réalité sacramentelle de l'Église pour désigner par là une réalité « ontologique ».

Jean Chrysostome, en reprenant l'Épître de Paul aux Galates (2, 20), parle d'une participation du prêtre au Christ. « *En effet, l'âme du prêtre doit être plus pure que les rayons du soleil, pour que jamais l'Esprit-Saint ne l'abandonne et pour qu'il puisse*

(12) On reconnaît la conception rabbinique du *shaliah* (envoyé) qui est « comme celui qui l'envoie ».

(13) *Sermo ad. Caesar. eccles. plebem* 2 ; cf. aussi *Contra litt.-Petit.* III 49, 59 ; *De bono conjugale* 24, 32 ; *De baptismo* I, VI, 1, 1.

dire : "Je ne vis plus, mais c'est le Christ qui vit en moi" » (14). Il devient de plus en plus manifeste que la transmission personnelle du message du Christ doit être comprise à partir de la perspective radicalement antérieure d'une participation ontologique à la personne même du Christ. Celui dont le Christ prend possession est un instrument visible de son efficacité. La fidélité indéfectible qui caractérise déjà le Dieu de l'Alliance dans l'Ancien Testament assure également que Dieu continue à prendre possession de celui qui est consacré de façon personnelle et indéfectible. La même chose vaut également et peut-être plus fondamentalement pour le baptisé (15).

Ainsi, cette apposition du sceau n'est pas en premier lieu une action de l'homme, mais bien davantage une mainmise de Dieu lui-même sur l'élu. C'est cette prise de possession qui, une fois accomplie, autorisera la personne baptisée ou consacrée à rendre présent le Christ et à le représenter.

Cette référence christologique de l'apposition du sceau suscite des représentations divergentes, si l'on applique à la personne du Christ des schémas d'interprétation différents – comme c'est le cas pour les écoles d'Antioche et d'Alexandrie. L'école d'Antioche voit dans l'apposition du sceau un « rapprochement » de la personne consacrée à la personne du Christ, tandis que l'école d'Alexandrie, plus influente, privilégie le schéma de la participation à l'essence divine. D'après la conception de Cyrille d'Alexandrie, les apôtres sont les messagers chargés de transmettre les mystères divins, les prêtres des autels sacrés, car ils sont investis d'une autorité qui vient d'en-haut et qui a opéré en eux une transformation essentielle. « *Le Christ qui consacre les apôtres en les sanctifiant leur fait prendre part à sa propre nature en les faisant participer à l'Esprit-Saint. Ainsi, il transforme la nature humaine en une force et une gloire qui transcende l'humain* » (16).

La conception de Denys l'aréopagite a exercé une influence décisive sur l'évolution ultérieure de la tradition du sceau (*sfragis*). C'est dans une formulation qui sera reprise par plusieurs auteurs du Moyen Âge et utilisée pour la doctrine de la marque (caractère) sacramentelle que celui-ci résume les différents éléments : apposition du sceau, participation divine et enregistrement. « *Le signe symbolique en est le sceau du signe de la croix que le hiérarque appose à celui qui reçoit le baptême et l'enregistrement bénéfique par les prêtres qui le rangent au nombre des sauvés et inscrivent sur la sainte Table commémorative ses parrains en même temps que lui* » (17).

Maxime le Confesseur et Jean Damascène, se rattachant à l'école d'Alexandrie, développent la doctrine selon laquelle celui qui est marqué du sceau participe à la personne du Christ. Alors que, selon Maxime, l'apposition du sceau baptismal est une participation à la gloire de Dieu, l'apposition du sceau sacerdotal signifie, en outre, une participation à la kénose du Christ qui s'est abaissé pour le salut du genre humain. L'apposition du sceau sacerdotal est pour Maxime une participation à l'humanité du Christ – participation donnée par grâce à partir de laquelle, en vertu de l'unité indissoluble de la nature humaine et divine-du Christ, le sacerdoce est lui aussi élevé à la dignité divine.

On peut donc dire en résumé que, durant les premiers siècles chrétiens, le sacerdoce était compris comme une participation à la personne du Christ pour le bien de l'Église. Cette participation exige de celui qui porte le sceau une éthique de vie correspondante,

(13) *De acerd.* VI, 2.

(14) « Nous incorporant à lui-même, faisant de nous ses membres pour qu'en lui nous soyons nous aussi le Christ », Augustin, *En. in ps.* 26, II, 2.

(15) *In Joann.*, dans PG 74, 712.

(16) *Hiérarchie ecclésiastique*, II 3, 4, dans PG 3, 400.

car la charge dont il est investi dépasse infiniment les possibilités humaines dans leur finitude. Ainsi le sacerdoce ne s'avère pas être une représentation qui ferait abstraction de la personnalité humaine, car l'identité de la personne en fait partie intégrante et le témoignage du Christ passe par elle.

La doctrine du caractère sacramentel apparaît d'une richesse surprenante surtout si l'on tient compte de l'arrière-plan historique et doctrinal qui fut celui de la pensée patristique et celui du Moyen Âge. Il est frappant de constater que le Magistère a à peine essayé d'exploiter cette richesse conceptuelle et de l'utiliser pleinement. Mais sans doute le magistère a-t-il tenu compte du fait qu'il devait respecter une légitime pluralité théologique et ne pas s'y ingérer. C'est pourquoi, jusqu'au Concile Vatican II, il n'y a eu que trois textes importants du magistère sur le caractère sacramentel : une lettre du pape Innocent III en l'an 1201 concernant le caractère baptismal ; le Décret pour les Arméniens du Concile de Florence qui déclare que trois sacrements (le baptême, la confirmation et l'ordre) confèrent un « caractère » à celui qui les reçoit, et enfin le Concile de Trente qui, dans le canon 9 du décret sur les

Communio est disponible

sacrements, déclare : « *Si quelqu'un dit que les trois sacrements du baptême, de la confirmation et de l'ordre n'impriment pas dans l'âme un caractère, c'est-à-dire une certaine marque spirituelle et indélébile qui ne permet pas de les réitérer, qu'il soit anathème* » (18). Mais ces textes ne disent rien sur la spécificité de la marque sacramentelle. Rien sur une participation aux fonctions du Christ, roi, docteur et prêtre. Rien sur une interprétation ontologique ou fonctionnelle du sacerdoce.

Le concile Vatican II lui non plus n'a pas apporté à cette question de modifications notables. Dans le décret sur le ministère et la vie des prêtres, le Concile parle d'une marque par laquelle le prêtre est rendu semblable au Christ-prêtre et par laquelle il est autorisé à agir « *in persona Christi* ». Dans la Constitution dogmatique sur l'Église, on parle du « caractère » épiscopal : « *Par l'imposition des mains et les paroles de la consécration, la grâce de l'Esprit-Saint est donnée et le caractère sacré imprimé, de telle sorte que les évêques, d'une façon éminente et visible, tiennent la place du Christ lui-même, maître, pasteur et pontife, et jouent son rôle* » (19).

Dans ces textes, on ne prend pas expressément position pour une conception ontologique ou fonctionnelle du sacerdoce. Il semble donc que la définition du « caractère » reste ouverte. Mais dans la lettre à tous les prêtres de l'Église du 6 avril 1979, le pape Jean-Paul II a réuni de manière frappante deux déclarations conciliaires. Le premier texte se trouve dans le décret sur les prêtres, où il est question de la conformité entre le Christ et celui qui est marqué de son signe. Le second texte, bien connu, extrait de la constitution dogmatique sur l'Église, souligne la différence essentielle entre sacerdoce ministériel et sacerdoce commun des fidèles. Dans sa lettre, le pape déclare : « *Par le caractère sacerdotal, vous participez au charisme pastoral, ce qui est le signe d'une relation particulière de ressemblance avec le Christ, le Bon Pasteur. Vous êtes précisément revêtus de cette qualification d'une façon toute spéciale. Bien que la sollicitude pour le salut des autres soit et doit être la tâche de chaque membre de la grande communauté du peuple de Dieu, et donc aussi de tous vos frères et sœurs laïcs - le concile Vatican II s'est longuement exprimé sur ce sujet - on attend cependant de vous, prêtres, une sollicitude et un engagement bien différents de ceux d'un simple laïc ; votre participation au sacerdoce de Jésus-Christ a en effet, avec leur participation, une différence essentielle et pas seulement de degré* ». Il est manifeste que dans ce texte - par la liaison opérée entre la déclaration un peu floue extraite du décret sur les prêtres et l'affirmation essentielle de *Lumen Gentium* - un net approfondissement du caractère sacerdotal en direction d'une conception ontologique a été atteint, car c'est sur ce « caractère » qu'est précisément fondée la différence essentielle entre prêtres et laïcs.

Un choix décisif est intervenu ici en faveur d'une conception selon laquelle le sceau sacramentel est une participation ontologique au mystère du Christ. Toute autre interprétation qui conçoit le sacerdoce de manière purement juridique, fonctionnelle ou relationnelle, s'expose donc de par son unilatéralité à de violentes critiques. Est-ce que par là-même la théorie relative au « caractère », prônée par tel ou tel théologien, se trouvera dorénavant consacrée ou rejetée ? Comme l'a montré l'esquisse des différentes composantes du sacerdoce, une théorie appropriée, satisfaisant les nécessités et les exigences de la vie de la foi, suppose impérativement un fondement radical qui est celui de la valeur unique du prêtre dans sa participation ontologique à la personne du Christ. Toute autre explication entraînerait des conséquences graves, car, non seulement elle laisserait les fidèles en proie à l'incertitude quant à la validité des sacrements, mais elle mésestimait également la spécificité de l'ordre sacerdotal en tant que sacrement donnant durablement part au sacerdoce du Christ.

(18) Respectivement Denzinger 781, 1310 et 1609.

(19) a Constitution dogmatique sur l'Église », n° 21.

La conception ontologique a sans aucun doute pâti d'une mauvaise interprétation derrière laquelle se cachait un certain cléralisme. On y présupposait que le prêtre est certes relié ontologiquement au Christ, mais qu'il ne l'est que pour son propre salut. Le cléralisme méconnaît que l'identité du prêtre consiste précisément à être le serviteur de tous.

LOIN de ces prétentions cléralistes démesurées, l'interprétation ontologico-sacramentelle du « caractère » permet une compréhension équilibrée des implications christologiques et intratrinitaires de la mission du Fils pour le service et le salut de tous les hommes. La compréhension qu'a le prêtre de son identité sacerdotale ne doit donc pas se fonder sur une dignité personnelle démesurée, mais il doit tendre à réaliser ce qui est impliqué dans la mission divine du Christ : le prêtre est envoyé pour le service et le salut de tous. La prière et la méditation lui permettent de revivre la mission du Christ. Le caractère sacramental signifie en effet que l'on poursuit la mission du Christ. C'est pourquoi être prêtre signifie toujours le devenir progressivement.

Jan AMBAUM

(traduit de l'allemand par Sylvie Bailleul)
(titre original : « Die Identität des Priesters »)

Jan Ambaum, né en 1949 à Tegelen (Pays-Bas). Études de philosophie et de théologie à Bonn (Allemagne). Docteur en théologie. Prêtre du diocèse de Roermond en 1975. Enseigne la théologie fondamentale et la dogmatique au séminaire de Rolduc (Kerkrade). Membre de la rédaction du *Communio* en langue néerlandaise. Publication : *Glaubenszeichen. Liber die Sakramententheologie* Edward Schillebeeckx, Ratisbonne, Pustet, 1980.

Marie-Joseph LE GUILLOU

Le caractère sacerdotal

Celui qui doit rendre le Christ présent est marqué par lui d'un sceau indélébile. Ce fait, perçu dès l'origine, est exprimé dans la doctrine traditionnelle du caractère sacerdotal.

LA crise qui affecte le ministère apostolique et pastoral chrétien de nos jours touche essentiellement à des questions d'ordre doctrinal. Certes, il est facile de mettre en avant les multiples racines sociologiques de cette crise, mais le fond du débat tient au fait qu'on se refuse à exprimer la réalité chrétienne en termes sacerdotaux ou sacrificiels. Dans la crainte légitime de réduire la nouveauté de la réalité chrétienne aux catégories sacerdotales de l'Ancien Testament, on en vient à mettre en question toute la structure de la réalité chrétienne, et finalement, l'équilibre chalcédonien du mystère du Christ.

En traitant de la question du caractère, nous voudrions insister spécialement sur l'aspect christologique et eschatologique du ministère sacerdotal dans l'Église, et sur sa structure de service des libertés chrétiennes pour leur épanouissement en Dieu.

Les traits du ministère apostolique ou pastoral chrétien ne se sont explicités que peu à peu. Comme l'a montré le P. A. Vanhoye (1), tant que la doctrine du sacerdoce du Christ n'avait pas été élaborée, on ne pouvait en effet songer à attribuer aux ministères chrétiens une qualification sacerdotale, car ils se seraient alors trouvés assimilés aux sacerdoce anciens dont ils différaient radicalement. Mais une fois ce développement doctrinal acquis, des formules qui n'étaient pas spécifiquement sacerdotales pouvaient le devenir. Ainsi, Paul définit le ministère apostolique comme une capacité d'origine divine et non humaine qui fait des apôtres les « ministres » d'une « alliance nouvelle » (2 *Corinthiens* 3, 6). Cette formule associait Paul au sacerdoce du Christ, comme le montre la formule : « le ministère de réconciliation » confié aux apôtres par Dieu, en relation immédiate avec l'oeuvre de réconciliation accomplie par la croix du Christ (*ibid.* 5, 18).

Pensez à votre réabonnement

(1) Albert Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtres nouveaux, selon le Nouveau Testament*. Paris, 1980.

De plus, tous ces textes présentent les ministres de l'Église comme les instruments vivants du Christ médiateur, et non comme des délégués du peuple sacerdotal. C'est du côté du Christ prêtre que *l'Épître aux Hébreux* met les dirigeants de la communauté, en évoquant le ministère de la Parole, leur charge d'âmes, leur autorité.

C'est du côté du Christ aussi que Pierre met les « presbytres », chargés au nom de l'« *Archi-Pasteur* » de « *paître le troupeau de Dieu* » qui est en même temps « *maison spirituelle destinée à l'exercice d'un sacerdoce* » (1 *Pierre* 5, 1-4).

Tous ces textes ont pour fonction spécifique de manifester la présence active du Christ médiateur, du Christ prêtre, dans la vie des croyants, afin que ceux-ci puissent accueillir cette médiation et transformer grâce à elle toute leur existence. Ce ministère est donc reconnu comme sacerdotal. Et c'est pourquoi la réflexion qui se fait dans l'Église à propos de l'imposition des mains communiquant la force de l'Esprit (cf. 2 *Timothée* 1, 6) est devenue une réalité vivante, tant en Orient qu'en Occident.

DES théologiens ont été tentés de voir dans le caractère sacerdotal une élaboration scholastique, exprimée en termes métaphysiques, étrangère, sinon opposée à la vision pré-scholastique du ministère apostolique. On a été jusqu'à soutenir que la doctrine exprimée au Concile de Trente sur le « *caractère* » est en opposition avec une tradition antérieure et millénaire de l'Église latine, en opposition également avec la tradition constante de l'Église d'Orient. Mais nous croyons avoir montré (2) que, depuis Origène et Hippolyte de Rome, l'expression de *sphragis* jusqu'aux expressions de Denys dans sa *Hiérarchie ecclésiastique*, présentent l'ordination comme scellée par la signation qui accompagne l'imposition des mains dans la liturgie orientale. « *Est marqué du sceau, N., de prêtre à évêque, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* », et semblablement pour le prêtre et le diacre. L'usage liturgique de la notion de sceau, normalement réservé au baptême (cf. 2 *Corinthiens* 1, 22 ; *Éphésiens* 1, 13 ; 4, 30), montre bien la trace ontologique qu'imprime le caractère apostolique.

« *Etant vous-même consciemment une sorte de cire, vous vous êtes placé docilement sous Dieu comme sous un sceau et l'ayant accueilli, imprimé en vous en profondeur, vous êtes devenu une imitation évidente de la divine béatitude...*, dit Maxime à un évêque. *Vous avez montré très clairement dans ce qui vous a donné l'imitation inaltérée de Dieu comment celui-ci, par l'imposi-*

tion des mains, a institué le sacerdoce sur la terre à la place de lui-même. Moyennant quoi Il ne cesse pas d'être vu corporellement et ses mystères (sacrements) ne cessent pas d'être manifestés à ceux qui sont capables de les voir ».

Le sceau est imprimé en profondeur et il désigne un mode spécifique d'habilitation de grâce dans l'ordre de l'instrumentalité ministérielle de la bonté divine. La configuration ministérielle à Dieu est d'ordre sacramentel et missionnaire. Ayant reçu comme caractère apostolique de porter aux hommes l'initiative divine du salut, le prêtre reçoit la mission de rassembler les hommes dans l'Église et de devenir leur tête. C'est une admirable harmonie qui se crée dans l'Église entre le caractère sacerdotal et l'action constructive dans l'Esprit. Il n'y a pas la moindre opposition entre le Christ et l'Esprit. C'est dans l'Église que le caractère sacerdotal donne le pouvoir d'être un imitateur de la bonté divine sur la terre. Le prêtre reçoit la trace de l'image divine qui se situe dans la dimension ministérielle comme coopérateur de la providence divine envers les hommes. C'est ce qui fait que le caractère, chez les Pères, a toujours cette dimension de service de la liberté. Comme l'a bien vu le Synode de 1971, le caractère fait participer le ministre à la mission du Christ sous son double aspect d'autorité et de service. Cette autorité ne lui appartient pas en propre. Elle est une manifestation de *lexousia* du Seigneur en vertu de laquelle le prêtre est en ambassade dans l'oeuvre eschatologique de la réconciliation (cf. 2 *Corinthiens* 1, 20 ; 5, 18-20). Il est au service de la conversion des libertés humaines à Dieu pour l'édification de la communauté chrétienne. Le caractère n'est donc pas une réalité adventice, il est au coeur de l'Église la traduction du fait que le Christ s'est irrévocablement associé l'Église pour le salut du monde, et que l'Église est définitivement vouée au Christ pour l'accomplissement de son oeuvre. Le ministre, dont la vie porte l'empreinte du don reçu par l'ordination, rappelle à l'Église que le don de Dieu est définitif.

Au milieu de la communauté chrétienne qui vit de l'Esprit, le ministre est, malgré ses déficiences, gage de la présence salvifique du Christ. Cette participation spécifique au sacerdoce du Christ ne disparaît pas, même si, pour des raisons ecclésiales ou personnelles, un prêtre est dispensé ou écarté de l'exercice du ministère.

Selon saint Maxime, le caractère est une participation spécifique au mode kénotique et sauveur du Fils, seul capable de réconcilier la liberté des hommes avec Dieu en retournant leur coeur par la bienfaisance de son service qui les amène du même coup à percevoir leur propre endurcissement.

Cette insistance sur la liberté est décisive. Elle manifeste que le caractère n'est pas une réalité statique, mais la présence active de l'Esprit-Saint qui fait que des hommes peuvent tenir, comme dit Maxime, la place de Dieu. Saint Maxime n'hésite pas à parler d'un caractère spécifique du sacrement ministériel, puisque « *Dieu, par l'imposition des mains, a institué le sacerdoce sur terre à la place de lui-même* ». Elle exprime bien, à travers des formules

(2) J.-M. Garrigues, M.-J. Le Guillou, « *Statut eschatologique et caractère ontologique de la succession apostolique* », *Revue Thomiste*, 1975, p. 395 à 417. Voir aussi : J.-M. Garrigues, M.-J. Le Guillou, A. Riou, « *Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs* », *Nouvelle revue théologique*, 1971, p. 801 à 820.

que Maxime tire de la liturgie, la puissance de l'action de l'Esprit et de sa liberté souveraine qui se sert des hommes pour manifester son mystère.

IL nous faut retrouver la continuité de la vie de l'Église dans sa nouveauté. La théologie du sacerdoce des Pères dans la tradition orientale est reprise par saint Thomas (3) à travers Denys et elle doit éclairer notre chemin, à condition de relire les textes patristiques dans leurs fondements scripturaires qu'a bien dégagés le P. Vanhoye. C'est de cette lecture ecclésiale que nous avons besoin. Nous retrouverons la vérité de notre sacerdoce dans la prise de conscience de la continuité des perceptions apostoliques depuis les apôtres jusqu'à nos jours.

Marie-Joseph LE GUILLOU, o.p.

(3) A. Chapelle, s.j., *Pour la vie du monde, le sacrement de l'Ordre*, Bruxelles, 1978.

Marie-Joseph Le Guillou, entré chez les Dominicains en 1941. Enseigne à la faculté de théologie du Saulchoir, puis à celle de l'Institut Catholique. Directeur de l'Institut supérieur d'études oecuméniques. Membre de la commission internationale de théologie. Membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*. Parmi ses nombreuses publications, citons : *Celui qui vient d'ailleurs : l'Innocent* (1971), *Le mystère du Père* (1973).

**Les volumes de la collection « Communio » (Fayard)
sont disponibles chez votre libraire.**

A défaut, dans les librairies où la revue est en dépôt: voir page 36.

Mgr Jean-Marie LUSTIGER

"Pour vous, je susciterai des pasteurs selon mon coeur"

(Jérémie 3, 15)

*Extraits d'une conférence faite par Mgr Lustiger
aux séminaristes du séminaire français à Rome, le 25 mars 1981.*

QUEL rapport y a-t-il entre le célibat et le sacerdoce tel qu'il est vécu dans l'Église latine ? C'est la question à laquelle je voudrais essayer de répondre aujourd'hui, en tentant d'aller aux racines à la fois spirituelles et ecclésiales d'une telle interrogation. Ce que je vais dire soulève de nombreuses questions, qui supposeraient un traitement beaucoup plus rigoureux tant au point de vue historique qu'au point de vue théologique. J'en suis parfaitement conscient. Je n'ai ici ni les moyens ni la compétence pour répondre à de telles exigences. Aussi, ne vous étonnez pas si je procède par affirmations ou par allusions plutôt que par démonstrations.

Cependant, il me semble que le point de vue que je vais vous présenter répond à une nécessité de cohérence spirituelle concrète, la cohérence des choix qui font des hommes libres, agissant sous la motion de l'Esprit Saint dans l'Église pour le service du peuple de Dieu. Cette cohérence-là, c'est celle que Dieu met dans la vie de son Église et dans les libertés de ses fils. Dieu n'attend pas que les érudits se soient mis d'accord pour dater un texte ou élaborer une théorie avant de rendre le peuple capable de vivre de la foi et de l'espérance au service de l'amour.

Disant cela, vous vous doutez bien qu'il n'y a de ma part aucun mépris à l'égard des travaux scientifiques. Je pense même que c'est l'une des tâches primordiales de notre temps. Mais ces travaux « scientifiques » n'ont de valeur théologique que s'ils sont d'abord vécus dans la foi de l'Église et pour la foi de l'Église. Faute de quoi ils ne seraient plus qu'un discours à prétention scientifique sur la religion, et non pas un discours de foi qui est capable de recevoir l'effort de l'esprit humain dans son entreprise de rigueur et de science. Car la théologie, c'est d'abord l'acte par lequel l'Église elle-même, sous l'inspiration de l'Esprit, voit saisies toutes les puissances de la raison humaine pour recevoir la lumière de Dieu. Et ceci au service même de la foi et de la vie de foi du peuple entier et de l'annonce de l'Évangile. Il n'y a donc pas de théologie possible en dehors de la communion ecclésiale et de la vie sacramentelle dans laquelle cette lumière de foi peut se déployer.

Vous voyez là, par parenthèse, que le rôle du Magistère apparaît, à cette lumière, tout autre que celui d'une censure hiérarchique ou du maintien d'une « ligne », comme cela se pratique dans les systèmes idéologiques. En réalité, le rôle du Magistère est un rôle sacramental : il est signe de la communion ecclésiale et garant de cette cohérence dans l'Esprit Saint. Il suffit d'ailleurs de lire les témoignages de la primitive Église, ne serait-ce que dans les épîtres de saint Paul, pour se rendre compte que c'est bien ainsi que fonctionne la régulation ecclésiale de la communion de foi.

1. L'épiscopat et la vocation monastique

Prenons acte d'abord d'une pratique ecclésiale constante et universelle : tant dans l'Église d'Orient que dans l'Église d'Occident, l'épiscopat a toujours été conféré à des hommes qui ont d'abord été appelés par Dieu à la vocation du célibat. En fait, pour être plus précis, il faudrait dire : « à la vocation monastique ». En voici un témoignage mince mais significatif : dans l'Église maronite – et peut-être dans d'autres Églises orientales –, quand un prêtre célibataire est appelé à l'épiscopat, le rituel prévoit qu'on lui impose d'abord le capuchon monastique avant de l'ordonner, sa condition de prêtre célibataire ne trouvant sa signification et sa portée que par cette relativement fictive agrégation à la condition monastique.

Dans cette pratique constante et universelle, nous pouvons clairement lire la logique spirituelle qui enchaîne l'un à l'autre ce que l'on peut appeler un état de vie et un mode de consécration, avec une fonction ministérielle et sacerdotale. Détaillons-la un instant, puisque cela va être un point important de notre réflexion.

Disons, pour faire bref, que l'Église va choisir ses évêques parmi des moines. Que signifie « moine » en l'occurrence ? Nous serions tentés de prendre cette expression au pied de la lettre : c'est-à-dire ceux qui appartiennent de fait à cette forme de vie organisée qu'est actuellement le monachisme dans ses différentes variétés. Pour rendre compte de la pratique, il me semble qu'il faut le prendre en un sens plus général et fondamental. L'Église choisit des évêques parmi ceux qui ont la vocation monastique, c'est-à-dire non pas nécessairement parmi ceux qui appartiennent à ce corps visible et organisé des moines ou à ce monde des monastères, mais parmi ceux chez qui elle a reconnu un appel confirmé de Dieu à consacrer la totalité de leur existence pour la louange de Dieu, dans la pauvreté, le célibat et l'obéissance. Il y a là pour nous, occidentaux et latins, quelque chose d'assez déconcertant, car nous rangeons dans cette définition uniquement les « religieux » au sens canonique du terme. Et la première difficulté, c'est de comprendre comment des « séculiers » peuvent aussi vivre des exigences que, canoniquement, nous réservons à des religieux. Pourtant, tel est le fait. Nous sommes donc forcés d'admettre que l'exigence de tout quitter pour suivre le Christ est une exigence spirituelle, c'est-à-dire donnée par l'Esprit Saint à un chrétien – cette exigence qui se traduit par le renoncement à toutes les puissances de ce monde pour suivre dès à présent le Christ en sa Passion, devenant ainsi par anticipation, pour l'Église, les témoins de l'accomplissement du Règne donné par Dieu à son Fils ressuscité.

Une telle vocation peut, de fait, se réaliser par l'appartenance à un corps constitué qu'on peut appeler « les moines », avec leurs règles codifiées par l'Église, Mais avant d'être l'appartenance à un tel corps, elle est d'abord un appel de Dieu, qui relève de la pure liberté de Dieu et de l'Église, et que l'Église peut authentifier si Dieu lui en donne la grâce et si cela est nécessaire pour le bien commun ecclésial. Car il peut y avoir de telles vocations qui demeurent secrètes et cachées aux yeux des hommes, et qui peuvent être vécues dans l'anonymat de la vie ordinaire. Dieu n'a pas à rendre compte de ses grâces auprès des canonistes...

Mais pour conférer le sacrement de l'épiscopat, le ministère apostolique, le sacrement de l'ordre dans sa fonction « capitale » (présence du Christ-Tête à son corps), l'Église subordonne son choix à l'initiative divine qui a d'abord suscité, dans le cœur de certains hommes, un tel appel en même temps que la grâce d'y répondre.

Il ne s'ensuit pas que tout « moine » ainsi défini doive nécessairement être appelé au sacerdoce. Car les moines peuvent aussi bien être des hommes comme des femmes, des gens instruits comme des gens ignorants, des gens aptes à une responsabilité comme des solitaires. Il faudra donc que s'exerce le jugement de l'Église par les moyens qu'elle se donne pour désigner ceux qui auront à remplir ce ministère épiscopal avec ses exigences propres et ses grâces particulières. Mais l'Église suppose au préalable cette vocation divine telle que nous venons de l'esquisser.

Il nous faut maintenant nous poser la question : pourquoi, d'une façon aussi unanime et constante, tant en Occident qu'en Orient, l'Église s'est-elle rangée à une telle pratique qui réserve l'ordination épiscopale à des hommes que Dieu a d'abord appelés au célibat consacré ? Je vous laisse répondre vous-mêmes à une telle question. On pourra parler d'arguments de convenance plutôt que de nécessité. Tout dépend du mode de raisonnement. Mais dans une logique spirituelle, il s'agit d'articuler très fortement, l'un par rapport à l'autre, le ministère ecclésial en sa forme la plus haute, et les dons de l'Esprit tels que Dieu les suscite dans les libertés humaines.

En effet, il nous faudrait maintenant définir, au moins sommairement, en quoi consiste ce ministère épiscopal, ministère sacerdotal par excellence, pour pouvoir répondre à la question que je viens de formuler. Là encore, je ne peux qu'esquisser, en vous renvoyant à une étude plus approfondie que permet la richesse de la Tradition. Les textes du Concile Vatican II et les rituels d'ordination en donnent d'ailleurs une clé de lecture. L'évêque, exerçant dans l'Église le ministère sacerdotal, est donné à l'Église-Corps du Christ comme signe du Christ-Tête. Ainsi, l'Église entière peut exercer l'acte sacerdotal du Christ, dont parle la *Première épître de Pierre*, en recevant, dans la grâce sacramentelle donnée par le ministère épiscopal, l'assurance que la parole qui retentit en elle est bien la parole que le Christ prononce en son Église, et que la foi suscitée par l'Esprit Saint est bien la foi commune à l'Église entière – l'assurance que la sainteté donnée par le Père à son Église vient bien du Christ lui-même qui agit dans les sacrements, et enfin que l'unité dans l'amour fraternel qui sans cesse doit réunir les membres de l'Église par la miséricorde et le pardon, est bien celle qu'accomplit et opère le Christ lui-même en son

Corps. Par l'ordination sacerdotale de l'évêque, l'assurance est donnée à l'Église de se recevoir elle-même du Christ, Prêtre, Prophète et Roi. Une formule que Jean-Paul II a récemment citée condense la signification du sacrement de l'ordre : par son acte sacerdotal ministériel, l'évêque – le prêtre – agit *in persona Christi*, pour le Corps du Christ qu'est l'Église.

J'en reviens donc à ma question : pourquoi cette forte liaison entre une vocation divine au célibat consacré, incluse dans la « vocation monastique », et la charge du ministère épiscopal ? Cette liaison met en jeu des critères de discernement qui sont fondamentalement ecclésiaux et qui s'entrecroisent tels les bras de la Croix : d'une part les libres dons de l'Esprit répandus dans les cœurs, toujours pour le bien de l'Église entière, l'ordre de la sainteté qui échappe aux yeux des hommes, et d'autre part l'aspect objectif, ecclésial et social du ministère, service où l'apôtre devra nécessairement être identifié au Serviteur souffrant : « Le disciple n'est pas au-dessus de son maître. »

2. L'épiscopat et les autres ministères ordonnés

Paradoxalement, il aura fallu le deuxième Concile du Vatican pour définir de façon explicite la sacramentalité de l'épiscopat. Il n'en reste pas moins vrai que les deux autres formes du ministère ordonné (le sacerdoce qu'on disait autrefois « de second rang », celui des prêtres, coopérateurs de l'évêque, et le diaconat) forment avec l'épiscopat l'ensemble des ministères ordonnés.

En un sens, ce que j'ai évoqué de façon très sommaire à propos de l'épiscopat s'applique aux prêtres et aux diacres. Les uns et les autres participent à leur façon au ministère épiscopal selon des spécifications dont les variations de l'histoire n'ont pas altéré les constantes. Prêtres et diacres participent au ministère sacerdotal de l'évêque que la liturgie, pour les uns comme pour les autres, répartit selon le même triple pôle classique : ministère de la parole, ministère des sacrements, ministère de la communion. Pour m'en tenir aux prêtres, nous devons dire qu'ils exercent conjointement, collégialement, le ministère épiscopal. Puisque le sacerdoce à proprement parler est lié à l'existence d'une Église, et que l'Église particulière, l'Église locale comme l'on dit, c'est le diocèse, l'évêque est le prêtre de cette Église particulière ; les prêtres sont ses collaborateurs, qui permettent de faire face, dans le temps et dans l'espace, aux divisions et aux étendues d'un diocèse, lui gardant une unité de communion qui est la figure particulière, historique, en laquelle se réalise l'Église universelle. L'évêque lui-même est le garant de cette communion en demeurant en communion avec toutes les Églises répandues à travers le monde, dont l'évêque de Rome, successeur de Pierre, a reçu la charge de garantir l'unité dans la foi et la communion. Par le ministère de l'évêque, chaque Église particulière est ainsi, grâce à la communion avec « l'évêque de Rome », comme aime à se nommer Jean-Paul II, le garant et le signe que cette Église particulière est la réalisation concrète en ce lieu et en ce temps de l'Église catholique universelle (1).

Les diacres, quant à eux, servent l'Église, servent leurs frères, en aidant l'évêque dans son ministère épiscopal selon la modalité de la diaconie, du service, toujours dans les trois domaines repérables du ministère sacerdotal.

L'Église a connu dès les origines une multiplicité d'autres formes de ministères auxquels dans l'Église latine, à une période récente, on a donné le nom de ministères institués. Il s'agit là de services définis de façon fonctionnelle et qui s'exercent en lien avec les ministres hiérarchiques. Ils n'ont pas la même portée sacramentelle et symbolique. Il est donc très important de voir qu'ils ne se spécifient pas selon les mêmes critères : les ministères ordonnés se spécifient non en fonction de leur utilité ou des besoins de la communauté, mais d'abord en fonction de la structure sacramentelle de l'Église. Ils servent essentiellement à manifester le signe du Christ qui se donne à l'Église, à manifester ce que le Christ fait pour son Église (sacerdoce ministériel), de telle sorte que l'Église entière puisse accomplir sa vocation, qui est de s'offrir dans le Christ à Dieu, accomplissant ainsi la mission reçue (sacerdoce royal des fidèles). En cela, c'est l'unique sacerdoce du Christ qui s'exerce. Le sacerdoce ordonné est bien au service du sacerdoce universel des fidèles par lequel Jésus unit chacun de ses frères et la communion de tous ses frères à son offrande. Il accomplit ainsi l'œuvre du salut à travers l'histoire.

3. Prêtres et diacres mariés

C'est une pratique constante dans l'Église d'Orient que de donner le plus souvent le sacrement de l'ordre à des prêtres et à des diacres mariés. Quelle figure du sacerdoce ordonné cette jonction entre la vocation au mariage et le sacerdoce ordonné peut-elle manifester ?

Pris comme un dessein de Dieu, le mariage fait partie intégrante du récit de la Création, et s'origine jusque dans les premiers commandements, où l'homme reçoit sa vocation la plus fondamentale. Le sacrement du mariage fait apparaître l'homme comme exerçant dans la sainteté la souveraineté de Dieu même sur le monde. Le mariage accomplit aussi la vocation de l'homme à porter « l'image et la ressemblance de Dieu ». Il faut en effet bien remarquer que, dans le second récit de la Création, la singularité de l'homme se marque par l'insuffisance de la condition animale pour expliquer le couple et la fécondité de l'homme et de la femme : il faut, pour singulariser l'homme, que Dieu même lui propose une compagne, à la fois semblable et différente. C'est que l'homme a vocation divine : il ne se situe pas seulement dans la création, mais, dans l'œuvre du Créateur, il exerce une fonction divine. Il s'agit donc, dans le mariage, en amont de toute l'histoire du salut, de la vocation la plus radicale, qui destine l'homme à vivre dans la sainteté en communion avec Dieu, afin d'être ici-bas l'instrument du Règne de Dieu. Ainsi, dans l'œuvre de Rédemption, le Christ – « nouvel Adam », comme le nomme saint Paul cité par la liturgie du mariage remet en lumière ce que le péché de l'homme et les stigmates de la mort avaient voilé de la condition humaine. Il rend l'homme racheté à sa splendeur originelle.

Rendre au mariage sa pleine et totale dignité, c'est un des fruits du sacerdoce du Christ. Lorsque le ministère sacerdotal et le diaconat, ministères tous deux ordonnés, sont conférés à ceux que Dieu a d'abord appelés au mariage, c'est une autre figure de l'œuvre du salut qui apparaît, pour le service des frères dans la participation à l'acte rédempteur du Christ. Il est sûr que, dans l'Église latine, cette nouvelle composition du sacerdoce catholique a une signification que nous ne sommes pas très habitués à comprendre.

(1) J'emploie à dessein ces deux adjectifs, car ils n'ont pas exactement le même sens ni la même portée théologique. Ce serait une trop longue affaire que de l'expliquer ici.

Cependant, il faut garder attention à des considérations qui, pour être de droit canon, n'en sont pas moins capitales. C'est en effet un usage constant dans l'Église d'Orient que de suivre une chronologie stricte entre les moments et les niveaux de la vocation et de l'engagement. Dans le temps, est absolument premier le choix d'un état de vie : soit le mariage, soit la vie monastique (au sens que j'ai défini tout à l'heure). Ce n'est qu'ensuite que l'évêque peut, s'il le juge utile, ordonner soit un homme déjà marié, soit un moine. Mais alors, une fois reçu le ministère conféré par l'Église, celui qui l'a reçu ne peut plus revenir en arrière, ni mettre en cause le choix initial d'un état de vie. Par exemple, un moine qui aurait reçu le diaconat ou le presbytérat ne pourra plus, désormais, se marier : son service de l'Église le lie à sa vocation de vie. Comme il a été pris dans une vocation - qui relève des dons de l'Esprit - pour un service d'Église - celui de manifester à ses frères la présence et le ministère du Christ qui les rassemble - , le bénéficiaire de cette ordination voit son choix initial scellé par l'irrévocable sérieux de la Croix et de la mission ainsi reçue de devenir signe du Christ. La vocation personnelle à un état de vie, d'abord librement choisie dans un chemin tout personnel, est dès lors marquée d'un sceau éternel. Dans cette conjonction, l'aspect purement charismatique de la vocation à la vie monastique ou au mariage et l'aspect proprement ecclésial d'un ministère voulu par Dieu se renforcent mutuellement pour donner une figure définitive à ce qui pouvait encore, auparavant, paraître comme _ à la limite - réversible. Un autre point, impressionnant, vient confirmer ce premier : dans l'Église d'Orient, si un prêtre marié perd son épouse, il n'a pas le droit de se remarier, car la discipline du mariage, assumée dans le sacerdoce, reçoit une signification nouvelle et radicale. Le sacerdoce, et surtout le sacerdoce de l'évêque, se conçoivent dans la figure du Christ, époux de l'Église, épouse unique et éternelle. En sorte que la vocation au mariage devient pour le prêtre comme un signe prophétique qui signifie le mystère ecclésial entier ; elle reçoit donc jusque dans le veuvage une absolue irrévocabilité.

Je ne retrace ces points, trop rapidement, que pour souligner combien, dans la pratique de l'Église d'Orient, le fait d'ordonner un homme marié ou un homme célibataire n'a rien d'une décision neutre, indifférente et disciplinaire. Il s'agit en fait d'une nouvelle figure spirituelle du sacerdoce, d'une nouvelle composition du sacerdoce catholique.

Deux autres précisions encore, avant d'aller plus avant. Et d'abord : conférer le ministère diaconal ou sacerdotal à un homme marié implique un aspect habituellement passé sous silence, bien que décisif. Car, si c'est bien à un homme marié qu'est conférée l'ordination, quand l'Église le décide ainsi, il faut reconnaître que sa femme et sa famille s'y trouvent aussi impliquées. Cette implication de la femme et de la famille dans l'ordination d'un homme marié ne se réduit pas à l'interférence, que l'on constate ailleurs, entre un métier particulier et la vie familiale : ainsi le marin, que son métier contraint à travailler hors des heures normales, à être absent de son foyer, à prendre des risques, etc., en sorte que le choix de ce métier concerne directement sa femme. Il ne s'agit pas ici de ce type d'implication. Dans le cas d'une ordination diaconale ou sacerdotale d'homme marié, il en va tout autrement : non seulement il y faut le consentement explicite de l'épouse, mais surtout les

deux sacrements se confortent et s'appuient l'un l'autre. En effet, si le ministère sacerdotal ou diaconal vise à l'édification de l'Église, le sacrement de mariage vise à édifier une famille qui, comme l'a souligné Paul VI, doit être tenue pour une *ecclesiola*, une petite église ; elle est déjà du tissu de l'Église, comme première cellule issue du dessein du Créateur, nimbée de la splendeur d'une nouvelle Création, lieu privilégié où les richesses de l'amour restauré se déploient en relations privilégiées, de l'époux avec l'épouse, des fils et des filles aux parents, des frères et des sœurs entre eux. Ce tissu d'amour chrétiennement vécu forme la chair même du sacrement de mariage et aussi son fruit. Le sacrement de l'ordre l'assume pleinement. On voit donc qu'il se trouve une corrélation forte, y compris dans la forme du ministère, entre la tâche sacerdotale telle que pourrait la vivre un prêtre ou un diacre marié, et la communauté majoritairement composée de gens appelés à vivre ce même système sacramentel, le mariage.

Ainsi, devenir femme de diacre, ce n'est pas être « la femme de Jean » (2), bien que l'ordination au ministère soit donnée à son mari et qu'elle ne pourra en aucun cas se substituer à lui. Il serait parfaitement impensable que l'Église ne prenne pas en considération une réalité sacramentelle (le mariage) au moment où elle l'assume dans une autre réalité sacramentelle (le sacrement de l'ordre). Le mariage sacrement et état de vie doit être perçu dans sa corrélation spirituelle au sacrement de l'ordre autant que l'état de vie du célibat consacré.

J'ai parlé jusqu'ici du sacerdoce qu'on appelle « de second rang » et du diaconat comme s'il s'agissait d'un tout. En réalité, il s'agit de deux formes distinctes de vocation, ainsi que j'ai eu l'occasion de le dire précédemment. En ce sens, la convenance du diaconat au mariage serait à reprendre et à élucider plus avant - je ne puis le faire ici - , pour montrer comment le diaconat se réalise en deux figures différentes selon qu'il est donné à un homme marié ou à un moine. Exactement de la même manière qu'il y a une figure particulière du ministère sacerdotal lorsqu'il est conféré à un moine, et une autre figure, quand il est conféré à un homme marié.

Nous constatons donc clairement que, dans la Tradition de l'Église, est possible une seconde figure du sacerdoce, selon qu'elle assume une autre vocation antérieure, celle du mariage.

4. La discipline de l'Église latine

A travers les méandres de l'histoire, un choix et une volonté se dégagent dès le haut Moyen Âge, pour lier fermement l'ordination sacerdotale avec une vocation de type monastique. Je sais parfaitement que les thèses varient fort sur ce point entre les historiens. On pourrait montrer des motivations très mêlées et discutables parmi celles qui, dans la pratique, poussèrent les Conciles médiévaux à imposer le célibat pour les simples prêtres, collaborateurs des évêques. Certains ont souligné les implications économiques (maintien du patrimoine ecclésiastique), d'autres, les influences plus ou moins gnostiques

(2) Allusion au film de Yannick Bellon (1974).

(mouvement cathare, etc.) ; bref, tous les arguments réductionnistes ont été avancés. Je ne m'engagerai pas sur le terrain historique. Ce qui, dans tous les cas, peut être légitimement affirmé, c'est qu'il se trouve une très forte et ancienne tradition spirituelle, qui remonte au moins avant le XIII^e siècle, pour situer la relation entre le célibat et le sacerdoce au niveau d'une cohérence spirituelle telle que je l'ai d'abord présentée au titre de l'épiscopat – domaine où elle constitue d'ailleurs la tradition constante et universelle de l'Église d'Occident comme de l'Église d'Orient.

Il faut souligner ici que l'argumentation historique, quel que soit son résultat, n'est pas dirimante. Il est toujours possible de donner des causes historiques à des réalités spirituelles, puisqu'il se trouve toujours différents niveaux de causalité. Ainsi peut-on rendre compte de saint François d'Assise par son contexte économique (le *Poverello* et la misère). Ce ne serait pas faux. Mais pourtant cela ne rendrait absolument pas compte du fruit spirituel et singulier porté par saint François. L'explication historiciste ne doit pas fasciner, pas plus que les cohérences spirituelles ne doivent dispenser d'autres types de causalité. Il faut seulement admettre qu'un niveau d'analyse ne peut produire que des résultats homogènes à son type d'axiomes et de paramètres. L'intelligibilité économique, psychologique, voire idéologique, ne pourra, par définition, jamais infirmer ou confirmer une analyse proprement spirituelle. Il s'agit donc d'abord d'admettre la spécificité de l'événement visé.

Dans le cas d'espèce, la dimension propre de la décision prise par l'Église d'Occident en liant le sacerdoce au célibat monastique paraît relever, sans exclure d'autres niveaux d'analyse, d'un choix spirituel – j'insiste sur ces deux mots. Ce choix vise en fait à associer étroitement la pratique ecclésiale concernant le sacerdoce à la pratique ecclésiale concernant l'épiscopat. Il vise à étendre le choix spirituel constant pour les évêques à tous les prêtres, qui, par définition, collaborent avec l'évêque. La même vocation de vie se trouve généralisée parce qu'il s'agit du même sacrement. Dès lors, pour comprendre ce choix spirituel, il faut se référer à sa source première, qui a été décrite à propos de l'évêque. Pourquoi ce choix ? Comment évite-t-il une incohérence ? Que met-il en évidence et en valeur ? Il met en évidence et en valeur ce que Vatican II a redit avec force : le sacrement du sacerdoce forme un ensemble magnifiquement cohérent et indissociable, quelles qu'en soient les formes diverses. Ainsi le sacerdoce ministériel des prêtres prend-il réellement part au sacerdoce plénier de l'évêque vis-à-vis de son Église. Ce point capital avait pu rester comme voilé dans les siècles précédents. On en était même venu à s'interroger sur la sacramentalité de l'épiscopat (ce qui est fort étrange au vu de l'histoire), comme si le poids du sacerdoce portait d'abord sur les prêtres « du second rang », alors qu'au contraire il qualifie pleinement l'épiscopat. Mais ce paradoxe nous montre pourtant à quelle haute dignité le sacerdoce « du second rang » est parvenu dans la conscience spirituelle de l'Occident, puisque toute la force sacramentelle et spirituelle s'y transportait, au point que – ce que les Orientaux pouvaient difficilement admettre et même comprendre – l'épiscopat ait pu sembler à certains théologiens un simple adoubement, ou un surcroît d'autorité juridique, et non plus un caractère proprement sacramentel.

De cette constatation historique, on peut tirer une conséquence : l'Occident a investi sur le sacerdoce des prêtres « du second rang » tout le contenu spiri-

tuel qui, dans la tradition ancienne et universelle de l'Église, était concentré sur le ministère épiscopal. Il s'agit là bien sûr d'un choix spirituel, aucunement d'un hasard ou d'une erreur. Car celui qui fait un choix spirituel, celui-là remet sa liberté à Dieu. En choisissant librement d'obéir à l'Esprit Saint, il se laisse tracer un chemin et imposer une exigence. Et s'il le fait quand Dieu le lui suggère, c'est pour s'identifier au Christ crucifié.

Car un choix spirituel ne consiste pas seulement en une option parmi d'autres possibles, suivant une rationalité logique ou technique, en vue d'une efficacité plus grande dans l'histoire. Non, un choix spirituel s'accomplit lorsqu'un individu, un groupe, une Église, choisit une exigence pour répondre à un appel de Dieu, entrant ainsi dans une voie de sainteté et de fécondité spirituelle. Ce qui prime à cet instant, ce n'est en aucune manière l'efficacité escomptée, ni la cohérence rationnelle des objectifs avec les moyens, mais l'accomplissement d'une volonté divine qui demande un acte d'oubli de soi, de remise de soi dans la puissance de Dieu. Quand Jeanne d'Arc va au bûcher, elle fait un choix spirituel, et non un choix de cohérence politique ni d'efficacité diplomatique. Quand saint Vincent-de-Paul se lance à corps perdu dans l'amour des plus pauvres, il peut certes bien répondre à des besoins économiques, mais en fait il répond à un choix spirituel : Quand l'Église d'Occident a fait ce choix spirituel, elle avait conscience d'obéir à un appel de Dieu, et c'est bien ainsi que toute la lignée des réformateurs, des papes, des hommes de Dieu, des spirituels •et le consensus du peuple ont perçu le célibat sacerdotal – comme une exigence de sainteté, d'abord et essentiellement comme un exigence de sainteté, quels que soient les tabous ou complexes qui aient pu s'y mêler.

5. Deux logiques spirituelles et ecclésiales différentes

Nous avons connu, au début de ce siècle, une grande querelle sur la nature de la vocation et sur les critères de son discernement, qui préfigurait une partie des débats actuels. Parmi les intervenants, le chanoine Lahitton soutenait une doctrine extrêmement fonctionnaliste, qui faisait reposer entièrement la vocation sacerdotale sur l'appel de l'évêque et le jugement de l'Église. A l'opposé, M. Branchereau, p.s.s., soutenait une définition de l'appel reposant uniquement sur l'attrait intérieur. Cette querelle a été tranchée dans la pratique subséquente de l'Église au bénéfice d'une position médiane, qui fait droit aux deux tendances. En fait, cette dispute, à l'époque très remarquée, mettait en cause deux logiques spirituelles très différentes, qui correspondaient à deux types bien distincts de situation. On peut en effet légitimement soutenir une conception fonctionnaliste du sacerdoce, à partir de l'existence d'une communauté et de la nécessité où elle se trouve d'avoir un pasteur qui la rassemble, pour célébrer l'Eucharistie – sans quoi elle ne devient pas une communauté chrétienne. Et c'est bien une telle logique que nous voyons à l'oeuvre dans l'Église d'Orient.

C'est ce que me racontait un ami libanais : lorsqu'un évêque maronite apprend que, dans un village de la montagne, le prêtre est mort et que la communauté reste sans célébration eucharistique, il monte jusqu'au village, rassemble tous les chrétiens, et leur déclare ne quitter le village qu'après qu'on lui aura désigné un homme, bon chrétien, bon père, ami de tous, reconnu digne de confiance, pour qu'ensuite lui, l'évêque, examine s'il peut l'ordonner. Dans cette tradition paysanne et chrétienne, un long temps de séminaire n'est pas indispensable. Finalement, la seule chose que le postulant viendra apprendre à Beyrouth avant d'être ordonné, ce sont les rites de la

célébration (que d'ailleurs il sait par cœur pour les avoir suivis chaque dimanche depuis son enfance).

Dans une civilisation où le christianisme est porté par toute la culture et s'intègre parfaitement à la vie concrète, la définition fonctionnaliste du prêtre s'applique légitimement, sans aucun détournement de vocation. L'évêque ne fait qu'imposer à la communauté la nécessité, qu'elle-même ressent, d'assumer un ministère sacerdotal qui lui permette de vivre. En ordonnant un de ses membres, l'évêque donne à la communauté le critère de son appartenance à l'Église universelle. Certes, la communauté pourrait recevoir le prêtre, comme de l'extérieur et à la manière d'un don insigne d'unité, alors qu'elle se le fournit ici. En fait, la différence n'est pas si nette : la communauté fournit un homme, mais elle reçoit l'ordination même, comme un don de l'Église. Que le bénéficiaire en soit déjà connu ne change rien à l'essentiel. Nous voyons donc jouer ici pleinement le modèle fonctionnaliste de la vocation sacerdotale.

Pourtant, si l'on tient compte des analyses précédentes, il apparaît clairement que, pour les évêques dans l'Église d'Orient comme pour les évêques et prêtres dans l'Église d'Occident, la logique suivie n'est pas exactement celle-ci. Pourquoi cela ? Parce que, devant une communauté, un évêque ne peut pas exiger qu'elle désigne un homme pour devenir prêtre ; une communauté petit légitimement se choisir un chef, nommer un délégué, élire un maire, etc. ; mais elle n'a pas les moyens de se désigner et donner un prêtre destiné au célibat. Car, si la condition pour établir un prêtre n'est rien de moins que l'appel de Dieu à consacrer toute sa vie à la Passion du Christ pour que se manifeste en cet homme la puissance de la Résurrection – ce que nous avons défini comme la vocation monastique –, alors personne au monde ne peut se substituer à une initiative propre à Dieu, qui appelle ou n'appelle pas.. L'Église ni personne au monde ne peut imposer le célibat : c'est Dieu qui y appelle et, par la voix de l'évêque, l'Église aide à discerner et authentifier la vocation d'un homme au célibat consacré pour le Royaume. Aucun prêtre catholique de l'Église latine ne devrait pouvoir dire avoir été contraint par l'Église au célibat pour être ordonné. Cependant, cette antériorité spirituelle de l'appel de Dieu au don de toute sa vie pour le Royaume ne signifie pas nécessairement une antériorité chronologique. Un homme peut être d'abord saisi par l'appel apostolique, l'appel de la mission ou du service de ses frères avant d'avoir clairement envisagé le célibat, le renoncement au pouvoir et à l'avoir. L'Église latine pour l'ordonner prêtre devra l'aider à découvrir si Dieu l'appelle effectivement à un tel don et le lui confirmer. C'est d'ailleurs là un critère objectif et subjectif de discernement infiniment précieux comme source de certitude et de fidélité pour lui le reçoit. Dès lors, la théorie fonctionnaliste ne vaut plus, car l'évêque et l'Église se sont pour ainsi dire liés les mains, en subordonnant des besoins pratiques (et même spirituellement pratiques) à la souveraine liberté des charismes et de la grâce.

Il s'agit donc d'un *pari spirituel de l'Église*. Comment en effet naissent de tels charismes ? On peut certes dire qu'ils résultent de l'entrecroisement des libertés humaine et divine, mais on peut aussi dire, sans contradiction, qu'ils sourdent de la ferveur née de la foi, de l'espérance, de la charité d'une communauté qui devient ainsi le sol où s'établissent les charismes. Dans cette optique, on dira que l'Église fait le pari que Dieu ne cesse d'appeler des

hommes à faire ainsi l'offrande spirituelle de toute leur vie. Et ce sera donc parmi ces hommes que Dieu appelle à la vocation « monastique » (3) que l'évêque recherchera, ensuite, ceux qui pourraient présenter les dispositions requises pour le ministère sacerdotal. La vocation religieuse au célibat est une vocation donnée par Dieu, elle peut s'authentifier dans l'Église, elle y trouve son rôle propre, mais elle se distingue de la vocation sacerdotale, lui reste antérieure et dans tous les cas ne suffit pas pour la remplir. Seulement, l'Église subordonne son propre choix – dans l'appel à la vocation sacerdotale – à l'évidence antérieure de la vocation par Dieu de certains hommes à se consacrer totalement dans une forme de sainteté.

Ceci a une conséquence pratique sur la gestion même de l'Église. Dans l'Église d'Occident, je ne peux pas dire, comme évêque, que, pour le bon fonctionnement de mon diocèse, qui compte tant de communes et telle population, il me faut tant de prêtres, et que ce besoin est une exigence. Pareil raisonnement constituerait un défi à Dieu. Je peux, au mieux, dire : il y a tant de communautés ; il conviendrait donc qu'il y eût tant de prêtres. Mais je ne saurais dire à des jeunes ou à une communauté que j'appelle, que j'exige tant de prêtres. Je ne puis que prier avec eux pour que Dieu éveille dans la communauté assez de générosité pour que certains se consacrent pleinement à la suite du Christ. Ensuite, et ensuite seulement, je choisirai, parmi ceux qui auront embrassé cette vocation propre, ceux qui présentent les dispositions pour accéder à la vocation sacerdotale. Dans cette optique, l'introduction en Occident de ce qu'on nomme le **diaconat** permanent, c'est-à-dire l'ordination au diaconat d'hommes mariés qui resteront diacres toute leur vie, constitue une richesse capitale, et sans doute en grande partie méconnue jusqu'ici. Ce capital spirituel comprend la réintroduction dans l'Église d'Occident de cette forme particulière de sainteté qu'offre le mariage lié à un ministère ordonné. Et de fait, je peux, cette fois sans présumer des dons de Dieu, dire à une communauté : « Je ne partirai pas d'ici sans que vous m'ayez désigné parmi vous un candidat au diaconat. » En l'ordonnant, je ne le détourne en effet ni de sa vocation au mariage, ni de son métier dans le monde ; donc je ne préjuge pas de la grâce divine. Il s'agit d'un service à rendre à la communauté, et l'ordination en fait un ministère sacramentel. La réintroduction du diaconat risque donc de modifier très favorablement notre vision globale des ministères.

Par contre, pour le ministère sacerdotal, si l'on prend en vue le choix spirituel fait et tenu depuis des siècles par l'Église en Occident, nous ne discernons aucun motif valable – je veux dire aucun signe de Dieu – qui nous autoriserait à le remettre en cause. Que ce choix spirituel soit actuellement vécu avec des conflits et des difficultés, cela n'a rien de surprenant. Car un choix spirituel cherche toujours à répondre à une exigence de Dieu, ce qui implique inévitablement le sacrifice. Donc les difficultés présentes ne suffisent en aucune manière pour remettre en cause notre choix

(3) Afin de lever toute ambiguïté, soulignons que, dans cet article, l'adjectif « monastique », pris dans ce contexte, qualifie l'attitude de remise totale pour un homme de tout son être à Dieu pour le Royaume et non pas la décision d'un choix de vie dans les limites d'une règle cénobitique ou érémitique. Cf. supra, p. 44-45.

spirituel. Pour ce faire, il faudrait des signes évidents de la volonté de Dieu. Or, même s'il n'est pas à exclure que Dieu puisse nous demander un autre choix spirituel, il n'est aucunement évident qu'il nous donne aujourd'hui des signes en faveur d'un autre choix.

Un choix spirituel ne peut se remettre en cause que pour des raisons spirituelles, et jamais pour des motifs d'organisation, de gestion ou de sociologie, même légitimes. Pareil raisonnement porterait à faux. Ce n'est pas au nom de l'utilité que je renoncerais à la charité. Ce n'est pas au nom de l'efficacité que je renoncerais à la foi. Ce n'est pas au nom de mon plaisir que je renoncerais à l'espérance. Il faut rester dans le mime ordre, qui est spirituel. Et pour changer le choix spirituel de l'Église d'Occident, ce sont justement ces raisons spirituelles qui manquent actuellement.

A cela j'ajouterai une remarque d'importance. Au cours de l'histoire, on constate qu'il n'y a pas de proportion stricte entre le nombre effectif des vocations sacerdotales et les besoins qu'on pourrait en recenser. Ces écarts, la théorie fonctionnaliste du sacerdoce ne peut en rendre compte, car elle raisonne de façon malthusienne : elle tendrait à calculer le nombre de prêtres sans plus à partir du nombre d'habitants, de communes ou de catholiques. Mais elle ne peut rendre compte d'une distorsion} par excès, alors qu'elle veut remédier aux distorsions par défaut.

Or, les leçons de l'histoire montrent – si l'histoire peut montrer quoi que ce soit – que Dieu a appelé à certaines époques des floraisons de vocations, dont la surabondante générosité s'exprimait soit dans la vie religieuse, masculine ou féminine, soit dans le sacerdoce, et ceci bien au-delà des besoins répertoriés des communautés d'origine. Ce surplus de richesse spirituelle a été, au cours de l'histoire, le trésor que Dieu a mis à la disposition de l'Église, prise dans toute son universalité. Ce sont les moines irlandais qui ont ré-évangélisé l'Europe médiévale. Les peuples découverts entre les XV^e et XIX^e siècles ont reçu la richesse de l'Évangile du fait d'un surplus de générosité des vocations en Europe : de la tentative de saint François-Xavier aux congrégations missionnaires du XIX^e siècle. En France même, comme l'avait déjà bien établi le chanoine Boullard, ce sont certains diocèses, certaines régions qui ont, par leur surcroît absolument gratuit de ferveur chrétienne, suscité les vocations sacerdotales dont d'autres régions et d'autres Églises locales, moins riches, ont tiré leurs pasteurs.

Le choix spirituel de l'Église d'Occident est donc bien de ne pas lier les ordinations sacerdotales aux simples besoins pastoraux que la statistique pourrait recenser et prévoir. Ce qui permet aussi, paradoxalement, de laisser jouer une logique de la gratuité, c'est-à-dire de la grâce – Dieu ne raisonnant pas technocratiquement – pour transformer le nombre des ordinations d'une décision administrative en un don de la foi. Quand précisément Pie XII a rédigé l'encyclique *Fidei Donum* et suscité ainsi l'organisme qui permet d'attribuer le surplus gracieux des vocations dans d'autres pays (longtemps la France a eu trop de prêtres pour ses propres besoins, si l'on comparait sa situation à celle de pays pourtant dits « de chrétienté », comme l'Italie, la Pologne ou l'Espagne), à d'autres communautés déshéritées, – il ne pouvait se baser que sur cette logique de la gratuité de la grâce (4). Car seuls ceux qui

(4) C'est ce même surcroît de vocations qui a permis l'explosion missionnaire de l'après-guerre et spécialement les prêtres-ouvriers.

avaient déjà accepté la décision monastique de se déposséder de tout lien à une communauté enracinée, par la pauvreté, l'obéissance et la chasteté, pouvaient accomplir simplement et totalement le passage de leur pays d'origine au service d'une autre Église locale.

Depuis le décret de Vatican II sur « Le ministère et la vie des prêtres » (*Presbyterorum Ordinis*), l'accent a été mis, notamment en France, sur l'aspect « missionnaire » du sacerdoce, au point d'en faire parfois l'élément décisif et essentiel. Et c'est bien ainsi que beaucoup de prêtres ont reçu l'appel au sacerdoce et ont voulu le vivre en devenant les témoins de l'Évangile ouvert aux hommes qui l'ignorent, à ceux qui sont le plus loin et les plus pauvres, bref en se faisant les apôtres d'une Église missionnaire. Cette perspective n'a pu naître que dans la logique d'une vocation sacerdotale fondée sur la gratuité d'une consécration spirituelle. En effet, la vision fonctionnaliste renvoie d'abord au service exclusif d'une communauté et non à la mission ainsi conçue. Que le choix spirituel de l'Église latine en ait permis l'apparition et le déploiement est une grâce faite à l'Église entière et que celle-ci ne peut refuser.

Ceci suppose aussi une certaine manière de vivre le célibat. Je suis, pour ma part, persuadé qu'on ne nous a pas toujours dit les implications que le célibat présuppose. Je suis d'une génération qui a répété et entendu répéter durant ses années de formation : « Nous ne sommes pas des religieux. » En un sens, bien que canoniquement les prêtres ne soient pas des religieux, il faut dire l'inverse. Je mets quiconque au défi de vivre le célibat et la chasteté qu'il implique, sans déviations ni mutilations, mais comme un accomplissement cohérent, sans assumer ce que d'habitude on attribue aux religieux. Ce qui implique de retrouver le souffle spirituel correspondant, donc de se donner les moyens de prière qui y conviennent. Ce qui implique aussi que le ministère sacerdotal soit vécu comme une remise de sa liberté au service du corps du Christ, obéissance la plus dénudante et la plus libératrice. La tentative constante de l'Église d'Occident, au moins depuis le Concile de Trente, de réformer sans cesse le clergé séculier, de même que la fascination permanente exercée par la « Règle de saint Augustin » ne s'expliquent d'ailleurs pas autrement. Car le danger permanent du clergé occidental a toujours été de se dispenser de ses conditions « monastiques », de viser trop haut (omettant ses bases) et de se séculariser, soit par la richesse, soit, sans elle, par la puissance nue : danger de faire du sacerdoce ordonné une carrière, une manière de promotion dans le monde. Et contrairement aux apparences, ce danger nous menace toujours.

QU'EN sera-t-il dans l'avenir ? Nous n'en savons rien, et si Dieu manifeste d'autres exigences, il faut espérer que nous saurons les discerner et y répondre. Mais, dans l'état présent des choses, et en tant qu'archevêque de Paris, je pense que, concernant le problème des vocations, la question essentielle n'est pas de leur nombre, à calculer selon une logique utilitariste ; le problème fondamental, c'est celui de la sainteté, de la charité et de la foi d'une communauté prise globalement. S'il y a une communauté chrétienne véritablement sainte, elle sera féconde, et Dieu ne manquera pas d'y susciter des vocations, multiples et variées, masculines et féminines, parmi

lesquelles il appartiendra à l'évêque d'appeler certains au service de leurs frères, en des ministères ordonnés ou des ministères institués. En particulier le diaconat, tel que l'Église d'Occident y reconnaît actuellement la réunion de la vocation au mariage et de la vocation ordonnée. Mais, au contraire, si une communauté est spirituellement morte, on pourra lui lancer tous les appels du monde, lui faire subir les plus fortes pressions, jamais on n'en verra surgir le moindre fruit spirituel, ni la moindre vocation.

Il ne s'agit pas d'« avoir » plus ou moins de prêtres, il s'agit de savoir si nos communautés, mourantes aux yeux des hommes, sont vivantes dans l'Esprit.

Mgr Jean-Marie LUSTIGER

Jean-Marie Lustiger, né en 1926. Prêtre en 1954. Études supérieures de lettres, philosophie et théologie à la Sorbonne et au Séminaire des Carmes. Aumônier d'étudiants jusqu'en 1970, puis curé de la paroisse Sainte-Jeanne de Chantal (Paris). Évêque d'Orléans en 1979. Archevêque de Paris en 1981. Publications : *Sermons d'un curé de Paris*, Fayard, Paris, 1978 ; *Pain de vie et peuple de Dieu*, Criterion, Paris, 1981.

(Souscrivez un abonnement de soutien à Communio)

Jerome D. QUINN

L'ordination dans les Épîtres Pastorales

Les Épîtres à Timothée et à Tite montrent comment les apôtres perpétuèrent leur mission en établissant des responsables dans les communautés qu'ils avaient fondées.

LA question de l'ordination au ministère apostolique dans les épîtres pastorales (désignées ci-après par E.P.) (1) doit être située dans le cadre d'un exposé sommaire du développement de ce ministère et de la différenciation qui s'est produite en son sein au cours des deux premières générations chrétiennes (2). Les documents chrétiens de la dernière partie du premier siècle offrent des données, fragmentaires mais précieuses, qui permettent de découvrir ce que ces premières Églises et leurs docteurs croyaient à propos de l'apostolat et de la poursuite de leur tâche. Deux convictions complémentaires apparaissent comme fondamentales. L'apostolat tire son origine de la volonté de Jésus, et il est un don (charisme) et une grâce du Saint-Esprit pour la construction de l'Église.

(1) L'arrière-plan des remarques sommaires qui sont faites ci-dessous peut être trouvé dans d'autres essais que j'ai publiés. Les notes suivantes citeront ces études en utilisant la lettre de l'alphabet qui précède ci-après chacune d'entre elles. Les traductions des E.P. sont miennes.

(A) « Apostolic Ministry and Apostolic Prayer », *CBO* 33 (1971), 479-491.

(B) « P 46 The Pauline Canon ? », *CBO* 36 (1974), 379-385.

(C) « Ministry in the New Testament », *Biblical Studies in Contemporary Thought* (éd. M. Ward ; Somerville, MA: Greeno-Hadden, 1975), 130-160.

(D) « The Last Volume of Luke: the Relation of Luke-Acts and the PE s », *Perspectives on Luke-Acts* (éd. C. Talbert ; Edinburgh: Clark, 1978), 62-75.

(E) « Charisma veritatis certum : Irenaeus, *Adversus Haereses* 4, 26, 2 », *TS* 39 (1978), 520-525. (F) « The Holy Spirit in the PE », *Sin, Salvation, and the Spirit* (éd. D. Durken ; Collegeville, MN : Liturgical Press, 1979) 345-368.

(G) « *Prophetic* Terminology for Faith, Truth, Teaching, and the Spirit in the PE: A Summary », *Teaching Authority and Infallibility in the Church: Lutherans and Catholics in Dialogue* (éd. J. Burgess ; Minneapolis, MN: Augsburg, 1980), VI, 232-237, 342-344.

(H) « Paul's Last Captivity », *Studia Biblica 1978* (éd. E. Levingstone; Sheffield: JSNT, 1980), III, 289-299.

(I) « Jesus as Savior and Only Mediator (1 Timothy 2, 4-6) », *Foi et culture à la lumière de la Bible* (éd. Commission Biblique Pontificale ; Torino : Elle di ci, 1981), 249-260.

(J) « NT Data on Priestly Ordination », *America* 143 (51 (September 6, 1980), 94-97.

(K) « Parenthesis and the PE », *De la loi au Messie (Mélanges Cazelles)*, éd. J. Doré ; Paris : Desclée, 1981.

(2) Les conclusions résumées de Quinn, C, 158-160, sont reprises dans les paragraphes suivants. Pour éviter une lecture anachronique des EP, le groupe de termes techniques pour « sacrement » et « ordre » (y compris « ordination ») a été évité dans l'exposé qui suit (voir note 27). L'étude complète par H. von Lips, *Glaube-Gemeinde-Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (Göttingen : Vandenhoeck, 1979) doit être consultée à propos des questions brièvement discutées ici.

Le Jésus de l'Histoire a appelé des hommes, individuellement et en groupe, et particulièrement le groupe des Douze, pour partager sa tâche d'annonce de l'avènement du Règne de Dieu. Après sa résurrection, Jésus est apparu à un groupe et l'a chargé de mission. Ce groupe ne comprenait pas seulement Céphas et les Douze, mais également d'autres disciples, tels que Jacques (1 *Corinthiens* 15, 5-7 ; *Galates* 1, 17-19) et, dernier de tous, Paul (cf. 1 *Corinthiens* 9, 1 ; 15, 8 ; *Galates* 1, 17). Ces hommes étaient des « apôtres », c'est-à-dire « les hommes envoyés » par la volonté et la puissance du Seigneur ressuscité, envoyés avec l'Évangile de Jésus aux Juifs d'abord, puis aux païens (*Romains* 1, 16 ; *Galates* 2, 7-8). Leur office ou ministère était appelé *apostolé*, c'est-à-dire un apostolat ou une mission consistant à inviter des hommes et des femmes à croire (*Romains* 1, 5) à l'Évangile et ainsi à devenir une Église (3).

Il est significatif que l'apôtre reste un apôtre pour ceux qui acceptent la foi et le baptême (1 *Corinthiens* 9, 2). Son apostolat ne s'interrompt pas pour l'assemblée que sa mission a appelée à l'existence. Il doit continuer à nourrir, à conduire et à éduquer ses enfants en Christ, comme un homme doit prendre soin de la famille à laquelle il a donné naissance (1 *Corinthiens* 4, 14-15). Les lettres de Paul, précisément en tant que correspondance, constituent une extension de l'apostolat de Paul à des croyants. Il n'écrivait pas à des païens.

Depuis les premiers jours de l'apostolat, celui-ci apparaît comme un ministère qui avait la capacité de partager les tâches à lui confiées avec des hommes qui n'avaient pas vu Jésus ressuscité, qui n'avaient pas été envoyés par lui. De tels hommes annonçaient l'Évangile à des Juifs et à des païens ; ils dirigeaient la liturgie du baptême de nouveaux convertis (4), enseignaient ceux-ci et les dirigeaient au nom de l'apôtre (cf. 1 *Corinthiens* 4, 17 et 16, 10). Le partage du ministère apostolique est la matrice historique de laquelle a pris naissance la succession au ministère apostolique. Pour être un des Douze, il y avait une qualification personnelle intransmissible que le reste des apôtres ne partageait pas ; pour constituer les apôtres, il y avait, de façon pareillement intransmissible, une rencontre avec Jésus ressuscité et un envoi *en mission* par lui. Leurs collaborateurs ne bénéficiaient pas de cette rencontre constitutive. Exactement de la même manière que le fait, pour Paul, de partager l'apostolat avec les Douze, ne faisait pas de lui l'un des Douze, le fait, pour un Silvain ou un Timothée, de partager le ministère apostolique de Paul ne faisait pas d'eux des « apôtres » dans quelque sens de ce terme que ce soit (5). De façon analogue, les successeurs des apôtres sont des successeurs, non des apôtres.

Le ministère apostolique au 1^{er} siècle est déjà une réalité qui admet une différenciation. Il y a un ministère s'exerçant par des individus isolés (Pierre, Paul, Jacques, Philippe, l'épiskopos des E.P.), mais il y a aussi un ministère apostolique s'effectuant par des groupes ou des collègues à certains desquels ces mêmes individus appartiennent (les Douze, les Sept ; apôtres, prophètes, docteurs, *épiskopoi-diakonoi*). Parmi les individus aussi bien que parmi de tels collègues ministériels, une personne ou un groupe a la priorité ou la préséance sur un autre

(3) Le terme « église » (*ekklesia*) évoque l'assemblée de ceux qui sont « appelés » (*k/etoi*) par Dieu au moyen d'une mission apostolique qui leur est envoyée. C'est ainsi que l'apostolé de Paul aux péins a suscité parmi les incroyants de Corinthe une *ekklesia* qu'il considère comme un sceau visible authentifiant sa mission apostolique. L'accent porté sur les personnes plutôt que sur les documents matériels garantissant l'apostolat est remarquable (cf. *Galates* 2, 8 et 1 *Corinthiens* 9, 2). Du point de vue de la seconde génération chrétienne, l'homme qui a rejoint les Douze reçoit, lors de la prière de la communauté en Actes 1, 25, la place (*topon*) de ce service et apostolat (*diakonias... kai apostoles*)» (voir Quinn, C, 139-140, et J, 96-97).

(4) Cf. 2 *Corinthiens* 1, 19 et 1 *Corinthiens* 1, 14-17.

(5) Le terme « apôtre » peut être employé dans un sens élargi, non-technique, en particulier dans les contextes non polémiques (par exemple 1 *Thessaloniens* 2, 7 et peut-être *Romains* 16, 7 ; cf. Quinn, C, 145-146).

(ainsi Pierre parmi les Douze, Paul parmi ses collaborateurs ; les *épiskopoi* avant les *diakonoi*). De plus, la différenciation et les développements semblent s'être effectués au cours du premier siècle chrétien de différentes manières et à des degrés différents dans les Églises individuelles (6).

EN s'appuyant sur cet arrière-plan, on peut poser la question ultérieure de la manière dont s'effectuait la nomination au ministère apostolique. *Comment* un homme était-il désigné pour partager le ministère des apôtres et ainsi pour « succéder » à ceux-ci ? Il est indéniablement possible qu'il y ait eu, dans des Églises différentes, des manières différentes d'amener des hommes au ministère apostolique. Cette question soulève les interrogations suivantes : comment les E.P. envisagent-elles l'entrée dans le ministère apostolique ? De quelle manière quelqu'un qui n'est pas un apôtre en vient-il à prendre part à l'apostolat ?

Une réponse à ces questions ne peut pas être séparée d'une analyse littéraire et historique des *Épîtres à Tite et à Timothée* (1^o et 2^o). Les E.P. sont d'abord remarquées sur la scène de l'histoire, précisément en tant que collection de lettres (et non comme lettres isolées). La *Lettre à Tite* ouvre la voie ; la correspondance avec Timothée suit (7). Elles déclarent émaner de l'apôtre Paul au cours de ce qui se trouve être son dernier voyage missionnaire (8). Le vocabulaire et le style de la collection sont sensiblement les mêmes d'un bout à l'autre, et notablement différents des dix autres lettres du Nouveau Testament qui commencent par le nom de Paul. Si les E.P. ont fait leur apparition en tant que collection, elles ont été rendues publiques, je suppose, vers l'année 85 après Jésus-Christ. A cette collection peuvent bien avoir été incorporés des envois datant des derniers jours de Paul (jusqu'en 67 après J.-C.), aussi bien que d'autres matériaux liturgiques et catéchétiques provenant de la génération chrétienne précédente. En tout cas, les E.P. traitent comme une affaire urgente la continuation de l'apostolat de Paul précisément vis-à-vis des croyants, qu'ils soient d'origine juive (comme dans *Tite*) ou païenne (comme dans 1 et 2 *Timothée*). Cette correspondance plaide en faveur d'un ministère *paulinien* dans les Églises (9). Comme l'apostolat est personnalisé en Paul, Tite et Timothée, qui avaient partagé sa mission apostolique dans la génération précédente, qui avaient été d'un certain point de vue des « frères » de Paul dans son apostolat (10), sont maintenant ses véritables enfants (cf. *Tite* 1, 4 ; 1 *Timothée* 1, 2 ; 2 *Timothée* 1, 2 et *Philippiens* 2, 22) et ses héritiers. En tant qu'hommes ayant effectivement partagé l'apostolat de Paul sans être au plein sens du terme des apôtres, ils constituent, dans les E.P., des modèles de la manière dont la mission paulinienne peut se perpétuer dans ce monde sans la présence physique de l'apôtre. Le Paul de l'histoire, à travers ses collaborateurs et à travers sa

(6) Il faut rétablir le contraste entre ministères locaux et missionnaires, ou entre ministères spontanés et institutionnels ; voir Quinn, C, 159-160, et plus récemment E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (Grand Rapids : Eerdmans, 1978), 12, note 40 ; et également Bengt Holmberg, *Paul and Power* (Philadelphie : Fortress, 1980).

(7) Quinn, B, 379-385 ; D, 63-64 ; cf. Giles Constable, *Letters and Letter Collections* (Typologies des sources du Moyen Age occidental ; Turnhout : Brepols, 1976), 11-25.

(8) Quinn, H, 290-297.

(9) Sur des éléments lexicaux et un lien possible avec l'auteur de *Lucet des Actes*, voir Quinn, D, 64-66, 70-75, et S.G. Wilson, *Luke and the Pastoral Epistles* (Londres : SPCK, 1979). Pour l'insistance sur Paul, voir Quinn, G, 235-236, et I, 249-250, 257-260.

(10) Voir E. Ellis (comme dans la note 6), 13-22 ; sur la personnalisation dans les EP, voir P. Trummer, *Die Paulus Tradition der Pastoralbriefe* (Francfort : Lang, 1978), bien que je ne sois pas d'accord sur son exposé de l'arrière-plan et de son projet.

correspondance, avait étendu sa mission à des contemporains qui n'étaient pas physiquement en sa présence. Les E.P. ne présentent pas seulement à la génération suivante une correspondance qui déclare résumer l'enseignement de l'apôtre, mais aussi les modèles d'un ministère apostolique paulinien dans les Églises.

COMMENT un Tite ou un Timothée devient-il un collaborateur de Paul ? Comme nous l'avons indiqué plus haut, un homme était institué apôtre par la volonté et l'envoi en mission de Jésus ressuscité et par un don de l'Esprit. D'après les E.P., les hommes qui partagent le travail de l'apôtre sont à leur tour délibérément choisis par l'apôtre et désignés de manière tangible par le Saint-Esprit pour cette collaboration. La *Lettre à Tite* met toute son insistance sur le premier de ces aspects. Paul, dont la charge apostolique est fondée sur l'ordre (*épitağèn*) du Dieu sauveur, peut à son tour ordonner (*diétaxamén*) Tite, « son véritable enfant » pour instituer (*katastéséis*) des anciens dans chaque cité en Crète (*Tite* 1, 3-5). La volonté de l'apôtre concernant le nouveau ministère paulinien et toutes les catégories de chrétiens se manifeste avec insistance à travers Tite (11). Les anciens-épiscopos qu'il établit, c'est Paul qui les établit, car c'est Paul qui a lui-même spécifié les qualités permettant de discerner les candidats valables. Les moyens par lesquels Tite et les assemblées crétoises s'assureraient de ces qualifications ne sont pas spécifiés, non plus que les moyens précis que Tite emploierait « pour établir des anciens » sur le modèle paulinien. C'est seulement ici que cette phrase apparaît dans le grec biblique (12). Les parallèles les plus proches de l'emploi de ce verbe dans *Tite* se trouvent dans *Luc* et dans les *Actes*, où un supérieur établit un subordonné dans des fonctions judiciaires, administratives ou de gouvernement (*Luc* 12, 14 ; 42 ; 44 ; *Actes* 7, 10 ; 27 ; 35). Dans *Actes* 6, 3, les Sept, choisis par l'assemblée plénière des croyants à Jérusalem, doivent être établis par les Douze comme un collège pour la fonction à remplir (*chréias*). Cette nomination implique une présentation des candidats qualifiés aux apôtres et l'imposition des mains dans une réunion de prières de la communauté (*Actes* 6, 6).

Tite 1, 5 ne donne pas de détails comme les *Actes*. Les moyens spécifiques d'instituer les nouveaux anciens ne figurent pas parmi les sujets qui doivent faire l'objet de réformes dans les assemblées de chrétiens juifs. Le souci est plutôt que ce ministère prenne part à la mission paulinienne et ait un caractère paulinien. La nomination par Tite doit répondre à cette préoccupation. Ceux qui sont nommés sont appelés *anciens* dans une phrase et *épiscopos*(13) dans la suivante, probablement parce que deux listes traditionnelles de qualités requises pour avoir part au ministère apostolique ont été combinées (14). L'auteur des E.P. a considéré

(11) En *1 Timothée* 5, Paul s'adresse quatre fois à Timothée à la deuxième personne du singulier et il le fait à chaque tournant de la lettre (voir en particulier *2 Timothée* 1, 15).

(12) *1 Clement* 54, 2 parle d'⁹ anciens établis dans l'assemblée, et il emploie régulièrement le verbe « installer » à propos d'épiscopos et de diacres (42, 4-5 ; 44, 2-3). L'emploi du verbe dans la strate maccabéenne des Septante et dans *l'Épître aux Hébreux* (5, 1 ; 7, 28 ; 8, 3) pour établir des (grands-) prêtres est notable.

(13) Sur le caractère générique particulier que présente ici le terme *episkopos*, voir J. Meier « *Presbyterosin* the PE », *CBQ* 35 (1973), 337-339. Le Paul de l'histoire s'adresse aux *episkopoi* parmi ceux qu'il a convertis à Philippiens (*Philippiens* 1, 1); voir Quinn, C, 154-155.

(14) Ceci est suggéré par le mot « irrécusable » (*anegkletos*) de 1, 6-7, qui est employé deux fois. La première liste a probablement un amère-plan chrétien juif, et la seconde, son origine dans une assemblée de convertis venant à la fois du judaïsme et du paganisme. Les titres originellement différents font leur apparition dans des milieux différents (par exemple les vertus domestiques par opposition aux vertus individuelles) reflètent ce que les assemblées attendent de leurs ministres.

les deux titres comme pratiquement synonymes eu égard à ses objectifs, et ces titres donnent peu de lumière sur la manière précise dont s'effectuait l'intronisation dans ce ministère. Le terme *presbytéros* lui-même et les qualités figurant dans la première liste (1, 6) présupposent un homme assez âgé pour avoir de grands enfants, mais on ne devient pas un *ancien* du seul fait que l'on devient âgé.. De même, les listes éthiques de 1, 7-8 n'impliquent pas que l'acquisition de vertus signifie *ipso facto* l'acquisition du presbytérat. De plus, tous ceux qui sont nommés sont certainement appelés à enseigner, et à enseigner suivant le modèle paulinien (15). Cependant, ils deviennent *anciens* non pas parce qu'ils ont appris un catéchisme paulinien, mais parce qu'ils ont été établis sur l'ordre personnel de Paul par Tite, le collaborateur de Paul (16).

Si les assemblées de chrétiens juifs doivent avoir un ministère apostolique nettement paulinien (et la *Lettre à Tite* ne laisse place à aucun doute à ce sujet), qu'est-ce qui rend ce ministère spécifiquement paulinien ? La seconde partie des E.P., la correspondance avec Timothée, offre la base de la réponse à cette question. De même que Tite, envoyé par l'apôtre, puis rappelé auprès de lui (*Tite* 1, 5 ; 3, 12), faisait la liaison entre Paul et les chrétiens juifs de Crète, de même, dans la seconde partie de cette correspondance, Timothée est celui qui est laissé à Ephèse et ensuite invité à revenir auprès de Paul (*1 Timothée* 1, 3 ; *2 Timothée* 4, 9 ; 21). Pour ces chrétiens d'Ephèse, Paul est catégoriquement « le docteur des nations dans la foi et la vérité » (*1 Timothée* 2, 7) (17). Leur origine païenne prédominante est ainsi impliquée (18), bien que la correspondance semble tenir compte aussi d'un élément chrétien juif. Peut-être devons-nous envisager une Église locale comportant plusieurs assemblées, c'est-à-dire des « Églises domestiques », dont une au moins serait sous le patronage de chrétiens juifs (cf. *2 Timothée* 4, 19) (19). Contrairement à Tite, Timothée n'est pas ordonné pour établir des ministères pauliniens dans ces assemblées. De tels ministères sont plutôt supposés exister, et l'attention se concentre maintenant plus étroitement sur la manière dont ils ont été établis.

LA relation modèle reste celle entre Paul et son collaborateur, qui est maintenant son « véritable enfant », son « enfant bien-aimé », Timothée (*1 Timothée* 1, 2 ; *2 Timothée* 1, 2). Comme dans le cas de Tite, la volonté et l'ordre de Paul inaugurent et dirigent le travail de l'homme qui partage son apostolat (cf. *1 Timothée* 1, 3 ; 18 ; 3, 14-15 ; 4, 11-13, etc.). Mais des éléments apparaissent maintenant, qui étaient seulement implicites dans *Tite*, où Paul était simplement « apôtre de Jésus-Christ » (*Tite* 1, 1). Les prières d'actions de grâces qui ouvrent chaque partie de la correspondance avec Timothée font explicitement mémoire de la « conversion-vocation » en vertu de laquelle Paul est entré dans son ministère

(15) *The* 1, 9 ; cf. Quinn, G, 235-236 ; au contraire, dans l'ordonnement de l'Église mentionné dans *1 Timothée* 5, 17, tous les anciens ont à *présider*, mais *pas tous* à enseigner.

(16) Le caractère fortement personnel du choix doit être noté. De plus, le verbe *kathistanai* insiste sur le fait ou l'état de choses réel qui résulte de la décision intérieure et de la volonté du sujet qui a institué » (cf. A. Oepke, *TDNT* 3, 445).

(17) Cf. *2 Timothée* 4, 17 et la profession de foi sous forme d'hymne de *1 Timothée* 3, 16 (cf. Quinn, F, 353354).

(18) Les noms personnels d'Onesiphorus, Hymenaeus, Alexandre, Phygelus, Philetus et Hermogène sont suggestifs à cet égard. Voir aussi *1 Timothée* Z 4 ; 4, 10 ; 5, 8.

(19) Dans cette hypothèse, la « première Église chrétienne à Ephèse », mentionnée ici pour la première fois, était l'Église chrétienne juive qui se réunissait dans la maison des Juifs convertis Aquilas et Prisca (cf. *Romains* 16, 3-5 a et *Actes* 18, 2-3, 18-19, 26). A propos des Églises domestiques, voir A.J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity* (Baton Rouge : Université de Louisiane, 1977), 68-70 et autres études citées dans cet ouvrage.

(*diakonia*) (20) comme quelqu'un envoyé par Jésus ressuscité (cf. *1 Timothée* 1, 12-14 et *2 Timothée* 1, 8 b-11). La dernière prière se termine par une référence au rôle du « Saint-Esprit qui habite en nous » dans le ministère de l'apôtre et de son collaborateur (*2 Timothée* 1, 14). Si c'est Tite qui insiste avec le plus de force sur le rôle joué par la volonté de Paul dans le partage de son ministère apostolique, c'est la correspondance au nom de Timothée qui met l'accent sur la manière dont le Saint-Esprit conduit Timothée à ce ministère. Le cadre dans lequel l'Esprit désigne Timothée est celui du culte public, la liturgie chrétienne (21). L'« oeuvre du peuple » de Dieu, celle qui vient en premier et qui lui est propre, c'est l'amour sans réserve de Dieu (cf. *Marc* 12, 28-30), un amour qui a son expression privilégiée dans la prière officielle de l'Église (22). Pour le chrétien croyant, l'amour véritable de Dieu et par suite la prière véritable dépendent toujours de l'initiative de Dieu lors de sa révélation. C'est lui qui parle le premier, qui agit le premier, qui aime le premier (23). Ainsi, lorsque se produit l'introduction de Timothée dans le ministère apostolique, il y a une intervention préalable de ceux qui, ayant des dons prophétiques (*1 Timothée* 1, 18-19; cf. 4, 14), le désignent au nom de Dieu pour cette tâche. Un collège d'anciens est supposé présider cette assemblée pour la prière officielle (24). L'intervention prophétique peut être venue de l'un d'entre eux au moment où il a prononcé « une parole d'encouragement » basée sur les paroles de l'Ancien Testament qui venaient d'être lues publiquement (25). Pour les E.P., les « Saintes lettres » de toutes les Écritures d'Israël sont elles-mêmes un don de l'Esprit (*théopneustos*) et sont efficaces pour instruire « l'homme de Dieu » (*2 Timothée* 3, 15-17). Cette dernière Phrase (26) désignait Timothée dans l'office de prédication de *1 Timothée* 6, 11-16; un passage qui peut bien avoir émané du genre de liturgie d'ordination envisagé dans *1 Timothée* 4, 14 (27). Particulièrement notable est l'insistance particulière mise sur la bonne conduite qui doit caractériser « l'homme de Dieu », une insistance qui devient presque écrasante dans les listes de qualités éthiques requises au préalable de ceux avec qui un Tite (*Tite* 1, 5-9) et un Timothée (*1 Timothée* 3, 1 b-13 ; 5, 17-22 ; *2 Timothée* 2, 20) partageaient leur ministère. Il n'y a pas là de moralisme superficiel ni d'idéalisme utopique. Les qualités terre à terre, réalistes, pratiques que ces listes et ces fonctions d'enseignement présentent sont

(20) Le groupe de mots dérivés de *diakon* n'apparaît pas dans *Tite*, peut-être parce que cette terminologie ne convenait pas aux chrétiens juifs (c'est ainsi que ce groupe apparaît seulement dix fois dans la Septante, et seulement dans quatre livres). Dans la correspondance de Timothée, cette terminologie est générique, mais en train de devenir technique et officielle : comparer la manière dont il est parlé d'Onesiphorus (cf. le verbe *diakonein* : *2 Timothée* 1, 18 et note 18 ci-dessus) dans une note personnelle, avec le sens officiel que prend *diakonos* dans l'ordonnement de l'Église mentionné en *1 Timothée* 3, 8 ; 10, 12-13 [cf. Quinn, I, 250 ; J, 94, 97].

(21) Quinn, F, 359-353 est l'amère-plan pour le résumé présenté ici.

(22) Quinn, A, 481-483.

(23) Voir *Tite* 2, 11-14 ; 3, 3-7 qui semble se rapporter à la célébration de la liturgie du baptême (cf. Quinn, F, 347-353), ainsi que les prières placées sur les lèvres de Paul dans la correspondance de Timothée (par exemple *1 Timothée* 1, 12-14; *2 Timothée* 1, 9).

(24) Voir note 15.

(25) Les EP ne parlent pas des « prophètes » comme d'un groupe ou d'un « ordre » dans l'assemblée ; la fonction désignée comme *paraklein* est attribuée seulement à Paul, ses collaborateurs, et ceux qui partagent leur ministère (*Tite* 1, 9 ; 2, 6, 15 ; *1 Timothée* 1, 3 ; 2, 1 ; 5, 1 ; 6, 2). Sur l'ordonnement de la liturgie dans *1 Timothée* 4, 13, voir Quinn, F ; 360. A propos de *paraklésis* du Saint-Esprit, par lequel « l'Église se multipliait », voir *Actes* 9, 31 ; dans la liturgie de la synagogue, après les lectures scripturaires, un *logos parakieseos* est demandé à Paul en *Actes* 13, 15. Dans les EP, le contenu de la *paraklésis* correspond au contenu de l'ordonnement de l'Église de *1 Timothée* 2, 1-3, 13, et ainsi il englobe le culte public, la direction des adorateurs et les qualités nécessaires pour les ministres qui président au culte et ceux qui les assistent.

(26) Cf. *2 Pierre* 1, 21. Sur l'usage de l'Ancien Testament, voir N. Bratsiotis, « is », *TDOT*, 1, 233-235.

(27) Voir E. Käsemann, « Das Formuler einer neustestamentlichen Ordinationsparänese a, *Neu Testamentliche Studien für R. Bultmann* (éd. W. Eltester ; Berlin : A. Töpelmann, 1954), 261-268. A propos de la terminologie pour ordre, ordonner, etc., voir P. Van Benedin, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle : ordo, ordinare, ordinatio... avant 313*, (Louvain : Spicilegium Sacrum, 1974).

des exigences irréfutables de l'Esprit (28). L'homme de Dieu doit être un homme de l'Esprit (voir *Osée* 9, 7 b et *Michée* 3, 8), et dans la tradition paulinienne le « ministère de l'Esprit » (*2 Corinthiens* 3, 8) apostolique est enrichi et rendu plus crédible non par des dons et des talents purement humains, mais par les dons de l'Esprit de Dieu (cf. *1 Corinthiens* 2, 4-5). Au regard de cette tradition, ce que nous appelons vertus est le fruit de l'Esprit (cf. *Galates* 5, 22-23), et c'est ainsi que Dieu donne à celui qui partage le ministère paulinien « non pas un esprit de peur, mais un esprit de force, d'amour et de sagesse » (29) (*2 Timothée* 1, 7). Les exigences de l'Esprit sont dans toute l'Écriture ; elles sont dans l'enseignement paulinien. Ceux qui introduisent un homme dans le ministère apostolique doivent, au nom de l'Esprit, commencer par exiger et discerner (cf. *1 Timothée* 3, 10 ; 5, 22) le fruit de l'Esprit dans la vie personnelle quotidienne du candidat. Ce discernement des esprits trouve son expression publique finale dans la prière prophétique instantane (*paraklésis*) qui fait partie de la prière publique chrétienne pour l'homme qui doit recevoir le charisme supplémentaire de l'Esprit par lequel il aura part au ministère paulinien.

DANS ce cadre liturgique, Dieu exauce la prière de son peuple (30) et accorde le charisme pour un ministère apostolique. Le charisme est conféré par l'imposition des mains d'un collège d'anciens; il est conféré par l'imposition des deux mains de Paul (cf. *1 Timothée* 4, 14 ; *2 Timothée* 1, 6) (31). Le Timothée qui a été ainsi introduit de façon tangible dans un ministère apostolique doit le partager à son tour de la même manière (*1 Timothée* 5, 22) (32). Pour l'auteur des E.P. ce geste privilégié est associé à la tradition chrétienne juive (c'est-à-dire les *anciens*) et est lié de façon insistante à la figure de Paul (33). Cependant, une imposition des mains n'est en aucune manière un geste compréhensible immédiatement et sans ambiguïté (34). Dans le monde juif ancien, par exemple, les mains étaient posées sur une autre personne pour signifier la guérison ou une consécration à quelque tâche (35). En fait, l'hébreu emploie les verbes dérivés de *Symlyst* pour le geste de bénédiction dans lequel la main est simplement posée sur la tête d'un autre, et une

(28) Voir Quinn, K.

(29) A l'opposé, voir *2 Timothée* 3, 1-5 concernant ceux qui conservent les formes de la piété mais sans sa puissance (c'est-à-dire sans l'Esprit) et dont les vices illustrent l'oracle prophétique qui ouvre le passage.

(30) Le Nouveau Testament insiste sur la puissance de la prière chrétienne, et cette puissance a été discernée avant tout dans les prières liturgiques qui en vinrent à être appelées « sacrements ». Ce sont les prières de son peuple auxquelles Dieu dit toujours « oui » ; mais justement, en tant que prières, elles sont des demandes pour ce que l'assemblée en tant que telle ne possède pas elle-même et que Dieu seul peut donner.

(31) Voir Quinn, F ; 360-361 ; G, 236-237 ; et E, 520-525, sur l'usage de *charisma* pour désigner l'ordination presbytérale dans le latin chrétien.

(32) N'en déplaise au P. Galtier qui a soutenu que cette imposition des mains a été pratiquée dans la liturgie sacramentelle de la réconciliation ; pour des références et une critique, voir J. Meier (cité note 13), 330-331.

(33) Jusqu'ici, je n'ai pas trouvé de référence au second siècle qui relierait ces passages de *Timothée avec ce que nous appelons ordination, soit épiscopale, soit presbytérale, soit diaconale*. Dans cet ensemble sacramentel que nous appelons ordre (s) saint (s), le même geste se fait dans les trois cas ; la prière qui accompagne diffère et a différé d'âge en âge, mais c'est la prière qui spécifie le but que doit atteindre le geste (voir E. Ferguson, « L'imposition des mains : sa signification dans l'ordination », *JTS* 26 (1975), 5-6).

(34) Voir J. Coppens, *L'imposition des mains* (Paris : Gabalda, 1925) ; « Imposition of Hands », *NCE* 7, 401-403 ; et, plus récemment, « L'imposition... dans les Actes... a, *Les Actes des Apôtres* (éd. J. Kremer ; Gembloux : Ducloot, 1979), 405-438.

(35) Voir D. Daube, « The Laying On of Hands », *The NT and Rabbinic Judaism*, (New York : Arno, 1973, nouvelle édition), 224-246, et la critique de E. Ferguson dans l'article cité note 33. *Smk* se réfère dans une vingtaine de passages à une pression des mains sur une victime destinée au sacrifice, et à l'imposition des mains sur les Lévites en *Nombres* 8, 10.

racine tout à fait différente, *smk*, pour l'action d'exercer une forte pression avec les mains et de les appuyer sur la tête de la personne (agenouillée) qu'il s'agit de guérir ou de désigner pour une tâche spéciale. La signification et la finalité du geste sont spécifiées dans la prière qui l'accompagne (36). La signification originelle de la forte pression n'est plus explicite dans les documents qui nous restent (37), et la distinction que faisait l'hébreu entre poser les mains et les presser a disparu quand ces notions ont été traduites en grec (38). La consécration totale qu'impliquait l'imposition des mains a trouvé dans les E.P. une expression positive dans une vie ministérielle entièrement vouée à répondre à l'Esprit dans « la force, l'amour et la sagesse » (2 *Timothée* 1, 7). Les mêmes dons de l'Esprit qui avaient conduit à choisir un Timothée pour partager le ministère de Paul demeurent après l'imposition des mains comme la base indispensable pour continuer l'enseignement de Paul (cf. 1 *Timothée* 4, 11-12, 15-16 ; 6, 11-12 ; 2 *Timothée* 2, 3-7, 22-25) (39).

Ce qui est vrai du modèle constitué par le Timothée (ou le Tite) des E.P. doit être vrai de ces *anciens*, de ces évêques et de ces diacres qui à leur tour partagent son ministère. Eux aussi doivent être choisis par Paul : ils doivent être choisis par l'Esprit, comme cela se voit dans le genre de vie qu'ils mènent. Un cadre spécial de prière officielle chrétienne et l'imposition des mains par des hommes qui partagent déjà le ministère apostolique, tels sont pour les E.P. les moyens privilégiés par lesquels ce ministère est conféré (40). Il est remarquable que, dans les E.P., il y ait une différenciation dans le ministère apostolique suivant qu'il est exercé par des groupes ou des collègues ayant des titres différents. Les assemblées chrétiennes juives semblent avoir eu un ministère d'anciens, dont au moins certains sont appelés *épiskopoi*. Les Églises issues principalement de la gentilité avaient un *épiskopos* avec des diacres. La terminologie encore fluide qui désigne ces catégories de ministres ne nous aide pas autant à retrouver leurs fonctions que l'ensemble cohérent d'images que les E.P. emploient pour « l'Église du Dieu vivant », qui est conçue comme « la maison de Dieu » (1 *Timothée* 3, 15). La famille, au sens extensif donné à ce mot par l'ancien monde, est proposée comme modèle et parabole d'une Église qui est liée dans la foi et la loyauté au Père vivant (41), qui a accordé la vie à ceux qui sont maintenant ses fils et filles. Dans cette famille, certains des fils sont des *anciens-épiskopoi*, et donc des « intendants » (*oikonomoi*, cf. *Tite* 1, 7), des hommes qui représentent de façon visible le Père et qui relèvent de Lui. Les vertus éprouvées de la vie de la famille chrétienne sont les critères proposés pour choisir ces hommes

(36) Dans *Genèse* 20, 21-22.29, *smk* désigne l'imposition des mains en vue de guérir ; la prière d'Abraham est l'accompagnement du geste qui a pour but de délivrer la pharaon d'un esprit mauvais qui mettait sa vie en danger ; l'idée semble être que le pharaon reçoit un esprit saint pour prolonger sa vie (sur tout le passage, voir J. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave, 1* (Rome : PB1, 1971 (2)), 130-141.

(37) Peut-être entrevoyons-nous quelque chose de son origine dans ces tombes du second millénaire où de beaux récipients en bronze ont été, tout à fait délibérément, pressés, aplatis et comprimés ensemble pour pouvoir entrer dans un tombeau qui aurait pu facilement avoir été fait plus grand. Les hommes de l'époque s'assuraient ainsi que ce qui appartenait à une personne dans un autre ordre de choses (et dans le cas présent au défunt se trouvant désormais dans le monde de la mort) ne serait plus jamais utilisé en ce monde. Le récipient ainsi comprimé signifiait de façon tangible que cet objet appartenait totalement et irrévocablement à une autre personne, pour un autre usage, dans un autre monde (voir la thèse non publiée, présentée à l'Université du Minnesota par N.A.C. Wilkie, « A Tholos Tomb at Nichoria » (1975), 104-105, 114-118).

(38) Ceci ne veut pas dire que la distinction entre les actions d'ordination et de bénédiction ne se soit pas maintenue sans qu'il y ait de mention verbale de ce fait.

(39) Quinn, G, 236-237.

(40) Seul le *Livre des Actes* décrit une imposition des mains qui corresponde au geste indiqué dans la correspondance de Timothée (voir Quinn, F, 360, et J. Coppens, cité note 34).

(41) Cf. 1 *Timothée* 6, 12-13, rappelant que l'expression « le Dieu vivant » apparaît dans des contextes qui impliquent l'adoration ; voir A.J. Malherbe, cité note 19, à propos de l'Église domestique, spécialement son « The Inhospitality of Diotrophes », *God's Christ and His People* (éd. J. Jervell ; Oslo : Universitetsforlaget, 1977), 223-225.

qui partagent le ministère paulinien (*Tite* 1, 6). Un père qui n'a pas bien gouverné sa propre maison ne peut pas gouverner une Église (1 *Timothée* 3, 4-5) (42). Quelqu'un qui partage le ministère de Paul doit se conduire avec ses frères dans la foi de manière dont de bons membres d'une famille se comportent les uns vis-à-vis des autres (cf. 1 *Timothée* 5, 1-2 et 6, 1-2 ; *Tite* 2, 6-9). Gouverner sa maison, c'est présider le culte du « Dieu vivant », c'est-à-dire la confession publique de l'amour du Père. Dans ce cadre de prière liturgique, l'apparition du ministère diaconal devient plus claire, car la profession publique de l'amour de Dieu par la foi chrétienne doit se manifester dans l'attention et l'assistance apportées au prochain (43). En tout cas, l'idée de gouverner une maison de façon responsable, représentative, suggère l'édification de ce foyer, non seulement en donnant naissance à de nouveaux membres de cette famille, mais aussi en nourrissant et éduquant ses membres et en dirigeant leurs vies. Tel est le rôle auquel le charisme de l'Esprit et l'imposition des mains préparent celui qui préside l'Église du Dieu vivant.

Jerome D. QUINN

(traduit de l'américain par Jacques Keller)
(titre original : « Ordination in the Pastoral Epistles »)

(42) Un certain matérialisme herméneutique devrait être évité ; ce n'est pas le mariage comme tel ou la génération biologique d'enfants qui constituent ici les critères (ou en 1 *Timothée* 2, 15 pour le sujet qui y est traité) ; ce sont les vertus visibles, nécessaires pour travailler en lien étroit avec d'autres personnes dans un contexte social.

(43) Certaines des vertus requises au préalable pour la fonction diaconale dans 1 *Timothée* 3, 8-13 peuvent impliquer de tels actes de charité ; ils sont tout à fait explicites dans la liturgie envisagée par Justin, *Apologie* 67.

Jerome D. Quinn, né en 1927 à Lichtfield, Minnesota (États-Unis). Prêtre en 1951. Depuis 1961, professeur d'exégèse du Nouveau Testament, Saint Paul Seminar, Minnesota. Depuis 1978, membre de la commission biblique pontificale.

Adalbert-Gautier HAMMAN

Le prêtre au II^e siècle

Comment se dégage peu à peu la structure hiérarchique des ministères ordonnés dans l'Église primitive. Étude à partir des Pères apostoliques.

IL nous faut éviter de projeter une image, une conception, acquise par la lente maturation des siècles sur les origines chrétiennes. La vie ne suit pas un plan établi mais cherche sa route, comme une rivière, qui semble hésiter, changer de direction, pour finir par atteindre l'embouchure. Il en est ainsi du prêtre au II^e siècle. Le terme même de prêtre est discutable et suppose que l'on connaisse la complexité de la hiérarchie, aux formes diversifiées, qui ne prennent leur structure qu'avec le mûrissement du temps.

Notre premier souci consistera à interroger les textes, en nous limitant à ceux que nous savons être témoins de l'Église du II^e siècle, à leur faire dire ce qu'ils disent, rien de plus, rien de moins. Les données recueillies permettront, dans un deuxième temps de reconstituer la genèse même du sacerdoce primitif. Ce qui nous permettra, pour finir, d'esquisser l'image et la fonction des prêtres rencontrés.

1. Que disent les textes ?

En ce qui concerne le II^e siècle, nous nous trouvons en présence de deux sources différentes d'information, que trop souvent encore on mélange, sous le titre de Pères apostoliques. Il y a grand intérêt à bien les distinguer, au contraire. Nous avons d'abord une littérature judéo-chrétienne, la plus proche des racines juives du christianisme, faisant des emprunts généreux à la pensée, à la liturgie, à l'organisation du judaïsme. Littérature habituellement anonyme, difficile à dater et à localiser mais qui couvre certainement notre époque.

Apôtre, prophète, docteur

Le *Pasteur* d'Herma et la *Didachè* surtout connaissent et mentionnent une période de ministères charismatiques dont l'existence est déjà nettement affirmée par saint Paul (1 *Corinthiens* 12, 28), où il énumère les apôtres (qui ne sont pas les onze), les prophètes, les docteurs. Stade d'itinérance, antérieur à l'établissement d'une structure stable, mais dont l'action doit la préparer et permettre de l'établir.

Ces fonctions charismatiques se rencontrent à Rome, à entendre Herma (13, 1 ; 92, 4 ; 93, 4 ; 94, 1 ; 102, 2). La *Didachè* (chapitres 11-13) s'étend assez explicitement sur leur action, leur fonctionnement, sur l'hospitalité et le salaire à leur accorder. Même si la rédaction se place à la fin du I^{er} siècle, ces trois fonctions perdurent, au-delà de l'âge apostolique, au sens strict.

Nous en avons d'ailleurs un *confirmatur*, dans l'Histoire *ecclésiastique* d'Eusèbe (III, 37). Il y décrit l'action missionnaire d'apôtres itinérants, menant une vie ascétique, dans la pauvreté et le célibat. Étape de l'évangélisation, provisoire sans doute mais de capitale importance.

Missionnaires itinérants dont le rôle doit préparer une structure d'Église : dans une communauté organisée et structurée, ils n'ont plus de place ni de raison d'être. Ce pourquoi la *Didachè*, en décrivant les éléments de la hiérarchie locale, peut les omettre (chap. 13 et 15).

Les apôtres jouissent d'une grande autorité. Ils sont secondés dans leur mission par les prophètes et les docteurs, qui poursuivent leur action, s'établissent dans les communautés qu'ils dirigent et instruisent, jusqu'à l'établissement d'une organisation stable.

Presbytres

L'organisation semble, dans les communautés venues du judaïsme, se servir d'abord de celle qui préexistait : le conseil des « anciens », les presbytres, selon le mot grec. Structure qui à Jérusalem existe, à côté de l'apôtre Jacques, évêque de la ville, où elle participe au gouvernement et aux décisions. Ce qui affirme leur prestige social, ces « anciens » sont des notables. Paul et Barnabé laissent des presbytres dans les églises fondées par eux, auxquels ils imposent les mains, étant bien entendu que les Apôtres demeurent l'autorité supérieure, qui les supervise, à laquelle ils se réfèrent.

Cette structure presbytérale, héritée de la synagogue, perdure au II^e siècle, et paraît solidement implantée dans les églises dont la structure primitive est judéo-chrétienne, particulièrement à Alexandrie et à Rome. Justin, au milieu du II^e siècle, qui a fait plusieurs séjours à Rome, ne mentionne pas l'évêque, qu'il n'a peut-être jamais rencontré, ne connaissant dans sa communauté orientale de Rome que les presbytres qui la dirigent. Ses formules vagues (« celui qui préside »), à propos de l'eucharistie, semblent vouloir s'adapter à une diversité de situations rencontrées au cours de son périple, d'Asie Mineure à Rome. Ce sont visiblement les presbytres qui collectivement président l'eucharistie, dans le quartier où il participe à la synaxe eucharistique avec ses compatriotes.

Cette structure presbytérale explique encore comment Arius, un siècle plus tard, a pu, dans l'autonomie des diverses communautés presbytérales, assez jalouses de leur indépendance face à l'évêque, propager sans grande difficulté ses idées dans une église où il est le maître, bien que depuis un siècle au moins il y ait un évêque.

Évêque et diacre

Dans une étape ultérieure – saint Paul et la *Didachè* en témoignent – particulièrement dans les communautés venues de la gentilité, sans lien organique avec le judaïsme, une autre structure tend à s'établir : elle repose sur l'évêque et le diacre, appellations qui ne sont ni cultuelles ni juives.

De ces deux appellations, provenant de l'administration civile, la première signifie l'intendant, l'inspecteur, et marque une prééminence ; la seconde, le serviteur, signifie un rôle subalterne. Nous les trouvons déjà chez saint Paul, dans l'*Épître aux Philippiens* (1, 1), et donc en dehors des épîtres pastorales. Nous assistons à leur installation dans la *Didachè* (15, 1), encore que ce chapitre soit communément considéré de rédaction plus tardive que ce qui précède. La communauté, chez le Didachiste, est invitée à élire principalement les deux ministres en vue de la synaxe

eucharistique, dont il est question à la ligne précédente. Ce qui explique le *donc*: « Elisez-vous *donc* des évêques et des diacres ».

Sur cette mutation, nous trouvons des précisions dans le premier écrit inter- et extra-testamentaire, la *Lettre de Clément de Rome*, écrite dans la capitale de l'empire, mais d'une main qui ne semble pas judéo-chrétienne. Ce texte est important, parce qu'il intervient précisément dans une question d'ordre ecclésiastique et hiérarchique.

Ami de l'ordre, admiratif de l'organisation militaire, avec une vision stoïcienne du monde, Clément, qui ne se nomme pas, veut rétablir l'ordre et la paix, dans le conflit de la communauté, en se référant aux normes mêmes instituées par les Apôtres eux-mêmes. Ceux-ci ont soigneusement prévu leur succession. (Il faut noter que l'apôtre Jean n'est pas encore mort). « *Prêchant dans les campagnes et les villes, ils établirent d'abord des prémices, les mirent à l'épreuve par l'Esprit, puis en firent les évêques et les diacres des futurs croyants* (42, 2). »

Le choix des futurs évêques et diacres se fait donc en deux étapes. Il s'agit d'abord des premiers convertis, les prémices, comme Epénète pour l'Asie (*Romains* 16, 5), donc les plus fervents, ceux qui ont accueilli l'Évangile avec ardeur et promptitude. Ces premiers convertis pressentis sont d'abord soumis à un temps d'épreuve et de discrimination, car il faut éviter de choisir des néophytes (*1 Timothée* 3, 6).

Plus loin, Clément est encore plus explicite et nous fournit la règle fixée par les Apôtres, pour couper court à toute querelle « concernant la fonction épiscopale », règle qui précisément a été transgressée à Corinthe. D'où le conflit. « *Après la mort des Apôtres, d'autres hommes éprouvés (comme il a été dit plus haut) leur succéderaient dans leur office. Donc ceux qui ont été établis par eux, ou ensuite par d'autres hommes éminents, avec l'approbation de toute l'Église, qui ont rempli leur office envers le troupeau du Christ de manière irréprochable avec humilité, avec calme, avec dignité, et qui ont longuement reçu le témoignage de tous, nous estimons qu'il n'est pas juste de les démettre de leur fonction* » (44, 2-3).

Il est étonnant qu'à Corinthe, il ne soit question ni d'évêque ni de diacre. Ce sont des presbytres qui semblent avoir été démis de leur fonction. Or dans l'étape nouvelle où la communauté choisit l'évêque et le diacre, il est frappant que les deux mots *episcopos* et *presbyteros* demeurent synonymes. C'est déjà le cas dans les *Actes*, 20, 28, dans *Tite*, 1, 5, 7. C'est encore le cas chez Irénée de Lyon, à la fin du II^e siècle (*Adv. Haer.* IV, 26, 2). Ce qui dénote un certain flottement dans la mise en place des institutions et dans la fixation des ministères.

Il a fallu un temps pour trouver un compromis entre la forme synagogale des presbytres, et la forme nouvelle, née en pays païen, de l'évêque et du diacre. La différence d'origine des structures a dû rendre plus difficile de cerner la fonction précise du ministère. Le conflit entre évêques et prêtres, entre prêtres et diacres se fait encore sentir au temps de saint Jérôme.

Quel était le rôle de ces *episcopoi* et *diaconoi* ? La *Didachè*, fort elliptique sur ce point, parce que uniquement préoccupée d'accréditer leur fonction, ne fournit qu'une tâche, celle qui relaie celle des prophètes et des docteurs (15, 1). L'importance accordée aux évêques et aux diacres illustre parfaitement qu'elle a en vue l'évangélisation du monde païen.

Curieusement l'accent est ici mis sur la prédication et sur l'enseignement, explicitement mentionnés. Peut-être en complément de l'action liturgique, dont il venait d'être question au chapitre 14. Nous pouvons donc percevoir une double mission : évangélisatrice et liturgique. •

Les fonctions de l'évêque et du diacre ne sont pas identiques. Les termes choisis sont suffisamment significatifs. Les évêques dirigent la communauté, tâche précédemment impartie au conseil presbytéral. Ils président l'eucharistie, où les diacres servent d'auxiliaires ; certains parmi ces derniers, normalement plus jeunes, vont succéder à l'évêque dans sa fonction.

2. Vers la fusion

Vint le temps où la fonction collégiale fusionne avec l'institution évêque-diacre. Cette fusion a dû se faire progressivement, selon les lieux et selon les circonstances. La forme la plus élégante était de choisir l'évêque parmi les membres du collège presbytéral. Ce qui expliquerait la synonymie temporaire des deux appellations.

Le besoin a dû se faire sentir de choisir un président pour le conseil presbytéral, soit pour représenter la communauté dans ses relations avec les autres communautés, comme nous le voyons dans les lettres de saint Ignace, soit encore pour mieux resserrer l'unité, face aux tendances centrifuges, aux courants schismatiques et hérétiques. Il suffit de lire les lettres de saint Ignace pour mesurer la gravité de ce danger.

Il était normal de choisir une force encore vive et non un vieillard. Jeunesse qui fera problème aux « anciens » et servira d'argument et de cible aux esprits indisciplinés. Il est symptomatique que l'évêque d'Antioche mette en garde les Magnésiens : « *La jeunesse de votre évêque ne doit pas être pour vous le prétexte d'une trop grande familiarité* » (*Magnésiens* 3, 1-2). L'évêque monarchique doit faire preuve à la fois de fermeté et de souplesse, pour vaincre les résistances et faire admettre son autorité.

Ici, les lettres d'Ignace d'Antioche, qui se situent au début du II^e siècle, sont particulièrement éclairantes. Nous tenons les sept pour authentiques, avec la plupart des historiens catholiques et protestants, les arguments de la contestation récente faisant figure de pétition de principe.

Deux faits se dégagent des lettres ignatiennes : la hiérarchie tripartite, évêque, presbytre, diacre est bien en place, et les fonctions sont nettement délimitées. Mais cette mise en place ne s'est pas effectuée sans grincements. Avec un tact incomparable, Ignace, qui a pu être témoin de tiraillements, s'évertue à voir fonctionner harmonieusement les trois ordres de la hiérarchie (*Philadelphiens* 4 ; 5, 1). Cette hiérarchie à trois degrés est l'architecture même de la communauté, qui sans elle demeure informe et inconsistante (*Tralliens* 3, 1). Il n'est plus question nulle part de « prophètes et de docteurs », comme dans la *Didachè*.

On peut penser que les structures stables mettent fin à l'ère des itinérants. Ces derniers, en terre païenne, ont pu s'adjoindre un conseil d'« anciens » ou même faire choisir, le moment venu, un responsable par la communauté. Ce pouvait être l'hôte qui l'avait accueilli, chez qui s'était faite la synaxe liturgique. Homme mûr, bon père de famille, qui a fait ses preuves, accueillant et disponible. Le portrait des « pastorales » colle parfaitement à ce type de choix. Comme il n'est plus de première jeunesse – la *Didascalie* parlera de cinquante ans – il s'adjoint un auxiliaire plus jeune, ingambe, actif, entreprenant, qui sera son successeur tout désigné.

Les presbytres, dans la mesure où ils ont joué un rôle dans la marche de la communauté, selon la composition et les lieux, sont bien obligés d'accepter cet état des choses. Viendra le temps où ils pourront prendre leur revanche, où ils prendront le pas, sur le diacre. Le concile de Nicée subordonne déjà le diacre aux prêtres.

3. Portrait de l'évêque-presbytre

Pouvons-nous à présent tracer le profil de l'évêque-presbytre dans la communauté du II^e siècle ? Nous trouvons une première esquisse dans la *Lettre aux Corinthiens*. Les presbytres destitués à tort, loin de donner prise à critique, ont été des ministres exemplaires : « *Ils ont accompli leur office (leitourgia) envers le troupeau du Christ de manière irréprochable, avec humilité, avec calme, avec dignité; ils ont longuement reçu le témoignage de tous* » (44, 3).

A analyser les divers textes qui permettent de dégager un portrait, les « pastorales », les *Lettres* d'Ignace, le *Pasteur* d'Herma, un certain nombre d'images reviennent sans cesse, qui caractérisent mieux que des conceptions le rôle épiscopal et presbytéral. Ce sont les images de père, de pasteur, de nautonnier.

- Les « pastorales » avaient insisté sur le **père** de famille modèle. Il est visible que la communauté ecclésiale se situe dans les cadres de la *domus*, de la maison. Chez les anciens, il ne s'agit pas simplement du foyer, parents et enfants ; mais la famille ancienne, plus large que la nôtre, embrasse les domestiques et les esclaves. C'est dans l'expérience de sa tâche paternelle que l'évêque-presbytre apprend à gouverner la *domus ecclesiae*, la maison-église.

Il s'agit de souder la communauté dans la diversité de ses membres et des situations personnelles. Ignace insiste auprès de Polycarpe pour qu'il ait des relations personnelles avec chacun, ce qui est encore possible, même à Smyrne, parce que la communauté demeure à taille humaine.

Il faut veiller aux plus déshérités, ceux que l'antiquité, comme nos contemporains, négligent : les petits, les pauvres, les malades, les veuves sans moyens, les esclaves, sans discrimination (*Ignace à Polycarpe* 4). Il faut veiller à la vie et aux moyens de subsistance, au temporel et au spirituel (*ibid.* 2, 2).

« *Ne traite pas avec dédain les esclaves, hommes ou femmes. Aide tous les autres comme le Seigneur t'aide toi-même ; supporte tout le monde avec charité* » (*ibid.* 1). On notera dans la même lettre une attention particulière aux gens mariés.

Cette sollicitude paternelle est une ascèse, qui peut et doit corriger toute tendance à considérer la dignité du ministère plus que son exigence. La charité à l'endroit de tous exige de la patience, ce qui *ne* devait pas être la qualité dominante des jeunes évêques, de Polycarpe lui-même. Il faut savoir souffrir, ce qui est l'épreuve et la purification de tout amour (*ibid.* 3).

Un des moyens que préconise Ignace à Polycarpe pour souder toute la communauté est de multiplier les réunions : « *Rends les assemblées plus fréquentes, convoque tous les fidèles individuellement et nommément* » (*ibid.* 4). Il se glisse un léger reproche dans le conseil, à la manière d'Ignace. Visiblement, il a paru à l'évêque d'Antioche que le jeune évêque de Smyrne ne veillait pas suffisamment à ce besoin de soutien mutuel dont nous savons qu'il était la force des communautés.

- L'évêque-presbytre est un **pasteur**. Ce terme et cette image sont familiers à toute la tradition biblique et évangélique, dont l'environnement suggère tout naturellement le thème. Le Christ se l'était attribué (*Jean* 10) et en avait dégagé le profil de ceux qui avaient la charge des fidèles, le troupeau du Christ, comme disait plus haut la *Lettre de Clément* (44, 3). Et Ignace a pu dire à son tour : « *Là où est le berger, suivez-le comme des brebis* » (*Philadelpiciens* 1, 2). Herma fait du pasteur le thème de son livre, puisqu'il lui donne ce titre.

En quoi consiste le rôle du pasteur ? Il doit en premier lieu veiller à l'unité du troupeau. C'était déjà la leçon dominante dans l'apologue johannique : *un berger, un troupeau*. Les *Lettres de saint Ignace* comme le *Pasteur* d'Herma nous montrent l'urgence de cette unité, les difficultés à la réaliser.

Dans l'immédiat, l'obstacle pouvait venir de la difficile fusion d'une institution collégiale et monarchique, qui se fait sentir en presque toutes les *Lettres de saint Ignace*. Il revient sans cesse sur le besoin existentiel de la communauté de se grouper autour de l'évêque, « *qu'il faut considérer comme le Seigneur lui-même* ».

L'évêque est le pôle de l'unité, l'image visible de l'autorité de Dieu et du Christ. A lui doivent se soumettre presbytres et diacres, chrétiens et chrétiennes de la communauté. Un seul évêque à la tête du *presbyterium*, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu, un seul Christ, un seul temple, un seul autel, un seul Esprit, une seule eucharistie, un seul corps, une seule foi, une seule espérance, un seul amour (*Philadelpiciens* 3-4).

- Le terme de pasteur, mieux que tous ceux qui, dans le judaïsme et les religions païennes, sont donnés aux ministres du culte, manifeste pourquoi il est le **liturge** de la communauté. Ce que l'Église célèbre dans la synaxe, c'est le don suprême du Christ qui donne sa vie pour les siens, preuve du plus grand amour, de l'amour jusqu'au bout, jusqu'aux dernières limites.

Ce qui réunit et forge la communauté, c'est *l'agapè*, l'amour célébré en eucharistie. Ignace donne à la fraction du pain cette merveilleuse appellation *d'agapè*, l'amour incorruptible (*Romains* 7, 3). Le pasteur de la communauté n'est pas simplement le ministre de cette eucharistie d'amour ; il doit, le tout premier, modeler sa propre vie sur celle de son Maître, conformer son existence au mystère eucharistique, vivre quotidiennement l'eucharistie. Il est lui-même pain partagé aux affamés, en donnant sa vie pour ceux qui lui sont confiés.

Dans cette perspective, les *Lettres d'Ignace*, celle surtout adressée *aux Romains*, prennent tout leur relief. L'évêque d'Antioche achève sa vie en martyr, et célèbre son martyr comme une liturgie. L'eucharistie célébrée s'achève en sa propre chair. Il est le liturge de l'ultime célébration, pour franchir le seuil de Dieu. Il y parle de ce qui l'attend déjà au présent : « *Je suis le froment de Dieu, je suis moulu par la dent des fauves pour devenir le pain immaculé du Christ. Priez le Christ de daigner faire de moi, sous la dent des bêtes, une victime pour Dieu* ».

Nul mieux qu'Ignace n'a tracé le portrait du pasteur de la nouvelle alliance, quel que soit le nom que l'on veut bien lui donner : il est le berger qui dépense ses ressources, ses forces, la patience de son amour, pour ceux que le Christ lui a confiés. Nous sommes en présence d'une nouvelle épreuve d'une fonction, qui est désormais charge et service.

Placé au sommet de la communauté locale, le pasteur que les brebis doivent écouter et suivre doit être le modèle par sa ressemblance avec le Christ. La *Lettre d'Ignace à Polycarpe* trace un portrait à la fois idéal et exigeant du berger, établi « *selon la pensée de Jésus-Christ, fortifié et affermi dans l'Esprit-Saint* » (*Philadelpiciens* suscr.). Le pasteur donne sa vie pour les siens.

- A l'image de son Maître, le pasteur est un rassembleur, un gardien de l'unité, « *ange-gardien du peuple* », comme dit Herma. Ce qui lui impose doigté, discrétion et esprit de discernement. A lui de contrôler les révélations privées et de discerner l'action authentique de l'Esprit, pour que toute la communauté progresse dans l'harmonie et la paix, dans la solution pacifique des tensions.

L'unité n'est pas simplement menacée par les menées internes des coteries qui se font sentir ; elle est surtout menacée par des courants hétérodoxes. Les *Lettres d'Ignace* y font de fréquentes allusions : judaïsants, négateurs de la réalité de l'humanité dans le Christ. Le berger doit veiller à conduire ses brebis sur de sains pâturages, éviter les plantes vénéneuses que Jésus-Christ ne cultive pas, parce qu'elles ne sont pas la plantation du Père (*Philadelpiciens* 2, 3). C'est le diable qui a semé cette herbe néfaste (*Éphésiens* 10, 3).

Ce rôle doctrinal de l'évêque va en s'accroissant, au cours du II^e siècle, surtout avec l'invasion et la menace du gnosticisme, qui s'infiltrait à Alexandrie, à Rome et jusqu'à Lyon. Irénée, devant cet envahissement, s'en réfère sans cesse à la « règle de la loi » à la tradition ininterrompue, des Apôtres aux presbytres et aux évêques-presbytres.

• Une dernière image revient avec prédilection dans la littérature chrétienne du II^e siècle, celle du **nautonnier** au gouvernail. Nous sommes dans le bassin méditerranéen, où la navigation est une donnée de la vie quotidienne, à la fois un moyen de communication et un danger permanent. L'image met en lumière la dynamique du christianisme. L'Église est un peuple mobilisé, en marche vers la Cité de Dieu.

« Comme le pilote appelle les vents, et comme le navigateur battu par la tempête soupire après le port, ainsi la saison t'invite à aller à Dieu » écrit Ignace à Polycarpe. Il ne suffit pas que le pilote mène avec adresse son embarcation, il doit également rendre sa communauté vigilante. L'insécurité des chrétiens sans cesse menacés rend plus urgentes cette disponibilité et cette attente.

L'image de l'Église-navire est chère à toute l'antiquité chrétienne. Elle se retrouve sur les sarcophages, comme celui de Spolète, aujourd'hui au musée du Latran. Le symbole plonge ses racines dans l'Écriture : l'arche de Noé, le navire de Jonas, la barque de Pierre, surtout, qui annonce le thème de l'apôtre-pilote.

Le navire et son nautonnier manifestent combien pasteurs et fidèles sont inextricablement liés, solidaires les uns des autres, embarqués dans une même aventure. Pour tous il s'agit d'affronter la mer du monde présent, avec ses dangers et ses tempêtes, de peiner, de lutter, d'espérer, dans l'attente du havre de Dieu.

L'image traduit la condition chrétienne, migration vers la Terre de Dieu, terme de tous pasteurs et fidèles.

Adalbert-Gautier HAMMAN, o.f.m.

Adalbert-Gautier Hamman, franciscain. Ancien professeur aux Universités de Québec et Montréal, professeur à l'Institut Patristique de Rome. A lancé et dirigé plusieurs collections qui ont contribué à la redécouverte des textes patristiques. Publications : *Liturgie et vie sociale, Prières des premiers chrétiens, La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin, etc.*

François FRANCOU

Fonctionnaire ou pasteur

L'expérience du ministère amène le prêtre à comprendre qu'il n'est pas le fonctionnaire d'une institution, et à réaliser ce qu'il est : un pasteur d'hommes.

Je sais qu'il serait prétentieux et abusif de ma part de vouloir m'exprimer au nom des autres prêtres, de parler de *notre* sacerdoce plutôt que de *mon* sacerdoce. Même si je crois rejoindre les pensées et les sentiments de beaucoup, je comprends très bien que l'expérience que chacun de nous fait de son sacerdoce est unique et que le témoignage que nous en portons est fatalement personnel. Je ne parlerai donc qu'au singulier.

Si je me risque à le faire, c'est que la vie m'a placé, soit en France, soit en Amérique latine, aux moments les plus cruciaux et au carrefour de la crise que l'on a appelée « d'identité sacerdotale », et que j'appartiens à une génération de prêtres qui a été particulièrement éprouvée par elle. « Qui sommes-nous ? A quoi servons-nous ? » A l'heure où les bruits publicitaires faits autour du prêtre s'apaisent, peut-être est-il plus facile pour chacun de nous de faire le point, même s'il sait qu'il n'épuisera jamais les profondeurs de sa propre interrogation.

Je crois d'abord, que nous n'avons pas à opposer – est-il nécessaire de le dire ? – la fidélité des uns à l'infidélité des autres. Qui, eu égard à l'attente de Dieu sur lui, aurait l'audace de se juger fidèle ? Il y a tant par ailleurs de fidélités plus apparentes que réelles et parfois peut-être de fidélités secrètes sous d'extérieures infidélités. Dieu seul sonde les reins et les cœurs. Et nous savons que ce que nous osons à peine en tremblant appeler notre fidélité est son œuvre et que nous ne cesserons jamais d'en être surpris, pour ne pas dire « médusés ». Comment ai-je pu surnager comme un bouchon au milieu des tempêtes, sinon par une attention spéciale de Dieu, sa grâce délicate et forte de tous les jours ?

Il y a cependant des circonstances, des situations et des orientations qui m'y ont aidé et à travers lesquelles je vois la main de la Providence : c'est à partir d'elles que je voudrais parler. Elles justifient le titre que j'ai donné à ces lignes : j'ai pu durant toute ma vie de prêtre me sentir, me découvrir, me réaliser pasteur ; je ne me suis jamais senti « fonctionnaire ».

1. La gratuité du sacerdoce ministériel

J'ai fait d'abord partie d'une génération de prêtres qui ont été séduits par ce que l'on appelait alors « l'expérience des prêtres-ouvriers ». Et je ne pouvais imaginer

mon sacerdoce que s'exprimant au milieu du monde du travail. A cela, il y avait sans doute beaucoup de motifs, plus ou moins purs. Au désir d'évangéliser les « pauvres » se mêlait sûrement celui d'être moins séparé du monde. Mais il y avait, parmi toutes les motivations, une raison qui m'apparaissait décisive et qui aujourd'hui encore garde à mes yeux la première importance : je ne voulais pas être « fonctionnaire ».

Ce qui caractérise le fonctionnaire, c'est d'être payé pour son travail. Certes je ne me suis jamais scandalisé de la parole de Jésus : « l'ouvrier apostolique a droit à son salaire », maintenant moins que jamais où je vois par expérience que les prêtres rémunérés régulièrement pour leur ministère sont parmi les plus pauvres. Je ne me suis jamais scandalisé du « denier du culte » et j'aimerais que beaucoup de chrétiens le considèrent comme un devoir de justice plus que de charité.

Cependant, il était à mes yeux de l'essence même du ministère qu'il apparaisse dans toute sa gratuité. Les dons de Dieu à travers la Parole et les sacrements n'ont pas de prix, et le fait d'accepter pour eux une rémunération ne pouvait que prolonger un triste malentendu. Non, le sacerdoce n'était pas une profession et la pensée que l'on puisse me soupçonner de l'avoir choisi comme tel m'humiliait. Comme si je n'avais pas eu d'autres possibilités de faire carrière dans le monde !

Si le prêtre travaillait et n'exerçait son ministère qu'à temps perdu, c'est que ce n'était pas un travail comme un autre, c'est qu'il y croyait... Celui qui le voyait du dehors pouvait alors le comprendre comme service désintéressé, un poste de dévouement au profit de la communauté, comparable, toutes proportions gardées à celui que rendent les « militants » syndicalistes ou politiques. J'avais l'impression que lorsque je réunissais des fiancés ou des enfants pour le catéchisme, au soir d'une journée de travail harassante, ma parole était plus authentique et prenait plus de poids.

Et pourtant, je me demande aujourd'hui avec le recul si, cette situation était pour moi humainement et spirituellement vivable. Ne m'obligeait-elle pas tôt ou tard, comme je l'ai fait, à devoir choisir entre le ministère et le travail ? Certes, je ne pense pas que ceux qui travaillent « à plein temps » sacrifient le ministère. Mais le sacerdoce est aussi une profession, qui exige le sérieux, la continuité, la régularité d'une profession. On doit certes l'aimer comme un artiste aime son art. C'est un métier d'artisan que l'on doit exercer avec la passion et la tranquillité sûre de l'artisan. On doit l'exercer gratuitement, mais on ne peut pas l'exercer en amateur.

Aujourd'hui, le problème ne se pose plus pour moi, à l'heure où j'approche de l'âge de la retraite (!), mais je le considère toujours comme actuel. Il faut à tout prix que le sacerdoce apparaisse dans toute sa gratuité, mais il ne peut davantage apparaître comme « un à-côté ». On peut travailler de ses mains à mi-temps ; on ne peut pas être prêtre à mi-temps. Le sacerdoce prend nécessairement tout le temps de l'homme parce qu'il prend tout l'homme.

2. Intégration du sacerdoce à la personnalité

Ce fut pour moi en effet une véritable surprise que de découvrir très rapidement à quel point le prêtre et l'homme pouvaient ne faire qu'un, comment le sacerdoce pouvait s'intégrer à la personnalité sans l'altérer. Car au temps de l'attente, il n'en était pas ainsi. L'idée de l'homme séparé par le culte, les fonctions, la soutane m'affolait. Je ne voulais pas être différent des autres, j'avais horreur de flotter au-

dessus du commun des mortels dans une sorte d'aura sacrée. C'est donc autour de l'Évangile à proclamer « en pleine pâte humaine » que ma vocation prenait corps. Je n'acceptais d'être prêtre qu'à la manière des apôtres : annoncer et transmettre la Parole au milieu des hommes.

L'expérience du ministère m'a montré ce qu'il y avait d'irréel dans cette perspective. On ne prêche plus l'Évangile – l'a-t-on jamais prêché ainsi ? – « à la cantonade ». On ne sème pas l'Évangile à tous vents. Il y a des milieux, un terrain à préparer, une communauté humaine à adopter... Il y a surtout une Église à construire, des vies à unir et à transformer par les sacrements. Et finalement on devient aux yeux des hommes, qu'on le veuille ou non, une incarnation de l'Église.

Pourtant, j'ai découvert très vite que ce que je redoutais le plus ne surviendrait pas. Je constatais paradoxalement qu'à la fois j'étais bien le même, avec mes idées, mes sentiments, mes désirs, mes amitiés, et que pourtant désormais je pensais, j'aimais, je désirais en prêtre. Le sacerdoce, sans que je le veuille, s'était intégré et s'intégrait de plus en plus à ma personnalité ; il en devenait inséparable.

Comment expliquer cela ? Jamais je n'ai senti comme aujourd'hui combien l'exercice du ministère a affecté ma vie et mon être profond. A tel point que je suis surpris parfois qu'une personne inconnue me salue en tant que prêtre dans la rue sans que je porte sur moi aucun signe distinctif. Je dois avoir la tête et je ne suis pas le seul. Cela sans doute ne prouve rien, mais cela signifie peut-être quelque chose. Cela veut dire que le ministère n'est pas seulement une fonction ou des fonctions extérieures que l'on remplirait simplement à partir du sacerdoce commun des fidèles. Il est plus que cela, comme l'a souligné le Concile, même si ce n'est pas facile à définir. C'est d'un autre ordre que les charismes, que la grâce ou que les pouvoirs. Je l'exprimerais volontiers en termes de relation. C'est une nouvelle relation avec le Corps du Christ et avec tous ses membres. Je restais ami de tous mes anciens amis, j'en avais de nouveaux, les liens se multipliaient et s'approfondissaient, mais désormais c'était un amour à la fois semblable et différent. J'étais pour eux inséparablement l'ami et le prêtre et je les aimais indissociablement en ami et en prêtre. Et nous serions déçus, eux comme moi, si nous ne sentions pas la qualité originale de cette amitié qui transforme toutes nos relations, en particulier avec les femmes, sans en altérer la réalité profondément humaine. Je songe au conseil de Paul à Timothée : « Traite et corrige les jeunes gens comme des frères, les femmes âgées comme des mères et les jeunes comme des soeurs » (1 *Timothée* 5, 1) (1).

Peut-être est-ce à partir de là – de la relation au Corps du Christ – que l'on pourrait creuser l'idée de « caractère » – du caractère baptismal et sacerdotal, si difficile à exprimer aujourd'hui et qui recouvre sans doute une réalité profonde. Le caractère, ce n'est certes pas la marque sur le front des soldats dont parlait déjà saint Augustin (*De baptismo* IV, 5) et qu'on imprimait peut-être de son temps au front des baptisés. C'est plus que ce qui reste lorsqu'on a perdu la grâce du sacrement, ou c'est précisément cela, mais en positif : ce lien nouveau et ineffaçable au Corps du Christ, qui fait que même si le sacerdoce est aboli dans le Royaume parce qu'il n'y aura plus de ministère, il restera encore ce fait qui ne pourrait être effané dans que soit effacée notre propre personnalité. Une relation unique et

(1) Je songe aussi au livre de Stan Rougier, *L'avenir est à la tendresse*, où l'on découvre à chaque page ce qu'est la tendresse pastorale.

typiquement sacerdotale a été créée avec tous ceux que nous avons aimés. Nous serons vraiment « tels qu'en nous-mêmes enfin » le sacerdoce nous aura changés.

Pour ma part, je suis profondément sensible à cet aspect des choses et j'en ai souffert bien souvent auprès des prêtres qui avaient abandonné le ministère. Je voyais bien combien ils étaient encore prêtres par toutes les fibres de leur être et incapables de voir les êtres qui les entouraient autrement qu'en prêtres.

3. Unité du sacerdoce ministériel

Je me suis souvent demandé quel type de prêtre je serais devenu et si même j'aurais pu persévérer dans le sacerdoce, si je n'avais eu la chance ou plutôt la grâce dès le début, de devoir exercer le ministère comme pasteur. Je sais très bien qu'il y a plusieurs types de vocations sacerdotales, que la vocation religieuse n'implique pas automatiquement le sacerdoce et que, même dans les ordres religieux sacerdotaux comme le mien, le sacerdoce n'implique pas la charge habituelle d'un troupeau ; au contraire je sais que bien souvent et justement, elle l'exclut.

Mais il y a bien des manières d'être pasteur. Et on peut l'être sans avoir la responsabilité d'une paroisse. Les missionnaires itinérants étaient aussi et sont encore – dans la mesure où il en reste – des pasteurs. Eux aussi exerçaient la plénitude du ministère, rassemblant, guidant, nourrissant leur troupeau.

Je songe par exemple à ces premiers jésuites débarquant à Santiago à la fin du seizième siècle et invités aussitôt par les dominicains à prêcher dans leur église. Allant ensuite d'une église à l'autre et rassemblant, qui les Espagnols, qui les Indiens, qui les Noirs. Certes, ils ne prenaient pas la charge d'une paroisse, mais ils exerçaient pleinement leur ministère, prêchant, célébrant, confessant. Mais laissons ce passé un peu légendaire et idyllique et ne romançons pas. Sans doute restaient-ils parfois des mois et des années sans exercer aucun pouvoir ?

Mais aujourd'hui encore, n'était-ce pas le désir des premiers prêtres-ouvriers que d'annoncer Jésus-Christ fort concrètement et explicitement et jusqu'au partage de l'Eucharistie autour de la table de famille ? Que l'expérience et l'indifférence des hommes nous aient enseigné qu'il y avait bien des préparations nécessaires, c'est l'évidence même ; mais cela n'empêche pas que le prêtre soit fait pour cela et d'abord pour cela. Peut-on rester prêtre sans avoir au moins le désir ardent d'exercer ce ministère qui nous a été confié en vue « d'aider les âmes », pour reprendre une vieille expression de saint Ignace de Loyola, mais qui le conduisit précisément d'un service de religieux-laïcs à un ministère de religieux-prêtres ?

Ce ministère revêt sans doute de multiples facettes et on peut l'envisager et l'exercer à partir de beaucoup de situations. Il y a des prêtres-professeurs qui ne sont que professeurs et il y a des prêtres-professeurs qui, tout en étant de très bons et très sérieux professeurs, sont d'abord prêtres. Et il en est ainsi sans doute de toutes les professions exercées par des prêtres. Je crains cependant que l'impuissance, vraie ou supposée, à exercer directement le ministère, n'étiole à la longue, dans celui qui l'éprouve, le sens de son sacerdoce. A quoi bon un pouvoir que l'on n'exerce pas ? Quelles que soient les fonctions par ailleurs que l'on exerce dans la société et si proches qu'elles nous paraissent du sacerdoce : éducateur, travailleur social par exemple, directeur d'oeuvres de charité, etc., ce ne sont pas elles qui font le prêtre, mais l'attitude du pasteur d'hommes qui, à travers elles, veut toujours rassembler et nourrir le troupeau du Christ.

A cet égard, la vie même de Don Bosco, aux yeux d'un profane et vue de l'extérieur, pourrait apparaître comme celle d'un merveilleux génie social et d'un grand fondateur d'oeuvres sociales et éducatives. Et pourtant, pour qui regarde attentivement, le prêtre apparaît en Don Bosco autant que dans le curé d'Ars dont toute la vie se déroula entre la chaire et le confessionnal.

QUE conclure de ces réflexions ? Peu de choses en somme, mais des choses fondamentales. Que quels que soient la situation et le point de départ du prêtre, le cœur de son cœur et de son activité est le ministère. C'est-à-dire finalement le soin du troupeau. Toutes les tâches du prêtre peuvent être multiples, mais elles se rassemblent toutes dans la tâche pastorale et ministérielle qui est elle-même une synthèse de tâches diverses, comme le signalait Karl Rahner soulignant le « caractère synthétique de l'ordination sacerdotale » (*Serviteurs du Christ*, p. 58).

Je suis pour ma part frappé de constater combien notre tâche pastorale est une et combien, comme le notait Karl Rahner lui-même, « le ministère de la parole implique toutes les autres tâches » (*ibid*, p. 61). La Parole en effet implique l'Eucharistie et le pardon. Car il n'est qu'une parole qui vaille pour Dieu et finalement pour les hommes, c'est celle qui est efficace. Et de quoi nous servirait-il de pouvoir annoncer le pardon et la vie si nous n'avions pas le pouvoir de les donner ? Or notre parole n'est effectivement jamais aussi efficace que lorsqu'elle se confond avec la Parole du Christ, lorsque nous disons, par Lui, avec Lui et en Lui : « Prenez et mangez, ceci est mon Corps », ou : « Tes péchés te sont pardonnés ». L'efficacité de la Parole culmine dans le geste absolu et consécutoire, la Parole est inséparable du Sacrement.

Si tout cela est vrai, je suis étonné que l'on y songe si peu lorsque l'on parle aujourd'hui des ministères laïcs. Certes, je ne suis pas opposé à ce que l'on confie aux laïcs certains ministères limités et pour un temps limité. Ceux en particulier que l'on voudrait confier aux diacres. Je ne pense pas pour autant que l'on puisse par là pallier le défaut de prêtres et même pas l'absence des diacres.

Le diacre, je parle en particulier pour l'Amérique Latine, me paraît mieux répondre aux besoins de l'Église et des fidèles, par le fait qu'il peut assumer un ensemble de tâches complémentaires, visant toutes au bien de la communauté, en particulier de cette petite communauté à échelle humaine, que nous appelons ici « communauté ecclésiale de base ». Le fait d'assumer le diaconat d'une manière définitive et pour la vie, me paraît tout aussi essentiel, car il n'y a pas de consécration, même au sens humain du terme, sans cela. Et les chrétiens du peuple comprennent cela spontanément. Je me souviens d'une catéchiste à laquelle l'évêque proposait un engagement pour un an et qui répondait en plaisantant : « Alors dans un an, nous serons dispensés d'évangéliser ! »

Cependant, qui ne voit que les ministères divisés et éparpillés, limités dans le temps, ouvrent la porte à la fois au fonctionnariat et à l'amateurisme. Et ne risquons-nous pas de transformer nos nouveaux ministres en sacristains et de ressusciter les « ordres mineurs » qui aujourd'hui nous font sourire. N'est-ce pas *ce* qui est arrivé, ici d'où je parle, dans le sud du Chili, où les « fiscaux » qui avaient été mis en place par les anciens missionnaires, pour animer les petites paroisses, se contentaient, après de nombreuses années, de remettre au visiteur éventuel les clés de l'Église !

Que dire alors du sacerdoce ? Que deviendraient la foi, les sacrements, nos communautés chrétiennes, si elles étaient régentées provisoirement et successivement par des hommes et des femmes élus par l'assemblée et qui n'exerceraient qu'une fonction précise et pour un temps précis ? Un prêtre qui n'aurait le pouvoir de consacrer le pain eucharistique que pour une assemblée donnée et pour un temps donné aurait sans doute beaucoup de peine à affirmer et à croire lui-même que le pain qu'il consacre est le Corps du Christ pour tous et pour toujours, du moins pour aussi longtemps qu'il reste du pain. Tout se tient : sans sacerdoce consacré, il n'y a plus de pain consacré ni de présence réelle. Il est bon que nous en prenions conscience.

François FRANCOU,

François Francou, *entré* dans la Compagnie de Jésus en 1940, ordonné prêtre en 1952. Prêtre au travail à mi-temps à Givors, puis prêtre de quartier dans de grands ensembles à Marseille jusqu'en 1968, il exerce depuis cette date son ministère dans les *poblaciones* de Santiago du Chili, tout en enseignant à l'ILADES (Institut latino-américain d'Études sociales). Publications : *La foi d'un prêtre*, Centurion, Paris, 1971 ; *Le Chili, le socialisme et l'Église*, France-Empire, Paris, 1976 ; *L'Évangile d'abord*, Centurion, Paris, 1980. Le P. Francou est membre de l'équipe de la prochaine édition latino-américaine de *Communio*.

(Offrez un abonnement de parrainage à Communio.)

André MANARANCHE

Le simple prêtre, cet incompris

Pourquoi le prêtre « du second rang » a pu avoir, ces dernières années, un peu l'impression d'être « secondaire », voire de trop entre l'épiscopat et le laïcat. Une souffrance et non une révolte ; un constat sévère, mais sans complexes ni désespérance.

ON peut et l'on doit se demander pourquoi la crise actuelle qui enfieuvre l'Église retentit surtout sur le « simple prêtre ». Contre-distingué du « laïc », le prêtre reçoit l'onde de choc d'une manière plus brutale (1) ; il représente une paternité spirituelle qui contredit le fraternalisme égalitaire ; il est chargé d'opérer une réconciliation que la pratique et la justification du conflit rendent dérisoire ; il doit délivrer une parole que la culture ambiante soupçonne, avec la complicité de certains théologiens. Cela, il le fait à plein temps et à plein cœur, sans position de repli, sans compensation d'aucune sorte. Non seulement il prend l'époque à rebrousse-poil, mais il exerce une tâche qui humilie sa masculinité, parce que le résultat obtenu est sans proportion avec l'effort déployé. Pierre dut connaître cela, quand il passa de la pêche des poissons à la pêche des hommes.

Mais ce n'est peut-être pas l'essentiel de la difficulté. D'abord, un homme généreux et convaincu n'a pas peur d'affronter l'opinion, en prophète : il sait, avec Paul, que l'existence apostolique est une existence dangereuse, parce qu'elle reproduit la kénose du Christ. Ensuite, il est d'admirables laïcs qui comprennent et soutiennent leur prêtre, qui font corps avec lui.

Il me semble que le malaise vient d'ailleurs : d'une sorte de *rupture entre la simple prêtrise et l'épiscopat*. A première vue, cette thèse semblera contredire la réalité. On dira que jamais les liens n'ont été plus forts entre ces deux fonctions que depuis le Concile ; on invoquera l'institution et la pratique du Conseil presbytéral ; on ajoutera la suppression de tout un protocole et l'avènement de la simplicité, celles du vêtement et celle des relations... Certes, mais cela ne convainc pas pleinement.

Le déroulement conciliaire

Malgré la présence, dans les textes de Vatican II, d'une déclaration *Presbyterorum ordinis* sur « le ministère et la vie des prêtres », assortie d'une autre

(1) Ainsi que nous l'avions montré ailleurs (*Communio*, n° IV, 4, • Le prêtre, soubassement et enjeu d'une interrogation .. p. 88-96).

sur la formation du clergé dans les séminaires, l'opinion sait bien que le concile n'a pas attaché une importance majeure à cette question de la simple prêtrise. Il s'agissait avant tout, pour les évêques, de compléter et de corriger l'ecclésiologie de Vatican I en équilibrant la thèse de la primauté papale. De ce fait, ils ont surtout insisté sur la *collégialité et sur la sacramentalité de l'épiscopat*, et ils en ont déployé les conséquences. La constitution même de l'assemblée, son nombre, sa représentativité culturelle, poussaient en ce sens. Certes, définir l'épiscopat comme un sacrement, c'est grandir du même coup la simple prêtrise, devenue ainsi coopérante de la mission apostolique (au sens fort) ; c'est la hausser vers le ministère d'évangélisation ; c'est rappeler son caractère communautaire ; c'est transformer le subordonné en frère. Mais restera à savoir si les choses se sont bien passées ainsi. En tout cas, le corps sacerdotal ne peut se défaire de l'impression qu'il a été le grand oublié, ou du moins le mentionné par politesse et *in extremis*.

C'est sur la collégialité épiscopale qu'est structuré *le peuple de Dieu*, notion biblique heureusement retrouvée, quoique pas toujours adaptée à son état néotestamentaire. De ce point de vue, les Pères conciliaires ont voulu, dans la ligne d'Augustin, montrer que le pasteur était l'un des fidèles, « *chrétien avec eux en même temps qu'évêque pour eux* ». D'où des contacts accrus entre le chef du diocèse et les baptisés, du moins lorsqu'une conception trop étroite du « laïc » n'a pas limité ces contacts aux représentants de quelques tendances idéologiques ou aux membres de l'appareil. Car le laïc n'est pas maître de sa propre définition : il n'existe que « reconnu » par le clergé (par la partie du clergé autorisée à le reconnaître !). C'est « la voix de son prêtre ».

C'est de cette manière que l'Église entend désormais *se rapporter au monde et entrer dans toutes les formes de dialogue* : avec les athées, les non-chrétiens, les chrétiens séparés.

Tout cela est excellent. Le simple prêtre s'y trouve associé ; il y a sa place. Il n'est jaloux de personne ; et surtout pas du laïc, qu'il entend bien promouvoir. Mais *il ne se sent pas vraiment essentiel dans le dispositif*, pour les raisons concrètes que nous allons détailler. On pourra expliquer de diverses manières le fait que plusieurs milliers de prêtres aient abandonné le ministère depuis le concile (nous parlons de la seule France) ; on invoquera une formation défectueuse, le manque de préparation au monde moderne ; on mettra en avant la question du célibat. Mais est-ce bien convaincant ? Le mariage de tant de clercs est-il la cause de leur départ ou la conséquence de leur perte d'identité ? Toujours est-il que ce fait massif et douloureux demeure *une gifle brutale* sur la face de l'épiscopat. Pourquoi ce décalage énorme entre les déclarations et les faits ? Pourquoi ces départs massifs, répondant à des offres de fraternisation ? On ne versera jamais cette hémorragie dans le poste des « profits et pertes », dans la part de « casse » inévitable. On n'en fera jamais un simple accident de parcours. Le phénomène est trop énorme.

Du « second ordre » au secondaire

Le simple prêtre sait très bien que son rôle est de collaborer. Il ne désire aucunement reprendre les thèses anti-épiscopales du « curé de droit divin » émises autrefois par gallicans et jansénistes. Il se sait « du second ordre ». Mais il ne voudrait pas devenir secondaire. Or, tout semble conspirer à sa dépréciation.

- Les *media* ne dédaignent pas de parler de l'Église, mais en la réduisant à leur cadrage culturel, c'est-à-dire à l'un des éléments d'un kaléidoscope social, manipulé par l'informateur. Le secteur religieux n'est plus qu'un dossier, souvent très pauvre, et qui entre dans une démonstration dont il perd la maîtrise. L'interviewé croit porter un message, alors qu'il est récupéré dans un système qui le neutralise, voire le pervertit. Or, *l'évêque est la pièce de choix de ce montage* : c'est lui avant tout que la presse veut tenir dans ses griffes pour lui extorquer le fond de sa pensée qui est celle de l'Église. Au besoin, on lui tendra quelque traquenard. Dès lors, il y a l'évêque adulé (type Camara), l'évêque honni, mais quand même utilisé pour sa dissidence (Lefebvre), et l'évêque-chargé-de-telle-question qu'on ira chercher le cas échéant pour le journal du soir afin de prélever sur son interview une phrase soigneusement choisie. Mais le simple prêtre n'intéresse pas à qualité : il ne représente rien. On ne le mentionnera que pour les originalités de sa carte de visite : s'il exerce une profession insolite, s'il est penseur (pas trop orthodoxe), si son « job » est pittoresque et épate le bourgeois, s'il fait de la « bonne » politique. Pour le reste, il demeure selon la formule connue, le « préposé aux choses vagues ». Personne ne volera à son secours : pour l'information religieuse, les droits de l'homme se réduisent aux droits de la vedette.

- La **pastorale** interne ajoute encore à cette impression fâcheuse. D'abord, l'exercice de la collégialité entraîne parfois un *absentéisme épiscopal* qui, chez certains (plus prédisposés ou sollicités), rejoint celui de l'Ancien Régime, même si, bien sûr, les raisons ne sont pas les mêmes. Le simple prêtre ne veut pas voir son évêque confiné, mais il n'aime pas non plus le savoir perpétuellement en commission, loin des problèmes concrets et surtout loin des personnes. Il n'aime surtout pas être livré, durant ce temps, aux « *maires du palais* », c'est-à-dire aux « *authentiques despotes de l'appareil para-épiscopal* », selon une formule de Jean-Luc Marion. La présence de ces derniers est souvent l'indice d'un *clivage* résolument établi dans le clergé : d'un côté, ceux qui entrent dans la politique diocésaine et risquent d'y faire carrière dans la servilité, de l'autre les « *personae non gratae* », les gens pas intéressants parce que hors de la ligne et donc sans aucun avenir. Ce n'est pas toujours une question d'âge, notons-le, car il est aussi des jeunes dont la franchise et le classicisme paraissent insupportables comme une Fronde : l'usage antique n'a pas disparu de se défaire des importuns dans une quelconque Sibérie, loin du soleil. De ce fait, bien des prêtres nous disent souvent qu'ils vivent dans l'oubli, comme des gens sur lesquels l'autorité (plus réelle que jamais malgré le changement du parler et du paraître) a tiré un grand trait. Tout est organisé pour qu'on se passe d'eux, et ce n'est guère agréable.

Même quand il n'y a aucun ostracisme, il arrive qu'une équipe de technocrates diocésains téléguide des laïcs depuis le chef-lieu (en catéchèse par exemple) en ignorant délibérément le simple prêtre, en le confinant dans ce qui lui reste de culte. Alors, en quoi l'Église est-elle autorisée à se mêler de conflits sociaux, elle qui traite si mal son propre personnel ?

- La **raréfaction du clergé** ajoute à la souffrance : il n'est jamais tonique de constater que « ça ne suit pas ». Si du moins cette peine était portée en commun et si l'on s'ingéniait à préparer un renouveau. Mais souvent *l'on vit d'expédients plus que de convictions*, l'on bouche les trous tant bien que mal. A moins que ce bricolage ne soit pas innocent, qu'il cache la conviction inverse, à savoir qu'il ne faut plus de prêtres dans la théologie de Vatican II. En certains endroits, on dirait que *la*

contraception des vocations sacerdotales est très habilement appliquée. Elle se camoufle sous la phrase souvent entendue : « La crise des prêtres est la grande chance du laïc » . Elle se traduit par cette timidité extraordinaire qu'ont certains pontifes à lancer un appel aux jeunes lors d'une ordination sacerdotale, comme s'ils étaient honteux de le faire, comme si l'ordinand venait de nulle part ou comme s'il était le dernier des Mohicans sur le sentier de la prêtrise : mais alors, pourquoi lui imposer les mains ? On n'ordonne pas quelqu'un pour qu'il organise sa propre disparition, pour qu'il planifie son extinction. Il faut être loyal et fermer le guichet pour cause d'inventaire doctrinal.

• Et puis, il y a le **filtrage idéologique** des postulants : non pas le discernement plus que jamais indispensable, tant il y a des psychologies peu solides ou des ecclésiologies douteuses ; mais *la tri des candidats au nom d'a priori arbitraires et discutables*, du genre : « Tu n'es pas le prêtre qu'il nous faut pour la pastorale de demain. » (Mais que sait-on de *ce* « demain », qu'on se contente la plupart du temps de décréter, c'est-à-dire de projeter ou de phantasmer d'une façon volontariste ?). On ajoutera : « Tu n'es pas fait pour notre diocèse », mais cette apparente invitation à tenter sa chance ailleurs est une hypocrisie, car le « dossier », repassé à des confrères sortis du même moule, produira l'effet d'un casier judiciaire honteux. Sans parler de mises à la rue qui n'ont rien à envier aux expulsions d'immigrés. Oui, l'Église est bien « de ce monde » : elle fonctionne exactement comme l'État auquel elle donne des leçons. Tout bien pesé, le préposé aux vocations redoute surtout la personnalité d'un jeune qui refuse de plonger sous le rouleau compresseur de la « pastorale ». Telle est en effet la tare principale, cousine germaine de ce qu'est la dissidence ou le déviationnisme dans les partis politiques : « Tu ne te laisses pas former », c'est-à-dire : « Tu n'avales pas docilement l'idéologie qui me tient lieu de vérité. » Il faut avouer aussi que les générations se suivent sans guère se ressembler, et que les quadragénaires sont fort déroutés de voir surgir un type de jeunesse qu'ils n'attendaient pas, qui ne correspond pas à leurs prévisions, qui ne leur permet pas de projeter dans la formation qu'ils donnent celle qu'ils auraient voulu recevoir et qu'ils ont recomposée après coup. En tout cas, devant un tel autoritarisme, des candidats osent faire front. Si, autrefois, les évêques cherchaient des séminaristes, aujourd'hui, ce sont les séminaristes qui cherchent des évêques : il existe tout un marché, dans lequel certains pontifes sont heureusement preneurs de jeunes hommes de valeur qui ne méritent pas un tel ostracisme. Il y a des diocèses électifs comme il y a, pour certains laïcs, des paroisses électives. Les responsables auxquels un postulant tient tête s'empressent d'invoquer le sens de l'Église : mais l'Église se confond-elle avec eux, leur territoire, leurs méthodes ? Le droit ne reconnaît-il pas aux pauvres la possibilité de faire appel ailleurs ?

A quoi s'ajoute la « *rumeur* » que l'on fait courir sur certains séminaires ou institutions de formation dont le tort impardonnable est de fonctionner à plein, ce qui est mauvais signe. La jalousie cléricale s'empresse d'en interdire l'accès, alors qu'elle accorde très largement son label à des formations à tout le moins discutables, ou qu'elle affiche complaisamment un pluralisme illusoire (un pluralisme à l'intérieur d'une seule idée).

Mais alors, quand le simple prêtre se sent traité comme un primate en voie de disparition, quand il se sent court-circuité constamment, quand il ne voit pas la relève, quand il n'ose plus envoyer un jeune dans un organisme de formation, comment peut-il vivre autrement que de façon déjà posthume ?

• La **théologie** met le comble à la situation. Avouons-le : il n'est pas de document conciliaire plus *effrontément contredit* que le décret sur le ministère et la vie des prêtres ; et contredit par ceux-là même qui se disent les applicateurs de Vatican II. Que l'on prenne la question de la spécificité du presbytérat dans le peuple de Dieu, celle du caractère ineffaçable conféré par l'imposition des mains, celle de la présidence sacerdotale de l'eucharistie, celle de la mission confiée par l'évêque sur la base d'un appel intérieur, celle du célibat..., tous ces points suscitent depuis quinze ans une littérature d'opposition qui mène grand tapage. Or qui, dans l'épiscopat, relève vraiment le gant, à de très rares exceptions près ? On se plaint parfois des prises de position de Jean-Paul II comme court-circuitant la collégialité ; mais *la collégialité est muette* et il n'y a aucun court-circuit. Le temps des Cardinal Mercier ou des Mgr Charue semble bien mort : eux du moins savaient expliquer doctrinalement pourquoi ils ordonnaient, en des temps plus faciles il est vrai. Non seulement, dans le flot des déclarations « *de omni re scibili* » on ne trouve quasiment rien sur le simple prêtre, mais il arrive parfois que, dans le contact personnel, tel évêque se montre étonnamment *sceptique sur l'enseignement sacerdotal de Vatican II*. « Vous en êtes encore au Concile ? », m'a-t-on dit une fois avec apitoiement.

On peut se demander pourquoi cette autre timidité. Deux raisons semblent l'expliquer. D'abord, *un certain complexe devant les théologiens*, ceux qui savent, ceux dont on a besoin comme experts, ceux qui sont intouchables, ceux à qui on ne sait pas quoi rétorquer, ceux qu'il est mal venu de bousculer à cause des journaux. Et puis, la mise en question de l'Ordre *ne semble pas encore menacer l'épiscopat* : ni pour la quantité, ni pour l'identité, ni pour le sexe. En ce qui concerne la *quantité*, on a dit avec humour qu'il y avait encore assez de prêtres pour faire des évêques, et qu'ensuite on aviserait. De fait, après avoir déclaré pour apaiser l'inquiétude devant la pénurie, que toute l'Église était sacerdotale et ministérielle (ce qui est vrai mais ne résout pas la question posée), on n'en est pas encore venu à affirmer que toute l'Église est épiscopale, ce qui est rassurant... En ce qui concerne *l'identité*, les multiples utilisation du préfixe « dé » (déclergification, désacralisation...) ne s'en prennent guère qu'au simple prêtre, suspecté dans son pouvoir de consacrer comme dans son pouvoir de régir. Ceux-là même parmi les laïcs qui contestent sa substance n'hésitent encore pas à se tourner vers l'épiscopat pour en recevoir une mission, voire une imposition des mains ou quelque chose d'approchant, afin de se livrer à la curée et récupérer les dépouilles du petit pasteur, comme des héritiers pressés de voir mourir le testataire. Quant au *sexe*, l'on a réclamé des diaconesses et des prêtresses, mais toujours pas des épiscopesses ni des papesses (de sinistre mémoire). Pourtant, si le sacerdoce de l'humble ministre se réfère à celui du pontife qui le possède en plénitude, comment pourrait-on éviter que la crise n'aille en remontant ? La Réforme, en d'autres temps, n'a pas fait le détail : elle était logique avec elle-même. Si la hiérarchie, parce qu'elle se sent encore préservée, abandonne à la dévastation la simple prêtrise, elle paiera cher cette dangereuse stratégie, cette manœuvre dilatoire, cette tactique de retardement. Pour prévenir ce danger, faisons suivre jusqu'à la boîte postale de l'évêché le courrier théologique qui s'est égaré au presbytère...

• Un autre point nous questionne, qui touche à la **vie spirituelle**. Depuis une décennie environ, nous avons vu se fonder en France un certain nombre de familles religieuses à vocation plus ou moins canoniale, et nous nous en réjouissons. L'Esprit a le droit de souffler où il veut et comme il veut. Par ailleurs, l'histoire de

l'Église nous apprend que de telles créations ont joué par le passé le rôle du ferment dans la pâte : donc, c'est bon signe. Il est toutefois de notoriété publique que l'épiscopat français, en certains de ses membres ou certaines de ses commissions du moins, voit cette floraison d'un fort mauvais œil. De fait, le statut canonique de tel ou tel groupe est suffisamment étrange pour laisser apparaître une tactique : échapper à la juridiction épiscopale et trouver un ordinarat qui permette d'exister, d'organiser une formation spécifique, de ne pas être refusé aux Ordres pour des raisons idéologiques, de vivre le ministère autrement qu'en enfilant les ornières de la pastorale. C'est donc une sorte de légitime défense. Il n'en reste pas moins que la situation est navrante, qui oblige à de tels procédés. A qui la faute ?

Par ailleurs, il ne faudrait pas que de telles institutions masquent sans le vouloir le problème fondamental. D'une part, c'est bien la vie diocésaine qui doit être aménagée pour permettre aux prêtres de demain la communauté priante dont ils ont un ardent désir. Sans préjuger de l'appel de chacun, il ne faudrait pas que tel jeune, effrayé à la perspective de ce qu'on lui offre – franchement inacceptable, ou bien « à la fortune du pot » – se réfugie dans la vie religieuse comme par nécessité : dans *ce cas*, il n'y restera pas bien longtemps, faute de vocation et faute de réalisme. D'autre part, il ne faudrait pas non plus qu'en voyant cela, l'épiscopat se sente débarrassé d'un problème qui ne serait plus le sien, puisqu'il concernerait des aspirations bien spéciales. De fait, informé d'une demande de vie communautaire sur place, tel évêque a répondu par une alternative : « Ou bien ces gens veulent être religieux, et cela ne nous regarde pas ; ou bien ils veulent être diocésains, et ils n'ont qu'à faire comme tout le monde. » Or, une telle réponse est inacceptable pour qui recherche « l'autre façon d'être prêtre diocésain ».

TOUT cela ne vise absolument pas à accabler des responsables dont la tâche est difficile, mais, très positivement, à exprimer la voix du « bas clergé », plus réel que jamais ; à traduire l'accablement de tel prêtre rencontré durant une retraite ou lu dans le courrier quotidien. On ne peut même pas parler de prolétariat, car, d'après l'étymologie, *ce* dernier reçoit juste assez pour se reproduire (*proies*) et qu'ici il n'y a plus aucune reproduction. Le simple prêtre ressent l'impression d'être *en* trop entre l'épiscopat et le laïcat, un peu comme les Églises uniates se voient en sandwich entre le Catholicisme et l'Orthodoxie : il est celui qu'il faudra sacrifier pour que les choses s'arrangent. Or il importe de lui dire le contraire, et sans tarder ; de ne plus le traiter en gêneur qui s'obstine à durer et retarde le dispositif en place.

Sans être le moins du monde papolâtre, comment ne pas se réjouir d'entendre Jean-Paul II dire aux jeunes réunis au Parc des Princes : « *Cela fait vingt-deux ans que je suis évêque et deux ans que je suis pape, mais rien ne m'a autant marqué que d'être prêtre, de dire la messe s?* Bien des prêtres se sentent alors confortés par ce témoignage qui se veut aussi vérité tout court. Ils se tournent vers Rome, comme les pèlerinages ouvriers du début du siècle, parce que là ils se sentent compris, éclairés et soutenus.

Osons donc l'outrecuidance, en le sachant et en l'avouant. Désormais, en cas de vacance du siège épiscopal, l'on institue une enquête dans le peuple de Dieu pour savoir un peu le profil du successeur ou du moins lui exprimer quelques requêtes. Dès lors, ne serait-il pas possible de rédiger une réponse de *ce* type : « Saint-Père, donnez-

nous des pasteurs qui n'aient pas forcément un profil de carrière, qui n'aient pas nécessairement transité par les points obligés du rallye des technocrates. Prenez de simples prêtres. Donnez-nous des hommes qui sachent se faire aider, mais sans nous livrer aux bureaux ; sous-traiter, mais sans démissionner ; faire confiance, mais pas aveuglement. Des hommes qui sachent faire des options, mais sans tomber dans l'apartheid ; qui représentent une Église-mère, non une marâtre avec ses préférés et ses bâtards. Donnez-nous des hommes non complexés, qui ne se reprochent pas tout le temps d'avoir « perdu la classe ouvrière » ou d'avoir porté une mitre. Donnez-nous des hommes libres face à l'opinion et prêts à piétiner la vaine gloire jusqu'au martyre de l'honneur, tellement plus difficile que le martyre du sang. Prenez-les de temps à autre pour votre information, mettez-les dans des commissions, mais ne nous les arrachez pas trop : vous y perdriez et nous aussi. Qu'ils soient capables de faire un épiscopat tout en demeurant des évêques. Et surtout, pardonnez-moi mon audace, elle ne vient pas d'une forfanterie mais d'une souffrance. »

André MANARANCHE, s.j.

André Manaranche, né en 1927. Prêtre en 1951, entré dans la Compagnie de Jésus en 1961. Enseigne à l'Institut Catholique de Paris et au C.E.R.A.S. (Vanves). Auteur de nombreux ouvrages dont les derniers parus sont : *Les raisons de l'espérance (Théologie fondamentale)*, coll. Communio., Fayard, Paris, 1979 ; *Des noms pour Dieu*, Fayard, Paris, 1980.

Dominique NOTHOMB

Mission en Afrique sans prêtres ordonnés

L'évangélisation en Afrique peut-elle faire l'économie du ministère ordonné ? Non, répond à partir de sa propre expérience un missionnaire, car il y va de l'authenticité même de la foi chrétienne qui est vécue et transmise.

1. IL y a quelques années, un livre qui connut un certain succès proposait aux sociétés missionnaires de ne plus recruter des candidats à l'ordination sacerdotale. L'avenir de la mission de l'Église dans les pays où ces sociétés travaillent reposerait désormais, en priorité, sur les missionnaires laïcs. Vers la même époque, diverses publications préconisaient une Église nouvelle sans clergé, entendez : sans prêtres ordonnés. La mode de telles outrances est passée sans doute. Mais il en reste quelque chose dans la mentalité de plusieurs parmi les missionnaires ou parmi ceux qui parlent d'eux.

Avec le Concile Vatican II, et heureusement, on a souligné le rôle des laïcs dans tous les domaines de la vie de l'Église, et particulièrement dans celui de l'évangélisation dans quelque pays que ce soit, et, en particulier, dans les pays où l'Église est encore en situation missionnaire. On a également, et avec raison, dénoncé les méfaits du cléricisme. L'Église est le Peuple de Dieu. Elle n'est pas la propriété des clercs qui n'en sont que les serviteurs. Depuis le Concile, on constate d'ailleurs une évolution évidente dans la pastorale de beaucoup de pays où l'Église est en situation missionnaire : de nombreux laïcs assurent la prédication, distribuent la communion, organisent et dirigent la vie des petites communautés locales, dites « de base ». A tel point que parfois la mise en place ou l'augmentation d'un clergé ordonné n'y apparaisse plus prioritaire.

2. PERSONNELLEMENT, j'ai d'abord vécu vingt et un ans dans une Église d'Afrique qui, à tort ou à raison, a la réputation d'être assez cléricale. Le nombre des évêques et des prêtres africains y est assez élevé, et leur importance dans la vie de l'Église y est prépondérante. Depuis quatre ans, j'ai été transplanté dans une autre Église africaine, à

vrai dire très différente de la première. Le clergé local y est excessivement minoritaire. Presque tous les prêtres sont des expatriés. Les catéchistes laïcs, africains évidemment, y accomplissent un travail considérable.

Je ne puis m'empêcher de comparer les deux situations. Ce qui me frappe alors, c'est la faiblesse d'une Église où le ministère sacerdotal des prêtres ordonnés ne semble pas jouer à plein. Alors que naguère je contestais le poids que constituait le clergé dans l'Église que j'ai quittée, aujourd'hui je penche de l'autre côté : je dénoncerais plutôt le peu de solidité d'une Église qui ne donne pas toute sa place aux prêtres ordonnés. Et je félicite les missionnaires qui, dans quelque pays que ce soit, ont misé, dès le début de l'évangélisation, sur le sacerdoce ministériel local pour faire advenir l'Église dans ce pays.

Il ne s'agit nullement de faire un choix, même de priorité, entre ministère ordonné et laïc engagé au service de l'Église (les religieux ayant leur place propre dans l'un et dans l'autre). Il faut en même temps promouvoir *les deux*. Il y aurait d'ailleurs peu de vocations au ministère s'il n'y avait pas des familles chrétiennes vivant à plein leur foi. Mais on peut estimer que, dans une Église en fondation, rien de solide ne pourra se faire sans l'activité de prêtres ordonnés issus du peuple en question. Un effort spécial, persévérant et courageux, en vue de la mise en place d'un tel « clergé » est d'une urgence vraiment particulière : dès le début, et constamment dans la suite. Seule peut survivre (dans les conditions normales, des exceptions pouvant, bien sûr, confirmer la règle), une communauté chrétienne bâtie selon le modèle proposé par Paul, à savoir une Église « qui a pour fondation les apôtres et les prophètes, et pour pierre d'angle le Christ lui-même (Éphésiens 2, 20) ». Sans faire ici de l'exégèse biblique, il est permis de transposer et de dire : une Église authentique et solide est celle qui a pour fondation l'évêque et ses prêtres, successeurs des apôtres, et les chrétiens animés par l'Esprit (les « prophètes ») (dont les religieux et les religieuses), à savoir des laïcs vraiment consacrés au service de l'Église, tous prenant appui sur le seigneur Jésus-Christ lui-même.

Je voudrais maintenant montrer *pourquoi* une Église où les prêtres, spécialement ceux qui en sont issus, n'ont pas le rôle qu'ils devraient avoir (à cause de leur trop petit nombre, ou à cause d'une formation incomplète, ou d'autres motifs), souffre inévitablement de graves déficiences.

3. COMMENÇONS par le **ministère de la parole**, à savoir : l'annonce de l'Évangile, la catéchèse, la formation doctrinale, la réflexion théologique, l'utilisation des *mass-media*, l'inculturation de la foi, etc. On ne s'improvise pas « prophète », ni « didascal », ni catéchète, ni prédicateur, ni théologien. Certes, il y a des charismes personnels, un sens de la foi, une lucidité doctrinale, etc., qui peuvent être accordés par l'Esprit à des illettrés et à des chrétiens dont la formation intellectuelle est d'un niveau assez bas. Il y a des catéchistes, ici, qui n'ont pas ou peu été scolarisés, et dont l'enseignement est admirable, irréprochable et pénétrant. Mais ce sont des exceptions.

L'enseignement de la Parole de Dieu, dans les conditions ordinaires, exige une connaissance sérieuse du message biblique, ce qui n'est pas peu, mais aussi de l'enseignement traditionnel et actuel de l'Église ; il suppose aussi une certaine technicité, un esprit ouvert à la réflexion sur les événements, capable d'y discerner les appels de Dieu ou les pièges de l'erreur ; donc un esprit capable d'observer, de lire,

d'étudier, de porter un jugement critique, etc. Tout cela, si l'on veut être réaliste, suppose une formation intellectuelle assez poussée.

Contrairement à ce que certains pensent, cette formation est d'une nécessité et d'une urgence peut-être plus grande encore dans ce continent qui connaît un bouleversement culturel dont nous avons peine à mesurer l'ampleur. Et cela jusque dans les villages (et les « collines » comme on dit au Rwanda) les plus reculés. Au fond des brousses, la radio pénètre par les transistors : tout y passe. Les idéologies les plus sophistiquées se répandent, présentées avec naïveté ou finesse. Les étudiants et étudiants qui ont fréquenté les collèges, lycées ou universités, reviennent au village. Les simples villageois vont en ville où tout se dit et tout s'entend... A celui qui veut faire passer l'Évangile dans ce contexte où tout se mélange, une solide connaissance doctrinale et une bonne formation intellectuelle sont absolument requises.

Je me souviens de la crainte qu'éprouvait le clergé africain du pays où j'étais auparavant par rapport à la création d'un éventuel clergé « de seconde zone », « au rabais » comme on disait, dont la base intellectuelle serait inférieure à celle qui avait prévalu jusqu'à maintenant. Nous, missionnaires, nous considérions parfois cette crainte comme une certaine étroitesse d'esprit. Aujourd'hui, je partage cette appréhension et je l'estime fondée.

Ce qui est vrai pour tin clergé dont la formation doctrinale serait hâtive ou négligée, est aussi vrai pour des catéchistes dont (malgré d'immenses efforts) la formation est inévitablement rudimentaire. Et c'est pourquoi une Église où l'enseignement de la Parole, les homélies du dimanche et le catéchuménat sont assurés par les seuls catéchistes, ou presque, me paraît gravement menacée au niveau de la connaissance de la foi. Le contenu de l'enseignement sera très pauvre. Pauvre doctrinalement d'abord. Mais pauvre aussi quant à la proposition d'une traduction concrète, au niveau de la vie, du message révélé dans l'Écriture. Culturellement, il n'est pas spontané de dépasser la trame d'un récit qu'on racontera avec art, pour en dégager une règle de conduite dictant des actes concrets dans les situations vécues chaque jour. Ceux qui ont formé des catéchistes ou des évangélistes dont le niveau de scolarité est bas, ont souvent éprouvé, je pense, de grandes difficultés à faire comprendre qu'un enseignement doctrinal, ou même moral, doit être traduit concrètement dans des faits quotidiens, et comment. Discerner comment le message biblique peut informer des habitudes et des coutumes, ou au contraire les transformer ou les réformer, demande une capacité de réflexion peu commune.

Pour y parvenir, je ne vois pas ce qui pourrait remplacer un enseignement théologique et pastoral (oserais-je ajouter : philosophique ?), en fait celui qui est donné dans les grands séminaires, pour garantir la validité d'un enseignement de la foi qui soit capable de « tenir » dans le monde africain actuel en pleine mutation culturelle.

4. ON dira : d'accord pour l'enseignement théologique. Mais il n'est pas nécessaire d'être clerc ou prêtre pour être un bon théologien. C'est évident. Mais avec une réserve. Car il ne s'agit pas ici de théologiens. Il s'agit de pasteurs du Peuple de Dieu. Un laïc peut devenir un excellent théologien. Mais pour être

« pasteur » ou successeur d'apôtre, il faut en recevoir **la vocation et la mission**. Or, depuis les origines jusqu'aujourd'hui, et ainsi dans l'avenir, la mission d'enseigner la doctrine de la foi est la mission propre de ceux qui, par l'imposition des mains, *sont ordonnés pour ce ministère*. Sans doute, le ministère de la Parole n'est pas un « monopole » des évêques et des prêtres, Dieu en soit loué. Il n'en est pas moins leur première fonction (*munus*) et leur première spécialité : leur première mission. On est ordonné prêtre d'abord pour le ministère de la Parole, le Concile Vatican II l'a répété avec insistance. Conduire une auto n'est pas le monopole d'un chauffeur professionnel, mais c'est son « métier », sa première fonction. Soigner les malades n'est pas le monopole d'un médecin, mais c'est sa première fonction. Ainsi de suite.

C'est toute une conception du sacerdoce ministériel et de sa place dans l'Église qui est en jeu ici. C'est aussi une conception de la transmission de la Parole qui y est engagée. Selon Paul, tous ne sont pas apôtres, tous ne sont pas prophètes, tous ne sont pas didascales, tous ne sont pas évangélistes. Il y faut une vocation, une compétence et un mandat. Il y faut un charisme de l'Esprit. Le ministère de la Parole n'est bien assuré que par un chrétien consacré et habilité pour ce service. Et le premier mandaté pour l'éducation de la foi, c'est le prêtre ordonné. L'imposition des mains lui en confère le charisme. Lequel prêtre ordonné reçoit, par surcroît, une formation doctrinale solide.

Depuis que je suis ici, je n'ai jamais été plus convaincu de la nécessité de prêtres ordonnés, bien formés, et suffisamment nombreux, pour que le contenu de la foi des chrétiens soit riche, solide, sainement inculturé, sans syncrétisme et sans timidité. Et sans cette base, comment l'Église pourrait-elle « tenir » ?

5. IL y a des éléments très positifs dans une Église où **l'activité liturgique** est assurée en grande partie par des laïcs. Pour ce que je vois ici, je puis donner comme exemple le chant religieux. Je suis en admiration devant la beauté et la diversité des chants inventés, dans notre diocèse, par de « simples chrétiens », comme on dit, parfois par des femmes non scolarisées, ne sachant ni lire ni écrire. Autre exemple : les funérailles. Ici les enterrements sont (presque) toujours présidés par le catéchiste. Je pense que c'est un domaine important où foi, culture, coutumes, mentalité traditionnelle, etc., sont appelés à se rencontrer dans de bonnes conditions. L'impact des funérailles vraiment chrétiennes, mais célébrées par des autochtones pénétrés de leurs traditions, peut être considérable. Pour autant que je puisse m'en rendre compte, ces funérailles sont célébrées avec sérieux et esprit chrétien.

Mais ce ne sont, finalement, que des domaines marginaux. La mise en place d'une liturgie équilibrée autour de l'Eucharistie et recouvrant tous les domaines de la vie qu'elle doit toucher, demande, me semble-t-il, une connaissance biblique approfondie, une certaine familiarité avec l'histoire, liturgique avant tout, l'orthodoxie de la doctrine, mais aussi une compréhension exacte de la symbolique locale, des expressions religieuses traditionnelles et des coutumes sociales. On voit difficilement la réussite d'une liturgie à la fois authentiquement catholique et sainement inculturée, qui serait entreprise par des chrétiens sans compétence dans ces divers domaines ou sans formation spécialisée. Je ne pense pas, d'ailleurs, que la créativité soit possible sans une connaissance des grandes lois de la liturgie

chrétienne. Sinon, on fait du folklore. Il y faut d'ailleurs un temps assez long pour aboutir à des résultats valables et durables. Sans doute encore, il n'est pas nécessaire d'être prêtre pour acquérir *cette* compétence. Mais, en pratique, il serait assez difficile, actuellement en Afrique, de l'acquérir sans être, par mandat de l'Église, ordonné à l'activité liturgique et sans avoir reçu, dans un séminaire, une formation adéquate.

6. Si on précise davantage, et si on aborde la question de **l'Eucharistie**, qui est le sommet de la liturgie et de la vie de l'Église, et leur source, la nécessité d'un prêtre ordonné apparaît évidente... mais pas si évidente que cela pour beaucoup de chrétiens. De nombreux catéchistes, et de plus nombreux baptisés, ne voient pas du tout la différence entre une célébration dominicale présidée par un catéchiste qui y distribue la communion, et une célébration eucharistique proprement dite.

Cette confusion est une conséquence d'une conception de l'Eucharistie perçue avant tout comme assemblée fraternelle et comme « repas » (ce qui est vrai, mais second) et qui obnubile: la structure essentielle d'action de grâce et d'oblation sacrificielle, qui est première, et pour laquelle le prêtre ordonné, agissant *in persona Christi*, est indispensable. Or, sans cette Eucharistie là, il n'y a pas de vraie Église de Jésus-Christ, du moins dans sa réalisation achevée.

J'ajouterais un mot concernant le sacrement de la **réconciliation** et de la **pénitence**. Son importance m'apparaît également prioritaire, non seulement en considération de son efficacité propre, mais dans son aptitude à assurer une formation personnalisée des consciences. Or le rôle du prêtre est tout à fait obscurci lorsque prévaut une pratique fatalement fréquente, hélas, là où la prédication est assurée principalement par les catéchistes (ce qui est inévitable lorsque le prêtre expatrié ne connaît pas, ou pas assez, la langue locale). Cette pratique consiste à confier la préparation des pénitents, rassemblés pour une célébration commune, à un catéchiste prédicateur qui, au dernier moment, laisse intervenir le prêtre, comme un *deus ex machina*, pour une absolution collective qui ne peut apparaître alors que comme une intervention « magique ».

Seule la mise en place d'un clergé assez nombreux, bien formé et convaincu de l'importance de ce ministère, pourra empêcher cette déplorable manière de faire, et assurer aux membres de la communauté une bonne formation de leur conscience chrétienne. On dira peut-être que des « pères spirituels » non ordonnés peuvent y pourvoir tout aussi bien. Je l'accorde volontiers. Ce seront d'heureuses exceptions. Ce n'est pourtant pas sans raison que le Seigneur a rattaché le ministère du pardon au mandat apostolique.

En terminant ce paragraphe sur la liturgie, je constate que, du moins dans les deux pays africains où j'ai vécu, les initiatives liturgiques valables ont *été* prises, chaque fois, par des prêtres ordonnés, ayant à la fois une bonne formation dans ce domaine, et une compréhension exacte de la tradition culturelle du Peuple intéressé. Pourrait-il

7. TROISIÈME domaine où se fait sentir comme une lacune grave, le manque de prêtres ordonnés, pour l'avènement d'une Église locale : le domaine de **la direction pastorale**. Je suis bien d'accord que toutes les questions d'organisation, d'administration, de finances, etc., sont de la compétence des laïcs, et devraient, aussi vite que possible (et peut-être dès le début) leur être confiées. Ce serait d'ailleurs un des meilleurs services à rendre aux prêtres pour les restituer à leur mission propre. Hélas, dans beaucoup de cas où les catéchistes s'adonnent au ministère de la parole et de l'animation liturgique, le prêtre expatrié se rattrape avec prédilection sur l'organisation, les transports, l'administration, l'achat et la distribution du matériel, l'acquisition des ressources et leur répartition. On promet ainsi le laïc dans des domaines qui ne sont pas d'abord les siens, et on le tient sous tutelle là où il serait vraiment à sa place et dans son rôle. On devrait faire exactement le contraire. Je sais que ce n'est pas si facile à réaliser, et que d'innombrables considérations pratiques empêchent de donner à chacun son vrai rôle dans le travail commun.

Mais dans la direction de la communauté, il y a un niveau de réflexion et d'action qui relève directement du premier responsable, c'est celui de l'orientation générale et des *options décisives de la pastorale*. Or, ici de nouveau, je vois difficilement que cette fonction puisse être assurée heureusement par des laïcs, surtout en Afrique.

Pourquoi ? Principalement, pour ce qui concerne nos pays, à cause du manque de liberté des chrétiens engagés dans le laïc. Leur liberté est inévitablement entravée : a) par les obligations familiales, si astreignantes dans la société africaine, et dont ils peuvent difficilement s'affranchir ; b) par les pressions sociales qu'ils subissent continuellement ; c) par les implications politiques de leurs déclarations ou options religieuses.

Le prêtre ordonné, de par son ministère et sa mission, et (nous allons y venir) grâce à son célibat, peut jouir d'une liberté beaucoup plus grande, sans laquelle il n'est pas possible de donner à la vie de la communauté une orientation vraiment évangélique.

8. ET le célibat des prêtres ? Dans le contexte dans lequel nous vivons, on ne peut esquiver cette question connexe, nécessairement liée à celle d'un clergé comme fondement d'une communauté chrétienne solide et durable. Dans certains pays d'Afrique centrale, une opinion généralement admise estime que l'ordination de chrétiens mariés au ministère presbytéral serait une réponse, partielle sans doute, mais importante, au manque cruel de prêtres dont souffrent ces pays. Une pétition d'évêques de notre région a été soumise au Saint-Siège sous le pontificat de Paul VI, en vue d'obtenir une permission en ce sens. Elle n'a pas eu de suite favorable (du moins à ma connaissance), et elle n'aurait sans doute aucune chance d'aboutir sous le pontificat actuel. Mais beaucoup de missionnaires restent convaincus de l'opportunité et du bienfait que serait pour l'Église, dans nos pays, la possibilité d'ordonner prêtres, par exemple, nos meilleurs catéchistes mariés.

Personnellement, je suis convaincu du contraire, et je l'ai toujours été. D'abord et surtout parce que les motifs actuels pour lesquels l'Église catholique opte pour le célibat de tous les prêtres ordonnés selon ce qu'on appelle le « rite latin » – ces motifs tels qu'ils ont été lumineusement exposés par Paul VI dans sa belle encyclique *Sacerdotalis caelibatus* du 24 juin 1967 (et que je ne vais pas rappeler ici) – me paraissent non seulement valables, mais meilleurs, bien meilleurs que ceux qui militent pour l'opinion contraire. C'est pour moi une évidence. Le prêtre est le serviteur, le ministre et le représentant de Jésus qui fut célibataire. Il me semble évident que la meilleure option, pour le serviteur, est de partager celle de son Maître. Et cela vaut exactement de la même manière pour des prêtres africains que pour des prêtres d'autres continents.

Mais il me semble vrai aussi (bien que moins clair) que le célibat est la meilleure voie pour permettre aux prêtres autochtones de bien accomplir leur mission, spécialement en Afrique. Ceci malgré les difficultés réelles et les problèmes que le célibat pose, en pratique, dans plusieurs pays africains. Pourquoi ?

Nous avons déjà dit que le célibat assure aux prêtres une plus grande liberté par rapport pressions familiales et sociales, si contraignantes en Afrique noire. Ce qui est plus particulier au contexte psychologique actuel, dans nos pays, c'est la difficulté d'accepter un pluralisme dans la situation des prêtres. Si on autorisait les évêques de tel pays d'Afrique à ordonner des hommes mariés, il faudrait alors que tous les prêtres soient mariés : tous célibataires ou tous mariés. Et si tous étaient mariés dans ce pays, alors qu'ils seraient célibataires dans d'autres, ce serait encore plus inacceptable. On y verrait un certificat d'infériorité du clergé africain par rapport à celui du monde entier. L'alternative est claire. Ou bien un clergé célibataire en Afrique comme partout ailleurs ; ou bien un clergé marié en Afrique comme partout ailleurs. Si l'Église catholique a de bonnes raisons de vouloir un clergé célibataire dans l'ensemble du monde, elle doit le vouloir pour les mêmes raisons dans les pays africains.

La comparaison avec les Églises orientales unies à Rome qui admettent qu'une partie du clergé se recrute parmi les gens mariés, ne vaut pas. Toute une longue histoire et une longue tradition sont derrière cette situation pluraliste. Je ne vois pas comment les Africains l'accepteraient en dehors d'une telle tradition ancrée dans leur propre histoire.

9. LA conclusion est claire. L'évangélisation en profondeur ne peut « réussir » en Afrique (comme partout ailleurs sans doute), et l'Église ne peut y advenir dans sa stature normale, que si des prêtres ordonnés, assez nombreux et bien formés, africains (et si possible célibataires) y accomplissent leur ministère propre selon toutes ses dimensions.

Il ne s'agit pas d'en faire des « chefs », comme plusieurs traditions africaines les en sollicitent. Il s'agit de prêtres chrétiens, de ministres de Jésus-Christ et de l'Évangile, et de serviteurs du Peuple de Dieu. Sans eux, l'Église ne pourrait survivre ni se développer normalement dans l'Afrique de demain.

Il est donc urgent de susciter ce clergé africain là où il est encore minoritaire, et de continuer à le former là où il est sur place. Les directives claires et répétées du Pape actuel attireront certainement l'attention du peuple chrétien et des évêques sur cette nécessité.

Dominique NOTHOMB

Dominique Nothomb, né en 1924 à Bruxelles (Belgique). Prêtre en 1948. Docteur en théologie en 1950. Missionnaire au Rwanda de 1956 à 1977. Au Tchad depuis le début de 1978. Publications : *Un humanisme africain : valeurs et pierres d'attente*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1965, et de nombreux articles, dans *Spiritus* notamment et dans des revues du Rwanda, Burundi, Zaïre.

Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de s'intéresser _____ à Communio. Nous leur enverrons un spécimen gratuit. _____