

## Former des prêtres

### Les vingt-cinq ans du Concile

*« Livre-toi sans cesse à la prière, demande une intelligence plus grande que celle que tu as, veille avec un esprit qui ne se repose pas. Porte les infirmités de tous, comme un athlète accompli. Tu es charnel et spirituel: traite avec douceur ce qui est visible; mais l'invisible, demande qu'il te soit manifesté ».*

**Ignace d'Antioche, A**  
*Polycarpe, 1, 3 ; II, 2.*

*n La lecture ne suffit pas sans l'onction, la spéculation sans l'étonnement, l'attention sans la joie, le travail sans la piété, la science sans la charité, l'intelligence sans l'humilité, l'étude sans la grace, le miroir de l'esprit sans l'inspiration de la sagesse divine ».*

**Bonaventure,**  
*Itinéraire de l'esprit vers Dieu, Prologue, 4 p. 2*

## Sommaire

### Editorial

Georges CHANTRAINE : **Former des prêtres. Les vingt-cinq ans du Concile**

### Thématique

Jean-Robert ARMOGATHE: **Formation des prêtres et formation sacerdotale.**

**14** Alors que l'identité du prêtre, roi, prêtre et prophète, est mieux reconnue, il semble dépouillé de ses fonctions (gouverner, enseigner, célébrer) par la mise en place de conseils, par les discours médiatiques et par la participation des laïcs à la liturgie. Or, ces fonctions restent indispensables mais doivent trouver de nouvelles formes : pour relancer l'urgence missionnaire, confesser la foi de l'Eglise, vivre la liturgie. La formation, dans ses modalités pratiques, ne prépare à rien d'autre.

Antonio SICARI : **Appartenance à l'Eglise, charismes, sacerdoce ministériel.**

**28** On ne peut parler de la formation du prêtre sans accepter le paradoxe du Christ et de l'Eglise. Plutôt que de rationaliser, planifier, contrôler, il importe de laisser sa place à l'initiative de l'Esprit. Les problèmes des communautés nouvelles, des Eglises locales, des charismes, ne peuvent se poser que dans une perspective missionnaire.

Mgr Eugenio CORECCO : **Former, oui, mais à quoi ?**

**53** Il ne sert à rien de crier « vie spirituelle, vie spirituelle » en sautant comme des cabris. L'éducation d'un futur prêtre est l'apprentissage de sa participation à la mission de l'Eglise. Cette tâche objective détermine l'exercice de sa piété personnelle, et non l'inverse. C'est pourquoi il faut ici rappeler que l'identité du prêtre s'inscrit dans l'existence de l'Eglise, comme mission apostolique et communion avec l'évêque : dans l'unité sacramentelle et hiérarchique du presbyterium qui constitue l'Eglise particulière.

### Chroniques

Gustave THILS : **L'appel universel à la sainteté dans l'Eglise**

**75** Tous les chrétiens sont appelés à devenir des saints, et pas seulement les religieux. C'est ce que rappelle le 5<sup>e</sup> chapitre de *Lumen Gentium*. Le rappel des discussions qui ont entouré sa formulation permet d'en mieux comprendre l'enjeu.

Peter HENRICI : **La maturation du Concile. La théologie préconciliaire au quotidien**

**85** Contrairement à une opinion répandue, le Concile n'a pas été une rupture radicale. Il a officiellement reconnu des pratiques liturgiques et des courants théologiques qui l'ont préparé. C'est ce que montre ce témoignage vécu : un jésuite alors en cours d'études y raconte ce qui se lisait, se disait et se chuchotait, à Rome et ailleurs.

Mgr Walter KASPER : **Contre les prophètes de malheur**

**104** Le Concile n'est pas terminé, puisqu'il n'a pas fini de porter ses fruits. La tâche actuelle n'est pas de le dépasser, encore moins de revenir en arrière, mais de le réaliser en plénitude. Il faut pour cela approfondir le mystère de l'Eglise, retourner aux sources de la foi dans la Bible et la liturgie, vivre l'Eglise comme communion et comme mission.

Georges CHANTRAINE

## Former des prêtres Les vingt-cinq ans du Concile

**LES** vingt-cinq ans du Concile. C'est la jeunesse. Vingt ans après le Concile, cela aurait indiqué à la mesure de notre rapidité moderne et de nos impatiences de toujours un temps déjà long : presque une génération ; les derniers représentants du Concile se font rares ; parmi eux, notons-le, en passant, le Pape, alors évêque de Cracovie, et le cardinal Ratzinger, alors secrétaire-théologien du cardinal Frings, archevêque de Cologne. Dans le temps de l'Église, ces vingt-cinq ans, ce n'est même pas la jeunesse ; c'est hier, ce sont les premiers balbutiements. Un concile ne se reçoit et ne se comprend que *dans la longue durée*. La première chose à voir, c'est dans *quelle durée* s'inscrit l'œuvre conciliaire.

Vatican II a promulgué quatre documents majeurs, appelés Constitutions sur quatre réalités essentielles de la vie chrétienne : *Dei Verbum* sur la Révélation, *Lumen Gentium* sur l'Église, *Gaudium et Spes* sur la mission de l'Église dans le monde et *Sacrosanctum Concilium* sur la liturgie. Dans quelle durée s'inscrivent ces Constitutions ? Si on veut en voir la signification complète, il faut remonter jusqu'au concile de Trente au XVI<sup>e</sup> siècle et même jusqu'au pape Grégoire VII au XI<sup>e</sup> siècle.

En effet, à cause de l'effort fait depuis le pape Grégoire VII pour assurer la « liberté de l'Église » face au pouvoir princier ou impérial, puis face au pouvoir absolu des rois, enfin face aux États modernes, l'Église s'est centralisée et le pouvoir de l'évêque de Rome s'est accru non sans porter parfois quelque dommage au pouvoir des autres évêques : cela n'a pas rendu plus aisée et effective la collégialité, qui continuait néanmoins à s'exercer.

D'une telle centralisation, des tensions ont résulté à l'intérieur de l'Église : au XV<sup>e</sup> siècle, on a voulu mettre le Concile au dessus du pape et, vers la même époque, on a opposé aux prérogatives du pape les droits d'une Église, celle de France : ces deux tentatives sont connues sous les noms respectifs de conciliarisme et de gallicanisme (de Galla = France). Doctrinalement elles furent écartées grâce au concile de Vatican I, qui affirma la primauté du pape et une infaillibilité qui lui est propre. Au même moment, la prise de Rome mettait fin au pouvoir temporel du souverain pontife.

D'autre part, grâce à la révolution française, les évêques cessèrent progressivement, dans les pays non protestantisés, d'être des grands, pour redevenir uniquement ce qu'ils sont : *des prêtres et des pasteurs*. On ne pourrait plus être évêque nommé tout en s'abstenant durant des années de recevoir le sacerdoce. Autant que le changement de situation politique, le renouveau de l'ecclésiologie qui précéda le Concile permit de s'assurer que l'évêque n'est pas un simple prêtre qui reçoit le pouvoir de diriger un diocèse : il reçoit « par la consécration épiscopale » « la plénitude du sacrement de l'ordre ».

Ainsi, le pape étant libéré de l'extérieur du gallicanisme et du conciliarisme, les évêques pouvant être reconnus en droit et en fait pour ce qu'ils sont, l'Église pouvait désormais apparaître dans une lumière nouvelle pour ce qu'elle est : *une communion entre Églises particulières dans l'Église universelle*. Et cette communion est mise en œuvre par la *collégialité* entre les évêques unis au successeur de Pierre.

*Communion*, l'Église l'est aussi *entre tous ses membres*, unis - par la même foi, la même espérance, la même charité dans le même Corps du Christ reçu dans l'Eucharistie. Dans cette communion, tous sont égaux, ayant été sauvés tous par le même sang du Christ. L'Église hiérarchique est au service de cette communion, notamment au moyen de la collégialité. Cette vérité n'avait pas été oubliée. Mais la réforme protestante, qui avait rejeté le sacerdoce des prêtres et des évêques, avait méconnu que cette communion entre égaux se faisait à l'aide de dons divers, notamment du don du sacrement de l'ordre et qu'elle unissait un organisme exerçant des tâches diverses : notamment celles des pasteurs et celles des brebis. Le Concile de Trente réaffirma dès lors l'existence, la valeur et les tâches du sacerdoce ministériel et progressivement l'Église se dota, grâce notamment aux séminaires, d'un corps sacerdotal ayant dans son ensemble un bon niveau de performance.

Partant de ce constat, il serait néanmoins excessif de dire que depuis Trente, ou à cause de lui, l'Église fut clérical. On ne doit pas oublier le rôle important ou décisif des parents dans l'éducation chrétienne de leurs enfants et celui des fidèles dans les communautés, dans les associations et dans la société civile. Seulement, il est vrai, deux facteurs importants vinrent successivement influencer leur position dans l'Église.

D'abord pour se démarquer des protestants et manifester dans son culte son unité, l'Église n'a pas célébré ses offices dans la langue du peuple. Cela a eu pour conséquence d'assigner aux fidèles un rôle plus passif qu'actif dans la célébration liturgique. La distance entre le prêtre et le peuple a pu s'agrandir. Mais seulement jusqu'à un certain point : les processions, par exemple, particulièrement celles du Saint Sacrement, faisaient participer tout un peuple à la célébration et celle-ci se faisait en « pleine vie ». C'est donc opportunément que Vatican II, tenant compte d'un renouveau liturgique, a demandé la participation active des fidèles aux célébrations et a permis l'utilisation de la langue commune. Les fidèles peuvent ainsi retrouver toute leur place dans la liturgie.

Avec les changements de notre siècle, les fidèles ont, comme membres de l'Église, acquis une position nouvelle dans le monde. Déjà avec Cardijn et bien d'autres, Pie XI s'en était rendu compte. Il avait trouvé bon d'associer les laïcs au ministère sacerdotal. Une telle tâche, qui est utile en tout temps, ne correspond pas cependant à toutes les exigences de la mission de l'Église dans le monde actuel. D'une part, en effet, chrétiens et non-chrétiens n'ont plus en commun que leur humanité. Et, d'autre part, les chrétiens doivent se faire les gardiens d'une humanité que l'athéisme tend à détruire. Dès lors, il devient nécessaire que par leur vie individuelle et sociale, tant personnellement que communautairement, les chrétiens soient des hommes accomplis et veillent sur l'humanité de l'homme (1). Eux seuls pourront incarner les affirmations de l'Église en faveur des droits de l'homme. La Constitution *Gaudium et Spes* a pour objectif de mettre en lumière une telle mission de l'Église en général et des fidèles en particulier.

Or, une telle mission, plus exigeante que jamais, ne peut être que reçue. On ne se la donne pas à soi-même. Et elle ne peut

(1) Cf. mon livre *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Paris, Fayard, 1987.

être exercée qu'en accueillant toujours davantage la révélation du Dieu, Père, Fils et Esprit, jaillissant de sa source qui est l'Évangile. Le catholique, en étant fidèle à la tradition authentifiée par le Magistère, n'est donc pas moins évangélique que son frère protestant. Au fond, il le serait même davantage dans la mesure où pour lui l'Évangile n'est pas coupé de l'Église. Et c'est aussi parce que, dès sa première proclamation et sa rédaction, l'Évangile ne fut pas coupé de l'Église, que ses récits sont historiquement authentiques. En lisant les évangiles, comme les autres écrits du Nouveau Testament, le chrétien boit à la source pure, non à des dérivations polluées. *Dei Verbum* a opéré un recentrement catholique de la foi sur l'Évangile qui parle du Christ en le faisant entendre Lui, Fils de Dieu incarné et ressuscité par la puissance de l'Esprit Saint.

Placé dans la longue durée, Vatican II se comprend comme un concile de l'Esprit Saint, ainsi que l'a montré H.-U. von Balthasar, et comme ouvrant l'avenir ainsi que l'expose Mgr W. Kasper. Mais d'autre part, sa problématique s'éclaire mieux si on situe ses textes dans le contexte de l'époque. L'article de Mgr W. Kasper y contribue. De son côté, le Père P. Henrici évoque à travers ses souvenirs d'étudiant les laborieuses préparations du Concile.

L'espace ouvert ainsi entre la longue et la courte durée paraît important, sinon décisif, pour l'intelligence de l'oeuvre conciliaire. Or cet espace s'est en quelque sorte ouvert dans l'oeuvre conciliaire elle-même. Les documents produits par le Concile, comme aussi ce qui y fut dit et fait, diffèrent à ce point des documents préparés pour le Concile et de ce qu'une certaine opinion attendait de lui que beaucoup, influencés en outre par des media superficiels ou tendancieux, ont pu penser ou pensent encore de bonne foi que Vatican II a tourné le dos à la Tradition et a commencé une ère nouvelle. En réalité, il a laissé à son propre sort une tradition théologique qui s'identifiait abusivement avec la Tradition de l'Église et il l'a fait en énonçant des enseignements majeurs de cette Tradition (2) (que nous venons de rappeler brièvement).

C'est dans cet espace que prennent place les réflexions sur le sacerdoce presbytéral et sur la formation sacerdotale que la revue propose à ses lecteurs. Au centre, la sainteté. Elle est

(2) *Le Mémoire sur l'occasion de mes écrits* de H. de Lubac (Namur, Culture et Vérité, 1989) contient des pages éclairantes et substantielles à ce sujet (pp. 146-153).

donnée par Dieu à ses créatures pour faire d'elles ses enfants d'adoption par son Fils dans l'Esprit. Et ce don les appelle à vivre de cette vie même que Dieu leur offre comme l'achèvement de leur propre vie et de leur histoire. La Constitution sur l'Église, *Lumen Gentium*, l'a rappelé dans son chapitre 5 à une place significative : après avoir décrit le Peuple de Dieu, sa hiérarchie et son laïc, et avant de parler de la vie religieuse, des rapports entre l'Église céleste et l'Église terrestre et de la sainte Vierge Marie. Cette sainteté donnée et offerte est, pour tous et chacun, la manière de participer au Mystère de Dieu, objet du premier chapitre de la Constitution. Mgr G. Thils expose l'essentiel du chapitre 5.

Cette sainteté, commune à tous les chrétiens, a-t-elle une figure sacerdotale ? La réponse positive ne devrait faire de doute pour personne. Nul ne doute en effet que Dieu adapte ses dons selon les personnes, les conditions et les états. C'est ainsi qu'on parle de grâces d'état, de grâces personnelles. Néanmoins, des questions se lèvent concernant une sainteté sacerdotale.

La première provient de l'identification de la sainteté avec un idéal moral, compris lui-même étroitement. Quand les plus âgés parmi nous chantaient jadis : « Ô Jésus, donnez-nous de saints prêtres », peut-être certains demandaient-ils des prêtres socialement rangés et vertueusement appliqués à leur métier de prêtre. En fait, si tous les prêtres réalisaient un tel idéal, ce ne serait pas si mal. Les écarts de certains continuent à scandaliser le bon peuple et ne gênent pas moins que jadis les autorités ecclésiastiques. Cependant, il est vrai que la sainteté ne trouve pas sa source dans le seul bien moral, mais dans la vie donnée par l'Esprit du Crucifié. C'est du reste à cette source qu'ont puisé tant de prêtres formés selon un idéal de perfection morale un peu étriqué. C'est un fruit du Concile d'avoir remis devant les yeux de tous l'appel de tous à la sainteté. Cet appel est de nature à tonifier les existences sacerdotales. La vie dans l'Esprit (3) ouvre toutes grandes les puissances humaines, les poussant à s'exercer au maximum, ce qui requiert, comme tout exercice, un entraînement (4).

(3) Le P. A. Vanhoye en a montré le dynamisme éthique dans *Mission et formation du prêtre*, du card. Ratzinger et al. (Namur, Culture et Vérité, 1990), p. 101-102.

(4) Le cardinal Ratzinger l'explique fort bien dans le livre cité à la note précédente, pp 6-7.

La sainteté est-elle celle d'un « état » ? C'est une deuxième question. Qui dit état ne dit pas mouvement. Cette vie dans l'Esprit est mouvement, tandis que l'idéal de perfection morale étriqué qu'on critique apparaît statique et convenant à un état de vie. Plutôt que dans un état, la sainteté sacerdotale trouverait dès lors son principe dans la mission pastorale. Celle-ci, affirme Mgr Corecco, est constitutive de l'identité sacerdotale. Qui le nierait ? Il en va ici du prêtre comme de l'évêque, du laïc ou du religieux. La sainteté est le principe de la mission et c'en est le but. La vie divine est communicative de soi et elle se communique en vue d'être participée. Sainteté et mission ne sont donc pas deux grandeurs opposables comme intérieur et extérieur, être et agir. Il s'agit de la même réalité considérée sous deux aspects distincts et inséparables. L'Église est en étant missionnaire. Si par impossible elle n'était pas missionnaire, elle n'existerait pas. Et sa réalité est d'être sainte. Ce qui vaut de l'Église vaut de chacun de ses membres. C'est pourquoi l'identité sacerdotale se définit par la mission sacerdotale et la sainteté sacerdotale. Jean-Robert Armogathe a trouvé des formules fortes pour le dire : le prêtre gouverne par la prière, il enseigne par la direction spirituelle, il agit sacerdotalement par la célébration liturgique.

Mission et sainteté sacerdotales ont une forme ecclésiale. Depuis que Vatican II a défini la sacramentalité de l'épiscopat et enseigné la collégialité épiscopale, la forme de la mission et de la sainteté épiscopales est connue de tous. L'acte le plus personnel d'un évêque est en même temps collégial, même en dehors d'un concile oecuménique (5). Il n'est donc rien qui échappe à cette forme ecclésiale. Il en va de manière analogue pour le prêtre (de second rang). Mgr E. Corecco le montre de manière très argumentée. Il dissipe ainsi une fâcheuse impression selon laquelle le Concile se serait intéressé avec prédilection aux évêques — et aux laïcs — négligeant les prêtres. La collégialité a comme deux dimensions : la première, qui est connue, lie les évêques entre eux et avec le Pape, leur chef ; la seconde lie l'évêque et ses prêtres, qui forment ainsi un presbyterium. Dans son Église particulière, l'évêque n'est pas seul, il est avec ses prêtres qui sont ses collaborateurs

(5) Cf. G. Chartraine, « Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel ? », dans *Actes du Congrès de droit canonique de Paris, 1990* (à paraître).

« nécessaires ». Aussi, conclut Mgr Corecco, l'appartenance au presbyterium est-il un élément constitutif de l'identité presbytérale. Mission pastorale et appartenance au presbyterium doivent dès lors déterminer la formation sacerdotale.

Une telle forme ecclésiale ne fera pas oublier son principe christologique : le prêtre participe en effet au sacerdoce du Christ. En quoi une telle participation diffère de la participation de tout fidèle en vertu du sacrement commun, cela mériterait certainement une réflexion plus approfondie (6). Jean-Robert Armogathe, qui suppose cette différence, rappelle que le prêtre est conformé au Christ Grand-Prêtre et que l'ordination implique pour autant une transformation ontologique, signifiée par le caractère. En insistant sur la forme ecclésiale du sacerdoce ministériel, Vatican II sous-entend le principe christologique de ce sacerdoce que le concile de Trente avait dû rappeler comme faisant partie de la Tradition de l'Église indivise.

La mise en évidence de la forme ecclésiale de la mission et de la sainteté sacerdotales requiert une autre réflexion. L'Église étant sacrement du salut du monde, la forme ecclésiale est d'ordre sacramentel. C'est par le sacrement de l'ordre que l'évêque est agrégé au collège et le prêtre au presbyterium. Or le sacrement signifie la grâce qu'il confère : il est un signe opérant efficacement. Cette grâce est conférée en vertu de l'Acte rédempteur du Christ que diffuse l'Esprit Saint dans l'Église et en elle dans ses membres. Souvent la théologie considère l'oeuvre du Christ plus que la puissance de l'Esprit. Les deux sont unies inséparablement. Aussi la considération du sacrement ne doit-elle pas être détachée de celle de l'action du Saint-Esprit, diffusant la grâce sacramentelle et les charismes. Et toute grâce, étant accordée à des personnes, comporte un côté charismatique. Aussi peut-on dire que le ministère sacerdotal a quelque chose de charismatique. On peut dire aussi et même on doit dire que la grâce sacerdotale peut de manière charismatique s'aviver chez tel prêtre ou évêque, celle de l'enseignement chez un Basile, un Augustin ou un Origène, celle du pardon et de la guérison chez un Jean-Marie Vianney et qu'elle peut

s'enrichir d'un charisme plus personnel, participé par d'autres, par exemple dans des congrégations ou des ordres religieux ou dans des « mouvements ». Le Père A. Sicari rappelle opportunément cet aspect de la doctrine, que l'Instrumentum laboris, le document préparant directement le Synode sur la formation sacerdotale, a non seulement occulté, mais rendu suspect sans raison suffisante (7). Il le met dans le cadre d'une ecclésiologie, que soutient aussi Mgr E. Corecco : l'Église se constitue de la réalité pneumatologique ou charismatique et de l'institution, laquelle se structure grâce au sacerdoce commun et au sacerdoce ministériel. La solution laborieusement acquise lors du Concile concernant la place des religieux (chapitre 6) se trouve ainsi confirmée et sans doute approfondie. Enfin, la théorie permet de fonder une pratique séculaire : tous les futurs prêtres ne sont pas formés dans des séminaires diocésains ; un bon nombre l'est dans des « scholasticats » ou des « studia » de leurs ordres ou congrégations. Il commence à en aller de même pour certains mouvements. Une question corrélatrice se pose aux séminaires diocésains : comment accueillir et former des candidats qui appartiennent à des mouvements et continuent à y trouver la formation chrétienne et pastorale ?

Cette réalité pneumatologique, qui appartient à la constitution de l'Église, n'ouvre pas seulement l'un à l'autre sacerdoce et charisme des congrégations religieuses ou des mouvements, mais encore elle lie, en ceux qui l'acceptent, célibat et sacerdoce. Le célibat sacerdotal n'est pas seulement une « discipline ecclésiastique latine », il est d'abord un don que l'Église accueille : l'évêque n'aurait aucun pouvoir ni droit d'imposer une telle discipline ; il vérifie si les candidats l'acceptent de bon cœur. Sicari aurait pu rappeler aussi que la convenance entre la continence et le sacerdoce est, selon la meilleure vraisemblance historique, d'origine apostolique (8).

La question qui me paraît être sous-jacente au débat ouvert par Sicari, concerne l'origine de la vocation au ministère sacerdotal et celle de la vocation religieuse. Cette origine est différente. C'est en scrutant cette différence que l'on peut montrer que chez le prêtre et chez le religieux il y a quelque

(6) Je l'ai tenté dans *Mission et formation du prêtre*, (cité à la note 3), p. 26-32, et dans « Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel? », cité à la note 5.

(7) Cf. mon livre *L'expérience synodale. L'exemple de 1987*, coll. Le Sycamore, Paris, Lethielleux, 1988, pp. 95-106.

(8) C. Cochini, *L'origine apostolique du célibat sacerdotal*, coll. Le Sycamore, Paris, Lethielleux, 1981.

*Christi*, marche à la suite du Christ, mais selon deux formes d'appel, et conséquemment de vie, distinctes (9). Si l'on accepte cette conséquence liant une manière de vie à un appel déterminé, on s'aperçoit qu'on ne peut pas renoncer à la notion d'état de vie. Du reste, dans le mouvement de la mission, il faut bien aussi que le prêtre comme tout autre homme ait un lieu où reposer. Il n'y a pas de mouvement sans repos. La vie dans l'Esprit s'incarne dans une vie humaine qui se livre à lui autant qu'elle peut, précisément selon cet état. Parler d'état, c'est une manière de ne pas détacher l'Esprit du Fils incarné.

Ce cahier de *Communio* n'envisage pas toutes les questions relatives à la formation du prêtre ; parmi elles, la plus cruciale est sans conteste l'ordination des femmes au sacrement de l'ordre et particulièrement au sacerdoce. Mais les quelques questions dont il traite, il les situe dans l'espace ouvert par le Concile lui-même entre la longue et la courte durée, entre « les vingt-cinq ans du Concile » et vingt-cinq ans après le Concile. D'où le dialogue tacite (si j'ose dire) entre les auteurs au moment même où leurs perspectives ne s'accordent pas entièrement. Peut-être peut-on y voir, sans manquer de modestie, les tâtonnements des pensées et leur enracinement dans la Tradition dont le Concile a voulu nous faire partager certaines richesses.

Georges CHANTRAINE, s.j.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain). Docteur en théologie (Paris). Professeur à la Faculté de théologie jésuite de Bruxelles. Dernière publication : *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, Paris, 1987. *L'expérience synodale. L'exemple de 1987*, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1988. Co-fondateur de l'édition francophone de *Communio et* membre du Comité de rédaction. Expert au Synode 1987 sur les laïcs.

(9) J'ai ébauché un début de réflexion sur le sujet dans *Mission et formation du prêtre*, cité à la note 3, p. 37.

Jean-Robert ARMOGATHE

## Les fonctions ministérielles du sacerdoce dans la formation des prêtres

**L'ORDINATION** sacerdotale introduit une transformation fondamentale, ontologique, du sujet ; cette transformation, affirmée par la théologie classique, revient à parler d'un caractère spirituel indélébile, qui ne peut pas être réitéré et qui provient d'une participation spéciale à la fonction de Jésus Christ :

« Celui qui est ordonné exerce un triple ministère : il est envoyé pour prêcher et enseigner, pour administrer les sacrements et pour guider le peuple de Dieu qui lui est confié » (1).

On a reconnu les *tria munera Christi*, les trois fonctions de Prêtre, Prophète et Roi attribuées au Christ par la tradition (2). Ces fonctions sont donc, de manière indissociable, liées à l'exercice du ministère ordonné, ou mieux encore : elles sont nécessairement, et indissociablement, liées à l'existence du ministre ordonné. Autrement dit, on ne peut pas considérer qu'il puisse exister une séparation entre les *fonctions* sacerdotales et *l'état*. Les fonctions ministérielles sont d'ordre ontologique, elles relèvent de ce qui, de l'intérieur, constitue celui qui est ordonné dans son être même ; « être », pour le prêtre, devient « être-ordonné ».

(1) *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche* Bonn 1985, « Du sacrement de l'ordre ».

(2) *Tria mimeria* mentionnés dès Hippolyte, *Trad. Apost.* 5 (voy. Yves Congar « Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre » *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 67, 1983 p. 97-115 et surtout L. Schick, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien* Francfort-Berne 1982).

Il convenait de rappeler cela en préambule, parce que les débats des années soixante ont porté sur l'« identité » du prêtre. Cette crise d'« identité » n'est pas tout à fait close, mais le problème s'est déplacé, du moins en France, vers une autre question ; ce n'est plus de l'identité du prêtre qu'il s'agit (question : « qui est-il ? »), mais de ses fonctions (« prêtre, pour quoi faire ? »). La crise qui continue d'atteindre les prêtres est désormais une interrogation sur le contenu de leur vocation. C'est pourquoi il me semble urgent d'y réfléchir.

Les deux textes conciliaires de 1965, *Optatam totius* et *Presbyterorum Ordinis*, n'ont pas levé toutes les ambiguïtés (3), en particulier sur l'articulation des *fonctions presbytérales et épiscopales* (4). Le § 28 de *Lumen Gentium* (1964) traite des prêtres après avoir consacré trois paragraphes à l'exercice épiscopal des *tria munera* : « *Muneris unici Mediatoris Christi* (1 Tim. 2, 5) *participes in suo gradu ministerii...* ». Les prêtres, dit le texte, *vi sacramenti Ordinis*, « sont consacrés pour prêcher l'Évangile, pour être les pasteurs des fidèles et pour célébrer le culte divin en vrais prêtres de la nouvelle alliance ». À force d'insister sur l'« identité », on en est venu à tenir les fonctions pour secondaires. À force de répéter, d'un côté comme de l'autre, *qu'il ne s'agit pas d'un ministère fonctionnel*, on a oublié que les prêtres devaient aussi faire des choses. *Fungi sacerdotio* : la notion de *functio* n'est pas réductible à la seule *fonction* ; il s'agit de l'exercice des *munera*, des charges. Dans l'ordination *ad sacerdotium*, la transformation ontologique rend indissociables la personne et sa fonction.

Les prêtres sont ordonnés ; mais pour quoi faire ? L'Église a refusé les « ordinations absolues » des évêques : pas de fonction sans charisme, mais pas de charisme sans fonction. Cela vaut-il pour le prêtre « du second rang » ?

(20) Les intitulés successifs de *Presbyterorum Ordinis* en soulignent la difficile « gestation » : *de clericis* (avril 1963), *de sacerdotibus* (novembre 1963), *de vita et ministerio sacerdotali* (décembre 1964), *de ministerio et vita presbyterorum* (novembre 1965).

(21) B.D. Dupuy « Y a-t-il une distinction dogmatique entre la fonction des prêtres et celle des évêques? » *Concilium* 34, 1968, p. 71-80. Rappelons la question de saint Jérôme (*Epist.* 146, n. 1) : « quid facit, excepta ordinatione, episcopus, quod presbyter non faciat? » Mais il semblerait que le simple prêtre, *en tant que prêtre*, possède tous les pouvoirs sacramentels, sous les réserves de juridiction (H. Schillebeeckx, « Pnesterschap en Episcopaat » *7Fjschrift voor Geestelijk Leven* 1955, p. 357-367). Signalons enfin que *si*, dans les écrits apostoliques, *presbteros* est une dignité, *episcopos* désigne d'abord une fonction.



Ces fonctions fondamentales sont apparemment remplies par d'autres, avec compétence, dévouement et souvent même : succès. Que reste-t-il à faire au prêtre ? Pourtant, l'exercice de ces fonctions est essentiel pour donner un contenu à sa vocation. Aussi faut-il peut-être trouver, pour cet exercice, des modalités neuves qui actualisent leur urgence. Devant les changements rapides de nos sociétés, il convient de modifier les profils de travail, de réajuster les postes. Des ruptures de société n'ont pas été suivies d'une redéfinition des fonctions ou ministères du prêtre. Des essais se sont soldés par des drames ou des échecs (prêtres ouvriers...) : il convient de redéfinir radicalement les raisons d'exercer ces fonctions comme ministère ordonné.

La formation des prêtres doit tenir compte de cette réalité : quels moyens met-on en oeuvre pour former des hommes à l'exercice des fonctions ministérielles qui sont si intimement liées à leur « être-ordonné » ?

### Des fonctions remplies par d'autres

Un premier constat, que nous allons fonder : les fonctions du prêtre sont aujourd'hui parfaitement remplies par d'autres, ou par des prêtres, sans que cela implique pour autant la spécificité de leur caractère sacerdotal.

#### a. Gouverner

Jadis, il était clair que le prêtre était le chef de la communauté, le pasteur à qui était confié le soin des âmes fidèles. Cette tâche de gouvernement de l'assemblée a été sérieusement remise en question depuis le Concile. *Post hoc, propter hoc*: même si le plus net produit du Concile, en la matière, est le nouveau Code de droit canonique, de nombreuses instances se sont mises en place, qui ont limité, divisé, contrôlé le pouvoir de gouvernement des prêtres dans l'Eglise. Ce pouvoir est partagé (dans des « équipes pastorales », dans des « secteurs » ou « doyennés »), il est soumis à des conseils, où les fidèles élisent parfois des représentants, sorte de « mini-parlements » des paroisses ou des aumôneries. Bref, un pouvoir de type démocratique, parlementaire, a été souvent mis en place et s'est substitué au droit de gouverner des prêtres.

Quelles sont les racines de ce changement, qui a beaucoup contribué au malaise ? D'une part, d'anciennes tendances,

particulières au jansénisme parlementaire : on a vu, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle en France, s'organiser des propositions attribuant aux laïcs le droit de nommer leurs pasteurs. C'est l'idéologie qui préside au Comité ecclésiastique chargé de rédiger la Constitution civile du clergé (5). Celle-ci est l'expression achevée de ce mouvement : les curés sont élus par les fidèles (catholiques et non-catholiques confondus) ; on sait que lors de la Séparation de l'Eglise et de l'Etat, en France, dans la première proposition d'associations culturelles faites par le Gouvernement, de telles idées restaient encore présentes. Dans cette revendication d'un pouvoir de la « base » contre la « hiérarchie », le premier motif est une ecclésiologie de modèle politique, convaincue que la démocratie est le seul mode de gouvernement acceptable pour l'« Evangile », et s'efforçant d'introduire dans le fonctionnement de l'Eglise les structures de la démocratie.

Mais une démarche de ce type a aussi des fondements scripturaires et théologiques : la notion de Peuple de Dieu a été souvent mal interprétée (les textes conciliaires n'étant pas exempts d'ambiguïté à cet égard). Mais la constitution de l'Eglise passe par cette constitution des baptisés en *peuple*, et par cette unité que confère le sacerdoce commun de tous les fidèles, baptisés en Christ. Quels que soient les excès et les dérives, il y a là une réalité biblique et théologique forte et authentique : les laïcs assurent, par leur baptême, une participation au fonctionnement de l'Eglise comme Peuple. Ce qui revient à déplacer et modifier les processus de fonctionnement du pouvoir des prêtres.

#### b. Enseigner

Contesté dans le gouvernement des communautés, le prêtre va-t-il au moins voir reconnue sa fonction d'enseignant ? On rencontre ici une double difficulté : d'une part, les laïcs paraissent eux aussi accéder à cette fonction ; depuis le modernisme (au plus tard), cette fonction a été liée à l'acquisition de compétences, de connaissances. Les laïcs accèdent à ces connaissances, et attendent donc naturellement de se voir confier des tâches d'enseignement qui relevaient jadis du monopole sacerdotal. Cette diffusion des connaissances

(5) J.R. Armogathe «La libertà religiosa e la Chiesa durante la Rivoluzione francese» in *Liberia e Potere: la question della democrazia* (a cura di I. Colozzi, Framil : Bologna 1989) ; les textes ont été publiés par Jean Chaunu (Critéon : Limoges 1989).

sacrées dans le peuple de Dieu est utile et nécessaire ; elle entraîne cependant des effets secondaires sur la définition des ministères ordonnés.

Mais il y a, sur ce second point, une autre instance : l'enseignement donné par les évêques, jadis limité, exceptionnel (mandements de Carême), devient aujourd'hui permanent, par le relais des médias, profanes ou catholiques. Le prêtre est dépossédé de l'enseignement par les interventions médiatiques de l'épiscopat, des quelques figures notables du pays, par la prise de parole de l'évêque sur sa radio locale. Désormais, les fidèles peuvent facilement être touchés par leur évêque, et les médias leur communiquent sur le champ « ce que pense l'Eglise » de tel ou tel événement. Jadis, le prêtre était le relais nécessaire, le passage confiant et authentique de l'enseignement dans l'Eglise. Il s'en voit aujourd'hui dépossédé de deux manières : par les laïcs devenus compétents pour faire la catéchèse, enseigner la doctrine, d'une part, par les évêques, d'autre part, qui tiennent à se trouver en contact direct, par les moyens de communication sociaux, avec les fidèles. Prise de parole des deux côtés : entre les laïcs et l'évêque, le prêtre se retrouve sans voix, en défaut de compétence parfois, en manque d'autorité ensuite. Il peut commenter le dimanche les déclarations faites par un évêque ou un cardinal deux jours avant à la télévision. Sans compter que le Pape est aussi très actif et très présent. Ce qui est beaucoup pour un « simple prêtre ».

### c. Célébrer

Du moins, pour célébrer les sacrements, on peut estimer que le prêtre va retrouver sa fonction, même s'il proteste qu'il n'est pas *seulement fait* pour cela — et il a raison de le rappeler : rassembler et enseigner appartiennent aussi, expressément, à son ministère. Ici encore, on peut évoquer des fantaisies liturgiques ; mais ici encore, de façon plus profonde, le prêtre se trouve dépossédé de sa fonction. Le renouveau théologique, depuis le Concile de Trente, a insisté sur le rôle majeur, opératoire, du Christ dans la célébration. Toute la Tradition scolastique, d'ailleurs, rappelle que le prêtre célèbre l'Eucharistie *in persona Christi*, et on a retrouvé cette profonde vérité d'un Christ unique célébrant : « le prêtre, la victime et l'autel ». Cette grande vérité théologique fut reprise avec insistance dans des temps récents, en particulier dans le retour de la théologie patristique:

« Chaque fois que les prêtres baptisent, remettent les péchés, président à l'eucharistie, les fidèles ont l'assurance qu'aujourd'hui, à travers eux et leur ministère, c'est le Christ qui baptise, remet les péchés, fait participer à Sa table » (6).

D'une certaine manière, cela revient à diminuer le rôle *fonctionnel* du prêtre dans la célébration. C'est le Christ qui célèbre, et la personne du prêtre tend à disparaître devant l'Unique, le Souverain Prêtre.

Les fidèles, la hiérarchie, le Christ : voici que les trois fonctions traditionnelles du sacerdoce ordonné semblent aujourd'hui avoir été transférées, pour des raisons diverses, d'inégale valeur, mais d'implacable rigueur, du prêtre vers les fidèles, les évêques (et le pape), le Christ-Prêtre. Le « simple prêtre » peut bien savoir qui il est ; son identité ne répond pas à l'autre question, plus redoutable, de ses fonctions : à quoi sert-il ? Que lui reste-t-il à faire ?

### Des fonctions indispensables

Pourtant, chacune de ces trois fonctions reste indispensable, dans la cohérence de l'ensemble. La vie de l'Eglise les rend nécessaires, et elles le sont toutes les trois ensemble.

Le gouvernement ne consiste pas seulement à gérer des biens, un patrimoine, à assurer le fonctionnement matériel des « œuvres », d'éducation ou de charité. Le premier souf du gouvernement de l'Eglise doit consister à rassembler, l'ire l'unité au nom du Christ. Ce rassemblement se fait sous le signe de la croix : il est donc radicalement lié à l'urgence missionnaire. Le pasteur qui rassemble est celui qui envoie. Tout groupe a tendance à se durcir, se refermer, se reproduire. La tâche prioritaire, dans ce gouvernement de l'Eglise, consiste à ouvrir le groupe, accueillir les catéchumènes, aller prêcher la Bonne Nouvelle, inviter à la noce tous les mendiants des carrefours, pour reprendre des thèmes bibliques connus. Cette nécessité essentielle de la mission risque, en permanence, d'être

(6) Hervé Legrand, o.p. in *Initiation à la pratique de la théologie, «Dogmatique, 2»* Cerf : Paris 1983, p. 205 ; rappelons les paroles de saint Jean Chrysostome : « Qu'importe qu'un prêtre soit pécheur? Votre foi est la mesure des grâces que vous recevez (de lui). Infidèle, la justice du ministre ne vous servira de rien ; fidèle, vous n'avez rien à craindre de ses fautes» (*Horn. 2, 2 in 2 ad Tm*).

occultée ou reportée : il appartient au responsable de la communauté de la relancer sans cesse vers l'extérieur.

L'enseignement ne peut pas se ramener à une accumulation de connaissances ; il est, d'abord et prioritairement, la confession de foi. Enseigner, dans l'Eglise, c'est redire le Credo, avec des mots différents, des images nouvelles, des approches inédites, mais c'est toujours la même chose qui est dite. C'est cela qui permet de maintenir l'unité de l'Eglise. Tâche qui n'est pas seulement une activité intellectuelle, mais qui doit provenir d'une manière de *sentir avec l'Eglise*, un sens théologique qui est la confiance dans l'infaillibilité doctrinale de l'Eglise, exprimée dans l'unité d'enseignement que propose le magistère.

Enfm, s'il est bien vrai que le Christ s'offre lui-même dans le Sacrement, il n'en reste pas moins que l'Incarnation s'y continue, dans l'admirable échange des dons offerts et de l'Esprit qui consacre. Simple instrument sans doute, mais instrument conjoint néanmoins. Le prêtre, dans sa personne, exerce encore un rôle sotériologique, celui de tout fidèle baptisé-confirmé, d'une part, mais aussi celui de coopérateur instrumental de la Passion du Christ.

### Les mêmes fonctions sous des modes nouveaux

Puisque nous constatons que ces trois fonctions sont, de manière connexe, indispensables à l'Eglise, peut-être faut-il, pour les conserver au sacerdoce ordonné, les proposer sous des modes nouveaux ? Si les fonctions sont nécessaires, leur fonctionnement, c'est-à-dire leur application concrète, mérite peut-être un examen attentif et renouvelé.

**a.** Que *le gouvernement* soit cette urgence d'une mission sans cesse à relancer, cela pourrait signifier que la manière habituelle de le percevoir est erronée.

Quelles sont en effet les tâches de « gouvernement » dont les prêtres sont appelés à se dessaisir ? On dit, trop souvent et trop hâtivement : l'économique. Comme si les autres modes d'action ne dépendaient pas, largement, des moyens procurés. En réalité, il convient de situer bien exactement le lieu de l'initiative et celui de la décision. Responsable d'une communauté, le prêtre doit pouvoir disposer des moyens nécessaires à la mise en oeuvre des initiatives qu'il a le devoir de créer, de susciter ou d'encourager. Ce qui ne veut pas dire la gestion, ni même

l'usage immédiat. C'est dans le dialogue fraternel, dans la prière commune que doivent se tisser les liens mutuels de confiance et de respect qui permettent à prêtres et laïcs de travailler ensemble au Royaume, chacun à sa place, dans sa fonction. Le pouvoir de gouverner, dans l'Eglise, est très exactement le « service ». C'est une activité exigeante pour ceux qui servent, mais qui procède, comme toute activité, de quelques normes élémentaires : il s'agit là du service du Christ dans la communauté, et tout doit être mis en oeuvre pour permettre aux serviteurs d'accomplir leurs fonctions. Le service n'est pas l'arbitraire de ceux que l'on sert, il y a ici un critère de finalité, c'est du service missionnaire, pour l'annonce de l'Evangile, qu'il s'agit ici. Son urgence entraîne des obligations, des contraintes, des exigences chez ceux-là même qui sont servis. Le « plus haut service », où les serviteurs sont, jusque dans leur chair et jusqu'à leur mort, impliqués dans leurs fonctions, mérite des égards. Mieux encore : le Maître qu'ils servent dans la communauté en mérite lui-même.

Cette fonction de gouvernement doit être aujourd'hui profondément repensée dans une spiritualité du service qui soit totale, impliquant ceux qui sont servis aussi bien que ceux qui servent. Serviteurs du Seigneur auprès de leurs frères, les prêtres doivent être accueillis par les communautés comme le don permanent — et gratuit — que Dieu leur dispense pour leur permettre de vivre des sacrements, pour la vie éternelle. Bien des aigreurs et des malentendus pourraient ici être levés.

**b.** *L'enseignement* ne doit pas être mal compris : sans doute, les critères de compétence ont aujourd'hui heureusement dispensé le prêtre d'être l'unique spécialiste des « sciences religieuses ». Mais le savoir qu'il doit donner n'est pas une gnose ; il est, tout simplement, l'annonce que Dieu sauve par son Fils Jésus, mort et ressuscité. Cette nouvelle est l'unique contenu à ressasser sans cesse, l'« unique nécessaire ». C'est à elle que doit être ramené tout enseignement, et l'Eglise, dans sa hiérarchie, a pour mission de vérifier la conformité de tout enseignement « de religion » à cet unique message.

La « hiérarchie », pape et évêques, mérite, elle aussi, d'être située avec justesse : il ne s'agit pas d'un état-major politique ou commercial, d'un parti ou d'une entreprise. Il s'agit de la « divine constitution » de l'Eglise. Chaque membre appartient à la *hiérarchie*, du pape au petit bébé présenté par ses parents au baptême ; dans cette demande, le petit « catéchumène » entre dans la divine hiérarchie, qui est d'abord sacramentelle.

L'enseignement de l'Eglise doit être lu soigneusement selon les critères qui sont les siens ; une déclaration d'évêque n'engage pas nécessairement « l'Eglise » ; la compétence juridique et sacramentelle n'entraîne pas une compétence doctrinale. Tout au plus requiert-elle une vertu de prudence qui peut parfois faire défaut. Il ne faut pas se précipiter sur les « signes des temps », et se souvenir que le temps des prophètes, pour les chrétiens, s'est clos à la mort de Jean Baptiste. **Du** moins faut-il, aussi, que le prêtre ne confonde pas les rôles, et ne tâche pas, à son tour, de se substituer à l'évêque ou au théologien. Bien des théologiens professionnels, surtout en Allemagne et en France, peuvent tenter de fonder un « pouvoir des professeurs », qui contrôlerait le discours des évêques. Mais pour que cela apparaisse ridicule, il convient bien que les évêques (ou les curés) restent dans leur compétence pastorale propre et immédiate.

L'enseignement le plus parlant, c'est sa propre vie : dans la transparence de son existence, les fidèles verront l'effort du prêtre pour vivre l'idéal évangélique, sa confiance dans la miséricorde et la force de Dieu se déployant dans la faiblesse d'un homme. La vie du prêtre est le premier enseignement *mis* à sa disposition. De surcroît, les enseignements proprement doctrinaux de Rome ou des évêques comprennent le plus souvent des dispositions de mise en oeuvre dans les communautés locales qui laissent une grande part à l'initiative des pasteurs. C'est dans l'application de ces normes pastorales que doit se déployer l'activité d'enseignement des prêtres.

Mais un autre domaine leur est aussi proposé, celui de la direction de conscience : là encore, et cette question mérite d'être plus abondamment travaillée à la lumière de l'enseignement patristique, nous trouvons un lieu privilégié, celui où la nécessité de reconnaître Dieu comme celui qui me dit « Tu », entraîne le besoin d'une rencontre personnelle.

c. *La célébration* n'est pas un rite, qui pourrait être assuré par des ministres de substitution ; confiés par le Christ à ses apôtres, ce « pouvoir » sacramentel est transmis par l'imposition des mains. Il s'agit d'une actualisation de la présence rédemptrice du Sauveur, où la réalité matérielle est doublée d'une présence réelle de Dieu. Le prêtre est l'instrument efficace (et « conjoint ») de cette présence. Il ne s'agit donc pas de « célébrer », mais d'offrir et de s'offrir, à l'image du Christ, autel, victime et sacrificateur. Le canal est indifférent au résultat, mais le résultat affecte le canal au passage. Comme

tous les membres de la communauté, mais d'une manière particulière, le prêtre est tout entier impliqué dans l'événement qui se construit, dans ses gestes et ses paroles, pour célébrer les sacrements. Il tient le rôle du Souverain Prêtre et, chemin faisant, est lui-même envahi par son rôle. *L'opus operantis* n'est pas totalement dépourvu de sens (7).

### Des tâches de formation

#### a. La fonction royale, le gouvernement

L'expérience montre combien cet exercice est difficile, source de conflits et d'amertumes. D'une part, la tâche de direction d'une communauté chrétienne, paroissiale par exemple, est très particulière. L'« assemblée générale » de cette société n'est jamais mieux réunie que pour la messe dominicale : elle est mystiquement constituée dans l'Eucharistie (*corpus mysticum*). Quel que soit le mode retenu pour composer les conseils pastoraux et économiques, ces instances, consultatives, ne représentent pas la communauté, car aucun mode de désignation ne peut jouer dans ce domaine de l'agir spirituel. Le « peuple de Dieu » ne correspond, de manière adéquate, à aucun modèle politique reçu dans les sociétés humaines. Quoi qu'on en dise, la démocratie ne correspond pas davantage aux structures constitutives de l'Eglise que d'autres types de gouvernement.

Aussi la tâche de « gouverner » risque de devoir trouver ses critères d'exercice dans le théologique, et même dans le scripturaire : que signifie « commander », « diriger », dans les Evangiles ? Les textes sont nombreux, nous les avons à l'esprit :

« *Les rois des nations dominent sur elles, et ceux qui exercent le pouvoir sur elles se font appeler Bienfaiteurs. Mais pour vous, il n'en va pas ainsi. Au contraire, que le plus grand parmi vous se comporte comme le plus jeune, et celui qui gouverne comme celui qui sert* » (Luc 22, 25-26 et parallèles).

Trop souvent, les modèles de gouvernement proposés pendant les années de formation s'inspirent des techniques de

(7) Voy. Lucas F. Mateo-Seco « El ministerio, fuente de la espiritualidad del sacerdote » in *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales. XI Simposio Internacional de Teología* Universidad de Navarra Pamplona 1990, p. 383-427 et, dans ce cahier de *Communio*, l'article de Mgr Eugenio Corecco.

groupes, d'une inspiration démocratique, de type représentatif. Cette adaptation de la démocratie à la vie collective des centres de formation ne va pas d'ailleurs sans une certaine perversion du jeu démocratique, régulièrement faussé par le pouvoir du supérieur. L'apprentissage de l'exercice du gouvernement s'opère donc souvent dans des formes doublement inadéquates : des apparences démocratiques et une réalité totalitaire. Il convient de distinguer deux types de comportement : les nécessités qu'entraîne la vie collective, qui exige des règles de bon fonctionnement et induit des comportements de type représentatif. L'exercice (l'apprentissage) de ces règles ne doit pas apparaître comme des éléments de formation sacerdotale, mais comme la simple conséquence du caractère collectif des lieux de formation. Tout groupe humain s'organise, et le modèle associatif a fait ses preuves dans ce domaine.

Tout autre est l'apprentissage à l'exercice de fonctions de gouvernement que va conférer l'ordination. Au pied de la lettre des Écritures, et dans la tradition des saints pasteurs de l'Église, ce gouvernement-là est d'abord un service mystique. Il tire son origine et son statut de l'Esprit saint et déploie son organisation dans la prière personnelle pour ceux qui sont confiés au « pouvoir » de gouvernement du ministre. La prière du pasteur pour les brebis doit avoir pour modèle la prière sacerdotale du Christ (*Jean 17*), dont chaque verset devrait être analysé pour ce qu'il nous apprend du gouvernement des hommes.

« Pour eux, je me sanctifie moi-même » (*Jean 17, 19*) : nous ne retiendrons, à titre d'exemple que ce verset. Il faut rappeler, fortement, que la sanctification est le mode de gouvernement le plus cohérent, dans la tradition de l'Église, avec l'enseignement du Seigneur. Le curé d'Ars est patron des curés du monde ; son « gouvernement » paroissial ne correspond guère, cependant, avec ce que l'on peut attendre, aujourd'hui, d'un curé dans une paroisse. Et cependant, sa sanctification personnelle a porté des fruits de conversion qui relèvent très exactement du « gouvernement », du *munus* qui lui était confié.

#### **b. La fonction prophétique, l'enseignement**

La réponse que la formation peut apporter ici est aussi difficile qu'au point précédent, mais très différente. Il est bon que les futurs clercs acquièrent des connaissances dans les « sciences sacrées » ; mais il est clair aussi qu'ils n'y ont plus le monopole ni l'excellence. Histoire religieuse, exégèse, philosophie, théologie : toutes ces disciplines ont désormais droit de

cités dans les universités et les organismes de recherche (où se réfugient souvent, pour la France du moins, d'anciens prêtres et religieux, souvent pourvus d'une grande autorité intellectuelle). Ces connaissances ne doivent pas être présentées comme nécessitées par le besoin pastoral, par le souci d'exercice de la fonction prophétique. Elles doivent être proposées comme nécessaires à la vie quotidienne, à l'équilibre intérieur de chacun. Le développement intellectuel est un développement humain, et on peut difficilement, jour après jour, vivre l'« être-ordonné » si l'on n'a pas des connaissances, proportionnées à ses intérêts et ses capacités, dans le domaine du religieux. Mais cela reste, en gros, du domaine personnel du prêtre.

Prenons par exemple la compétence théologique : pour bien des prêtres, cela se réduit à l'usage qu'ils vont en avoir pour la catéchèse (et la prédication). Mais il vaut mieux, souvent, qu'ils puissent avoir plus de discernement pour choisir les catéchistes ; il vaut mieux un prêtre moins savant, convaincu des besoins de formation pour les catéchistes, qu'un prêtre plus savant, qui ne se soucierait pas de cet aspect capital de son ministère. Ici encore, le Seigneur Jésus parle aux simples et aux enfants, et saint Paul, dans ses *Épîtres*, comme saint Pierre dans les catéchèses des *Actes*, prêchent de façon simple la confession de la foi.

L'enseignement proprement dit ne consiste pas, en outre, à pouvoir répondre « ce que pense l'Église » pour tous les événements du monde. Il peut se trouver des sujets où l'Église ne pense rien, et doit chercher, sous l'inspiration de l'Esprit et dans l'humilité de la prière, ce qu'il y a à répondre. L'unité de la foi — ici, la communion avec la hiérarchie, évêque(s) et pape — sont les conditions du ministère prophétique. L'enseignement du prêtre, c'est Jésus crucifié. Il y parviendra d'autant mieux, sans doute, qu'il pourra étayer de connaissances le discours qu'il tient. Mais il lui faut surtout connaître l'humanité, et le cœur de l'homme. Le ministère d'enseignement le plus authentique se déroule dans la direction spirituelle. Il s'agit du moment le plus central de la « fonction » que nous venons de définir.

La direction de conscience est le nécessaire apprentissage de la Bonne Nouvelle comme dialogue, rencontre : le lieu où je parle à Dieu comme à un Père, puisque je me confie et j'écoute celui qui est Père, dans la fonction constitutive de son « être-ordonné ». Ce moment de la direction spirituelle m'apparaît comme le plus intime point de rencontre du *munus* d'ensei-

ment et de l'« être-ordonné ». Ce n'est pas avec de la psychologie ou des études de cas que l'on va préparer le prêtre (bien que cela ne soit pas nécessairement inutile) : c'est en donnant, aux séminaristes, le goût de cette pratique pour eux-mêmes, en leur proposant de vrais « pères spirituels ». Il faut aussi insister sur cette nécessité, pour le prêtre, de continuer à consulter un directeur tandis qu'il exerce son ministère. La vitalité du « ministère prophétique », sa crédibilité, sa viabilité passent par la pratique régulière, par chaque prêtre, de cette direction spirituelle qui lui permet d'en faire profiter ceux qui s'adressent à lui. Je suis persuadé que beaucoup d'éléments de la « crise » actuelle proviennent du recul, de l'affaissement, de la direction spirituelle.

### c. La fonction sacerdotale

Ici, nouvelle approche. Les débats sont nombreux, souvent dépassés, qui opposent « pastorale d'entretien » à « pastorale de mission ». Il s'agit surtout de savoir comment le prêtre va célébrer en vérité et vivre de ce qu'il célèbre. Il semblerait que la formation, dans ce domaine, soit souvent ramenée à la piété personnelle du prêtre. Les instituts de formation invitent à la pratique de retraites, d'exercices spirituels, de prière personnelle et communautaire. Tout cela est bien, pour la vie spirituelle des candidats. Mais on ne fait rien de plus que de leur fournir, de manière organisée, ce qu'il convient de proposer à tous les baptisés-confirmés. Les « laïcs » n'ont pas une vie spirituelle plus pauvre, moins formée, que les clercs. Et prétendre en venir à donner à un futur prêtre une « piété sacerdotale » me paraît parfois un sérieux contre-sens sur l'appel universel à la sainteté.

Autre est le besoin de formation pour l'exercice de la fonction sacerdotale. Il s'agit là de fonder une démarche liturgique. Je ne pense pas seulement à l'histoire de la liturgie, ni même à des réflexions anthropologiques ou sociologiques sur le « discours liturgique » ou les actions. Il faut aimer la liturgie comme le lieu conjugué du service et de l'enseignement, où le prêtre vit le plus intensément sa vie consacrée. Le goût de la liturgie, le soin apporté à préparer des célébrations belles, adaptées aux besoins de l'assemblée, fidèles à l'universalité de l'Eglise, respectueuse des circonstances et des différences, ce goût doit s'acquérir, patiemment, dans la pratique même de telles liturgies. D'où la nécessité de soigner les qualités des célébrations dans les séminaires, d'où le critère nécessaire de l'appel : le candidat a-t-il du sens liturgique ?

### En guise de conclusion

*A la manière des apôtres...* A-t-on bien mesuré le sens de l'expression ? Dans l'autorité que Jésus leur a confiée, dans la force de leur enseignement, dans leur service martyriel, les apôtres constituent des modèles pour les prêtres. La *vita apostolica* proposée par Ignace à ses Compagnons retrouve ces exigences et ces fonctions. Leur faire place dans la vie de l'Eglise est du devoir de tous ; pouvoir établir clairement le fonctionnement de l'autorité, de l'enseignement et de la célébration dans cette « société parfaite » qu'est l'Eglise mérite une attention et un dévouement extrêmes. La tâche est délicate, mais elle est indispensable pour permettre aux prêtres, aujourd'hui, et aux candidats pour le sacerdoce, demain, de pouvoir sans hésiter investir leurs talents pour le service du Maître, comme « ambassadeurs du Christ auprès de son peuple » (8).

Pour conclure ces réflexions et ces propositions (9), je voudrais insister sur un aspect méconnu de la crise contemporaine des vocations : si l'identité sacerdotale semble bien aujourd'hui avoir souvent été retrouvée, une zone d'ombre demeure autour des fonctions du prêtre. Les jeunes ne demandent plus ce que c'est qu'un prêtre, mais à quoi il sert. « Prêtre, pour quoi faire ? » Une pastorale des vocations attentive doit répondre en priorité à cette question. La réflexion engagée sur les *mureta Christi* et sur le lien entre fonction et personne chez le prêtre devrait permettre d'éclairer cette zone d'ombre. C'est dans la préparation adéquate et précise à ces fonctions, ainsi définies, que l'on pourra trouver la meilleure réponse aux inquiétudes des jeunes et à leur indécision.

### Jean-Robert ARMOGATHE

Né en 1947, Jean-Robert Armogathe est prêtre (Paris) depuis 1976. Curé de Saint-Germain des Prés, à Paris, il est depuis septembre 1990 directeur de l'au-mônerie régionale des Universités (le *Cep*) et membre, depuis sa fondation, de la rédaction francophone de *Communio*.

(8) Selon l'expression de saint Jean Chrysostome (*Dialogue sur le sacerdoce* VI, 4), reprise par le cardinal Manning dans son grand livre *The Ambassador of Christ*.

(9) Une partie du présent article est parue, en espagnol, dans le volume collectif mentionné note 7. Une autre partie, en italien, dans *Strumento internazionale per un lavoro teologico* : *Communio*, 1990.

Antonio SICARI

## Appartenance à l'Eglise Charismes Sacerdoce ministériel

### 1. Questions préliminaires

#### 1.1. Forme et Formation

**TOUT** discours sur la formation des prêtres doit exprimer la *forme* à laquelle il entend se référer. Ce qu'il faut exprimer avant tout, c'est le rapport entre « formation » et « forme », là où une existence humaine concrète s'offre pour être formée ministériellement (offrant sa matière vivante, unique, historiquement déterminée et personnalisée) et là où quelques « formateurs » concrets assument — au nom de l'Eglise — la responsabilité de la former.

Les *Lineamenta* proposés pour préparer le récent Synode actuel des Evêques (1990) ont souligné et répété que le sacerdoce ministériel a pour but de garantir à l'Eglise des hommes qui soient « *témoins et dispensateurs du mystère* », « *serviteurs de la communion dans la Foi de l'Eglise et dans la charité du Christ* » et « *au service de la mission de l'Eglise pour l'évangélisation du monde* ».

Mais dès qu'on met l'accent sur ces trois éléments fondateurs, on voit qu'un sens et une relation imprécis des trois paroles-clefs (« mystère », « communion », « mission ») peuvent non seulement mettre en danger l'intégrité de la « forme » du sacerdoce ministériel, mais, encore plus, engendrer des « forma-

tions » tellement différenciées qu'elles pourront être contradictoires.

Il n'échappe à personne que c'est bien de l'intelligence de la « mission » que viennent les divisions ecclésiales les plus aiguës, et que certains appels à la « communion » sont historiquement impraticables car ils tendent de façon préjudicielle à imposer certaines catégories « missionnaires » et à en rejeter d'autres.

Et, à la racine de tout, la référence au « mystère » est quelquefois trop commode pour dissimuler des intentions néo-gnostiques ou, de toutes façons, syncrétistes.

Ce qui reste non clarifié dans la conscience des chrétiens à propos des rapports Eglise-Monde (et de la nébuleuse des autres problèmes liés à ce couple) trouve nécessairement son obscurité la plus profonde dans la définition de ce ministère par lequel certains baptisés sont placés là où le cœur de l'Eglise s'expose le plus au monde. Si, en fait, la condition laïque place les baptisés au point de plus grande exposition missionnaire, l'exercice du ministère sacerdotal expose l'Eglise au monde dans son cœur : là où elle est devant le Seigneur Jésus, dans la réception de sa parole, dans son sacrifice, son pardon, sa vie, et quand elle se déclare prête à Lui obéir sans réserves.

Il est donc logique que le sacerdoce ministériel surtout soit frappé non seulement de toutes les agressions du monde contre l'Eglise, mais, encore plus, de toutes les humiliations que l'Eglise doit subir face à lui.

Le travail concret et quotidien du dialogue entre Eglise et monde finit par faire douter constamment les ministres de la qualité de leur service.

#### 1.2. Vingt ans après

Il n'est pas facile d'évaluer la modification de la situation dans les vingt dernières années. Il y a juste vingt ans la Commission théologique internationale préparait son « document de travail » en vue du III<sup>e</sup> Synode général des Evêques. Elle reconnaissait d'abord une situation de grave « crise du sacerdoce » qui explosait dans le monde entier ; aujourd'hui les *Lineamenta* préparés pour le VII<sup>e</sup> Synode semblent supposer une situation pacifiée.

En 1970 on devait commencer par citer les « *nombreuses déflections du ministère sacerdotal* », « *les conflits entre évêques* »

et prêtres », et la « crise des Eglises devant le processus de sécularisation ». Et on affirmait que « les racines théologiques de la crise de l'identité sacerdotale » dépendaient en grande partie « d'une résurgence des problèmes plus fondamentaux de la Réforme (protestante) ».

La position de certaines questions alors brûlantes s'est notablement modifiée, dans le camp catholique, et beaucoup pensent qu'il est inutile et préjudiciable d'en reprendre certaines, même dans un contexte complètement renouvelé.

Par exemple : l'opposition charisme-institution ne semble plus présentée aussi bruyamment qu'alors, sinon dans certains milieux marginaux.

Si c'est un avantage, il pourrait être payé à trop haut prix, et dans deux sens : *soit* en négligeant de se demander jusqu'à quel point l'opposition est désormais éteinte dans certaines théologies qui évitent bien d'en agiter la bannière, *soit* en empêchant l'approfondissement serein des rapports qu'il faut équilibrer entre charisme et institution, devant la nouvelle abondance de charismes dont l'Esprit semble aujourd'hui combler l'Eglise.

De même la question des rapports et des priorités entre sacerdoce commun des fidèles et sacerdoce ministériel semble heureusement résolue, alors qu'elle pourrait être considérée comme une résurgence de la crise protestante. Mais cela pourrait aussi traduire une incapacité à approfondir le problème et à résoudre les questions, attenantes à la formation des prêtres, qui nous tiennent à cœur.

Et encore : la question de la « fonctionnalité » du ministère peut sembler dépassée, si on pense aux anciennes propositions de « sacerdoce temporaire », mais cette conviction pourrait nous empêcher de repenser le rapport nécessaire entre ministère sacerdotal et existence chrétienne.

Et enfin : l'engagement du prêtre dans le célibat peut ne plus être contesté radicalement, comme il y a vingt ans — mais cela ne nous dispenserait pas d'étudier la relation exigée par l'Eglise entre célibat et ministère, et si on a vraiment exprimé toute la richesse dogmatique dont elle est porteuse (et *si*, pour bien la connaître, il ne faut pas avoir le courage de risquer une nouvelle crise).

### 1.3. Une « systématisation » hâtive ?

En somme ce que l'on veut dire par tous ces accents, c'est que le soupir de soulagement qui semble légitime, à la sortie de la crise, pourrait conduire à une opération hâtive de resystématisation des données un temps controversées.

D'abord on se prépare à recomposer hâtivement les morceaux de la *forme* de l'identité sacerdotale, puis on systématise encore plus hâtivement les morceaux nécessaires à la *formation* d'une telle identité. On a l'impression — même en ne lisant que les *Lineamenta*, en écoutant ici et là les discussions suscitées et l'écho de quelques congrès que les diocèses et les séminaires ont commencé à dédier à ce thème — que l'on veut faire aboutir cette systématisation par un processus de simplification radical, en offrant un axe de pensée d'une certaine indiscutabilité.

On pourrait l'exprimer ainsi : « la formation au Sacerdoce culmine dans l'Ordination » (*Lineamenta 11*). Elle s'accomplit donc dans l'éducation des candidats à participer à la responsabilité des successeurs des Apôtres (dans la personne de l'Evêque) ; à exercer la charge de la présidence ; en célébrant l'Eucharistie, en pardonnant les péchés, en annonçant officiellement la Parole, et en garantissant le ministère de l'unité.

Des paroles comme « *diocésanité* », « *don à l'Eglise particulière* », « *présidence* », « *charité pastorale* », et d'autres semblables, deviennent de vraies paroles magiques, exhaustives, de tout ce qu'il peut être désirable de trouver et de former dans un prêtre.

Tout le bagage requis — qualités intellectuelles, morales et ascétiques — doit servir à rejoindre ces notes dominantes et à en jouer.

La personne de l'évêque, et son ministère, devraient donc être, pour le séminariste ou le prêtre, l'incarnation de la « forme » suivant laquelle il doit se laisser former : forme christologique, évidemment, qui est donnée dans le sacrement de l'Ordre.

L'appartenance exclusive au presbytérium de l'évêque et à l'Eglise diocésaine (rendue présente, dans le peuple, par la paroisse) garantirait, pour tout ministre ordonné, l'*objectivité* de la « forme » sacerdotale, suivant le modèle interprétatif ecclésiologique qui aurait été recommandé par le Concile Vatican II.



Tout cela garantirait aussi une véritable et complète «*spiritualité sacerdotale diocésaine*».

#### 1.4. Éléments de désordre ?

Cette simplification du profil du ministère sacerdotal et de l'iter de formation a une conséquence nécessaire : toute autre «*appartenance ecclésiale*» ou participation à des charismes différents de celui de l'évêque, qui les a tous, devient à peine compréhensible comme des éléments de désordre ou pour le moins difficilement intégrables.

Pour beaucoup, la difficulté apparaît déjà quand le prêtre se trouve face à des groupes ecclésiaux d'origine charismatique. Dans ce cas, le prêtre est exhorté à ne pas dénier aux fidèles laïcs le droit de libre association (prévu par le C.D.C. (1)), mais il est aussi mis en garde contre la «*capture*» ou «*l'asservissement*» possible par des mouvements qui — pour être particuliers et partiels — ont besoin d'être «*ramenés à l'unité*», et de trouver dans le prêtre une prudente «*réserve critique*».

Tout ce discours serait convaincant, s'il ne donnait pour certaine une prémisse fautive, qui semble créée justement pour pouvoir la réfuter ensuite plus facilement : que les mouvements sont une partie de l'Église (dans le sens le plus «*partial*» du terme) et non pas — comme le soutient Jean-Paul II — «*une âme nourissante à l'intérieur de l'institution*» et — comme le soutenait l'ex-cardinal Wojtila — «*des formes d'autoréalisation de l'Église*».

Cette seule question mériterait un ample développement, mais ici une autre hypothèse nous intéresse de plus près, encore plus contraire aux constructeurs de cette systématisation dont nous avons parlé : l'hypothèse qu'un prêtre diocésain soit non seulement «*devant*» un charisme (et dans le mouvement où il naît), mais que lui-même y participe et vive avec décision cette appartenance.

Seuls quelques-uns — plus magnanimes que tant d'autres — acceptent la possibilité de cette «*appartenance*», si reste sauvegardée l'acceptation théorique et pratique du principe suivant, formulé par D. Tettamanzi dans une conférence tenue

en 1989, à un congrès organisé par la Conférence épiscopale italienne : que le prêtre diocésain ait «*la sincère conviction que la spiritualité enracinée et développée dans et par le sacrement de l'Ordre offre au prêtre tous les moyens nécessaires sur le chemin de la perfection chrétienne*».

#### 1.5 Sed contra...

Dans la conscience aujourd'hui plus diffuse, il semble y avoir un seul élément apte à faire vaciller une «*systématisation*» aussi décidée : c'est le cas des prêtres religieux.

Ils partagent totalement la structure «*sacramentelle*» que nous avons décrite (et de l'évêque ils reçoivent tout le *mandat*, même s'ils ne sont pas pleinement insérés dans l'activité pastorale du diocèse). Très souvent aussi ils sont totalement insérés dans l'église locale, où, en tant que curés, ils représentent l'évêque.

Et pourtant, le droit ne leur en est pas seulement reconnu, il leur est recommandé de rester fidèles à leur appartenance originelle, à leur charisme propre et à leur institut propre ; appartenance de toute façon prioritaire et fondatrice du point de vue existentiel et théologique.

Cela évidemment ne se concilie pas trop bien avec la certitude que le «*sacrement de l'Ordre*» donne déjà tous les éléments nécessaires *et utiles* pour le chemin de la perfection chrétienne». Au moins quand l'Esprit décide de lier dans une vocation des aspects institutionnels et des aspects charismatiques, il n'en est pas ainsi. Et aucun motif théologique n'oblige à restreindre cette possibilité au seul cas des religieux.

En dehors de tous les exemples dont l'histoire est riche (si la spiritualité diocésaine est aussi exigeante et «*omnicontenante*», on ne voit pas comment elle a pu se développer aussi tard, au moins dans certains éléments qui sont indiqués aujourd'hui comme «*essentiels*»), il suffit de citer l'ultime déclaration explicite de *Christifideles laici*: «*Aux fidèles laïcs, mais aussi aux prêtres eux-mêmes, s'est ouverte la possibilité de pratiquer les conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance par le moyen des vœux ou de promesses, en conservant pleinement leur condition propre de laïcs ou de clercs*» (n° 56, qui se reporte à la Constitution de Pie XII *Provida Mater* du 2 février 1947 et au canon 573 du CDC).

(1) Code de Droit Canon

Reprenons donc ce que nous avons noté plus haut : la volonté de sortir définitivement du tunnel de la crise peut nous rendre anxieux et trop pressés à clarifier les limites du problème dans l'espérance que les fonctions et les rôles seront ainsi bien délimités.

Cela est compréhensible, et jusqu'à un certain point c'est aussi utile. Pourtant, les risques ne manquent pas, surtout quand, à cette anxiété, se lient d'autres tendances théologiques moins justifiables : une certaine emphase sur l'Eglise locale, par exemple, et une vision du rôle épiscopal qui tirerait sa force de la conviction implicite et pratique que « episcopus est papa in terris suis ».

## 2. La place du charisme dans la constitution de l'Eglise

En amont de tout, se trouvent des questions d'autant plus graves que moins perçues.

En fait l'apparente ossature christologique par laquelle est traitée la question de l'identité sacerdotale, même si elle est adroitement complétée par le modèle interprétatif ecclésiologique, se révèle de toute façon fragile par manque de réflexion pneumatologique.

La première question est celle du charisme.

Répétons qu'il ne s'agit pas de faire renaître l'ancienne opposition entre institution et charisme, mais au contraire de reconnaître que cette opposition a bien souvent empêché une réflexion plus paisible et approfondie.

Il ne s'agit pas non plus de revendiquer pour le charisme une « universalité » de principe qui lui permettrait de franchir aisément les limites de l'Eglise particulière.

Il ne s'agit pas non plus de nier par principe qu'une telle problématique puisse avoir un sens : au moins celui d'obliger à repenser de manière plus organique et moins chauvine les rapports entre Eglise particulière et Eglise universelle.

Nous nous référons au contraire à la distinction entre Constitution et Institution dans l'Eglise : distinction qui, suivant le regretté Père Hans-Urs von Balthasar — dans son dernier écrit (la préface d'un travail de D. Gerosa, sur le sujet)

— est « *malheureusement encore inhabituelle pour beaucoup, mais à prendre au contraire sérieusement en considération* ».

### 2.1. Principes à souligner

Enumérons simplement quelques principes en renvoyant, pour leur approfondissement, à des études plus spécialisées (cf. en particulier : D. Gerosa, *Charisme et droit dans l'Eglise*, Milan 1989) :

— D'une part, ce qui est institutionnel dans l'Eglise ne s'identifie pas avec les éléments hiérarchiques, et avec le sacrement de l'Ordre, comme bien souvent on continue à l'affirmer dans le langage ordinaire ou spécialisé des théologiens. Le sacerdoce commun et le *sensus fidei* commun sont dans l'Eglise des éléments institutionnels.

— D'autre part, ce qui est institutionnel dans l'Eglise ne s'identifie pas avec ce qui est constitutionnel, parce que la constitution de l'Eglise comprend un élément supplémentaire qui est même primaire, le charisme ;

— Par conséquent, le charisme n'est pas l'élément opposé à l'institutionnel (au contraire l'institution aussi comprend intrinsèquement des données charismatiques), mais il est de toute façon l'élément par lequel ce qui est constitutionnel dans l'Eglise est plus que ce qui est institutionnel ;

— Les dons charismatiques peuvent être distribués par l'Esprit « aux fidèles de tout ordre et grade » (*Lumen Gentium* 12) et sont dans l'Eglise source de droits et de devoirs qui doivent être reconnus par tous, sans qu'il soit licite ni de les refuser ni de les mépriser ;

— C'est par les dons institutionnels et charismatiques, dans leur enchaînement et interaction, que l'Esprit réalise la *Communio*, c'est-à-dire l'unique lieu dans lequel il est possible de concilier par grâce la liberté de la personne (avec sa subjectivité irréductible) et l'obéissance due à la communauté ;

— L'existence de charismes constitutionnels — même s'ils ne sont pas institutionnels — rappelle l'institution à la priorité absolue de l'Esprit, et libère celui qui a un pouvoir de service de la tentation du pouvoir compris de façon mondaine ;

— Dans l'institution ecclésiale celui qui a pouvoir quant aux charismes, l'a en premier lieu pour une fonction positive de promotion et de soutien et en second lieu seulement pour une

fonction de surveillance et de limitation. Même le « ministère de l'unité » ne doit pas être compris comme nivellement des particularités, ou comme « réserve critique » devant le particulier, mais comme travail de valorisation du particulier au bénéfice du corps tout entier.

## 2.2. Si un évêque reçoit un charisme...

De l'ensemble des textes du Concile Vatican II reportés en note (1) à propos des charismes, il faut par-dessus tout souligner trois aspects :

— que les charismes peuvent être donnés «aux fidèles de tout ordre et grade » (*Lumen Gentium* 12) ;

— que les charismes plus importants peuvent conférer « la capacité et la disponibilité d'assumer les diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Église » (*Lumen Gentium* 12) ;

— qu'une fois reçus, les charismes sont «pour tout croyant source de droits et de devoirs » (*Apostolicam Actuositatem* 3).

Cela seul nous obligerait à corriger et compléter le discours sur l'identité du prêtre : elle ne peut être décrite en faisant abstraction des charismes qu'il rencontrera de façon inévitable, en lui et autour de lui.

Une fois admise l'identité du prêtre décrite institutionnellement, en référence à l'Ordination sacrée, une telle identité a de toute façon un caractère notablement différent, selon que la présence de charismes (dans le prêtre lui-même ou dans les fidèles qu'il doit « servir ») est considérée comme un plus en option, encombrant au fond, ou comme « source de droits et de devoirs ».

Dire que l'identité du prêtre serait compromise et déviée par d'autres « appartenances ecclésiales » d'origine charismatique, est une affirmation qui risque d'être pleine d'humour si on la confronte à l'affirmation, explicitement enseignée par Vatican II, et reprise plusieurs fois par le magistère pontifical, que l'Esprit peut distribuer des dons charismatiques de portée historique notable (pour la réforme et la mission de l'Église) non seulement aux laïcs, mais aussi aux prêtres et même aux évêques et aux pontifes... bien que ces derniers aient déjà une identité institutionnellement définie avec plénitude.

Posons par hypothèse qu'un tel charisme soit concédé par l'Esprit à un évêque diocésain (et l'histoire n'en est pas sans exemples). Il ne consisterait pas seulement en une richesse spirituelle particulière destinée à vivifier l'identité institutionnelle que l'évêque possède, mais — suivant l'enseignement de *Lumen Gentium* 12 — le charisme lui-même lui donne « la capacité et la disponibilité pour assumer les diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Église ».

S'il est vrai que ces « grâces spéciales » — concédées par hypothèse à un évêque — sont à leur tour «source de droits et de devoirs », il en suit que quiconque tire son identité de la référence à cet évêque devrait compter avec tout cela et que les « titres de références » se trouveraient — pour ainsi dire — redoublés.

Il sera utile d'ajouter que ce phénomène se produit en quelque sorte toujours, étant donné qu'aucun fidèle n'est jamais privé de ces « charismes les plus simples et les plus largement diffusés », auxquels les textes conciliaires se reportent continuellement. Mais le problème est clarifié et décidé théologiquement quand on reconnaît que le charisme donné par l'Esprit confère « droits et devoirs », « charges et offices » utiles au renouvellement et au développement de l'Église.

Il faut observer que le texte conciliaire précise explicitement que cette éventualité — quand elle se vérifie — va plus loin que le « service » normal et « l'identité » normale assignés par le ministère : « Mais le même Esprit-Saint ne se borne pas à sanctifier le peuple de Dieu par les sacrements et les ministères » (*Lumen Gentium* 12).

S'il est vrai que cela pourrait advenir à un évêque diocésain, et même à un pontife, «pour le développement », cela peut arriver à des prêtres : l'Esprit Saint peut décider tranquillement qu'un prêtre diocésain — quoique déjà doté de son identité sacerdotale — est récepteur et porteur d'un charisme original, unissant, « source de droits et de devoirs », « d'offices et de charges »...

Le cas des prêtres religieux entre dans cette catégorie même si cela prend des formes tranquilles, devenues habituelles et codifiées.

Dans tous les cas, personne ne peut sérieusement prétendre que le sujet en question est appelé à opérer dans l'Église avec deux identités distinctes (l'une commune et l'autre spécialisée).

Simplement — dans le cas décrit — l'identité donnée par le charisme est le mode par lequel est appelée à se vérifier et s'incarner l'identité sacramentelle. Que ce « *mode* » se donne n'est pas une *nécessité* (cela dépend de la liberté de l'Esprit), mais *s'il se donne*, il est nécessaire pour celui ou ceux qui le reçoivent.

On comprend que toutes les conditions déjà prévues pour la vérification du charisme et pour son harmonisation dans une unité plus grande restent vraies, mais reste vrai aussi que cela ne donne à personne le droit de refuser ou de « *contrister* » le charisme. Et qu'il n'est permis à personne de considérer l'unité comme abolition de ce qui est différent.

Il doit donc être admis pacifiquement et humblement par tous qu'un « *ministre* » (pontife, évêque, prêtre) peut être dépositaire d'un don particulier de l'Esprit qui l'habilite à une mission particulière de renouvellement ecclésial et de diffusion de l'Évangile, dans des circonstances historiques particulières ; et que ce don ne contredit pas ni n'annule l'identité sacerdotale déposée par l'Ordination.

Dans un tel cas, parler de « *subjectivisation* » — avec une connotation négative, par rapport à une prétendue « *objectivité* » garantie au contraire par le sacrement et par la pure « *diocésanité* » — n'est qu'un procédé théologiquement incorrect et ecclésialement myope.

### 2.3. Le droit de participer à un charisme reconnu

Si donc tout ce que nous avons dit correspond à l'authentique doctrine de l'Église — pratiquement toujours admise et vécue — il faut admettre que tout prêtre peut être appelé à participer au charisme de tout « *fidèle* » (« *de tous ordres* »), *ceci* non seulement en raison du droit de l'Esprit Saint — qui peut distribuer ses dons à *qui* il veut et *comme* il veut — mais pour un minimum de sérieux dans le raisonnement théologique (étant donné que — dans l'hypothèse dont il s'agit — le *charisme* conféré concerne la réforme de l'Église et la diffusion de l'Évangile).

Il est nécessaire ici de rapporter quelques affirmations tirées du magistère de Jean-Paul II, en affirmant d'emblée leurs précision et importance théologiques, et en dénonçant la tentative peu sérieuse de celui qui prétend les juger comme partie d'« *un discours pontifical occasionnel qui ne fait pas*

*autorité, car il est en contradiction avec la totalité du magistère conciliaire à cet égard* ».

Le Pape a donc dit à environ 500 prêtres — en grande partie diocésains — qui se sentent participants d'un charisme que l'Esprit a donné à l'un de leurs confrères dans le sacerdoce :

« *Comme l'Église a besoin de se renouveler continuellement, de se réformer, de redécouvrir de façon toujours plus authentique l'inépuisable fécondité de son propre principe,*

*De nombreuses fois les papes et les évêques eux-mêmes ont été porteurs de cette énergie de renouvellement,*

*D'autres fois, l'Esprit a voulu que ce soient des prêtres et des laïcs, initiateurs et fondateurs d'une oeuvre de renouveau ecclésial.*

*Ce que j'ai noté pour la vie de l'Église est vrai aussi pour tout fidèle et en particulier pour tout prêtre.*

*La naissance du corps ecclésial comme institution, sa force persuasive et son énergie agrégative ont leur racine dans le dynamisme de la grâce sacramentelle.*

*Elle trouve cependant sa forme expressive, sa modalité opérative, son incidence historique concrète dans les divers charismes qui caractérisent un tempérament et une histoire personnelle.*

*Renouvelez continuellement la découverte du charisme qui vous a fascinés et qui vous conduit avec plus de puissance à vous rendre serviteurs de cet unique pouvoir qui est le Christ Seigneur.*

*Les charismes de l'Esprit Saint créent toujours des affinités destinées à être pour chacun le soutien vers son but objectif dans l'Église.*

*C'est une loi universelle, que la création d'une telle communion. La vivre est un aspect de l'obéissance au grand mystère de l'Esprit » (13 sept. 1985).*

Même s'il ne s'agissait que « *d'un discours* » (mais cela n'est pas, car il reprend des aspects essentiels de l'ecclésiologie conciliaire), l'intention du Pape d'enseigner à des prêtres *le devoir et la façon concrète* d'obéir à l'Esprit Saint, ne serait pas de peu de poids théologique. Mais la peine que l'on a aujourd'hui à admettre « *les droits et les devoirs* » du charisme (et même sa bruyante existence), surtout quand on parle de l'identité et de la formation des prêtres, montre que d'autres aspects, apparemment plus « *traditionnels* » et admis pacifiquement, n'ont pas encore été suffisamment compris.

### 3. Le charisme de la virginité et les problèmes de l'identité/formation sacerdotale

La loi du célibat ecclésiastique devrait faire réfléchir ceux qui regardent avec suspicion toute « appartenance charismatique ».

De fait, l'institution hiérarchique même a décidé que l'on ne pourrait entrer dans ses rangs — pour ainsi dire — qu'en passant par la porte du charisme de la « virginité », librement concédé par l'Esprit.

Cela mérite quelques approfondissements.

#### 3.1. Le lien célibat-ministère

Que le lien entre célibat et ministère soit historique et non nécessaire, n'est un mystère pour personne. De ceci ne s'en suit pas de fait que pourrait aussi bien exister ou un sacerdoce totalement non célibataire ou un sacerdoce dans lequel les deux formes seraient équivalentes (même du seul point de vue numérique).

H.-U. von Balthasar a écrit que, les choses devront de toutes façons se développer, « *l'existence sacerdotale dans le célibat ne devra ni ne pourra jamais apparaître comme l'une de deux modalités de vie équivalentes, disponibles au choix pour le pasteur de l'Eglise* » (Cf. *Esprit et Institution*).

(On sait que, même pour l'Eglise d'Orient, le sacerdoce de l'évêque ne peut être que célibataire).

Cela signifie que les raisons du sacerdoce célibataire sont tellement fondées dans la révélation (dans la personne même du Christ et dans l'expérience originelle de l'apôtre Paul) que le lien entre ministère et charisme de la virginité est exigé par quelque chose de plus profond qu'une simple disposition disciplinaire : virginité et ministère sont tous deux si proches de l'Origine (c'est-à-dire du Christ) que c'est cette commune proximité qui explique leur réciproque « *convenance* ».

#### 3.2. Une ambiguïté possible

Même s'il est impossible de traiter ici toute la thématique du célibat sacerdotal, il faut du moins faire remarquer une ambiguïté de fond dans laquelle elle semble rester plongée.

Habituellement on en parle comme d'une « loi ecclésiastique » qui intervient sur les appelés au sacerdoce, de telle façon que ceux-ci la reçoivent quasi de l'extérieur après leur vocation première (la vocation sacerdotale bien sûr). Les appelés devront trouver dans la formation qui leur est impartie et dans l'exercice du ministère les éléments spirituels et ascétiques qui rendent significative et enthousiasmante la loi que l'Eglise leur impose.

Il faut confesser que c'est plus ou moins le langage habituellement utilisé, même dans les textes du magistère conciliaire et dans les encycliques pontificales ; toutefois cela se produit parce que l'on recherche par-dessus tout le rapport entre la condition sacerdotale (qui, de par soi, pourrait ne pas inclure le célibat) et une décision positive, « canonique », prise par qui a autorité dans l'Eglise.

Mais si l'on regarde plus à fond, on s'aperçoit que les choses vont un peu autrement, et qu'il faut préciser l'ordre théologique des facteurs en jeu. La hiérarchie, en fait, n'a pas l'intention (et ne le pourrait) d'imposer le charisme libre de la virginité, mais entend s'unir d'autres membres en donnant le sacrement de l'Ordre *seulement* à qui a reçu de l'Esprit le libre don de la virginité.

La loi du célibat ecclésiastique regarde plus précisément cet aspect : la vocation sacerdotale n'est pas seulement une offrande subjective de soi-même de la part du candidat. Celui-ci est par dessus tout un *être appelé* par l'évêque qui entend se choisir des collaborateurs pour son ministère. La *loi ecclésiastique* dit donc que l'Evêque ne veut pas appeler au sacerdoce celui qui n'a pas reçu de l'Esprit le charisme de la virginité.

Parmi les chrétiens, celui qui ne sent pas ce don ne devrait même pas poser la question de son appel au sacerdoce.

#### 3.3. Conséquences de l'ambiguïté

D'une part, il est déloyal que des séminaristes et des prêtres restent dans la certitude d'avoir ou d'avoir eu une vocation au sacerdoce, à laquelle la loi du célibat s'est ajoutée par force majeure subie, mais non aimée.

D'autre part, il est inconcevable que — quand on parle de l'identité et de la formation des prêtres — la question du célibat ne soit même pas traitée, ou bien reçoive une attention

bienveillante et secondaire dans l'ensemble des autres questions et préoccupations.

Si, en fait, ce que nous avons dit est vrai, il suit que d'un point de vue strictement logique (donc : théo-logique) la vocation au célibat exprime de façon substantielle et préalable l'identité du chrétien jugé apte à l'appel au sacerdoce.

Il peut certes arriver (et cela arrivait en fait quand on orientait au sacerdoce dès l'enfance) que la vocation *subjective* au sacerdoce soit perçue avant la vocation à la virginité. Mais il est hors de doute qu'avant la vocation *objective* (l'appel de l'Evêque) doit être perçue la vocation à la virginité.

Répétons que si cela n'est pas, et si l'appelé n'accepte la loi du célibat que comme *juridiquement imposée*, il se crée une déformation théologique et existentielle, qui donnerait fatalement raison à tous ceux — et ils ne sont pas peu nombreux — qui considèrent la loi du célibat comme quelque chose à subir avec souffrance, ou comme une injustice contre laquelle on ne peut se rebeller.

Retenons enfin que cette « déloyauté » pratique — ne comprendre et ne vivre le charisme du célibat que comme un fait ajouté et au fond facultatif ou seulement imposé de façon légaliste — contribue à empêcher cette « cordialité instinctive » que tout prêtre devrait avoir envers les charismes, par le fait qu'il a lui-même une origine existentiellement charismatique.

### 3.4. Besoin d'approfondissement

Le besoin d'approfondir la question du célibat sacerdotal (et de revoir la trop facile séquence : sacerdoce *donc* célibat) est déjà bien clair dans les documents du magistère. Citons *Sacerdotalis Coelibatus* de Paul VI :

« Une difficulté que beaucoup remarquent est dans le fait que, avec la discipline en vigueur du célibat, on fait coïncider le charisme de la vocation sacerdotale avec le charisme de la chasteté parfaite comme état de vie du ministre de Dieu ; et pour cela ils se demandent s'il est juste d'éloigner du sacerdoce ceux qui avaient la vocation ministérielle sans avoir celle du célibat » (n° 7).

« Certes le charisme de la vocation sacerdotale... est distinct du charisme qui induit au choix du célibat comme état de vie consacrée, mais la vocation sacerdotale ne devient pas

définitive et opérante sans l'examen et l'acceptation de celui qui dans l'Eglise a la charge et la responsabilité du ministère pour la communauté ecclésiale, et donc il revient à l'Eglise d'établir, suivant les temps et les lieux, quels doivent être concrètement les hommes et leurs qualités, pour qu'ils puissent se considérer aptes au service religieux et pastoral de la même Eglise » (n° 15).

« Le sacerdoce est un ministère institué par le Christ au service de son corps mystique qui est l'Eglise, à l'autorité de laquelle appartient pour cela d'admettre ceux qu'elle juge aptes, c'est-à-dire ceux à qui Dieu a concédé, avec d'autres signes de la vocation ecclésiastique, aussi le charisme du célibat sacré. En vertu d'un tel charisme, fortifié par la loi canonique, l'homme est appelé à répondre par une libre décision et un don total, subordonnant son propre moi à la volonté de Dieu qui appelle. Concrètement la vocation divine se manifeste dans un homme déterminé, en possession de sa propre structure personnelle à laquelle la grâce ne fait pas violence » (n° 62).

### 3.5. Conséquences d'une meilleure compréhension du célibat sacerdotal.

De tout cela pourtant — justement *in hodiernis adiunctis* — découlent des conséquences d'intérêt notable pour le thème qui nous intéresse.

Si la lecture qui, aujourd'hui, insiste sur la sécularisation de notre société est réaliste, au point de pouvoir la définir « société postchrétienne », ou du moins nécessitante d'une nouvelle évangélisation, se pose la question : d'où peut-on attendre aujourd'hui des sujets (et des adultes) déjà dotés du charisme de la virginité ?

Si la situation des séminaristes qui doivent récupérer la « vocation à la virginité » n'est pas la meilleure, et si au contraire est de très loin préférable une vocation au sacerdoce qui se greffe sur une vocation à la virginité préexistante et bien mûre, apparaît brutalement la question : où, dans une société comme la nôtre, peut-on attendre que surgissent de telles vocations ?

L'histoire de l'Eglise de nos jours montre que l'Esprit Saint lui fait don « d'une nouvelle saison d'association de fidèles laïcs » : « mouvements et groupements nouveaux, dotés d'une

*physionomie et d'une finalité spécifiques» (Christifideles laïci n° 29) : non seulement en principe, mais en fait il est évident que dans ces associations surtout mûrissent des vocations à la virginité.*

Tous savent combien est grave aujourd'hui le problème des vocations : souvent congrégations et ordres religieux survivent à peine, et l'introduction de forces jeunes est assez laborieuse. Dans les séminaires, la situation n'est pas meilleure, et parmi les séminaristes accueillis, beaucoup doivent encore résoudre le problème de la vocation à la virginité.

C'est un fait sur lequel il est inutile de fermer vertueusement les yeux, de même qu'il est évident que les « *nouvelles associations de laïcs* » sont richissimes en vocations à la virginité, au point que là aussi, on peut parler d'« *une nouvelle saison* ».

Et il ne s'agit pas de théories. Il s'agit de nombres et d'évidences, il suffit seulement de *vouloir* les prendre en considération, et non pas de les négliger de façon préjudicielle comme on le fait souvent.

Le numéro 18 des *Lineamenta* admet :

« *Les mouvements apostoliques et spirituels ont souvent un fort impact sur les jeunes. On peut voir en ce fait un signe des temps. Beaucoup suscitent des conversions, un réveil du sens de Dieu, initient à une vie de prière et à l'esprit apostolique. De nombreuses vocations naissent et se développent au sein de ces mouvements qui deviennent des milieux éducatifs et se préoccupent de former au sacerdoce. Dans leur diversité ces vocations traduisent, pour leur part, l'infinie richesse du mystère du Christ, restant dans l'unité de la communion ecclésiale et du sacerdoce apostolique, en vue du service pastoral et de l'annonce de l'Évangile aux hommes d'aujourd'hui» (n° 18).*

Si donc on ne joue pas avec les mots, et encore pire avec les dons de Dieu, avec les signes des temps et les existences concrètes des appelés, il faudra se décider à être conséquents.

### **3.6. Les « nouvelles associations ecclésiales » comme lieux d'éducation à la virginité et donc...**

Les mouvements produisent des « vocations » surtout parce qu'ils garantissent une éducation et un respect de la virginité

chrétienne chez tous leurs membres, avant toute spécification de vocation ultérieure. Ils éduquent en fait au cœur du fait chrétien : l'appartenance amoureuse au Christ et à l'Église en toute condition et tout milieu de vie.

En conséquence, chez eux sont nombreuses tant les vocations à la virginité que les vocations au sacerdoce (qui à leur tour ont besoin d'une vocation antérieure à la virginité).

Aujourd'hui les mouvements sont de fait les lieux dans lesquels est *réordonné*, avec le plus d'évidence et de sagesse pédagogique, l'avènement de la vocation. Chez eux il n'y a pas de jeunes s'orientant vers le sacerdoce, et auxquels il faut ensuite faire accepter et faire vivre le charisme de la virginité ; au contraire, il y a des jeunes qui sont éduqués à l'appartenance au Christ et à l'Église de façon telle qu'ils sont réceptifs au don libre de la virginité dans l'obéissance, pour ceux à qui Dieu l'inspire et que l'Église appelle dans ses formes les plus diverses, consacrées et laïques, et donc aussi au sacerdoce.

Mais quand cela arrive, cette «virginité» que la hiérarchie elle-même considère comme une porte nécessaire pour conférer l'Ordre sacré, ne peut être détachée artificiellement et violemment de cet humus qui l'a fait naître et mûrir.

Ceci non qu'il soit nécessaire à l'« appelé » de maintenir à tout prix un cordon ombilical ou une dépendance infantile au mouvement d'origine, mais parce que le charisme de la virginité consiste en un amour du Christ et de l'Église, historiquement personnalisé et existentiellement concret, et non dans une abstraction sentimentale.

En ultime analyse, il y a l'alternative : ou bien l'on veut que les futurs prêtres perçoivent la virginité comme une *dura lex* à laquelle il faut obéir, ou bien l'on veut qu'ils la perçoivent comme une vie fervente sur laquelle on peut greffer le don de l'Ordination sacerdotale. Si l'on choisit cette seconde piste — comme il semble évident — il est alors assez déconcertant de continuer à opposer — comme on le fait souvent — la formation au sacerdoce à l'appartenance ecclésiale dans laquelle le charisme virginal a été donné (qui est pourtant la matière réelle de l'amour demandé).

Avec l'appel au sacerdoce, le charisme de la virginité est explicitement destiné au ministère ordonné, et doit tendre à ce que la charité pastorale soit exclusive et brûlante. Ceci signifie exactement que le charisme « alimente l'institution », et non pas

que ce soit l'institution qui le fasse vivre, le phagocytant et l'identifiant à elle-même.

Ce qui a été dit vaut en premier lieu pour ceux qui entreprennent la route vers le sacerdoce après avoir reçu le charisme de la virginité dans une « appartenance ecclésiale » spécifique, mais cela peut valoir de façon analogue pour ceux qui (déjà prêtres et déjà « institutionnalisés ») devraient trouver, dans la participation au charisme d'un mouvement ecclésial, non un mode nouveau de compréhension de l'institution, mais un mode nouveau de compréhension et de vie du charisme original (la virginité) qui doit être à l'origine de toute existence sacerdotale.

Cela ne signifie pas du tout que c'est seulement dans le charisme d'un mouvement qu'il est possible de vivre et de maintenir vivant le charisme de la virginité. Mais cela peut du moins expliquer pourquoi de nombreux prêtres peinent réellement et durement à comprendre et vivre leur célibat comme un fait charismatique : le charisme de la virginité, pour ne pas se réduire à une loi canonique, doit pouvoir vivre dans son terrain de culture naturel.

Cela porte au contraire à une conscience plus décidée : rester dans la condition de virginité devient pour un prêtre d'autant plus difficile humainement qu'il se trouve à l'extérieur des courants charismatiques qui baignent l'Eglise.

C'est tellement vrai que tous exhortent les évêques à offrir à leurs prêtres amitié et vie fraternelle, et tous exhortent les prêtres à maintenir des rapports de chaleureuse fraternité entre eux et avec les laïcs. Ces orientations sont considérées comme incontournables pour que le célibat puisse être vécu joyeusement.

Mais il est évident que de telles orientations ne sont que des expédients psychologiques rarement réalistes, à moins qu'elles n'aillent dans le sens de ce que les nouveaux charismes, distribués par l'Esprit à l'Eglise, tentent d'obtenir.

#### 4. Autres pistes de réflexion

D'autres observations et d'autres pistes de réflexion sont encore possibles, même si nous devons nous limiter ici à de simples allusions.

#### 4.1. Sacerdoce ministériel et sacerdoce commun du prêtre

Une piste à parcourir résolument devrait être celle de la réflexion plus attentive sur les rapports entre sacerdoce commun et sacerdoce ministériel.

La distinction entre les deux sacerdoce ne coïncide pas avec la distinction entre laïcs et prêtres, pour le simple fait que le sacerdoce commun demeure dans les fidèles investis du sacerdoce ministériel (« *vobis episcopus, vobiscum christianus* »).

Il en suit un apparent paradoxe : alors que le sacerdoce commun des fidèles se réalise « suivant la dimension séculière », le sacerdoce « commun » des prêtres se réalise, pour ainsi dire, en faisant vivre simultanément, dans l'unité d'une même personne, cette distinction que H.-U. von Balthasar a indiquée entre la participation à l'aspect formel *subjectif* du sacerdoce du Christ (« sacerdoce commun ») et la participation à l'aspect formel *objectif* (sacerdoce ministériel).

Or le « sacerdoce commun » est lui aussi un pôle de l'institution ecclésiale, mais — justement à cause de son aspect subjectif — c'est celui qui est le plus ouvert à l'élément constitutionnel charismatique : par rapport au charisme, le sacerdoce commun a une structure plus fluide et sympathique.

En conséquence on peut affirmer que :

a) Le sacerdoce ministériel en tant qu'il est finalisé dans l'exercice du sacerdoce commun des fidèles (*non existit nisi in ordinem ad exercitium sacerdotii communis*) doit avoir et maintenir sa propension naturelle à l'accueil et à la valorisation des charismes (de par nature « subjectifs »). Le sacerdoce ministériel n'est pas plus institutionnel en se défendant des charismes. Au contraire, plus il s'ouvre à eux, plus il les considère comme but de sa « charge de servir ».

b) Le sacerdoce ministériel apprend à se rapprocher du sacerdoce commun des fidèles (et donc à s'ouvrir au charisme) dans le respect de ce sacerdoce et de cette ouverture charismatique présents de façon constitutive dans le prêtre lui-même.

c) Un prêtre soit ouvert à une réception personnelle de charismes n'est pas un incident regrettable pour l'action, c'est le simple affleurement de sa participation essentielle au sacerdoce commun.



On pourrait avoir l'impression que, dans une telle description, les éléments les plus divers s'entrecroisent, comme dans un jeu sans règles.

Mais ce n'est pas une impression. Il s'agit justement de la liberté pleine d'imagination avec laquelle le Christ a pensé et constitué son Eglise : bien structurée et toutefois totalement ouverte, de tous côtés, à l'action de son Saint-Esprit.

#### 4.2. Dilatation missionnaire du regard et du coeur

Une autre piste peut être ouverte par la réflexion sur la tâche missionnaire de l'Eglise.

Par nature, et pour pouvoir réaliser sa tâche dans le monde, l'Eglise doit bien se localiser. Au centre d'une telle localisation, avec la célébration de l'eucharistie, dans la primauté de sa fonction de service, se trouve le sacerdoce de l'évêque.

Les prêtres, à leur tour, « multiplient » le phénomène de la localisation, dans les différents petits centres eucharistiques, autour desquels ils convoquent les fidèles.

De cette façon, la mission ecclésiale est structurellement alimentée et organisée.

Mais ici naissent non tant les problèmes que les inéliminables tensions, voulues de manière opportune par l'Esprit.

H.-U. von Balthasar a écrit :

*« Le clerc incline par nature à se représenter l'Eglise sous la figure de la paroisse ou du doyenné, comme un troupeau en quelque sorte dominable par le regard, sur lequel on peut exercer ses fonctions propres. »*

*Cette réciprocité entre le pasteur d'âmes et la personne qui est l'objet de ce pastoral, apparaît comme préfiguration idéale ou plutôt peut-être déjà réelle, de l'unique Pasteur et de l'unique troupeau, auquel cas on oublie de noter que Minus Pastor n'est pas le pape, mais le Christ, et que l'anus grex ne sont pas les brebis dans le sein de l'Eglise, mais l'humanité dans sa totalité.*

*Cette image réductrice peut se répercuter de façon funeste en diverses directions, surtout en faisant que l'ouverture de l'Eglise au monde, son caractère missionnaire, où qu'elle soit, disparaisse et que (...) l'on cherche à transformer le plus rapidement possible le secteur de la mission en une région ecclésiastique organisée (...).*

*Cette imagination qui ne parvient qu'à la structure paroissiale (...) de façon inconsciente pour le prêtre séculier, occupé dans l'administration de sa paroisse, fait considérer le religieux d'un ordre dédié à la libre activité missionnaire (...) comme un phénomène marginal du soin ordinaire des âmes. (...) L'Eglise, qui ne serait pas dans sa totalité ouverte au monde, cesserait d'être l'Eglise du Christ ». (Sponsa Verbi, p. 402).*

L'auteur se réfère spécifiquement aux terres de mission mais son observation vaut bien aussi pour nos terres, toutes amplement déchristianisées.

S'il est vrai en fait que les « centres » de l'Eglise sont placés là où parvient le ministre et là où est gardée l'eucharistie, il est tout autant vrai que partout où parviennent les chrétiens (et il est souhaitable qu'ils pénètrent jusque dans les zones les plus éloignées et marginales), on devrait réaliser des myriades de centres — de vrais « centres ecclésiaux » — dans lesquels les fidèles seraient *personnellement* de vrais prêtres (le terme de « sacerdoce personnel » semble pour cela préférable à celui de « sacerdoce commun ») et agiraient en raison de leurs propres énergies charismatiques subjectives données par l'Esprit.

Sans ces innombrables « centres périphériques » — si l'on peut s'exprimer ainsi —, l'existence des « centres presbytéraux » (si l'on nous passe encore l'expression) finirait par recentrer sur lui-même le concept même d'Eglise, l'image même de l'Eglise, et elle finirait par se détériorer, perdant sa substantielle vertu de service.

- Dans le Christ, personne et mission s'identifient, et l'Eglise doit adhérer à la fois à la personne du Christ et à sa mission.

Si l'Eglise comprend que ce *mouvement* que le Christ lui impose (et que son Esprit guide) est pour elle stable et structurel, bien qu'apparemment oscillant, on pourra avoir le miracle permanent d'un ministère ordonné qui d'une part organise et localise l'Eglise en face du Christ, et d'autre part ne la retient pas autour de soi mais l'encourage à se laisser porter par tout mouvement authentiquement missionnaire, par tout charisme destiné justement à la diffusion capillaire de l'Eglise.

#### Conclusions

De tout point de vue la même question se présente : il n'est pas possible de parler de l'identité du prêtre — et encore moins

de sa formation — si le paradoxe de l'existence du Christ et le paradoxe de l'existence de l'Eglise ne sont pas humblement acceptés, avec gratitude, sans prétendre les rationaliser ou les posséder.

Aussi toute prétendue « rationalisation » du ministère du prêtre est nuisible. Elle peut donner l'impression de faciliter et de clarifier une charge qui — surtout aujourd'hui — se révèle difficile, mais elle ne la clarifie qu'en la simplifiant arbitrairement.

Le vrai problème nous semble être au contraire celui de la dilatation missionnaire du cœur et du regard. Un évêque ou un prêtre, dans la pleine, douloureuse et fière conscience d'être pasteurs *de tous les hommes* qui habitent là où eux-mêmes se trouvent pour localiser l'Eglise du Christ, *de tous les hommes*, en nombre toujours plus grand, qu'ils ne pourront jamais rejoindre personnellement, cet évêque, ce prêtre, ne penseront pas à tout recentrer sur eux, à tout planifier et tout contrôler d'abord.

La charge de surveillance et de discernement est certainement essentielle dans l'Eglise, mais elle vient après que soit disséminée et dilatée par tous les moyens et toutes les forces possibles, l'annonce vivante du Christ. Persuadé de cela, un pasteur pourra se plaindre de tout, sauf de ce que l'Esprit anime tous ses fidèles et de toutes façons — pour diffuser l'Eglise par leur présence même.

Il faut confesser humblement que beaucoup de problèmes d'aujourd'hui (les charismes, les associations libres dans l'église locale...), traités avec de sages et prudents « distinguo » au niveau théologique et pastoral, ne pourront être affrontés de façon « missionnaire » si on ne les « force » à sortir de nos schémas par une énergie authentiquement missionnaire, aussi ample que le monde où nous vivons déjà.

Au fond, il s'agit de croire vraiment que le Christ ne renonce jamais à guider personnellement son Eglise, et que c'est personnellement son Saint Esprit qui demande, à tous, à tout moment, confiance et obéissance.

**Antonio SICARI, o.c.d.**

(traduit de l'italien par Yves Mathonat) (Titre original : « Appartenenze ecclesiali, carismi e sacerdozio ministeriale »).

Antonio M. Sicari, né en 1943. Ordonné prêtre en 1967, appartient à l'Ordre des Carmes déchaux. Docteur en théologie, Licencié ès-sciences bibliques. Membre de la rédaction italienne de *Communio*. Enseigne la théologie dogmatique au *Studio Teologico Carmelitano* de Brescia. A publié aux éditions Jaca Book : *Matrimonio e verginità nella rivelazione, l'uomo di fronte alla Gelosia di Dio* (1978) ; *Chiamati per nome, la vocazione nella Scrittura* (1979) et *Ritratti di Santi* (1988) ; et aux éditions O.C.D. : *Contemplativi per la Chiesa, l'itinerario carmelitano di S. Teresa d'Avila* (1982) et *Elisabetta della Trinità, un'esistenza teologica* (1984).

#### Note

Pour que, dans de telles questions, la référence au Concile Vatican II ne reste pas générique, il vaut la peine de donner la liste des textes sur ce sujet :

*Lumen Gentium* 4 :

(L'Esprit Saint) : « Cette Eglise qu'il introduit dans la vérité tout entière et à laquelle il assure l'unité dans la communion et le service, *il l'équipe et la dirige grâce à la diversité des dons hiérarchiques et charismatiques...* »

*Lumen Gentium* 7 :

« Unique est l'Esprit qui distribue ses dons variés pour le bien de l'Eglise à la mesure de ses richesses et des exigences des services. Parmi ces dons, la grâce accordée aux apôtres tient la première place : l'Esprit lui-même soumet à leur autorité jusqu'aux bénéficiaires des charismes ».

*Lumen Gentium* 12:

« Mais le *même* Esprit-Saint ne se borne pas à sanctifier le peuple de Dieu par les sacrements et les ministères, à le conduire et à lui donner l'ornement des vertus, *il distribue aussi parmi les fidèles de tous ordres, «répartissant* ses dons à son gré en chacun », *les grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Eglise*, suivant ce qu'il est dit : «c'est toujours pour le bien commun que le don de l'Esprit se manifeste dans un homme ».

« Ces grâces, *des plus éclatantes aux plus simples et aux plus largement diffusées, doivent être reçues avec action de grâce et apporter consolation, étant avant tout ajustées aux nécessités de l'Eglise et destinées à y répondre...* C'est à ceux qui ont la charge de l'Eglise de porter un jugement sur l'authenticité de ces dons et sur leur usage bien entendu. C'est à eux qu'il convient spécialement, *non pas d'éteindre l'Esprit* mais de tout éprouver pour retenir ce qui est bon ».

*Ad Gentes* 4:

« A travers toutes les époques, c'est le Saint Esprit qui « unifie l'Eglise tout entière dans la communion et le ministère, qui la munit des divers dons hiérarchiques et charismatiques, vivifiant à la façon d'une âme les institutions ecclésiastiques. Parfois même il prévient visiblement l'action apostolique, tout comme il ne cesse de l'accompagner et de la diriger de diverses manières ».

*Ad Gentes* 28 :

« Les chrétiens, puisqu'ils ont des charismes différents, doivent collaborer à l'Evangile, chacun selon ses possibilités, ses moyens, son charisme et son ministère ».

*Apostolicam actuositatem* 3 :

«A tous les chrétiens donc incombe la très belle tâche de travailler sans cesse pour faire connaître et accepter le message divin du salut par tous les hommes sur toute la terre ».

«*Pour l'exercice de cet apostolat, le Saint-Esprit* qui sanctifie le peuple de Dieu par les sacrements et le ministère *accorde en outre aux fidèles des dons particuliers, les répartissant à chacun comme il l'entend...*

« De la réception de ces charismes, même les plus simples, résulte pour chacun des croyants le droit et le devoir d'exercer ces dons dans l'Eglise et dans le monde, pour le bien des hommes et l'édification de l'Eglise, dans la liberté du Saint-Esprit qui souffle où il veut », de même qu'en communion avec ses frères dans le Christ et très particulièrement avec ses pasteurs. C'est à eux qu'il appartient de porter un jugement sur l'authenticité et le bon usage de ces dons, non pas pour éteindre l'Esprit, mais pour éprouver tout et retenir ce qui est bon.

*Apostolicam actuositatem* 30:

« En avançant en âge, en effet, l'esprit s'ouvre davantage, et chacun est donc plus capable de découvrir les talents qui lui ont été départis par Dieu et peut exercer plus efficacement les charismes que l'Esprit Saint lui a donnés pour le bien de ses frères.

*Presbyterorum Ordinis* 4 :

« Il y a donc bien des manières d'exercer le ministère de la parole, selon les besoins différents des auditeurs et les charismes des prédicateurs.

*Presbyterorum Ordinis* 9 :

« Eprouvant les esprits pour savoir s'ils sont de Dieu, ils découvriront et discerneront dans la foi les charismes des laïcs sous toutes leurs formes, des plus modestes aux plus élevés, ils les reconnaîtront avec joie et les développeront avec ardeur ».

Mgr Eugenio CORECCO

## Former, oui, mais à quoi ?

### 1. Prémisse

**S**ELON l'analyse des documents préparatoires du Synode sur la formation des prêtres, la situation actuelle des candidats au sacerdoce ministériel, du moins en Europe, est caractérisée par une évidente « fragilité psychologique » et par « un désir de points de repères clairs et précis » (*Lineamenta*, n° 3).

Il serait illusoire de croire qu'on ne pourrait trouver la réponse à ces problèmes et à ces désirs qu'en trouvant un nouveau rapport entre la formation spirituelle et la formation intellectuelle. Les *lineamenta*, d'une façon explicite dans l'introduction, et indirectement dans le peu de place qu'ils consacrent à la formation intellectuelle, semblent en revanche proposer comme solution d'accroître la formation intellectuelle.

D'une part, il ne suffit pas de se borner, comme fait le document, à éviter de laisser un chèque en blanc aux institutions universitaires, par la simple exhortation que « les

*études menées à l'université (soient...) intégrées dans l'ensemble de la formation* » (n° 31). Et surtout le problème central n'est pas de rechercher un meilleur équilibre entre la formation spirituelle et la formation intellectuelle (dont on accentue aujourd'hui l'aspect inorganique et l'absence d'unité interne), mais de savoir en quoi doit consister la formation spirituelle. De fait, comment entend-on garantir, y compris de manière institutionnelle, une plus grande intégration des deux niveaux de formation ? La véritable question est la suivante : quel est l'horizon ecclésial et quelles sont les orientations pédagogiques qui pourront réaliser de manière efficace un nouveau projet éducatif global des futurs prêtres ?

La solution ne peut manquer de chercher à répondre à deux problèmes fondamentaux au moins, étroitement liés entre eux — celui de la finalité ecclésiale ultime du sacerdoce ministériel, — celui de sa place sacramentelle et institutionnelle dans la constitution de l'Eglise particulière. En effet, on ne peut oublier que le sacerdoce ministériel n'existe pas comme une réalité autonome, mais plutôt comme une réalité déterminée par son appartenance au *presbyterium* diocésain.

Les réponses, ou du moins les coordonnées entre lesquelles il faut rechercher des réponses nouvelles et plus adéquates, auraient dû trouver leur première formulation dans la quatrième partie des *lineamenta*, intitulée « les grandes orientations de la formation au sacerdoce ». Cette dernière partie toutefois, même s'il s'y trouve des suggestions intéressantes et nouvelles, ne s'éloigne pas en substance de la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, publiée par la Congrégation pour l'Éducation catholique le 6 janvier 1970 et désormais en partie dépassée par les changements intervenus un peu partout dans les Églises particulières s'agissant de la formation du clergé (1). Un effort ultérieur de réflexion est donc nécessaire, afin que l'intention novatrice qui sous-tend cette importante partie des *lineamenta* soit orientée par les évêques vers les solutions positives souhaitées pour la formation des prêtres.

Le but du synode sera-t-il atteint ou non ? Cela dépendra en très grande partie de la capacité qu'il aura de renverser la priorité (héritée du Concile de Trente) de l'aspect subjectif (le *status vitae*, c'est-à-dire la formation spirituelle des candidats) sur l'aspect objectif (la formation à une mission pastorale spécifique) dans le processus de formation du prêtre. Cela dépendra aussi de sa capacité à insérer ce nouveau type de priorité dans la *communio* qui se réalise dans la réalité ecclésiale du *presbyterium*.

C'est pour offrir quelques impulsions dans ces deux directions qu'ont été rédigées les brèves considérations suivantes.

(1) Voir *Acta Apostolicae Sedis* 62 (1970), 321-384.

## 2. La mission, élément primordial de l'identité spirituelle du prêtre

Mettre une fois encore au premier plan l'éducation à la prière des candidats au sacerdoce ministériel, comme semblent le suggérer les « documents préparatoires », cela signifie prendre à nouveau le risque de créer une dichotomie entre vie spirituelle et mission apostolique chez les futurs prêtres diocésains. Leur spiritualité n'est pas celle d'un moine, même engagé dans la mission pastorale, c'est bien plutôt la mission spécifique d'apôtre et de prêtre.

Pour éviter les désarrois qu'une semblable orientation éducative risque de produire chez des candidats « fragiles psychologiquement », ou « sans points de repères clairs », les deux décrets conciliaires, sur la formation du prêtre « *Optatam totius* » et sur le ministère et la vie des prêtres « *Presbyterorum Ordinis* », ne suffisent malheureusement pas. Le premier, parce qu'il reste trop lié sur le plan éducatif à l'image tridentine du sacerdoce. Le deuxième, parce qu'il n'a pas osé s'aventurer au-delà de l'horizon doctrinal fixé très synthétiquement par *Lumen Gentium*, § 28 (2).

DE fait, la redécouverte de l'institution du *presbyterium* à la lumière de *Lumen Gentium* n'a pas été utilisée par le décret *Presbyterorum Ordinis*, pour effectuer une réflexion plus approfondie sur l'identité ecclésiale du prêtre. La promulgation du nouveau code de droit canon n'a pas non plus amélioré la substance du discours conciliaire, car, dans le domaine de la formation des prêtres, le Code (canon 232-264) s'est surtout borné à traduire dans des normes juridiques les directives du décret *Optatam totius*.

(2) Les reconnaissances positives à l'égard de *Optatam totius* n'ont pas manqué, même du côté oecuménique. Toutefois, avec du recul, le décret a montré avec plus d'évidence ses limites. Pour une première évaluation et pour l'analyse du développement historique du document, cf. J. Neuner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Vat. Konzil, Freiburg, Basel, Wien, 1967, 310-313. Pour une analyse historique du processus de formation du décret *Presbyterorum Ordinis* et des tentatives pour concentrer la discussion conciliaire sur les points les plus essentiels de la problématique, voir J. Lécuyer, *Lexikon für Theologie und Kirche*, « Vat. Konzil II », Freiburg, Basel, Wien, 1968, 128-140.

A vrai dire, on aurait pu penser que le Code de droit canon élaborerait un ensemble de normes plus sobre, en ouvrant de plus grands espaces pour y insérer des éléments qui « collent » concrètement aux différentes situations sociales et culturelles des Églises particulières, par le biais des « *Sacerdotali rationes* » que les Conférences épiscopales ont reçu le mandat de promulguer (Canon 242). Mais même cette remarque n'a de sens qu'à condition que les conférences épiscopales aient des idées claires sur les critères de formation des prêtres. D'où la nécessité de célébrer un Synode sur ce thème.

La dépendance des canons 232-264 envers le décret *Optatam totius* est toutefois si étroite qu'elle affleure de toute évidence au niveau terminologique lui-même. Comme dans ce document conciliaire, dans les canons 232-264, la catégorie dominante est celle de « *sacerdos* » (3). C'est là un signe précis de l'angle éducatif sous lequel le problème de la formation du clergé a été abordé. L'unilatéralité de l'usage du substantif *sacerdos* contraste avec le fait que, dans tous les documents du Concile (comme d'ailleurs dans le reste des autres canons du Code de droit canon où le discours porte sur le ministère sacerdotal), l'équilibre entre le terme « *sacerdos* » et celui de « *presbyter* » est constant. Cet indice terminologique trouve confirmation dans la tendance des canons 232-264 à privilégier l'état de vie, l'état sacerdotal, par rapport à la mission apostolique en tant que telle, qui est par contre mieux mise en évidence par le substantif « *presbyter* ».

Il est vrai que le ministère sacerdotal pris isolément, représente, dans la doctrine des trois ministères du Christ, l'élément théologique qui est traditionnellement utilisé pour comprendre les autres, le ministère prophétique et le ministère royal. Mais il est non moins vrai que la catégorie de « *presbyter* » transcende la problématique des trois ministères (ou plus), dont les ministres participent par le sacrement de l'ordre, sans donner prise à l'équivoque, enracinée peut-être plus dans la *praxis* que dans la doctrine, qui risque de réduire

(3) Il vaut la peine de souligner que, dans le décret *Presbyterorum Ordinis*, le rapport de fréquence du substantif « *presbyter* » par rapport à « *sacerdos* », est environ de 100 à 20.

la fonction ecclésiale du prêtre (*presbyter*) à sa fonction culturelle (*sacerdos*) (4).

Pour confirmer cette impression, il suffit d'analyser certains canons, et en particulier les canons 245, 258 et 276.

Le sens de la déclaration programmatique du décret *Optatam totius* 4,1 à l'égard du but de l'éducation dans les grands séminaires est en lui-même très clair : « en eux (dans les séminaires) toute l'éducation des élèves doit être orientée vers le but de former de véritables pasteurs d'âmes, sur l'exemple de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Maître, Prêtre et Pasteur ».

La norme correspondante du canon 245 § 1 se révèle par contre plus terne parce qu'elle déplace l'accent de la formation objective (au ministère pastoral) à la formation subjective (l'aptitude spirituelle à l'exercer de manière fructueuse).

Par la formation spirituelle et par l'acquisition de la capacité de concilier « les biens humains avec les biens surnaturels », les élèves doivent être rendus aptes à exercer de manière fructueuse leur propre ministère pastoral et missionnaire, étant donné que les activités apostoliques, exercées dans la foi et dans la charité, contribuent à la sanctification des prêtres (canon 245 § 1). La fécondité de l'apostolat est donc envisagée tout d'abord, de façon très subtile, comme orientée vers la sanctification subjective.

Evidemment, l'aspect subjectif et l'aspect objectif sont interdépendants. Toutefois, l'accent mis sur le premier plutôt que -sur le second est une indication claire du fait que le Code de droit canon aborde le problème avec la préoccupation dominante de former les élèves à bien vivre leur propre *status vitae*, le *status* clérical, plutôt que dans la perspective d'exercer leur mission apostolique. Il reste ainsi lié à une perspective plus proche du Concile de Trente que de l'écclésiologie missionnaire caractéristique de Vatican II.

Même lorsqu'il s'agit de l'orientation des études, il est possible de constater un gauchissement de perspective, de la

(4) La raison principale que l'on a fait valoir dans les discussions conciliaires en faveur de l'usage du terme « *presbyter* » à la place de « *sacerdos* », dans le décret *Presbyterorum Ordinis* ne fut pas d'ordre doctrinal, mais pratique. Il s'agissait d'essayer de manifester sans équivoque que le Concile voulait s'occuper, dans ce document, non pas du sacerdoce en général — puisque même l'évêque est « *sacerdos* » —, mais du degré inférieur du sacerdoce, c'est-à-dire de l'ordre presbytéral. Voir Lécuyer (art. cité) p. 134.

«fonction» vers le «*status*». Tandis que *Optatam totius* 21 prévoit que les élèves doivent apprendre à exercer «*l'art de l'apostolat*», selon leur responsabilité propre comme en collaboration avec les autres, le canon 258 renverse déjà les valeurs, même si c'est d'une façon presque imperceptible, lorsqu'il organise le temps de l'année consacré aux études, sans négliger la période des vacances («*feriarum quoque tern-pore*») : il met l'accent sur la période des vacances («*studiorum curriculo decurrente, praesertim vero feriarum tempore, - praxi pastoralis inhiuntur*») ; comme si l'initiation à l'apostolat en tant que tel était un élément moins constitutif que les autres pour la formation, de telle façon qu'il serait préférable de la transférer dans le temps libre !

On peut repérer un dernier indice de cette orientation dans le canon 276 § 2. Le décret *Presbyterorum Ordinis* 13,1 affirme sans équivoque que l'exercice des trois tâches «*docendi, sanctificandi et regendi*», c'est-à-dire l'exercice global de la fonction presbytérale, constitue la source primaire et spécifique de la sanctification des prêtres. Par conséquent, il met l'accent sur la vérité intrinsèque («*sincere*») avec laquelle les prêtres doivent accomplir leurs fonctions pastorales («*munera*»). Selon le même document, cette vérité se réalise grâce au fait que les prêtres, dans l'acte même de prêcher aux autres, s'adressent la parole aussi à eux-mêmes (*Presbyterorum Ordinis* 13,2), que, dans la célébration de l'Eucharistie, offerte par l'Eglise, le prêtre offre même le sacrifice de sa propre vie (*Presbyterorum Ordinis* 13,3), et qu'en exerçant la fonction de pasteur de la communauté, il pratique l'ascèse en renonçant à poursuivre ses intérêts personnels (*Presbyterorum ordinis* 13,4).

Le canon 276, au n° 1 du second paragraphe, procède par contre à une double substitution d'expressions, qui ne pourrait apparaître anodine qu'à un regard superficiel. A l'adverbe *sincere*, il substitue *fideliter* (fidèlement) et au substantif *munera* (tâches, ministères), il substitue *officia* (offices, devoirs), terme qui dans ce contexte ne peut pas être synonyme d'office ecclésiastique — parce qu'il serait réducteur — mais de devoir moral.

Cette double correction confère aux textes du canon un autre sens que celui du document conciliaire. En fait, elle fait dépendre la sanctification du prêtre de la fidélité morale dans l'exercice de ses devoirs d'état («*officia*») plus que de la vérité authentique («*sincere*») dans l'exercice des fonctions presbytérales.

**LES** séquelles de ce renversement de tendance se font remarquer dès le n° 2 du même paragraphe du canon 276, où l'Écriture et l'Eucharistie («*duplici mensa Scripturae et Eucharistiae*») assument la caractéristique d'être beaucoup plus des pratiques de piété subjective, qu'une action objective dans l'Église, pour la sanctification de tout le peuple de Dieu.

L'aspect subjectif ne peut évidemment pas être exclu, et le décret *Presbyterorum Ordinis* lui-même en tient compte (n° 18), mais seulement après avoir insisté de façon nette (n° 13) sur le fait que le prêtre se sanctifie avant tout en accomplissant avec sincérité sa mission pastorale.

L'aspect objectif, même si sa signification est falsifiée par le canon 276 § 2, affleure de toute façon, quoique timidement, dans le canon 245 § 1 déjà cité. Voici le texte : «*Par la formation spirituelle, que les élèves soient rendus aptes à l'exercice fécond du ministère pastoral et soient imprégnés d'esprit missionnaire, en sachant que l'accomplissement fidèle de leur ministère, dans une attitude constante de foi vivante et de charité, contribue à leur propre sanctification*».

C'est seulement en récupérant et en développant de façon organique ce principe fondamental qu'on arrivera à élaborer un projet éducatif, capable d'enraciner — selon la spécificité de sa vocation propre — l'identité et la spiritualité du prêtre dans l'unique mission de l'Église. L'éducation des séminaristes ne doit pas avoir pour but de les préparer à un état de vie plus spirituel que celui des laïcs, mais plutôt au ministère apostolique, c'est-à-dire à une orientation profondément missionnaire, dont dépend l'existence même du sacrement de l'ordre, — et donc de l'état de vie spécifique du prêtre, distinct de celui du laïc et de celui du religieux.

C'est dans la pratique du ministère apostolique que le prêtre doit se réaliser spirituellement. Le devoir d'état ne constitue pas un but en soi, mais a pour but de rendre possible la réalisation de l'engagement missionnaire.

Le sacrement de l'ordre, avec ses devoirs d'état, est donné de manière primordiale, non pas pour leur sainteté personnelle, mais pour annoncer la Parole et célébrer les sacrements, c'est-à-dire pour la mission et l'édification de la communauté chrétienne dans l'unité. Les conséquences concernant l'éducation des séminaristes et l'organisation de la vie du séminaire, si elles ne sont pas évidentes, peuvent toutefois être découvertes et

développées. Le retour au séminaire tridentin « tout court » n'est pas davantage imaginable.

Seul un contact précis et même désenchanté, dès la phase de formation, avec l'engagement missionnaire, à l'intérieur et à l'extérieur du séminaire, permettra aux jeunes d'aujourd'hui, évidemment faibles dans leur structure personnelle, de surmonter la « fragilité *psychologique* » qui les caractérise et permettra de leur donner des points de repères sûrs, non seulement au point de vue doctrinal, mais encore au point de vue existentiel.

Le ministère pastoral, dans la société contemporaine, est un travail rude, souvent ingrat, de toute façon toujours exposé à l'incompréhension et à l'imagination psychologique. Il exige une grande force d'esprit et une ferme conscience de soi. C'est à cela que le séminaire doit savoir éduquer, et non à une conception de la vie saintement vécue à l'intérieur d'un état de vie privilégié. Car tout état de vie ecclésial est ouvert aux autres et interagit avec eux dans la construction de la « *communio fidelium* », selon leur spécificité propre.

### 3. L'appartenance au *presbyterium*, constitutive de l'identité ecclésiale du prêtre

LE renversement de la perspective de la formation, d'une orientation subjective vers une orientation objective, s'impose même à partir de la signification ecclésiale de l'appartenance du presbyter à un *presbyterium* : le *presbyterium* diocésain.

Dans le cadre de la réflexion sur la nature synodale de l'Église (5), Vatican II, en opérant une petite révolution copernicienne, a redécouvert l'institution du *presbyterium*. Il s'agit sans doute d'une réalité ecclésiale et juridique qui est fondamentale non seulement pour comprendre la structure

(5) Le terme « synodal » est moins compromis par un sens juridique que le terme « collégial », parce qu'il peut comprendre, sans créer d'équivoque, tous les comportements de l'activité apostolique des évêques, et non seulement ce qui débouche sur un acte collégial proprement dit. Voir W. Aymans, « Das Synodale Element in der Kirchenverfassung », *MTS* tome 30, Munich, 1972 ; E. Corecco, « Sinodalità », *Nuovo Dizionario di Teologia*, ed. G. Barbaglio, S. Dianich, Rome, 1977, 1711-1753.

institutionnelle de l'Église, mais aussi pour redéfinir l'identité théologique du prêtre.

Il est symptomatique qu'une oeuvre aussi représentative au point de vue théologique que le *Lexicon far Theologie und Kirche* n'ait pas su définir le *presbyterium* à la veille de Vatican II, autrement que comme l'espace architectural d'une église qui est destiné au clergé dans la célébration de la liturgie. En effet, l'idée de *presbyterium*, si vivante dans le premier millénaire, s'est progressivement affaiblie jusqu'à disparaître (6). Elle a été en un certain sens confisquée par l'institution du chapitre cathédral, qui, même avec un outil juridique inadéquat, a permis à la conscience synodale de survivre dans le cadre de l'Église particulière.

• La récupération du *presbyterium* par le Concile n'a de toutes façons pas eu lieu sans incertitudes ni insuffisances. Le Concile n'est pas arrivé à décanter avec une suffisante précision les différents éléments du rapport évêque-prêtres dans l'Église, lesquels déterminent même le *presbyterium*. Il laisse par conséquent fluctuer la terminologie. Ce qui a permis la formation de trois modèles doctrinaux différents du *presbyterium* (7).

a) L'idée que les prêtres dans leur totalité sont les coopérateurs de l'Ordre des évêques, surtout présente dans *Lumen Gentium* 28,2, a permis à un aussi remarquable commentateur du Concile que Grillmeier de soutenir qu'il existe, dans l'Église universelle, parallèlement au collège des évêques, un collège presbytéral, et que cette double réalité forme un unique *presbyterium* (8). Le « *Textus emendatus* » du *De Ecclesia* daté du 3 juillet 1964, et que l'auteur prend encore en fait comme référence interprétative pour son commentaire de *Lumen Gentium* 28,2, ne parle pas d'un unique *presbyterium* qui comprendrait les évêques et les prêtres, mais plutôt d'un unique *presbyterium* formé par tous les prêtres de l'Église. Les modifications successives apportées au « *Textus emendatus* » n'ont apparemment pas suffi à corriger chez le commen-

(6) Voir par exemple J. Pascher, « Bischof und Presbyterium », *Concilium* 1 (1965), 83-85 ; G. d'Ercole, « Die Presbyterkolegien in der Urkirche », *Ibid.* 2 (1966), 487-492.

(7) Sur la question, voir O. Safer, « Die Hierarchische Struktur des Presbyterium », *AfkKR* 136 (1967), spécialement 351-360 ; E. Corecco, « Sacerdozio e Presbiterio nel Codex Iuris Canonici », *Servizio Migranti* 19 (1983), 354-372.

(8) *Lexicon far Theologie und Kirche*, Vatican II, I, Freiburg - Wien, 1963,

tateur l'orientation qu'il avait assumée au préalable. Quand le Concile parle, au pluriel, d'évêques et de prêtres, pour affirmer que ces derniers sont les collaborateurs de l'ordre des évêques, il n'entend pas aborder les problèmes du *presbyterium*, mais plutôt, plus en amont, celui de la responsabilité et de la sollicitude que tous les prêtres, analogiquement aux évêques, doivent ressentir pour l'Église universelle en plus de leur Église particulière.

b) Dans le décret *Presbyterorum Ordinis* 7,1, le Concile exige la constitution d'un Conseil des prêtres qui représentent le *presbyterium*. Dans ce texte, le *presbyterium* apparaît comme une communauté de prêtres qui existe et opère dans l'Église particulière en situation d'altérité par rapport à l'évêque diocésain. Cette deuxième conception du *presbyterium*, de nature corporatiste, semblable à celle qui soutient l'institution du chapitre cathédral, affleure clairement, même dans le décret *Christus Dominus* 11,1, qui définit le diocèse comme une portion du peuple de Dieu confiée au soin pastoral de l'évêque « *cum cooperatione presbyterii* ». D'autres formules semblables, techniquement inappropriées, reviennent souvent dans la *Constitution sur la liturgie (SC)*, au n°41,2: « *Episcopus suo presbyterio et ministris circumdatus* » et dans le décret sur *L'activité missionnaire de l'Église (AG)*, au n° 19,3: « *Episcopi... una cum suo quisque presbyterio* ».

c) *Lumen Gentium* 28,2 utilise le terme « *presbyterium* » une seule fois, mais de façon telle qu'elle ne peut pas laisser de doute sur la nature de l'institution. Elle affirme, en fait, que : « *Presbyteri... unum presbyterium cum suo episcopo constituunt* ». Il s'agit du texte conciliaire le plus central sur le problème, soit en raison de son mode de définition, qui saisit la structure ontologique de l'institution sans superposer d'autre élément, (comme par exemple celui du but du *presbyterium*), soit parce qu'il est contenu dans le document où le Concile a développé les éléments fondamentaux de son ecclésiologie. Par conséquent, ce ne sont pas globalement les prêtres placés comme communauté sacerdotale dans l'Église universelle au service du Collège des évêques, et même pas les prêtres en tant que corporation diocésaine, (placée en position extrinsèque par rapport à l'évêque), qui forment le *presbyterium*, mais plutôt les prêtres avec l'évêque, leur chef.

ON retrouve souvent ce concept de *presbyterium*, même dans les décrets *Presbyterorum Ordinis* 8,1, *Christus Dominus* 28,1, où l'évêque est même qualifié, en suivant le modèle de la famille, comme père de ses prêtres, et *Ad Gentes* 19,3. On doit donc conclure avec l'immense majorité de la doctrine (9), que le *locus theologicus* du *presbyterium* n'est pas l'Église universelle, mais l'Église particulière.

Quoiqu'il ait redécouvert l'institution du *presbyterium*, comme élément constitutif fondamental de l'Église particulière, Vatican II ne s'est pas préoccupé de chercher la raison théologique de son existence.

Du simple fait qu'entre les prêtres et l'évêque existe un rapport de communion hiérarchique (*Presbyterorum Ordinis* 5,1), il n'est pas possible en fait d'en déduire l'existence du *presbyterium*. D'autant plus qu'un rapport de communion hiérarchique existe aussi entre les prêtres de toute l'Église universelle et le collège des évêques. Evidemment, il existe une raison fonctionnelle et pratique pour l'existence du *presbyterium*. Vatican II, en fait, n'hésite pas à affirmer que les prêtres sont des collaborateurs nécessaires de l'évêque (*Presbyterorum Ordinis* 7,1). Pour fonder cette nécessité, il ne suffit pas de constater que l'évêque, à lui tout seul, n'est pas en mesure d'exécuter toutes les activités pastorales qui incombent à sa mission, même si cette inadéquation pratique devient de plus en plus évidente. De toutes façons, s'il s'agissait d'une nécessité d'ordre purement rationnel et fonctionnel, il faudrait en conclure que le ministère de l'évêque serait en lui-même incomplet, ne possédant pas tous les moyens nécessaires pour s'auto-réaliser.

En plus de cette motivation fonctionnelle, il doit donc exister une raison plus profonde, d'ordre théologique. S'il est vrai qu'une institution est déterminée dans son existence même par son but, le problème devient alors, dans ce cas-ci, d'indiquer avec précision la nature de ce but.

(9) Voir par exemple K. Rahner, *Handbuch der Pastoraltheologie I* Freiburg, 1964, 179-185 ; K. Mbrdorf, «Die Hierarchische Struktur der Kirchenverfassung », *Seminarium* 18 (1966), 403-416 ; L. Weber, «Der Priesterrat », *Der Seelsorger* 38 (1968), 105-118.



On peut donc retenir a priori que la raison de l'existence de cette réalité synodale, placée au cœur de l'Église particulière, (au centre de laquelle se trouve l'évêque), de façon à déterminer jusqu'à la structure constitutionnelle du diocèse, ne peut pas être d'ordre purement pragmatique, mais qu'elle appartient à l'ordre des contenus de la Révélation, c'est-à-dire de la foi.

L'Église particulière est le lieu concret où se réalise l'Église universelle. La structure synodale (ou collégiale) de l'Église universelle naît du fait qu'elle ne se réalise pas simplement dans l'Église particulière mais qu'elle est aussi constituée par les Églises particulières (*Lumen Gentium* 23,1). Il serait impensable que l'Église universelle puisse se réaliser dans l'Église particulière selon sa dimension synodale, si l'Église particulière était structurée comme une monade, sans posséder à son tour un caractère synodal. Dans ce cas-là, il faudrait admettre que, dans le moment même où l'Église universelle s'incarne dans l'Église particulière en lui devenant immanente, elle cesserait d'exister comme réalité synodale, parce qu'elle serait expropriée de sa structure même. Pour être en mesure d'accueillir l'Église universelle et de permettre sa réalisation, l'Église particulière doit être en mesure d'offrir une structure homogène à la structure synodale de l'Église universelle.

Evidemment, la structure synodale de l'Église particulière ne peut être qu'analogique à celle de l'Église universelle. Il n'existe pas de relation d'adéquation totale entre l'Église particulière et l'Église universelle (10). Si la structure était identique, cela signifierait que l'Église particulière aurait la même forme constitutionnelle que l'Église universelle ; elle serait à son tour É et universelle et le processus irait à l'infini. En réalité, l'Église particulière ne se réalise pas dans d'autres réalités ecclésiales que l'Église universelle. Ni la communauté eucharistique locale, ni la communauté juridiquement plus structurée et

(1b) Voir E. Corecco, « Iglesia particular e Iglesia universal en el surco de la doctrina del Concilio Vaticano II », *Iglesia Universal e Iglesias particulares. IX Simposio internacional de teología de la universidad de Navarra* ed. P. Rodríguez, Pamplona, 1989, p. 81-99 ; « Chiesa particolare », *Digesto delle discipline pubblicistiche* III (7, orino, 1989), p. 17-20.

plus stable de la paroisse, ne sont des réalités à partir desquelles se constitue l'Église particulière (11).

Ni l'une ni l'autre ne sont, dans leur pluralité, des entités ecclésiales nécessaires. Elles ne se diversifient à l'égard de la concélébration de l'Eucharistie avec les prêtres, dirigée par l'évêque, que pour des raisons pratiques, l'évêque ne pouvant pas atteindre tous les fidèles de son diocèse (comme cela s'est vérifié dans l'Église ancienne, avant la constitution des paroisses rurales). D'autre part, l'Eucharistie célébrée par un prêtre avec sa communauté, exprime la présence de toute l'Église, à la seule condition que se vérifie un rapport de communion avec l'évêque. Une Eucharistie célébrée sans rapport institutionnel avec l'évêque perd sa capacité de représentation totale de l'Église universelle. Il s'agit d'une Eucharistie *extra communionem plenam*.

L'analogie entre les deux réalités synodales s'impose par le fait que le rapport existant à l'intérieur du *presbyterium* entre l'évêque et les prêtres, n'est pas identique, sous l'aspect sacramental et juridictionnel, à celui qui existe, dans le collège des évêques, entre le pape et les évêques. Il n'est pas identique sous l'aspect sacramental, parce que tous les membres du collège des évêques, différemment des membres qui ne sont pas des évêques *du presbyterium*, sont investis par la plénitude du sacrement de l'ordre. Il n'est pas identique sur le plan juridictionnel, parce que les évêques, différemment des prêtres, sont en possession, grâce à leur ministère même, de tous les pouvoirs nécessaires pour guider leur peuple vers le salut.

La primauté du pape se réalise en outre dans le fait que l'évêque de Rome peut se réserver certaines compétences en les soustrayant aux évêques, en vue de l'unité de l'Église. L'évêque par contre jouit de pouvoirs non seulement sacramentels mais aussi juridictionnels que les prêtres possèdent grâce à leur ministère et au sacrement de l'ordre. Il est donc évident que la raison ontologique primaire de l'existence du *presbyterium* est

(11) Voir L. Gerosa, « Die Pfarrei als Grundtyp der eucharistische Gemeinden » *TThZ* 98 (1989), 297-310; F. Cocopalmerio, « Il concetto di parrocchia nel nuovo Codice di diritto canonico », *Quaderni di diritto ecclesiale* 2 (1989), 127-142. Pour une histoire de l'institution de la paroisse, voir A. Longhitano, « La parrocchia fra storia, teologia e diritto », *La parrocchia e la sua struttura (collectif)*, Bologne, 1987, 5-27 ; pour une analyse des aspects canoniques de cette institution voir K. Mörisdorf, « Pfarrei (Kirchenrechtliche Uebersicht) », *SIL* 6, t. 6 (Freiburg,

de nature ecclésiale. On peut affirmer aussi que, de même que la responsabilité de l'Église universelle est confiée au collège des évêques ayant le pape pour chef, de même, la responsabilité de l'Église particulière n'est pas confiée qu'à l'évêque personnellement, mais aussi synodalement à tout le *presbyterium* en tant que tel. Mais cela se vérifie d'une façon analogique à ce qui se passe dans le collège des évêques, parce que l'évêque émerge comme chef des prêtres, dans une position plus forte que celle dont le pape jouit vis-à-vis des autres membres du collège, étant donné que les présupposés sacramentels et juridictionnels sont différents dans les deux types de rapport.

L'idée conciliaire (*Lumen Gentium* 28,2) que le *presbyterium* est une réalité unique, à laquelle appartiennent l'évêque diocésain et les prêtres, surgit, même si ce n'est pas toujours d'une façon complètement concluante, dans la norme canonique correspondante (12). Par conséquent, l'identité ecclésiale du prêtre, qui émerge du Code de droit canon, est sans équivoque. Il est défini, non seulement à partir du sacrement de l'ordre et de la mission apostolique dont il est investi, mais aussi par son rapport structurel de dépendance et de collaboration avec son évêque, du fait qu'il est membre du *presbyterium* d'une Église particulière. Le canon 245 définit en fait les prêtres comme des « *coopérateurs sûrs* » de l'évêque. Le canon 384 les définit comme des « *aides et conseillers* » que l'évêque a

(12) Ces problèmes émergent surtout dans les canons 713 et 400. En fait, dans le canon 713 § 3, les clercs membres d'un institut séculier sont exhortés à donner leur témoignage de charité apostolique *praesertim in presbyterio* (surtout dans la communauté presbytérale). Même en laissant apparaître le caractère diocésain du *presbyterium*, cette formule ne donne pas d'indication précise, c'est-à-dire qu'elle ne dit pas si l'évêque est membre du même *presbyterium* ou si le *presbyterium* ne comprend que les prêtres — comme le chapitre cathédral, qui ne comprend que les chanoines. Un problème terminologique affleure dans le canon 400 § 2, même si malgré tout, on doit reconnaître que cette formulation pourrait faire allusion à un *presbyterium* conçu comme une réalité unitaire, de laquelle font partie évêques et prêtres. On y prescrit que l'évêque puisse se faire représenter, dans la visite *ad liminia*, par un prêtre *sui presbyterii*. La même formule pourrait toutefois être utilisée pour indiquer aussi un *presbyterium* conçu par erreur connue une réalité autonome, dont l'évêque ne serait pas membre. L'autre équivoque assez répandue, selon laquelle il existerait un *presbyterium* au niveau de l'Église universelle, ne trouve par contre aucun fondement dans le Code de droit canon, parce que les textes du Concile dans lesquels on affirme génériquement que les coopérateurs de l'ordre épiscopal sont les prêtres, n'y sont pas utilisés. Le canon 257 § 1 recueille par contre l'idée théologique de la responsabilité de tous envers l'Église universelle, sous-jacente à ces textes, en en précisant le contenu. Il prescrit en effet que les élèves du séminaire soient éduqués à une sollicitude non seulement envers l'Église particulière dans laquelle ils sont incardinés, mais aussi envers l'Église universelle, de façon à être disposés à émigrer dans d'autres Églises, si celles-ci ont besoin de leur ministère.

l'obligation d'écouter. Parmi les divers textes dans lesquels le concile souligne cette dépendance des prêtres dans leur collaboration avec l'évêque (13), il en émerge toutefois un dans lequel les prêtres sont définis comme « aides et conseillers nécessaires » de l'évêque (*Presbyterorum Ordinis* 7,1) et que le Code de droit canon aurait pu utiliser (par exemple dans le canon 384).

Il s'agit évidemment d'un texte dense de signification théologique, parce qu'il contient en germe aussi la justification ecclésiale de l'existence du *presbyterium*. Dans ce texte, le décret *Presbyterorum Ordinis* fait dépendre l'attention que les évêques doivent prêter à leurs prêtres, non pas d'une obligation morale et juridique (comme s'il s'agissait de quelque chose qui leur était imposé par la loi ou au nom du principe de la communion), mais d'un fait ontologique qui est entre autres le fondement de la *communio* elle-même. La notion de *communio*, devenue le passe-partout avec lequel on essaie de donner une réponse à tous les problèmes ecclésiaux, à cause de la multiplicité de son usage (psychologique, éthique, pastoral, spirituel et mystique), est devenu un des concepts les plus fluides du langage théologique.

Elle détermine d'abord le rapport du fidèle à Dieu et aux autres fidèles, mais en même temps elle concerne le mystère de l'Église à tous ses niveaux. Le *locus theologicus* qui, plus que tous les autres, permet de comprendre la signification éminemment structurelle de la *communio*, est celui de la constitution *Lumen Gentium* 23,1, dans laquelle on affirme que l'Église universelle se réalise dans et par les Églises particulières (*in quibus et ex quibus una et unica ecclesia catholica existit*). Formule ecclésiologique qui établit en principe d'immanence et donc d'inséparabilité des éléments constitutifs de la réalité ecclésiale. Ce principe se réalise en fait à plusieurs autres niveaux de la structure ecclésiale, jusqu'à concerner aussi la dimension anthropologique du fidèle chrétien (14).

(13) Par exemple *Lumen Gentium* 28,2; *Christus Dominus* 28,1; *Optatum totius* 9,1; *Presbyterorum Ordinis* 2,2; 4,1; 8,1-2; 12, 1 et 3.

(14) À cet égard, voir E. Corecco, « Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società. Aspetti metodologici della questione », *Atti del IV Congresso Internazionale di diritto canonico*, ed. E. Corecco, etc. Fribourg (Suisse) - Freiburg-in-Breisgau - Milan, 1981, 1207-1234.

En fait, il existe une immanence réciproque entre la parole et le sacrement, qui sont inséparables ; entre le pape et le collège des évêques ; entre l'évêque et le *presbyterium* ; entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel ; entre le devoir et le droit chez les fidèles ; entre le fidèle même et l'Église, et *vice-versa*, parce que la personne baptisée est immanente au corps mystique du Christ, et que le corps mystique, qui est l'Église, est immanent au fidèle.

L'identité anthropologique nouvelle du fidèle est déterminée par le fait que tous les autres fidèles y appartiennent grâce à l'unique baptême et à l'unique foi, éléments constitutifs de leur personne. Selon *Presbyterorum Ordinis* 7,1, l'identité même des évêques est déterminée par le fait d'avoir nécessairement quelques prêtres comme collaborateurs. L'attention que l'évêque doit prêter découle tantôt du ministère de ses collaborateurs, tantôt de la nature même de son ministère (15).

CETTE dynamique de réciprocité nécessaire, qui aurait été très importante si elle était aussi apparue avec toute sa force programmatique dans le Code de droit canon, affleure, mais indirectement, dans le canon 495 § 1, qui rend obligatoire la constitution du conseil presbytéral diocésain. Le caractère obligatoire de l'institution du conseil presbytéral repose sur le caractère de nécessaire immanence du ministère des prêtres dans celui de l'évêque diocésain.

Le fondement doctrinal de cette interdépendance active et passive des prêtres vis-à-vis de l'évêque et de l'évêque vis-à-vis de ses prêtres, repose sur la théologie exprimée par Vatican II, sur la commune participation sacramentelle des prêtres et de l'évêque au même sacerdoce du Christ (même si c'est à différents degrés), et sur la participation des prêtres au ministère même de l'évêque (16). L'unité qui existe au niveau sacramentel et ministériel entre l'évêque et le prêtre, et qui se structure comme communion hiérarchique, possède un prolongement précis, même concernant le rapport entre les prêtres du même *presbyterium*. Le Concile, comme nous avons vu, parle

(15) Voir L. Gerosa, « L'évêque dans les documents de Vatican II et le nouveau code de droit canonique », *Visages de l'Église. Cours d'ecclésiologie*, éd. P. de Laubier, Fribourg, 1989, 73-89.

(16) Sur cette question, voir H. Müller, « De differentia inter episcopatum et presbyteratum iuxta doctrinam Concilii Vaticani II », *PRCML* 59 (1970), 614-618.

à plusieurs reprises de l'unité qui existe entre les prêtres de toute l'Église universelle, en posant son fondement dans la participation commune au sacrement de l'ordre (*Presbyterorum Ordinis* 2,3-4 ; 8,1-2 ; 12,3 ; 15,2).

Mais le fait d'être membre du même *presbyterium* confère à cette unité une épaisseur encore plus grande et plus concrète, parce que l'appartenance des prêtres au *presbyterium* découle de leur participation au ministère même de l'évêque. Cela permet d'affirmer que tous les prêtres du *presbyterium* participent *in solidum* — même si ce n'est pas forcément dans le sens technique du terme — non seulement au ministère pastoral de l'évêque, mais par conséquent même à la tâche globale du *presbyterium même*, dont l'évêque est le chef.

Tous les textes déjà cités du Code de droit canon qui portent sur le *presbyterium* véhiculent cette idée, qui est exprimée de toute façon plus clairement dans le canon 275 § 1. Celui-ci souligne justement qu'une des premières obligations des clercs est de rester unis entre eux dans les liens de la fraternité, de la prière, de la collaboration réciproque, parce que tous opèrent dans un même but : l'édification du Corps du Christ.

D'autre part, un examen même sommaire de la législation canonique post-conciliaire globalement passée dans le nouveau Code, permet de constater que la législation, de fait, même si ce n'est pas toujours avec une conscience ecclésiale explicite, a traduit institutionnellement les implications contenues dans la nature du *presbyterium*. Le Code de droit canon, en fait, a énormément renforcé le *presbyterium*, en le faisant émerger comme centre sacramentel et institutionnel, et donc point de confluence des structures pastorales d'un diocèse.

Ce fait ecclésial est destiné à avoir une influence très forte, même au niveau psychologique, sur la conscience que le clergé doit avoir de soi-même, et constitue donc une orientation déterminante de la formation des prêtres.

Si l'on passe en revue toutes les institutions positivement ou négativement touchées par le Code de droit canon, en partie nouvelles, comme celle de la vie commune, du fonds diocésain commun, des associations sacerdotales, des démissions par

limite d'âge, des paroisses confiées *in solidum*, sans oublier la très importante abolition du système des bénéfices, ou celles qui sont largement remaniées, comme l'institution de la territorialité, de l'inamovibilité, de la mutation et du transfert des curés de paroisse, de l'incardination, du collège des consultants et du chapitre cathédral, on doit constater qu'elles ont été introduites dans le Code, abolies ou soumises à une profonde transformation, pour garantir une convergence plus grande de tous les prêtres vers l'institution fondamentale du *presbyterium*.

Par rapport à ce dernier, qui détermine de manière centrale toute la structure constitutionnelle de l'Église particulière, toutes les autres institutions acquièrent un statut de subordination fonctionnelle.

L'Église particulière n'est pas imaginable sans son chef naturel, l'évêque ; l'évêque diocésain, à son tour, n'est pas concevable sans les prêtres, qui forment avec lui la réalité synodale du *presbyterium*. Tous les rapports existant entre l'évêque et ses prêtres, et toutes les institutions dans lesquelles le rapport en question s'articule ecclésiologiquement et juridiquement, n'ont de sens que dans la mesure où ils laissent émerger avec transparence la priorité du *presbyterium et* favorisent la cohésion interne de ce dernier.

Il n'est pas possible de dissoudre la responsabilité personnelle de l'évêque en une responsabilité collective de tous les prêtres, même si le *presbyterium* est investi d'une responsabilité synodale. La différence fondamentale entre la responsabilité collective et la responsabilité synodale est déterminée par le fait que le pouvoir décisionnel n'est pas dans ce dernier cas confié à une majorité, mais à une personne qui en est investie grâce au sacrement. Dans le collège des évêques, elle est au contraire déterminée par le fait que la majorité doit aussi comprendre le pape.

**LES** liens ontologiques de nature sacramentelle et juridictionnelle existant entre les membres du *presbyterium* permettent d'affirmer que la mission pastorale est confiée, dans une Église particulière, au *presbyterium* en tant que tel, sur la base d'une responsabilité personnelle diversifiée, mais synodalement réciproque, et que pour cette raison, elle n'est pas moins astreignante au niveau ecclésial que n'importe quelle forme civile de responsabilité collective.

Cela signifie, entre autres, que la coordination pastorale ne trouve pas sa justification dans le principe rationnel de l'efficacité, mais dans la structure ecclésiologique du *presbyterium* même, et par conséquent qu'elle s'impose comme une nécessité d'ordre théologique. L'immanence du prêtre au *presbyterium* implique la structure synodale spécifique de l'Église particulière, par laquelle se réalise pleinement la structure synodale de l'Église universelle. Celle-ci à son tour ne se réalise pas dans les Églises particulières (*in quibus*) comme une réalité abstraite, mais, en tant que réalité constituée par les Églises particulières (*ex quibus*), elle confère au prêtre son identité ecclésiale.

Cette inséparabilité structurelle entre le ministère de l'évêque et celui du prêtre et aussi des prêtres entre eux, a sa racine dans le fait que les prêtres, outre le fait d'être investis du même sacrement, participent ensemble sacramentellement au même mystère épiscopal, en tant que réalisation plus accomplie du sacrement de l'ordre. Elle constitue la nature même du *presbyterium*.

Il est donc évident que la reconnaissance de l'épiscopat comme plénitude du sacrement de l'ordre (*Lumen Gentium* 21,2), de la part du Concile Vatican II, n'a pas seulement une signification pour l'évêque, mais aussi un prolongement inévitable sur la conception du presbytérat.

Pour l'identité du prêtre diocésain, les conséquences sont incalculables. Elles conduisent à un renversement de l'image traditionnelle, fondée en substance sur l'autarcie, sinon toujours sacramentelle, du moins toujours institutionnelle des prêtres, et en particulier des curés de paroisse. L'image traditionnelle plus courante était en fait celle des prêtres liés à l'évêque — plutôt que par un lien sacramentel déclaré — par un lien moral, celui de l'obéissance juridique, celui de la discipline.

#### 4. Conclusion

Pour conclure, on doit affirmer que la formation du clergé ne peut pas faire abstraction des éléments qu'on a analysés jusqu'ici. — D'une part, le fait que l'élément objectif : la finalité apostolique et missionnaire du prêtre, doit prévaloir sur

l'élément subjectif : la spiritualité particulière acquise presque à côté de l'exercice du ministère et non par l'exercice même du ministère ; — d'autre part, le fait que le prêtre est sacramentellement et institutionnellement inséré dans le *presbyterium*, doivent devenir les deux piliers de l'éducation du clergé. Cela ne signifie pas une dépréciation de la spiritualité ou de la sainteté demandée aux prêtres, mais c'est plutôt une accentuation du fait que la sainteté doit être acquise de façon immanente à l'exercice du ministère, défini par son caractère missionnaire. C'est dans la fidélité à la vocation apostolique et missionnaire, c'est-à-dire à l'annonce de l'Évangile dans toutes ses implications humaines et à la célébration des sacrements avec toutes ses finalités missionnaires, que le prêtre doit puiser des occasions pour son intériorité spirituelle et pour la réalisation de sa foi, de son espérance et de sa charité. Les pratiques de piété, si elles n'aident pas à réaliser son engagement apostolique dans sa vérité profonde, peuvent facilement devenir des superstructures qui ne façonnent pas son humanité et ne l'ouvrent pas vraiment à la grâce.

D'AUTRE part, la virginité (terme qu'il faut préférer en tout cas à célibat, qui a une valeur majoritairement négative et juridique), la pauvreté et l'obéissance, si on les considère comme les conditions préalables d'une existence missionnaire qui correspondent aux exigences inhérentes à la finalité du sacrement de l'ordre, ne devraient plus être considérées comme des valeurs discordantes. Tout cela en faisant abstraction de la question des vœux et de leurs implications canoniques particulières. En fait, l'actuelle faiblesse du célibat sacerdotal consiste dans le fait que le prêtre, par rapport aux autres personnes appartenant aux instituts de vie consacrée, paraît boiteux, car il ne semble s'appuyer que sur une de ces trois valeurs.

La raison théologique ultime de la virginité sacerdotale ne repose pas sur le fait de permettre au prêtre une plus grande liberté, mais plutôt dans le fait qu'une personne ne peut pas réaliser avec la même plénitude des finalités spécifiques différentes, inhérentes aux deux états de vie : l'état de vie sacerdotal, et l'état de vie matrimonial. D'une part, il existe les finalités de l'ordre sacré qui coïncident avec l'existence

. missionnaire, c'est-à-dire avec l'édification de la communauté chrétienne dans l'unité, grâce à la participation ministérielle correspondant aux trois ministères (ou offices) du Christ : sanctifier, enseigner et gouverner. D'autre part, il y a les finalités du mariage, caractérisées par le témoignage dans le monde en vertu de la spécificité séculière propre aux laïcs. Il ne faut pas oublier en fait que *Christifideles laici* a désormais explicitement reconnu le caractère théologique de la spécificité séculière des fidèles laïcs, en dépassant les positions sociologiques soutenues à tort comme propres au Concile (17).

Il n'existe pas d'incompatibilité théologique ultime entre le sacerdoce ministériel et le mariage, expression accomplie de la spécificité séculière de l'état de vie laïc, (incompatibilité qu'on peut déduire de leurs finalités intrinsèquement différentes (18)). Le problème de la virginité, de la pauvreté et de l'obéissance doit être abordé globalement, et donc non seulement au niveau éthique et spirituel, mais aussi en partant de l'insertion structurelle des prêtres, en commençant par l'évêque, dans la réalité synodale du *presbyterium*.

La communion de vie, c'est-à-dire l'immanence réciproque de l'évêque et des prêtres, ne peut se réaliser avec un degré de vérité qui correspond à la force du lien intrinsèque du *presbyterium*, que si aucun de ses membres ne vit une réalité de vie personnelle ou un statut de vie structurellement opposés (comme c'est le cas pour la vie matrimoniale) à la réalisation de la communion ecclésiale — qui doit être une communion organique des personnes, des choses et des volontés — déterminée par l'immanence sacramentelle réciproque propre au *presbyterium*. Dans le mystère de cette réalité, qui ne peut être connue que par la foi et vécue que dans la foi, il n'y a pas de place pour des personnes formées avec des critères et des buts ecclésiaux différents, et qui sont, en fin de compte, opposés — la place du laïc marié, et celle du prêtre vierge. Ils

(17) Pour un commentaire de la vision théologique développée par Jean-Paul II dans *Christifideles laici*, voir E. Corecco, Relazione programmatica al Congresso di Azione Cattolica (Lugano, 8 octobre 1989), *Il monitore ecclesiastico della Diocesi di Lugano* 95 (1989), 557-577.

(18) Voir E. Corecco, «Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa», *Communio (Italie)* 51 (1980), 3-29.

se trouveraient dans une situation qui ne correspond ni à l'éducation qu'ils ont reçue pour l'état de vie qu'ils ont choisi, ni à la réalité de la communion presbytérale dans laquelle ils sont insérés.

La première tâche des séminaires doit donc être d'élaborer un programme éducatif qui respecte les raisons ultimes pour lesquelles un candidat est appelé par Dieu au presbytérat. C'est seulement à cette condition qu'il sera possible de développer une pédagogie qui aide les candidats à dépasser cette « fragilité psychologique » découlant surtout de l'absence de « points de repères » clairs et précis » soulignée par les *lineamenta* du Synode des évêques.

**Mgr Eugenio CORECCO**

(Titre original : « L'identità ecclesiologicala del presbitero »)  
(Traduit de l'italien par Giuseppe Conticello et Ovinio Irelibous)

Eugenio Corecco, né à Airolo (Tessin, Suisse), en 1931. Prêtre en 1955. Etudes à la Grégorienne (Rome), et aux universités de Munich et Fribourg (Suisse). Licencié en théologie, licencié en droit. Docteur en droit canonique. Depuis 1986, évêque de Lugano (Tessin, Suisse). Membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

Mgr Gustave THILS

## L'appel universel à la sainteté dans l'Église

**LES** textes adoptés et promulgués par les Pères du concile Vatican II ont connu une longue histoire. Ils furent préparés par des commissions anté-conciliaires, au sein desquelles les dicastères romains jouèrent un rôle prépondérant. Au cours des périodes conciliaires, de 1962 à 1965, les schémas préparatoires furent discutés, amendés, regroupés, transformés. Une comparaison rapide entre ces schémas primitifs et les textes promulgués manifeste l'ampleur des changements apportés.

Ces débats ne furent pas toujours de pure forme. Diverses questions furent âprement discutées, et l'on se souvient encore des remous suscités par des thèmes comme la Révélation, la collégialité épiscopale, la liberté religieuse, l'oecuménisme, la responsabilité des Juifs dans la condamnation de Jésus. Sur tous ces sujets porteurs d'une certaine « nouveauté », les schémas préparatoires ont connu des transformations laborieuses, progressives. D'autres questions furent l'objet d'améliorations moins spectaculaires, mais non moins significatives. Ainsi en fut-il, par exemple, d'un chapitre de la constitution sur l'Église, qui concernait les « états de perfection », et dont il sera question ici.

### La naissance d'un nouveau chapitre dans *Lumen gentium*

Les chrétiens qui aujourd'hui entreprennent la lecture de la constitution dogmatique *Lumen gentium* trouveront sans doute normal que semblable thème ait été présenté par

l'Assemblée conciliaire. Et pourtant... le texte primitif du *De Ecclesia* proposé aux Pères n'abordait pas cette question. On y trouve seulement un chapitre V, *De statibus evangelicae acquirendae perfectionis*, lequel introduisait l'exposé des conseils évangéliques par la considération générale suivante : « *Le grand Pasteur des brebis, le Seigneur Jésus-Christ (cf Hébreux 13,20) a non seulement muni et fortifié (communivité) son Église de préceptes salutaires, grâce auxquels la porte du salut serait ouverte à tous ceux qui croient en elle (cf Matthieu 19,17-19), mais il l'a aussi pourvue (instruit) de conseils très saints afin que soit offerte à ceux qui le veulent une voie plus apte et plus sûre (expeditior atque tutior) dans l'accomplissement de la charité, qui est la plénitude de la loi divine (cf Romains 13,10) ».*

On ne pouvait, bien sûr, parler de tout au Concile. Mais les documents préparatoires abordaient néanmoins tant de domaines d'ordre moral et disciplinaire ! Aussi, après la première discussion sur le *De Ecclesia*, un nouveau texte présenté à la deuxième session comportait un chapitre *De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*, avec un premier exposé de l'appel universel à la sainteté. Et voici, par exemple, ce qu'en pensait le cardinal Cerejeira, patriarche de Lisbonne, au moment de la discussion du texte, le 29 octobre 1963 : « *Ce chapitre sur la sainteté était nécessaire, parce que trop de fidèles croient encore que la sainteté n'est pas faite pour eux; d'autre part, à l'heure où le laïcat est appelé à prendre toutes ses responsabilités dans l'Église et devient "majeur"; les laïcs prennent conscience en même temps de leur appel à la sainteté, nécessaire pour la "consécration du monde". On a regretté toutefois que le chapitre ne mette pas en relief les vertus spéciales qui doivent être pratiquées dans la vie des laïcs, et les diverses formes de sainteté dans le monde. Il faudrait aussi parler de la sainteté du prêtre, membre du clergé séculier » (1).* Cet appel a été entendu.

A vrai dire, cette préoccupation avait déjà été formulée parfaitement par Pie XI, lorsque fut commémoré le troisième centenaire de la mort de saint François de Sales en 1922. « *Saint François de Sales, disait le Pape, paraît avoir été, par un dessein spécial de Dieu, donné à l'Église pour réfuter, par les exemples de sa vie et l'autorité de sa doctrine, un préjugé déjà*

*en vogue à son époque et encore répandu de nos jours, à savoir que la véritable sainteté, conforme à l'enseignement de l'Église catholique, dépasse la portée des efforts humains et à tout le moins qu'elle est si difficile à atteindre qu'elle ne concerne en aucune façon le commun des fidèles, mais convient seulement à un petit nombre de personnes douées d'une rare énergie et d'une exceptionnelle élévation d'âme; que, en outre, cette sainteté entraîne tant d'ennuis et d'embarras qu'elle est absolument incompatible avec la situation d'hommes et de femmes vivant dans le monde » (2).*

Le chapitre V de *Lumen gentium*, intitulé *Appel universel à la sainteté dans l'Église*, est donc bienvenu dans la spiritualité aujourd'hui. Encore faut-il se rendre compte de la portée des transformations qui ont été apportées au schéma primitif.

Décider de lancer un appel universel à la sainteté dans l'Église signifiait d'emblée qu'il fallait, avant de traiter des états de perfection, parler de la charité et expliquer en quoi et comment celle-ci résume la perfection réelle à laquelle tout fidèle peut être invité par le Seigneur. « *La charité en effet, étant le lien de la perfection et la plénitude de la loi (cf Colossiens 3,14 ; Romains 13,10), régit tous les moyens de sanctification, leur donne leur âme et les conduit à leur fin : omnia sanctificationes media regit, informat ad finemque perducit » (Lumen gentium, 42).* En fait, cet aménagement du texte conciliaire a été réalisé pas à pas, à partir de débuts modestes. Son histoire n'a pas encore été faite de manière satisfaisante, parce que toutes les sources n'ont encore pu être utilisées. Mais le résultat est connu, puisqu'il est inscrit, et de manière définitive, dans le texte final, le chapitre V de *Lumen gentium*. L'avantage de cette transformation est de taille. Si la sainteté est une et unique, si elle est condensée dans la réalisation plénière de la charité à l'égard de Dieu et du prochain, personne n'est exclu en principe de ce qui est, en fin de compte, la finalité de l'existence chrétienne. Et par ailleurs, les conseils évangéliques, et surtout les états de perfection, reçoivent en conséquence un éclairage très biblique qui aide à éviter des appréciations incomplètement fidèles aux exigences de perfection formulées dans l'Évangile. Car, dans la profession des conseils évangéliques, c'est la possibilité d'aimer le Seigneur selon une formalité particulière qui est en jeu. On la résume

(1) Dans *La Documentation catholique*, t. 60, 1963, c. 1585.

(2) Dans les *Acta Apostolicae Sedis*, t. XV, 1923, p. 51.

fréquemment : « aimer Dieu plus facilement et sans partage » ; mais nous verrons plus loin ce qu'il en est exactement à ce propos.

### La sainteté unique et les conseils évangéliques

La constitution *Lumen gentium* ne déprécie en aucune manière les conseils évangéliques, mais elle refuse d'identifier « sainteté » et « état de perfection ». Elle rejette l'erreur qui réserverait à un groupe déterminé de fidèles l'authentique et véritable « sainteté ».

Il n'y a qu'une seule et unique sainteté, insiste *Lumen gentium*, 40. Le Seigneur Jésus, « Maître divin et modèle de toute perfection, ... a enseigné à tous et chacun de ses disciples, quelle que soit leur condition, cette sainteté de vie dont il est à la fois l'initiateur et le consommateur... En tous, il a envoyé son Esprit pour les pousser intérieurement à aimer Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme, de toute leur intelligence et de toutes leurs forces (cf Marc 12,30), et aussi à s'aimer mutuellement comme le Christ les a aimés (cf Jean 13,34; 15,12)».

La sainteté ainsi proposée n'exclut nullement la pratique des conseils, même de manière privée ou personnelle, et le début du chapitre V, n. 39, en décrit les domaines dans une brève « synthèse » d'introduction : « Cette sainteté de l'Église se manifeste constamment et doit se manifester par les fruits de grâce que l'Esprit produit dans les fidèles ; sous toutes sortes de formes (multiformiter) elle s'exprime en chacun de ceux qui tendent à la charité parfaite, dans leur ligne propre de vie (in suo vitae ordine), en édifiant les autres ; elle apparaît d'une manière particulière (proprio quodam modo) dans la pratique des conseils qu'on a coutume d'appeler évangéliques. Cette pratique des conseils, assumée sous l'impulsion de l'Esprit

par un grand nombre de chrétiens, soit à titre privé (privatim), soit dans une condition ou un état sanctionnés par l'Église (in conditione vel in statu), apporte dans le monde et doit y apporter un lumineux témoignage et exemple de cette sainteté ».

Voici d'abord un mot d'explication sur ce *multiformiter* (« sous toutes sortes de formes »).

En effet, s'il n'y a qu'une seule et unique sainteté dans le Christ, il en résulte, puisque les états de vie et les conditions d'existence sont très divers, que la sainteté revêtira des formes diverses, qu'elle offrira au monde des visages multiples, sans cesser d'être authentique. *Lumen gentium*, 41 y insiste : « Dans les formes diverses de vie et les charges différentes, c'est une seule sainteté que cultivent tous ceux que conduit l'Esprit de Dieu et qui, obéissant à la voix du Père et adorant Dieu le Père en esprit et en vérité, marchent à la suite du Christ pauvre, humble et chargé de sa croix, pour mériter de devenir participants de sa gloire. Chacun doit inlassablement avancer, selon ses propres responsabilités, dons et ressources, par la voie d'une foi vivante, génératrice d'espérance et qui agit par la charité. Et après avoir évoqué dans cette mouvance les évêques, les prêtres, les autres clercs, les époux, les ouvriers, les malades, bref tous ceux que les Pères du Concile avaient demandé de mentionner pour montrer qu'ils n'oubliaient personne, *Lumen gentium*, 41, conclut : « Ainsi donc tous ceux qui croient au Christ iront en se sanctifiant toujours plus dans les conditions, les charges et les circonstances qui sont celles de leur vie, et grâce à elles (et per illa omnia), si cependant ils reçoivent avec foi toutes choses de la main du Père céleste et coopèrent à l'accomplissement de la volonté de Dieu en faisant paraître aux yeux de tous, dans leur service temporel lui-même (in ipso temporalis servitio), la charité avec laquelle Dieu a aimé le monde ».

L'explication du *proprio quodam modo* (« d'une manière particulière ») est non seulement utile mais nécessaire.

En effet, l'expression caractérise la forme de sainteté liée à la pratique des conseils évangéliques. Elle est traduite de diverses manières : « d'une manière particulière » (commentaire G. Philips), « d'une façon plus particulière » (Cerf), « d'une manière caractéristique » (Vitrail-Centurion), « a very special way » (Nat. Cath. Welf. Conf.), « expressément » (Nouv. Rev. Théol. 1965), « In eigener Weise » (Lexik. Theol. und Kirche).

Pour éviter certains malentendus, Mgr G. Philips — dont on sait le rôle important qu'il a joué dans la rédaction de la constitution *Lumen gentium* — a estimé utile de préciser la portée exacte de ce *proprio quodam modo*. « Il faut souligner, écrit-il, la signification très nuancée de l'expression choisie à dessein par le Concile : la sainteté se manifeste proprio quodam modo, d'une certaine manière particulière, dans la pratique des conseils. Le sens n'est donc certainement pas que la sainteté



"proprement dite" n habite que les cloîtres et que partout ailleurs on ne trouve qu'une apparence ou un reflet de cette pure clarté. Celui qui observe les conseils porte un témoignage particulièrement éloquent, mais il n'est assuré d'aucun monopole; prétendre le contraire serait réintroduire la discrimination si résolument écartée par le Concile. Ce proprio quodam modo est souvent rendu par des traductions inexactes comme un propre, formant alors un contresens flagrant avec l'affirmation centrale du chapitre » (3).

Mais, en même temps, en faisant allusion au *privatim* (« à titre privé », n. 39), qui a été souligné plus haut, Mgr G. Philips défend la pratique des conseils évangéliques hors d'un état de vie consacré par l'Église. Il est donc loin de mésestimer les conseils évangéliques. « Ce serait une grossière méprise de vouloir attribuer aux religieux le monopole d'une vie conforme à cette invitation du Seigneur. Pareille vie sera toujours et nécessairement un témoignage et un exemple de don de soi et de fidélité, que ce soit dans le cloître ou hors de ses murs. Que personne n'ait dès lors l'audace de s'approprier les dons de Dieu et d'en exclure les autres. Bien qu'on ne puisse raisonnablement accuser les religieux de semblable présomption, le préjugé s'est ancré longtemps chez pas mal de chrétiens que la sainteté ne saurait fleurir qu'à l'abri de l'enceinte d'un couvent. Dieu sait s'ils n'ont même pas accueilli ce prétexte avec empressement, se donnant ainsi bonne conscience pour se contenter d'une morale plus lâche, celle des "grands commandements", et se berçant de l'espoir d'acheter le royaume des cieux comme au rabais. Quant au Concile, il rejette expressément toute discrimination : devant les laïcs aussi s'ouvre largement le chemin vers les cimes les plus hautes » (4).

Les préoccupations, voire les appréhensions de Mgr Philips s'expliquent sans doute en partie par le fait qu'il a pris part à la rédaction de la constitution *Lumen gentium* et qu'il a assisté aux discussions de la Commission doctrinale conciliaire chargée de rassembler et d'examiner les multiples amendements, les *modi*, proposés lors des votes d'un texte. Or, ces réunions, en fait avec une trentaine de Pères et autant de *periti*

(3) G. Philips, *L'Église et son mystère au M<sup>e</sup> Concile du Vatican*, Desclée, t. II, 1968, p. 70.

(4) *Ibidem*.

(« experts »), a montré que ces sentiments n'étaient pas dénués de quelque fondement. En voici deux exemples.

Au cours des réunions qui concernaient l'élaboration de *Lumen gentium*, la Commission doctrinale conciliaire en était arrivée au n.42, là où il était dit que ceux qui vivent dans le célibat peuvent aimer Dieu « plus facilement et d'un coeur sans partage ». Ce qui impliquait que la grande majorité des fidèles en étaient réduits à aimer Dieu « d'un coeur partagé » avec les créatures. Divers Pères estimaient que cette façon de parler, bien que susceptible d'une explication acceptable, établissait entre les fidèles une forme de classement très schématique et même discutable : car qu'en était-il de l'appel universel à la sainteté ? Des experts appartenant à des Ordres firent eux-mêmes remarquer qu'ils aimaient leurs parents, leurs ouailles, leurs étudiants, leur travaux, etc. Le secrétaire, Mgr G. Philips, proposa alors de supprimer le *et* et de dire : ceux qui professent les conseils évangéliques peuvent aimer Dieu « plus facilement sans partage » (au lieu de « plus facilement *et* sans partage »). D'où il résultait que *tous* les fidèles pouvaient tendre à aimer Dieu d'un coeur sans partage. En fait, les traducteurs des textes conciliaires, habitués à entendre dire « plus facilement *et* sans partage », ont, dans l'ensemble, repris le *et* qui avait été délibérément supprimé. Ceux qui possèdent le texte latin face à une traduction pourront contrôler. Dans le Décret sur le ministère et la vie des prêtres, n.16, la formule de *Lumen gentium* est reprise à propos du célibat : « *Ei facilius indiviso corde adhaerent* ».

Une autre mise au point significative, et dans le même sens, a été faite lors de cette révision de *Lumen gentium*, 42. On connaît le passage de *1 Corinthiens* 7,31: «...que ceux qui usent de ce monde soient comme s'ils n'en usaient pas ». Ce texte peut aisément étayer un idéal de célibat consacré. En fait, l'original grec n'est pas traduit fidèlement dans la version latine. Ce verbe grec, explique par exemple le P. Allo dans le commentaire des *Études Bibliques*, veut dire : « user à fond, jusqu'à épuisement » ; l'apôtre demande donc que le coeur « ne s'y absorbe point » (5). Un membre de la Commission, ancien professeur d'exégèse, reconnu le bien-fondé de l'amendement proposé. Finalement, la Commission rectifia la traduction

(5) Voir E.-B. Allo, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Gabalda, 1935, p. 179-180.

courante latine en « *qui utuntur hoc mundo, in eo non sistant* » : « qu'ils ne s'y arrêtent pas », « qu'ils ne s'y installent pas ». Et ceci est praticable par tous les fidèles, en tous les états de vie. La référence à *1 Corinthiens* 7,31 a été complétée par « en grec ». Peu perçue généralement, cette mise au point manifeste une nouvelle fois l'attention des Pères du Concile pour que soit sauvegardée la doctrine de l'appel universel à la sainteté.

#### La signification théologique du terme « spirituel »

Un autre aspect de la doctrine conciliaire de *Lumen gentium* révèle encore sa préoccupation d'universalisme.

En *Lumen gentium*, 34, en développant le thème de la participation des fidèles laïcs au sacerdoce commun et au culte, la constitution déclare : « *Toutes leurs activités, leurs prières et leurs entreprises apostoliques, leur vie conjugale et familiale, leurs travaux quotidiens, leurs détente d'esprit et de corps, s'ils sont vécus dans l'Esprit de Dieu — et même les épreuves de la vie, pourvu qu'elles soient patiemment supportées — tout cela devient "offrandes spirituelles, agréables à Dieu par Jésus-Christ" (1 Pierre 2,5) ; et dans la célébration eucharistique, ces offrandes rejoignent l'oblation du Corps du Seigneur pour être offertes en toute piété au Père* ».

On le voit : toute l'existence de tous les fidèles, quel que soit leur état de vie, quelle que soit leur condition de vie, peut et devrait être vécue « *in Spiritu Sancto* », à savoir « dans l'Esprit », ce que des chrétiens appellent « être en état de grâce sanctifiante ». Toutes les activités humaines, « séculières » aussi bien que « religieuses » : famille, travail, loisirs, etc., sont appelées à être entreprises et déployées « *in Spiritu Sancto* », ou « dans l'Esprit ».

A ce propos, une petite anecdote de la vie de la Commission doctrinale éclairera sur les intentions pastorales des Pères. Au cours de la discussion sur *Lumen gentium*, 34, après la lecture du passage cité plus haut sur les activités des fidèles, sur toutes leurs activités, on en concluait que la vie conjugale et la vie familiale pouvaient devenir des « offrandes spirituelles » parce que vécues « dans l'Esprit ». Un membre éminent de la Commission demanda alors s'il y avait lieu de dire *et conjugalis*? Et sans hésiter, les autres Pères de la Commission répondirent que la mention de *vita conjugalis* était parfaite-

ment acceptable et devait être maintenue, celle-ci pouvant être vécue comme il se doit, et donc « *in Spiritu Sancto* ».

Dans les Écritures, le terme « spirituel » vise celui qui est sous l'influence de l'Esprit (*Colossiens* 1,9), celui en l'âme duquel l'Esprit habite (*1 Corinthiens* 2,12), celui dont le corps est animé par l'Esprit (*1 Corinthiens* 15,44), celui dont les oeuvres sont vivifiées par l'Esprit (*1 Corinthiens* 2,13), celui dont la prière est balbutiée en lui par l'Esprit (*Ephésiens* 5,19). Le terme « spirituel » est donc à prendre au sens profondément réaliste de la révélation divine, au sens fort théologique : « dans l'Esprit Saint ». Et la « vie spirituelle » est, à proprement parler, la « vie dans l'Esprit Saint », avant toute autre explication plausible à certains niveaux (6).

L'antithèse esprit-matière est donc à éclairer, pour nous, à la lumière de la révélation chrétienne. L'idéal de sainteté chrétienne n'est pas, d'abord et foncièrement, de faire croître le spirituel en opposition à la matière, si bien que la perfection absolue exigerait d'éliminer totalement la matière. C'est là une interprétation philosophique ou gnostique de l'antithèse, non une interprétation chrétienne. Dans le message chrétien, certaines réalités matérielles sont authentiquement « spirituelles », au sens de « dans l'Esprit » : ainsi le Corps du Verbe Incarné, les corps glorieux des élus à la résurrection, le pain eucharistique qui a été transsubstantié, les réalités terrestres en tant qu'agencées selon les vœux de l'Esprit.

D'ailleurs, et dans la même ligne, l'antithèse esprit-chair de la pensée paulinienne est à interpréter également avec justesse. Est « charnel » pour saint Paul, ce qui est en contradiction avec l'Esprit et ses vœux sur nous. Sont charnelles, certes, les personnes qui n'observent pas la chasteté ou la continence. Mais sont « charnelles » aussi, celles qui ne tiennent pas compte de la révélation de l'Esprit dans leurs jugements (*2 Corinthiens* 1,12), celles qui se disputent et sèment la discorde (*1 Corinthiens* 3,3). Bref, certaines oeuvres de *l'esprit humain* peuvent être bel et bien *charnelles* : ainsi, l'intelligence humaine qui se veut close et se ferme à toute Transcendance ; ou les vœux humains qui attisent la discorde, provoquent les

(6) On trouvera quelques réflexions générales sur ce thème dans G. Martelet, « L'Église et le temporel. Vers une nouvelle conception », dans *Vatican II. L'Église de Vatican II*, t. 2 (Unam Sanctam, 51b), Paris, Cerf, 1966, p. 517-539.

conflits et les guerres, organisent les injustices ; ou encore les bouffées d'orgueil et de liberté sans frein aucun.

Bref, la sainteté n'est nullement incompatible avec la vie et les activités des fidèles laïcs, lesquelles sont avant tout d'ordre « séculier » et menées « dans le siècle ».

#### Par manière de conclusion

L'histoire du chapitre V de *Lumen gentium* inspire une réflexion d'ordre général concernant la lecture et l'interprétation des textes conciliaires de Vatican II. Pour leur être fidèle, il faut certes reprendre d'abord, sur tel ou tel sujet discuté, l'ensemble des doctrines promulguées en une juste proportion. Mais il faut également étudier la trajectoire suivie par ce sujet au cours des quatre périodes de débats conciliaires, afin d'en dégager les données qui acquéraient de plus en plus de poids ainsi que celles qui perdaient régulièrement de l'audience. L'engagement des pères conciliaires y est impliqué.

Mgr Gustave THILS

Gustave Thils, né à Bruxelles en 1909. Études au séminaire de Malines 1926-1931. Ordonné prêtre en décembre 1931. Théologie à Louvain 1931-1937. Docteur et maître agrégé en 1937. Professeur au Grand Séminaire de Malines 1937-1947. Professeur de théologie fondamentale à l'Université catholique de Louvain 1947-1979. Parmi ses dernières publications : *Existence et sainteté en Jésus-Christ*, Beauchesne 1982, 2<sup>e</sup> éd.

Peter HENRICI

## La maturation du Concile La théologie pré-conciliaire au quotidien

**AMIS** et ennemis voient en Vatican II une révolution. « Pré-conciliaire » a donc selon les cas valeur de louange ou de blâme, il qualifie de toute façon ce qui est radicalement différent de la vie actuelle de l'Église. Cette opinion communément admise ne peut, d'un point de vue théologique, être tout à fait exacte. Un concile est toujours, par définition, un simple jalon sur le chemin de l'Église, et jamais un tournant radical, puisque son devoir est de renouveler le témoignage et l'annonce de la foi transmise par l'Église. Lorsqu'une hérésie devient prépondérante (l'arianisme, par exemple), la foi ancienne peut être énoncée de façon étonnamment neuve — une mauvaise interprétation d'articles de foi anciens peut contraindre à une formulation nouvelle. Vatican II ne fut cependant confronté ni à une hérésie ni à des articles de foi mal compris.

Déjà, lors de sa préparation et pendant son déroulement, on avait averti que ce concile représentait en quelque sorte une exception dans l'histoire des conciles : il ne répondait pas à une situation de détresse dans l'Église, et ne devait pas non plus, selon la volonté du Pape qui l'avait convoqué, prononcer de condamnations. Le Concile s'est ensuite imposé lui-même la limitation de ne formuler dans le domaine de la foi aucune proposition (définition) infaillible (1). Dans ces conditions,

(1) Cf. la « *notificatio* » jointe aux Constitutions dogmatiques *Lumen gentium et Dei Verbum*, ainsi que la note qui ouvre la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*.

qu'a-t-il fait ? Sa tâche principale, selon le discours-programme d'ouverture de Jean XXIII, était *l'aggiornamento*, l'annonce de la foi ancienne sous une forme actuellement compréhensible, et surtout une nouvelle formulation des conséquences pratiques qui résultaient de cette foi dans tous les domaines de la vie chrétienne. On peut donc dire que le travail du Concile atteignit son point culminant dans sa communication la plus originale, et en même temps la plus tributaire des conditions de l'époque, la constitution pastorale sur l'Église dans le monde actuel, *Gaudium et Spes* — de même, ce ne fut pas un hasard si le concile adopta comme premier document la constitution sur le renouvellement de la liturgie.

C'est ainsi que l'on peut expliquer l'impression de nouveauté que produisit partout le Concile ; mais elle est par là même relativisée. Car pour effectuer cet *aggiornamento*, les Pères du Concile n'avaient d'autre possibilité que de s'appuyer sur les travaux théologiques antérieurs au concile ; après les avoir examinés, et bien souvent accommodés, ils leur accordèrent finalement la légitimation de l'Église dans les textes que le concile adopta. Si ces textes purent sembler nouveaux, c'est uniquement parce que le travail théologique déjà effectué et l'état effectif de la théologie catholique à la fin des années 50 étaient largement inconnus des non-initiés (dont faisaient partie beaucoup de Pères du Concile) — ou bien parce que certaines parties de ces travaux, qui étaient encore censurées peu de temps avant, furent alors seulement reconnues orthodoxes. Quoi qu'il en soit, on peut ainsi comprendre pourquoi ce concile précisément fut dans une large mesure un « concile de théologiens ». Mais il faut bien souligner le point suivant : le Concile n'a pas créé une nouvelle théologie, il a simplement mis en lumière et approuvé celle qui existait déjà.

Ces réflexions de principe doivent encore être confirmées d'un point de vue historique. Pour les textes conciliaires particuliers, cela a déjà été fait, de différentes façons, dans les commentaires. Il est vrai qu'il manque encore un aperçu général des rapports du concile à la théologie pré-conciliaire, mais il ne peut être fait ici. Nous tenterons bien plutôt de décrire, à la manière d'une expérience vécue, ce qu'était la théologie pré-conciliaire pour le « consommateur moyen », c'est-à-dire un prêtre qui venait de terminer ses études de théologie juste avant l'annonce du concile. Il s'agit là davantage de l'« atmosphère » théologique générale qui régnait dans les communautés dans lesquelles je vivais alors, que de mes

expériences personnelles. Mon appartenance à l'Ordre des Jésuites a certes en un sens limité mon horizon, mais il l'a aussi, d'un autre point de vue, élargi. Après ma Suisse natale, je pus connaître trois espaces intellectuels tout à fait différents : l'Allemagne de l'après-guerre, la France et la Belgique, et enfin Rome à deux reprises (en 1953-55 et à partir de 1960). Mais il faut d'abord esquisser grossièrement l'arrière-plan commun à toutes ces expériences : le pontificat de Pie XII.

#### Pie XII : entre renouveau et conservatisme

Pie XII est le pape pré-conciliaire. Son autorité était incontestée — non parce qu'il aurait eu un comportement autoritaire, mais par suite de l'association peu commune de son charisme personnel et du respect traditionnel des catholiques pour la papauté. Déjà lors du congrès eucharistique mondial de Budapest en 1938, grande manifestation de la foi peu après l'« *Anschluss* » de l'Autriche voisine, la figure ascétique du cardinal Pacelli, légat du Pape, avait fait grande impression. Son élection comme Pape en mars 1939, quelques jours avant qu'Hitler n'entre en Tchécoslovaquie et six mois avant que la guerre n'éclate, fit de lui un symbole de la résistance au national-socialisme et un défenseur infatigable de la paix. Bien qu'il parût, dans les dernières années de son pontificat, malade et fragile, la fascination qu'il exerçait sur les masses ne se démentit pas, comme on put sans cesse le constater lors des audiences ou des cérémonies dans l'église ou sur la place Saint-Pierre.

Pour le consommateur moyen en matière de théologie, le pontificat de Pie XII fut avant tout caractérisé par les trois grandes encycliques des années 40. De la même façon que le ferait le concile, elles donnèrent à la vie de l'Église un nouvel élan en apportant une caution officielle à des idées ou des mouvements déjà existants : une nouvelle compréhension de l'Église pour *Mystici Corporis* (1943), les études bibliques pour *Divino afflante Spiritu* (également en 1943), enfin le mouvement liturgique pour *Mediator Dei* (1947). *Mystici Corporis*, dont la lecture était obligatoire pendant le noviciat, fut une vraie découverte ; le Pape énonçait explicitement ce que l'on avait jusque là vécu plus ou moins inconsciemment : nous sommes nous-mêmes l'Église ; et il approfondissait en même temps cette expérience dans le sens d'une véritable communau-

té de vie avec le Christ. Dans le contexte de diaspora, dont j'ai déjà parlé, de mes années d'études, une identification intensive avec l'Église, mais non pour autant avec la hiérarchie, allait à l'évidence de soi. Elle fut plus tard approfondie du point de vue théologique par les premiers écrits de Balthasar, surtout par son recueil sur saint Augustin (2) (derrière lequel se dressait, encore inconnu, *Catholicisme* d'Henri de Lubac), par la *Lettre à l'Église* de Friederike Görres (3), qui fut tant discutée, par *Essor ou déclin de l'Église* du cardinal Suhard (4), par *l'Église comme premier sacrement* d'Otto Semmelroth (5), etc. Dès l'école également était apparue l'idée que nous avons beaucoup en commun, qu'il s'agisse de la foi ou de l'expérience vécue, avec nos camarades réformés les plus zélés dans l'étude de la Bible. *Mystici Corporis* avait sur ce point fixé des limites trop étroitement catholiques-romaines, mais cela ne devint douloureusement clair que lors des études de théologie.

L'encyclique sur la liturgie, *Mediator Dei*, fut elle aussi ressentie avant tout comme la légitimation et la confirmation de ce qui avait déjà été vécu. La participation active des croyants qu'elle souhaitait (« *actuosa participatio* b>»), nous l'avions, avec maladresse, exercée de différentes façons : par le « mouvement » liturgique qui consistait à se lever et à s'agenouiller au moment voulu (ce qui, à l'époque, n'allait absolument pas de soi) ; dans la « *missa recitata* », pendant laquelle on prononçait allègrement à voix haute toutes les prières en même temps que le prêtre — en latin, bien évidemment ; enfin en incitant le clergé à partager la communion à l'occasion de chaque messe et plus tard pendant chaque messe — une pratique que le Pape lui-même favorisa quelques années après en assouplissant l'obligation du jeûne. Un assouplissement semblable permit, au début des années cinquante, de célébrer des messes le soir, et presque en même temps se produisit le premier grand pas vers la transformation de la liturgie avec le renouvellement de la célébration de la nuit de Pâques. Le pas suivant dans cette direction fut la nouvelle traduction latine des *Psaumes*, réalisée par l'institut biblique

(2) Saint Augustin : traduction en allemand d'un choix de textes, avec introduction, de Hans-Urs von Balthasar, *Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln, 1942.

(3) Ida Friederike Görres : *Brief an die Kirche*, in: *Frankfurter Hefte* (1947).

(4) Cardinal Emmanuel-Célestin Suhard : *Essor ou déclin de l'Église*, Paris, 1947.

(5) Otto Semmelroth : *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort, 1953.

pontifical sous la direction du P. Bea. On pouvait certes regretter là la disparition de bien des formules qui nous étaient devenues chères ; mais les psaumes étaient au moins compréhensibles — presque autant que s'ils avaient été traduits dans une langue moderne. Dans les années suivantes se produisit encore toute une série de simplifications dans la prière du bréviaire — anticipation de cette réforme définitive du bréviaire dont le P. Bea pouvait, au milieu des années cinquante, nous promettre qu'elle serait « *achevée au plus tard dans cinq ou six ans* ». La seule chose nouvelle (et violemment combattue) dans la réforme liturgique du concile fut donc l'introduction générale de la langue populaire et des nouvelles prières eucharistiques ; tout le reste avait déjà été préparé par Pie XII. La signification de la troisième grande encyclique, *Divino affilante Spiritu*, ne pouvait, au contraire, être comprise que grâce aux études de théologie, et elle ne doit donc également être prise en compte que dans ce contexte.

Une autre dimension du renouveau de l'Église sous Pie XII doit encore être évoquée ici. Le Pape avait d'abord attendu des années avant de nommer de nouveaux cardinaux — on aurait dit qu'il voulait tout simplement laisser s'éteindre le collège des cardinaux, une intention qui nous fut plus tard confirmée par son secrétaire privé. A Noël 1946, il nomma pourtant 21 cardinaux à la fois, qui pour la plupart n'étaient pas italiens, ce qui fit dire à un *Monsignore* du Vatican, en proie au plus grand trouble : « *Ma non è piu cattolico così !* » (mais ce n'est plus catholique !). Tendant elle aussi vers une catholicité plus affirmée, il faut citer la nomination d'évêques indigènes à la tête de nombreux diocèses nouvellement créés et autonomes en Asie et en Afrique, et vers la fin du pontificat la lettre circulaire *Fidei donum* (1957) qui confiait à tous les évêques la responsabilité de l'ensemble de l'Église mondiale, et les exhortait à « prêter » de nombreux prêtres aux continents qui en manquaient. Les mêmes préoccupations pastorales s'exprimèrent aussi à Rome avec la création de beaucoup de nouvelles paroisses dans les quartiers extérieurs alors en pleine croissance, et avec la transmission de pouvoirs plus étendus au cardinal vicaire général. Enfin (et, si l'on regarde vers le futur, peut-être en première place) il faut mentionner la constitution apostolique *Provida mater Ecclesia* (1947), qui reconnaissait les instituts séculiers comme partie intégrante de l'Église, de même que la reconnaissance moins officielle des premiers « mouvements » ecclésiaux. Ce ne fut donc pas seulement théorique-

ment que s'esquissa sous Pie XII une nouvelle image de l'Église ; ce fut une nouvelle réalité de l'Église qui parvint alors à maturité et qui devait trouver dans les textes du Concile son expression théologique.

A côté de tous ces signes de renouveau, les attitudes conservatrices, qui se multiplièrent surtout pendant les années cinquante, paraissent de bien moindre importance — même si elles ont été très douloureusement ressenties par ceux qui étaient directement concernés. On les accueillit (en particulier les mises à l'index des livres, qui n'étaient pas rares) avec une relative sérénité, comme si elles n'étaient finalement que des éléments du « système » (6). Au centre de ces mesures conservatrices se trouvait à nouveau une encyclique, *Humani generis* (1950), qui sembla dirigée contre la « nouvelle théologie » française. On avait jusque là pris à la légère la polémique contre cette théologie, comme s'il ne s'était agi que d'une querelle entre théologiens, mais elle acquérait désormais une pénible confirmation venue du sommet de la hiérarchie. Cette condamnation fut assortie de mesures complémentaires — telles un renforcement de la censure ou l'interdiction de certains enseignements — dont on ne sut jamais tout à fait clairement qui les avait en définitive ordonnées. Les interdictions frappant les enseignements et les livres (en particulier la disparition de certaines oeuvres des bibliothèques des séminaires et l'interdiction des rééditions) étaient particulièrement à l'ordre du jour. On les considérait comme des écueils théologiques qu'il convenait de contourner — et on pouvait en cela se réclamer de la formulation relativement pondérée et mesurée d'*Humani generis* (par exemple en ce qui concerne le monogénisme (7)). Une autre mesure incisive et dirigée contre les Français, l'interdiction par Pie XII des prêtres ouvriers, fut à peine remarquée en dehors du pays concerné, de même que les décisions, le plus souvent malheureuses, de politique (ecclésiastique) qui touchèrent l'Italie, l'Espagne et une fois de plus la France. Il faut seulement retenir de tout cela un épisode qui fut décisif pour l'histoire du Concile : irrité par l'attitude du

(6) Cela est particulièrement vrai des exhortations sans cesse renouvelées aux ordres religieux afin qu'ils conservent certaines observances que chacun considérait comme dépassées (ce qui était en effet le cas).

(7) L'encyclique ne disait pas que le polygénisme était absolument incompatible avec la doctrine du péché originel: « cum nequaquam *appareat quomodo* huiusmodi sententia componi possit cum iis quae... proponunt de peccato originali (Dz 3897).

gouvernement français dans le débat concernant les évêques qui avaient « collaboré » avec Vichy, Pie XII décida de nommer Roncalli, alors en Turquie, nonce à Paris. C'est cette nonciature qui lui a ouvert le chemin vers le cardinalat et donc vers le conclave.

## La néoscholastique en Allemagne

L'atmosphère des études philosophiques que je fis au séminaire dans l'Allemagne d'après-guerre peut être exactement décrite d'un seul mot : néoscholastique. « Scolastique », cela signifie la transmission par l'école d'une pensée traditionnelle et pour l'essentiel fermement articulée ; mais cela signifie aussi un souci de transparence et de conséquence logique d'une argumentation strictement rationnelle, et surtout un souci de différenciation précise des concepts. Nouvelle, cette scolastique ne l'était pas seulement parce qu'elle scrutait sans cesse la pensée moderne, mais surtout parce qu'elle s'inspirait beaucoup de son contenu, et même de la méthode de la philosophie transcendantale. Au séminaire, on nous faisait lire Kant, Hegel, Heidegger et Blondel ; Kant et Heidegger en particulier servaient toujours de références dans les cours. *L'esprit dans le monde* de Karl Rahner (8), *Analogia entis* de Erich Przywara (9) et toutes les oeuvres de ce qu'on appelait l'école de Maréchal (10) étaient des best-sellers. Cette néoscholastique n'enseignait pas une pensée dépassée datant du Moyen-Âge, pas plus qu'elle ne condamnait la modernité ; elle présentait bien plutôt, à sa manière, une véritable confrontation avec les problèmes actuels. Il était ainsi caractéristique qu'au centre de cette pensée se trouva non pas l'être (dont il était certes beaucoup question), mais l'homme. Et pourtant cette philosophie, dans sa stricte rationalité conceptuelle, donnait l'impression d'être sans vie et éloignée de la réalité, et on avait le sentiment qu'elle nous

(8) Karl Rahner : *L'esprit dans le monde. La méthode de la connaissance finie* chez saint Thomas d'Aquin. Traduction de Robert Givord et Henri Rochais, Tours, 1968.

(9) Erich Przywara: *Analogia entis* (tr. fr.), P.U.F.Paris, 1990 (original 1932).

(10) Joseph Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. Leçons sur le développement historique et théologique du problème de la connaissance, Cahiers IV, Louvain, Paris 1923, 47. On négligeait en règle générale les analyses historiques pour ne lire que le cahier systématique, le n° I : *Le thomisme devant la philosophie critique*. Sur l'école de Maréchal en Allemagne cf. Otto Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964.

entourait de hauts murs, exactement comme la maison religieuse dans laquelle nous vivions. On savait certes très exactement la différence qu'il y avait entre le « vrai » Thomas d'Aquin, le Thomas d'Aquin historique, et le thomisme postérieur ; pourtant un rapport un peu plus vivant au Moyen Âge, à sa culture, c'est-à-dire à sa théologie et à sa spiritualité, n'aurait certainement pas nui à la formation des futurs théologiens que nous étions — de même, nous aurions eu besoin d'une vision qui ne fût pas aussi exclusivement intellectuelle des problèmes du présent.

Mais on apprenait au moins une chose à cette école : une distinction conceptuelle très exacte de ce qui avait vraiment été dit dans les énoncés doctrinaux et les définitions de foi antérieurs et de ce qui ne l'avait pas été — ce fut là sans doute, de façon paradoxale, la contribution la plus importante de la néoscolastique au concile à venir. Pensons par exemple à l'article célèbre de Karl Rahner sur le monogénisme (11) ou à ses autres travaux de dépoussiérage. On doit du reste se demander pour quelle raison un courant si vigoureux de la pensée catholique, qui a fourni les plus importants inspirateurs de la théologie post-conciliaire, comme Karl Rahner et Bernard Lonergan (leur théologie est en effet totalement incompréhensible sans cet arrière-plan néoscolastique) ne s'est pas davantage manifesté lors du Concile lui-même. C'est à peine si l'on peut dire que les documents du Concile sont influencés par un style de pensée scolastique (comme ce fut le cas pour le concile tridentin ou pour Vatican I) ; on oublie même que les évêques et théologiens présents au concile ont presque tous sans exception fréquenté l'école de la néoscolastique (12). On peut peut-être comprendre pourquoi la néoscolastique est restée lettre-morte (après le Concile, elle n'a disparu que trop rapidement et trop radicalement des écoles), si on considère sa dualité. En tant que *scolastique*, elle devait être pour la plupart des étudiants (au nombre desquels se trouvaient les futurs Pères

du Concile) un système conceptuel étranger à la réalité, qui ne pouvait en rien contribuer à la solution des véritables problèmes concrets, tandis que le petit groupe des étudiants intéressés par la spéculation devait bientôt se consacrer uniquement à la pensée moderne à laquelle la néo-scolastique les avait introduits.

### La nouvelle théologie en France et en Belgique

Une atmosphère tout à fait différente de celle qui régnait en Allemagne m'attendait à Lyon pendant mes études de théologie (1955-59). Le séminaire avait été là un haut-lieu de la néoscolastique, certes (Joseph Maréchal y avait enseigné), mais il n'y en avait plus beaucoup de traces dans la théologie. On proposait bien plutôt une théologie qui s'inspirait fortement des auteurs de ce qu'on a nommé « théologie nouvelle ». Cette théologie, plus historique que systématique, était de plus enrichie par la théologie biblique et les perspectives œcuméniques (13). Un simple fait peut indiquer combien le climat était différent. L'école allemande avait certes une bonne bibliothèque, mais elle était soigneusement « purifiée », et le grand catalogue demeurait presque sacré et inaccessible. Ici, au contraire, la remarquable bibliothèque tout entière était chaque jour ouverte aux étudiants, et l'on pouvait partir pendant des après-midi entiers à la découverte des chemins théologiques. A vrai dire, il était plus facile d'étudier les œuvres les plus récentes et les plus intéressantes directement dans la chambre d'un camarade passionné de lecture. Le directeur d'étude avait conseillé à ceux qui étaient les plus intéressés par la théologie de commencer par lire les deux premiers chapitres du *Surnaturel*

(11) Karl Rahner : *Theologisches zum Monogenismus in: Schriften zur Theologie* - I, Einsiedeln, 1954, p. 253-322.

(12) L'autorité doctrinale de saint Thomas n'est évoquée qu'une seule fois, dans le contexte des études de théologie spéculative (*Optatam totius* n.16), tandis qu'on trouve, pour l'enseignement de la philosophie, l'élégante formule (typiquement néoscolastique) : *«Immisci patrimonio philosophico perenniter valido, ratione quoque habita philosophiarum investigationum progredientis aetatis»* (*ibid.*, n.15). Ce « patrimoine » comprend certainement bien plus que le simple thomisme aristotélicien.

(13) L'auteur précise, par souci d'exactitude, qu'il n'a pas rencontré la « nouvelle théologie » pour la première fois en France et en Belgique. En 1946, alors que nous étions étudiants, Balthasar nous raconta avec fougue les premières attaques théologiques menées contre lui, ainsi que contre de Lubac et quelques autres (de façon paradoxale, K. Rahner était compté dans «l'école de Fourvière»). L'été suivant, j'entendis à Paris, dans le cadre des «semaines sociales», de Lubac, Chenu et Maurice Blondel (à qui je consacrai plus tard un travail de licence et de doctorat). Enfin, la traduction, dans les années cinquante, de *l'Essai sur le mystère de l'histoire* de J. Daniélou me procura les honneurs de la censure romaine et je dus supprimer, dans le texte allemand, trois pages sur les prêtres-ouvriers.

d'Henri de Lubac (14) — le plus interdit des « livres interdits » ! — puis son *Corpus Mysticum* (15), afin de comprendre que des propositions théologiques équivalentes pouvaient, à d'autres époques et dans un autre contexte, recevoir un sens tout à fait différent. En même temps, on discutait dans le cours de théologie fondamentale d'un autre professeur, la possibilité d'évolution des dogmes, on soulignait la signification d'une tradition vivante (et pas seulement d'une doctrine enseignée) dans l'Église, et on exposait déjà la théorie des deux sources (Écriture et tradition) du concile tridentin dans le sens que-lui donnerait *Dei Verbum*. En matière d'ecclésiologie on reconnaissait déjà — et le dialogue avec l'Église d'Orient quant à sa propre compréhension de l'Église jouait là un rôle important — que *Mystici Corporis* avait à l'évidence assigné à l'Église des limites trop étroites, que les définitions du Premier Concile du Vatican appelaient des compléments, et que la collégialité des évêques (comme l'attestent en premier lieu les Actes de Vatican

I eux-mêmes) appartient fondamentalement à la structure de l'Église (16). *Vraie et fausse réforme dans l'Église* d' Yves Congar (17), de même que ses *Jalons pour une théologie du laïc* (18) étaient pour ainsi dire des lectures obligatoires. On lisait également *l'Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* de Marie-Dominique Chenu (19), et ses études sur la théologie comme science aux 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> siècles (20). Ceux qui lisaient l'allemand revenaient ensuite aux *Deux chemins de la nouvelle théologie* de Karl Eschweiler (21), puis au *Mystère du*

*culte* d'Odo Casel (22) — oeuvres limpides, qui faisaient de la théologie un savoir vivant, se développant de façon historique et essentiellement lié à l'histoire (et qui, sans doute à cause de cela, tombèrent en leur temps sous le coup de telle ou telle condamnation). D'une théologie systématiquement fixée (de façon scolastique ou doctrinale), il n'y avait plus de traces — même si, dans les multiples « notes de cours » des professeurs, l'exposé se présentait encore courageusement en forme de dièses, et si chaque traité avait la forme d'un petit livre écrit dans le style ancien et scolastique — on se contentait généralement de le feuilletter.

Il en était de même des cours de dogmatique que comportaient les trois années d'étude suivantes. Ils s'appuyaient essentiellement sur les recherches anciennes et modernes en matière d'histoire des dogmes : celles de Battifol (23), Rivière (24), Lebreton (25), les dernières oeuvres d'Henri Rondet (26), d'Henri Bouillard (27), Aloys Grillmeier (28), jusqu'à la grande histoire de la pénitence de Karl Rahner (revue par Poschmann) (29). Malgré la série des *Sources chrétiennes*, qui s'accroissait rapidement (30), on lisait donc encore peu les oeuvres des Pères de l'Église (on n'en aurait d'ailleurs pas eu le temps). On avait cependant un aperçu tout à fait convenable de leur théologie, de la transformation ultérieure de la pensée théologique et des raisons de cette transformation. Les communications doctrinales rassemblées dans le *Denzinger ne* jouaient pas, dans les cours, un rôle directeur ; elles apparaissaient bien plutôt de façon organique, comme le résultat d'une histoire de la foi,

(14) H. de Lubac : *Surnaturel*. - Etudes historiques, Paris 1946 ; les chapitres en question furent à nouveau publiés dans *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, 1965.

(15) Henri de Lubac : *Corpus mysticum*, L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Age, Paris, 1963.

(16) Cf. Georges Dejaifve : son article sur la papauté, in *Nouvelle Revue Théologique* 74, (1952), 355-371 ; 466-484.

(17) Yves Congar : *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, 1950.

(18) Yves Congar : *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, 1954.

(19) Marie-Dominique Chenu : *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal, 1950, Paris, 1954.

(20) Marie-Dominique Chenu : *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1957.

(21) Karl Eschweiler : *Die zwei Wege der neueren Theologie* : G. Hermes, Matthias Joseph Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis, Augsburg, 1926.

(22) Odo Casel : *Le Mystère du culte dans le christianisme*. Traduit par J. Hild et A. Liefoghe, Paris, Cerf, 1983

(23) P. Battifol : *Études d'histoire et de théologie positive*, vol. 1, 2. Paris, 1902-05.

(24) Jean Rivière : *Le dogme de la Rédemption*. Essais d'étude historique. Paris, 1905.

(25) Jules Lebreton : *Histoire du dogme de la Trinité*, Des origines à saint Augustin. 2 vol. Paris, 1919-28.

(26) Henri Rondet : *Gratia Christi*. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique. Paris, 1948.

(27) Henri Bouillard : *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*. Etude historique. Paris, 1941.

(28) Aloys Grillmeier : *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen formel von Chalcedon*, in *Das Konzil von Chalcedon I*, Warzburg, 1951, p. 5-202.

(29) Karl Rahner : *De Paenitentia*. Tractatus historico-dogmaticus, Innsbruck, 1957.

(30) De 1942 à 1958 parurent 60 volumes.



dont elles marquaient les grandes époques. Pour la partie systématique de chaque traité, on utilisait les *Écrits théologiques* de Karl Rahner (31), pour autant qu'ils existaient déjà, et pour la doctrine des sacrements on se référait surtout à la grande monographie d'Edward Schillebeeckx, qui n'était alors publiée qu'en flamand (32). La confrontation avec la théologie protestante, en particulier avec Rudolf Bultmann et surtout avec Karl Barth, jouait toujours un rôle important ; on pouvait prendre comme point de départ les deux grands livres sur Barth de Hans-Urs von Balthasar (33) et de Henri Bouillard (34). En revanche, en ce qui concerne la « *ratio theologica* », c'est-à-dire l'éclaircissement par la raison des vérités de foi, on ne s'appuyait pas sur des démonstrations syllogistiques, mais sur des analyses qui s'inspiraient de l'anthropologie et de la phénoménologie — un procédé que l'on retrouvera souvent dans les textes conciliaires.

Mais ce qui fut vraiment « nouveau » et même déconcertant, ce fut surtout la fréquentation de l'Écriture sainte. Il fallut s'habituer à ne plus comprendre de façon strictement littérale, non seulement l'Ancien Testament, mais aussi les Évangiles (par exemple le récit de l'enfance) et — tout à fait dans l'esprit de l'encyclique *Divino affilante Spiritu* — à toujours prendre en considération le genre littéraire du texte et, selon ce dernier, l'intention qui présidait à l'énoncé. La méthode d'histoire des formes devint ainsi un instrument de travail privilégié ; la *Vie de saint Antoine* de Louis Bouyer (35) se révéla une introduction utile à l'esprit de cette méthode. La *Bible de Jérusalem* qui parut pour la première fois en 1956 en un volume unique, et dont les introductions et les notes présentaient les résultats essentiels de la science biblique avec une sobre retenue, fut aussi bientôt d'une aide précieuse. Elle ouvrait la voie à une fréquentation de l'Écriture qui se justifiait aussi bien du point de vue de l'exégèse que de celui de la foi. De plus, les renvois et surtout les « notes-clés » pourvues

d'abondantes références que l'on trouvait dans cette édition incitaient à étudier des « thèmes bibliques » particuliers à travers l'ensemble de l'Écriture. C'était là l'un des deux principes de notre travail sur la Bible : lire toujours un texte particulier dans le contexte d'ensemble de l'Écriture, et, s'agissant des thèses dogmatiques, non tant chercher des « citations bibliques », mais bien plutôt étudier et développer des « thèmes bibliques » (36). L'autre principe exégétique nous fut inculqué par une formule empruntée à *L'Imitation du Christ* (et indirectement à saint Jérôme) : « *Omnis Scriptura debet legi eo spiritu quo scripta est* » (37). Elle fut plus tard reprise presque mot pour mot dans *Dei Verbum* (38). Ce principe ne signifie pas qu'il faut chercher l'esprit de l'Écriture *derrière* la lettre, mais tout au contraire que le sens littéraire d'un texte ne peut être saisi que si on le lit en accord avec l'intention, c'est-à-dire avec l'esprit, de son auteur humain, et dans le contexte de l'ensemble de l'Écriture inspirée par l'Esprit Saint. Il devenait ainsi possible de comprendre l'Écriture comme « *la parole de Dieu dans les paroles de l'homme* » (39), et même de saisir l'esprit dans la lettre elle-même. *Lectio divina* était une collection que les étudiants lisaient beaucoup.

Même en étudiant la Bible, on en revenait évidemment sans cesse à des auteurs qui n'étaient pas catholiques — nommons simplement ici Joachim Jeremias et C.H. Dodd comme leurs représentants. Le Kittel, le *Dictionnaire théologique du Nouveau Testament*, était pour tous ceux qui avaient une quelconque connaissance de l'allemand une oeuvre de référence sans cesse consultée, étudiée et citée, à tel point que je remarquai vers la fin de mes études que j'écrivais spontanément les travaux théologiques dans l'allemand de Kittel. La « théologie oecuménique » n'était certes pas encore un mot

(31) En fait les 3 premiers volumes, Einsiedeln, 1954-56.

(32) Henricus Edward Schillebeeckx : *De sacramentale Heilsökonomie*, Antwerpen, 1952.

(33) Hans-Urs von Balthasar, *Karl Barth*, Darstellung und Deutung seiner Theologie. Cologne - Olten, 1951.

(34) Henri Bouillard, *Karl Barth*, 3 vol. Paris, 1957.

(35) Louis Bouyer : *La vie de saint Antoine*. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif, saint-Wandrille, 1950.

(36) Le terme semble avoir été introduit par Jacques Guillet. *Thèmes bibliques*. Etudes sur l'expression et le développement de la Révélation. Paris, 1953. Pour la théologie post-conciliaire, cf. Juan Alfaro : *El tema bíblico en la enseñanza de la teología sistemática*, in *Gregorianum* 50 (1960), p. 507-542.

(37) « Tout passage de l'Écriture doit être lu dans l'esprit dans lequel il a été écrit. » (*Imitatio Christi* I.5.).

(38) *Dei Verbum* n. 12 ; cf. sur ce sujet : Ignace de la Potterie : *L'interprétation de la Sainte Écriture dans l'esprit où elle a été écrite*, (DV 12,3), in René Latourelle, *Vatican II. Bilans et perspectives*, I, p. 235-277. Paris, 1988, 3 vol., Cerf.

(39) Cf. Jean Levie : *L'Écriture Sainte, parole de Dieu, parole d'homme* in *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), p. 561-592 ; 706-729 ; et *Dei Verbum* n.13.

d'ordre, pourtant la théologie que nous étudions était entièrement occuménique.

On peut en dire autant de la liturgie. Elle jouait dans les cours, comme matière secondaire, le rôle d'une Cendrillon que l'on remarquait à peine. Il en allait tout autrement quant à l'intérêt personnel que lui portaient les étudiants. Nombreux étaient ceux qui se frayaient un chemin à travers les deux ou trois gros volumes de Josef Andres Jungmann, *Missarum Sollemnia* (40), qui contenaient tous les fondements historiques de la réforme liturgique encore à venir mais déjà annoncée. On s'arrachait les cahiers de *La Maison-Dieu*, plus proches de la pratique, et on s'intéressait de près aux efforts des Bénédictins de saint-André, près de Bruges, qui prônaient une liturgie plus proche du peuple ainsi que de la Bible. La réforme liturgique du Concile n'a pas été pour les étudiants de théologie une grande surprise, elle exauçait en fait des attentes et des vœux longtemps contenus.

Mais nous devons ici, une fois encore, nous interrompre, et nous demander comment on avait pu parvenir, dans ces années, à une théologie si proche de celle du Concile. Pour la liturgie et l'étude de la Bible, la réponse est simple : Pie XII lui-même avait, par ses encycliques, montré le chemin, ou du moins fait disparaître les plus grands obstacles. Il n'en va pas de même pour la dogmatique. Les interdictions et condamnations des années cinquante auraient dû, à vrai dire, constituer des empêchements. Cela ne fut pas le cas, comme le montre la liste, citée plus haut, de la littérature théologique qui avait le plus de succès. Pourquoi lisait-on précisément des livres « défendus » ? Certainement pas par défi, ni pour être « progressiste » — le mot et ce qu'il désignait n'apparurent qu'au moment du concile. Deux raisons furent sans doute décisives, et elles ont aussi façonné notre théologie à cette époque. Tout d'abord la recherche historique sur les dogmes. Depuis l'époque moderne beaucoup de théologiens catholiques s'y étaient, eux aussi, consacrés. Elle permit de suivre la doctrine de l'Eglise dans son évolution ; elle remit à leur place de nombreuses représentations largement répandues sur les opinions doctrinales des siècles passés, et surtout, elle fut très importante pour la théologie, car elle étudia ce qu'était vraiment la tradition

(40) Josef Andres Jungmann. *Missarum Sollemnia*. Explication génétique de la messe romaine. 3 vol., Paris, 1951-54.

chrétienne. La plupart des livres cités plus haut sont, de façon significative, intitulés « études historiques ». Pourtant, sur le terrain de la recherche historique, les travaux de la « nouvelle théologie » ne se distinguent pas de ceux d'autres auteurs. Bien au contraire, ils se confirmaient (ou se corrigeaient) mutuellement, et il n'y avait aucune raison de menacer certains de ces travaux des foudres de l'excommunication. Le même esprit de recherche historique a également animé, de façon sous-jacente, le concile. Il rendit évidente la nécessité d'un « *aggiornamento* » continu. Roncalli était, à l'origine, historien de l'Eglise (et Buonaiutti l'avait assisté lors de sa première messe) et l'un des auteurs favoris de Montini, de Lubac, se définissait lui-même comme un historien des dogmes et non comme un professeur de dogmatique

La deuxième raison de la prépondérance de la « nouvelle théologie » est à chercher dans son contenu, dans sa thèse fondamentale. Elle refuse la représentation moderne d'une séparation de l'homme et du monde, selon laquelle la nature et la grâce s'opposent, et souligne au contraire que l'homme et la création sont destinés à une même fin, l'union à Dieu (c'est-à-dire la récapitulation dans le Christ). Cette thèse était d'une part en accord avec la philosophie néoscholastique (qui avait là une dette envers Blondel) de Rousselot et Maréchal, qui définissait l'esprit humain par sa destination à la contemplation divine (au sens thomiste du « *desiderium naturale videndi Deum* »). D'autre part, elle rendait possible le dialogue avec le christocentrisme radical de Karl Barth, qui voyait dans la création un simple « préalable en vue de » l'incarnation. Enfin, et ce n'est pas là le moins important, cette perspective permettait une évaluation chrétienne positive de tout ce qui appartenait à l'ordre humain et créé. Une « *théologie des réalités terrestres* » (41), et même une « *théologie du travail* » (42) devenaient possibles — ainsi que, quelques années après, la constitution pastorale *Gaudium et Spes*.

Mais ces deux caractéristiques opposaient la théologie française et belge à la théologie « romaine », selon laquelle il était nécessaire de persister dans des formulations immuables

(41) Gustave Thils : *Théologie des réalités terrestres*. 2 vol., Louvain, 1946-49.

(42) Marie-Dominique Chenu : *Pour une théologie du travail*. Paris, 1955 ; Henri Rondet : *Éléments pour une théologie du travail*, in *Nouvelle Revue Théologique*. 77 (1955), 27-48 ; 123-143. La référence au problème des prêtres-ouvriers est indéniable.

de la vérité et dans l'autonomie d'un ordre terrestre qui se suffisait à lui-même. C'est ce choc de deux conceptions théologiques, qui devait conduire à des tensions pendant le concile (et bien sûr également aux polémiques post-conciliaires), que nous voudrions pour conclure illustrer de quelques anecdotes romaines.

### Divergences romaines

Je passai mes deux séjours romains pré-conciliaires, en 1953-55 et à partir de 1960, au *Kollegium Germanicum*, excellent poste d'observation. À l'université, c'est-à-dire à la Grégorienne, l'enseignement dominant était encore la néoscholastique — mais le « néo » était chez beaucoup de professeurs peu accentué. Des exceptions confirmaient la règle. Ce qui ne veut pas dire que tous les étudiants se contentaient de ce que nous offrait l'école. Beaucoup se tournaient, pour leur travail de licence ou de doctorat, vers la théologie biblique ou la patristique, et il y avait déjà au *Germanicum* dans les années cinquante un groupe de « supernaturalistes » combattifs, qui défendaient la position d'Henri de Lubac (à vrai dire assez déformée) et refusaient le concept d'une « *natura pura* ». Leur porte-parole incontesté était Hans King qui rédigeait alors, pour sa licence de théologie, une première version de son ouvrage sur Barth (43). Une œuvre ultérieure et plus discutable de King, *Infailible ?* (44), reflète bien aussi son expérience d'étudiant romain. Non seulement en effet la théorie de la connaissance qui était alors exposée à la Grégorienne était fortement simplificatrice, mais surtout le cours romain de théologie s'appuyait de façon multiple sur « l'enseignement ordinaire » du Pape, qui s'augmentait d'années en années d'écrits et de discours toujours nouveaux. Comme on savait généralement avec une certaine certitude qui était l'auteur du projet de tel ou tel document, on soupçonnait parfois le professeur qui citait l'enseignement pontifical de se citer finalement lui-même. Ce poids excessif de « l'enseignement

(43) Hans Küng : *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barth und eine katholische Besinnung*. Einsiedeln, 1957.

(44) Hans Ming : *Unfehlbar ? Eine Anfrage*. Zürich, 1970.

ordinaire » se retrouve jusque dans les textes du concile, comme le montre l'examen de leurs sources.

Mais à Rome même la contestation n'était pas absente, et il était déjà difficile, dans les années cinquante, de donner une réponse simple lorsqu'on nous demandait chez nous : « Qu'en pense-t-on à Rome ? Qu'en dit-on à Rome ? » Les différences dans l'enseignement des deux professeurs d'ecclésiologie à la Grégorienne, Sebastian Tromp et Timotheus Zapelena étaient ainsi proverbiales. Les divergences importantes entre les conceptions de politique sociale de Pie XII (et de son « nègre » en matière de philosophie sociale, Gustav Grundlach) et celles du pro-secrétaire Montini devinrent publiques au plus tard lors de la nomination de Montini comme archevêque de Milan (45) et de l'introduction de la fête de Joseph-artisan (au lieu de Jésus-ouvrier) le 1<sup>er</sup> mai 1955. Il avait été tout aussi clair que Pie XII (et plus explicitement encore son secrétaire privé Robert Leiber) désapprouvait le discours du cardinal Ottaviani contre la liberté de religion (46).

Nous avons assez parlé des commérages romains. Le tableau serait incomplet si on ne mentionnait pas aussi les éléments nouveaux et tournés vers le futur que les étudiants emportaient chez eux en quittant Rome. Il y eut d'une part la rencontre avec les mouvements d'Eglise alors en pleine expansion ; tout d'abord avec le mouvement des *Focolari*, puis avec un souci pastoral, chaleureux et ignorant toute convention, qui s'exerçait dans les nouveaux diocèses de la banlieue et dans les quartiers de baraquements. Par ailleurs les relations quotidiennes et amicales avec des étudiants d'Amérique latine, et plus tard d'Afrique nous permirent de connaître et de comprendre la détresse pastorale de ces continents. Un petit nombre d'Allemands partirent vers des diocèses d'Amérique latine ou d'Afrique (quelques-uns vers le Japon), mais beaucoup furent incités par les amitiés nouées à Rome à mettre en œuvre des actions concrètes.

Lorsque, pendant l'hiver 1960, j'arrivai à Rome pour la deuxième fois, les préparatifs du Concile étaient déjà bien engagés. Cela impliquait une présence accrue de théologiens (et

(45) Ce fut très probablement en rapport avec la confiscation des œuvres de Pignone par le maire de Florence, proche de Montini, Giorgio La Pira.

(46) Discours du 2 mars 1953 au séminaire du Latran. Cf. A. Ottaviani : *Deberes del estado catolico con la religion*. Madrid, 1953.

d'évêques) non-romains. Mais cela mit aussi davantage en lumière les tensions régnantes. On peut en donner trois exemples. Le plus connu fut l'attaque massive que mena Mgr Antonio Romeo à l'automne 1960 contre les professeurs de l'institut biblique pontifical (47). Elle entraîna la suspension provisoire de l'enseignement du P. Maximilian Zerwick et du P. Stanislas Lyonnet — ce qui permit au P. Lyonnet de conseiller d'autant plus activement les évêques et théologiens du Concile, et de contribuer ainsi largement à la naissance de la Constitution *Dei Verbum* (48). Sur le terrain de la réforme liturgique, les polémiques n'étaient pas aussi publiques. Dans ces années s'éleva pourtant un combat violent autour de la « grand-messe allemande », préservée par Pie XII pendant l'époque nazie, et contre l'extension de ce privilège à l'Autriche. Enfin, sur le point le plus contesté, la collégialité des évêques, on entendait encore, le soir qui suivit l'adoption de la Constitution de l'Église (21 novembre 1964), dans un cercle d'ecclésiastiques romains, l'avis unanime selon lequel la constitution serait très certainement bientôt révoquée : le concile ne pouvait tout de même pas défendre une doctrine contraire à la foi...

Mais c'est là déjà l'histoire du Concile et de l'après-Concile. Ce cas particulier illustre au moins clairement l'affrontement de deux traditions différentes de la doctrine théologique, qui ne pouvaient, au fond, se comprendre mutuellement ! Et puisque les Pères du Concile avaient, pour la plupart, connu au moment de leurs études, directement ou indirectement, la tradition « romaine », le rôle des théologiens dans le déroulement du Concile est là encore très clair : nombreux furent les évêques à qui ils durent expliquer en détail ce que pouvait bien signifier un « *aggiornamento* » de l'annonce de la doctrine de l'Église qui fût théologiquement et pastoralement défendable.

(47) A. Romeo : *L'enciclica K Divino afflante Spiritu e le a opinioni novae*, in *Divinitas* 4 (1960), 387-456. Le « brouillard nordique » dont il parle est devenu proverbial.

(48) Cf. Stanislas Lyonnet : *A propos des ch. IV et VI de æ Dei Verbum*, *L'étonnant chemin parcouru au cours de l'élaboration du texte conciliaire*, t.I, p. 171-218, in René Latourelle, *op. cit.*

CE qui vient d'être rappelé ici n'a pas la prétention d'être une description historique objective. Mais cela peut au moins montrer comment une certaine façon de vivre la théologie pré-conciliaire ôtait à la théologie du Concile toute radicale nouveauté. Pourtant l'annonce du Concile elle-même produisit un total effet de surprise. Les théologiens avaient certes remarqué que le premier concile du Vatican n'avait échoué que pour des raisons extérieures et qu'il appelait un complément et un achèvement qui jettent une lumière aussi claire sur le rôle des évêques dans l'Église que sur celui du Pape. Mais personne n'osait sérieusement espérer que l'on en viendrait à un Second Concile du Vatican, d'autant moins que « l'enseignement ordinaire » du Pape semblait rendre de plus en plus superflu tout autre magistère. Personne n'était alors au courant des réflexions de Pie XII, qui s'interrogeait sur un éventuel prolongement du Premier Concile du Vatican. L'annonce de Jean XXIII le 25 janvier 1960 fut donc un éclair dans un ciel serein, ou plutôt une heureuse surprise. Qu'elle ait porté des fruits si abondants et si durables, bien au-delà de toute espérance, cela demeure pour tous ceux qui eurent la chance de vivre ces moments un signe d'espoir et une source continue de gratitude.

Peter HENRICI, s.j.

(traduit de l'allemand par Marie-Christine Challiol) (titre original : «Das Heranreifen des Konzils»)

Peter Henrici, né en 1928 à Zurich. Prêtre de la Compagnie de Jésus. Doctorat en 1956 sur Hegel et Blondel (publié en 1958). Professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université Grégorienne (Rome). Membre du comité de rédaction de l'édition de *Communio* en langue allemande. Publications : outre de nombreux articles, *Aufbrüche christlichen Denkens*, Johannes, Einsiedeln, 1978.

Walter KASPER

## Contre les prophètes de malheur

### I. Histoire inachevée des effets du Concile

**AUCUN** événement, dans l'histoire récente de l'Eglise, n'a déterminé et modifié aussi fortement non seulement l'Eglise catholique mais aussi l'ensemble de la chrétienté que le Concile Vatican II. Il a suscité de grands espoirs, mais aussi des peurs et finalement des déceptions non négligeables. Et voici que chez nous, à l'heure actuelle, les prophètes de malheur semblent donner le ton, tout au moins sur la place publique.

Ceux qui en furent les contemporains ont vécu le Concile comme un événement spirituel époustoufflant. L'Eglise, la chrétienté, le monde entier même ont tendu l'oreille lorsque les portes fermées et verrouillées de l'Eglise s'ouvrirent soudain avec des grincements, laissant entrer un vent frais soufflant du dehors. Pour la plupart, le Concile était et demeure un signe d'un élan nouveau et du renouveau salué avec ferveur. Ainsi les temps qui le suivirent immédiatement furent-ils une phase de surabondance. Pour beaucoup, ce Concile prit presque l'allure d'un absolu départ à zéro, d'une impulsion initiale pour de nombreux développements dépassant la simple aube d'une ère nouvelle. De tels espoirs exubérants que les plus jeunes peuvent aujourd'hui difficilement assumer, correspondaient à l'esprit du début des années 60. C'était l'époque Kennedy. Elle était optimiste, complètement fascinée par l'évolution et un progrès rapide.

Immédiatement après le Concile, on se démarqua de tout ce que l'on estimait « préconciliaire ». On ressentait l'Eglise d'avant le Concile comme un campement militaire magistrale-

ment organisé et mené à la baguette. C'est surtout durant les deux derniers siècles et finalement avec le combat mené par l'Eglise pendant le III<sup>e</sup> Reich, que, sous l'effet d'une pression extérieure on avait fait bloc. Le discours théologique, social et sociologique en vigueur était homogène. Des publications papales et épiscopales réactualisaient sans cesse ce catholicisme compact et sa vision du monde. De la liturgie jusqu'à l'administration, une formation homogène des ministres du culte, une langue et une pensée unique assuraient la cohérence. Pour la plupart des catholiques, cette unité et l'enracinement dans un milieu porteur, étaient comme une patrie spirituelle. Ils sont nombreux ceux qui, aujourd'hui, en un temps de grande solitude et de désarroi spirituel, en souhaitent le retour avec nostalgie.

Cette unité a cependant été payée. Le prix en fut une certaine « étanchéité », au monde extérieur. De profonds fossés s'étaient creusés entre l'Eglise catholique et les autres Eglises chrétiennes et aussi le monde moderne fruit des temps nouveaux : on peut pratiquement parler d'un schisme entre l'Eglise et la culture moderne. Si l'Eglise du XVIII<sup>e</sup> siècle a vu une grande partie des intellectuels la quitter, celle du XIX<sup>e</sup>, elle, a vu dans une large mesure partir les ouvriers. Entre les Eglises séparées a régné pendant trois à quatre cents ans quelque chose de comparable à une glaciation. Le dialogue oecuménique, voire le dialogue avec les religions non-chrétiennes n'était pas prévu, tout au moins dans le cadre ecclésial.

Avant le Concile déjà cette structure de l'Eglise, si figée en apparence, s'anima. Sans une telle préparation, le Concile n'aurait pas été possible.

Un regain d'intérêt pastoral et missionnaire, en France essentiellement, après la malencontreuse querelle moderniste, aspira à une nouvelle inculturation du Christianisme, des mouvements liturgiques et bibliques s'unirent avec des mouvements de jeunesse de l'époque. Tout ce qui avait été objet de discussion et partiellement même de dispute au cours des premières décennies du siècle devait être rattrapé, accompli, voire dépassé progressivement. On a peine aujourd'hui à se faire une idée juste des attentes et espérances allant quelquefois jusqu'à l'utopie, qui se coupaient parfois totalement des textes du Concile ou allaient jusqu'à sortir de leur contexte des déclarations ou des idées particulières. Bien des choses faisaient penser à une navette spatiale ayant perdu le contact avec sa base terrestre.

Cette première phase d'exubérance qui suivit le Concile fit place, presque fatalement, à la désillusion et même à la déception. À la fin des années 60 et au début des années 70, le climat changea, aussi bien au sein de l'Église que dans la société. On prit conscience des « limites de la croissance » et de la dialectique du progrès. Une sorte de révolution culturelle concernant l'ensemble de la société éclata, dont le mouvement étudiant n'était que le fer de lance. Il s'agissait en réalité d'une nouvelle poussée du rationalisme et de l'émancipation, liée à l'exigence d'une démocratisation et même d'une politisation de tous les domaines de la vie. Les idées neuves pénétrèrent bien vite l'Église se mêlant ainsi au renouveau conciliaire. Ce qui fit l'effet d'un tremblement de terre et provoqua entre autres un grand exode chez les prêtres et les religieux ainsi qu'un effritement de la pratique chez les paroissiens. Entre-temps du calme est revenu. Mais bien des problèmes datant de cette époque ne sont pas résolus aujourd'hui.

Le pontificat actuel représente sans aucun doute un nouveau tournant et une troisième phase du développement post-conciliaire. D'emblée le pape s'est enraciné explicitement et sans ambiguïté dans le Concile et a expliqué qu'il lui importait de l'appliquer selon la lettre et l'Esprit. C'est pourquoi il a pris position clairement et catégoriquement contre la vision sclérosée de la tradition par les traditionalistes et souligné qu'il fallait comprendre la véritable tradition comme une tradition vivante. Le Synode extraordinaire des évêques en 1985 a qualifié explicitement le Concile de « *Magna Charta* » pour l'Église sur la route du millénaire. De plus, le Pape a prolongé les impulsions du Concile par son engagement à une échelle mondiale au service des droits de l'homme.

Malgré cela, les prophètes de malheur ne veulent point se taire, eux pour qui le cours actuel des choses représente non seulement une saine conservation de l'héritage traditionnel mais bien aussi sa restauration et une voie pour en revenir à l'avant-Concile. Presque tout ce qui vient de Rome est suspect d'une tentative de restauration : le nouveau droit de l'Église, le serment de fidélité des prêtres, qui n'a même pas encore été introduit en Allemagne, des nouvelles nominations d'évêques, la pratique du *nihil obstat* pour la nomination des professeurs de théologie et entre autres le catéchisme pour l'Église universelle à l'examen actuellement. On maugrée donc beaucoup dans l'Église, ce qui entraîne une déperdition inutile et

stérile des énergies et ne peut en rien encourager l'élan missionnaire ni la nouvelle évangélisation si urgente.

Une chose est claire : ces querelles internes intéressent bien peu la majorité des gens. Ils ne veulent pas savoir ce que l'Église dit de ses propres problèmes, mais ce qu'elle dit, en fonction de l'Évangile, des problèmes des hommes, de la crise spirituelle que nous traversons et de l'avenir de l'humanité, de la paix, de la justice et du respect de la création. Ils posent, ouvertement, ou en secret et de façon détournée, l'éternelle question du salut de l'homme et du monde.

Pour résumer les vingt-cinq dernières années, nous pouvons donc dire la chose suivante : vingt-cinq ans après le Concile, ses répercussions, c'est-à-dire son acceptation intérieure, sa juste compréhension et son application pratique, ne sont toujours pas achevées. Il persiste dans l'Église des conflits encore ouverts sur la façon de comprendre et d'appliquer le Concile. Ces tensions n'ont rien de négatif, pour peu qu'on les gère comme il convient. Elles font partie de la vie. Toute la vie évolue parmi les tensions. Là où cessent les tensions règne la mort. Or nous ne voulons pas une Église morte, mais bien vivante. Plutôt une Église où l'on se dispute qu'une Église où l'on dort !

Pour rendre fécondes les tensions, nous devons derechef méditer sur la vision du Concile. Rares sont ceux qui ont lu les seize documents du Concile, en général assez copieux. Souvent n'en sont restées que des formules-clé ou des bribes. On conseillerait donc bien volontiers aux soi-disant conservateurs comme aux soi-disant progressistes de commencer par réétudier à fond au moins les passages les plus importants. Nous aurions fait alors un grand pas en avant.

## Avenir du Concile

### 1. La voie Intérieure : le Mystère du Christ et de l'Église

C'est peut-être le plus important des documents du Concile Vatican II, la *Constitution sur l'Église*, qui a comme sous-titre du premier chapitre : « le mystère de l'Église ». C'est un premier accent important qui est mis là comme un coup de cymbale (*Lumen Gentium* 1). Il ne s'agit pas de s'accorder sur le monde moderne, mais bien plus de méditer sur l'essentiel, avec la

certitude que c'est justement là qu'est la réponse aux questions les plus cruciales de l'époque.

Le Concile, il est vrai, insiste bien sur le fait qu'il existe une sécularisation justifiée et une autonomie bien comprise des questions culturelles, sociales, économiques et politiques. (*Lumen Gentium*, 36, entre autres). Mais il faut bien clairement distinguer cela du sécularisme. Il a une vision autonomiste de l'homme et du monde qui ne perçoit pas l'homme dans son unité ni comme une créature de Dieu, appartenant à Dieu en tout ce qu'elle est et fait, destinée et appelée à la vie en Dieu. Le sécularisme voit l'homme de façon purement immanente, comme un être dont l'univers est intérieur et soumis par conséquent aux lois, aux structures, aux nécessités et fins de cet univers. Faire aussi abstraction de la dimension du mystère, mystère que l'homme est à lui-même, c'est négliger, évacuer ou même renier enfin la personne humaine, c'est une amputation mortelle pour l'homme.

#### Le sens fondamental du mystère

Le concile prend le contre-pied d'une conception unidimensionnelle et pour ainsi dire amputée du monde et de l'homme avec son message dont le mot-clé est le Mystère. Loin d'attendre passivement que l'air du temps prenne un tournant, le Concile voit dans la situation du sécularisme un défi en action. Car, comme le disait Madeleine Delbrèl : les chrétiens n'ont qu'une alternative, la mission ou la démission. L'Eglise doit, sur la base de leurs expériences, ouvrir aux hommes une nouvelle voie d'accès au divin et donc au Mystère. Sinon, comme l'a souvent proclamé Karl Rahner, l'homme régresse à l'état d'animal ingénieux, techniquement apte à s'organiser individuellement mais privé de sa vocation et de la finalité de sa vie unique et irremplaçable. Car l'homme est à ses propres yeux une interrogation à laquelle seul Dieu répond pleinement en fin de compte (*Lumen Gentium*, 21). L'homme n'est pas qu'un animal ingénieux et astucieux, il «*passse infiniment l'Homme* » (Pascal) et «*seul celui qui connaît Dieu de façon familière connaît l'homme* » (R. Guardini).

La véritable dimension de ce mystère ne nous est dévoilée qu'avec la Révélation. D'après le Nouveau Testament, le mystère signifie le plan éternel du salut de Dieu. C'est par Jésus-Christ, sa vie, sa parole, et son action salvifique qu'il s'est réalisé dans l'histoire et doit désormais être réalisé dans l'Esprit Saint et cela quelle que soit l'époque, et au mépris des

frontières. L'annonce de ce mystère divin par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint est l'essence même de la Bonne Nouvelle du salut pour l'Eglise ; c'est là qu'elle trouve sa véritable identité.

C'est pour cette raison qu'on a très délibérément donné comme titre, et aussi comme fil conducteur, à la Constitution sur l'Eglise du Concile Vatican II : «*Le Mystère de l'Eglise* ». L'Eglise n'est plus crédible, en effet, lorsqu'elle ne parle que d'elle-même, et, avec complaisance, de ses structures, de ses fonctions et services, de ses intérêts, de sa politique et de son argent. Crédible et convaincante elle l'est, lorsqu'elle est fidèle à sa vocation. Elle doit donc être très profondément ancrée dans le mystère de Dieu en Jésus-Christ. Elle doit l'annoncer, Lui, le Crucifié et Ressuscité et en témoigner dans le monde comme de la source de vie. Car c'est en Christ que l'homme trouve sa vocation ultime la plus profonde. Celui qui cherche et s'interroge n'espère et n'attend de l'Eglise rien moins ni rien d'autre que ce mystère qui l'enveloppe.

Ce «*coup de cymbale* » du «*Mystère* » précise donc un point : ce n'est pas l'Eglise elle-même qui est le cœur du message. Elle n'a pas non plus le droit de focaliser les intérêts et énergies de ses membres, collaborateurs, employés et ministres. Les questions centrales doivent être aujourd'hui la question de Dieu et celle de Jésus-Christ. L'impulsion donnée par le Concile est la suivante : que l'Eglise se détourne de l'autoportrait et de l'égoïsme au profit de l'annonce de Dieu, de Jésus-Christ, du Saint-Esprit. Voilà le trésor confié à l'Eglise. Et plus l'Eglise se consacre à cette Bonne Nouvelle et à sa mission, plus elle est proche de l'homme.

#### Un Mystère de l'Eglise ?

Le fait de mettre l'accent sur l'Eglise comme Mystère représente une rectification par rapport à des tendances qui ne considèrent l'Eglise que d'un point de vue sociologique, avec tous les problèmes que cela entraîne. Comprendre l'Eglise comme un mystère, ce n'est aucunement rechercher une fausse spiritualisation qui empêcherait de voir les problèmes réels dans l'Eglise. Qui dit mystère entend bien davantage : la nouvelle création qui a déjà commencé en Jésus-Christ est d'ores et déjà actualisée et figurée par l'Eglise. Mais par ailleurs l'Eglise vit encore dans ce monde ; elle demeure cependant Eglise des pécheurs et a constamment besoin d'être purifiée. Par définition l'Eglise est une réalité pleine de tensions et complexe : dans le monde sans être du monde. Objet des attaques et des

persécutions de la part du monde, des consolations de la part de Dieu, elle ne va encore qu'au-devant du Royaume éternel (*Lumen Gentium* 8). L'ecclésiologie, la doctrine de l'Eglise, avec le fil conducteur du mystère, est issue du réalisme de la foi. Elle est ecclésiologie de la croix autant que de la résurrection.

#### **Plénitude de la vie chrétienne**

Cette vision de l'Eglise n'est pas une morne théorie. Elle rend accessible la véritable dimension de l'action de l'Eglise. Elle réside, ainsi que le souligne plus particulièrement le 5<sup>e</sup> chapitre de la Constitution sur l'Eglise, dans « *la vocation universelle à la sainteté dans l'Eglise* ».

Le Concile dit explicitement que « *tous les chrétiens, quel que soit leur état ou leur rang, sont appelés à la plénitude de la vie chrétienne et à l'amour parfait* » (*Lumen Gentium*, 40). Bien entendu la sainteté n'est pas comprise comme un programme poussièreux d'avant-hier ou relégué dans un éternel passé. La « *plénitude de la vie chrétienne* » doit, comme l'explique clairement le commandement d'amour de Jésus, s'ajuster tant sur Dieu que sur le prochain. Elle doit, comme on aime à le dire aujourd'hui, être orientée aussi bien mystiquement et politiquement que socialement. L'attitude de prière, d'adoration et d'oblation doit se conjuguer avec un engagement au service de la liberté et de la justice. Mais les multiples efforts pour -un renouvellement et l'engagement actif ne doivent pas faire oublier le renouvellement intérieur par la prière, l'offrande, la pénitence, l'adoration, ni faire peser sur le cœur de l'Eglise la menace d'une crise intellectuelle et spirituelle ou celle d'un sens devenu creux insidieusement.

« *L'heure de la plénitude de la vie chrétienne* » signifie : c'est le temps des ordres religieux (J.B. Metz), mais tout aussi bien le temps des prêtres profondément spirituels et non moins le temps des laïcs, le temps des hommes et des femmes engagés chrétiennement et techniquement compétents. Si on ne réussit pas à créer avant tout une culture familiale pétrie de christianisme, et capable d'irradier toute notre culture, les autres tentatives de réformes seront finalement vaines.

Voilà comment résumer maintenant le premier aspect de la vision conciliaire du renouveau de l'Eglise : il faut que, dans un monde sécularisé, l'Eglise se concentre complètement sur son « affaire » et précise bien son alternative. En réalité le mystère de Dieu et de Jésus-Christ n'est pas une alternative mais l'accomplissement et la véritable identité de l'homme et du

monde. L'Eglise n'a donc pas le droit d'être transcendentale-ment préoccupée d'elle-même. Au plus intime d'elle-même, elle est Mystère, mystère pour le salut de l'homme et du monde. En un mot, elle doit redevenir plus pieuse. C'est la condition et cela suppose la force de poser les problèmes actuels comme il faut.

Dans l'Eglise d'aujourd'hui, et en Allemagne aussi, j'en vois de nombreuses prémices. Je les vois dans les anciennes et nouvelles initiatives, avec les nombreux laïcs qui s'engagent bénévolement dans l'Eglise et pour l'Eglise. Il n'y a sans doute jamais eu d'époque dans l'histoire de l'Eglise, où nous ayons eu autant de femmes et d'hommes engagés à son service. Ces prémices, je les vois tout autant dans les orants de l'Eglise ; il y en a beaucoup, bien plus qu'on ne pense en général. Tous ceux-là sont mon premier argument contre les prophètes de malheur dans l'Eglise.

#### **2. Retour en arrière : méditation sur les origines**

Le chemin d'accès au mystère est nourri et enrichi par ce que je nommerai en une formule : « retour en arrière : méditation sur les sources ». Le renouveau conciliaire n'a pas été un accident de parcours moderniste, mais un renouveau jailli des sources originelles, l'Ecriture Sainte et l'ancienne tradition, surtout la tradition liturgique de l'Eglise.

Le temps du Concile tout comme les phases qui suivirent furent une époque agitée par les dissensions entre progressistes et conservateurs d'alors au sujet des sources. Il s'avéra que les « progressistes » étaient en réalité « conservateurs ». Ils avaient pour eux la tradition la plus haute et la plus ancienne, celle de l'Ecriture Sainte, des Pères de l'Eglise des origines, des grands scolastiques du moyen-âge. Les soi-disant « conservateurs » en revanche se référaient à la tradition des deux ou trois siècles précédents, avec toutes ses étroitesse et ses scléroses. En opposition à cela, les progressistes susnommés demandaient : sommes-nous donc si riches pour, selon une jolie formule de Franz Kafka, nous dispenser d'ouvrir « *les salles inconnues de notre propre château* » ? Ces pièces inconnues du château furent ouvertes avec courage et optimisme, après une préparation que fournirent les développements et les élagages de la théologie et de l'Eglise.

#### **L'Eglise soumise à la Parole divine**

Depuis le Concile, on ne peut plus évacuer de la vie de l'Eglise une nouvelle appréciation de l'Ecriture Sainte dans la



liturgie, dans l'évangélisation et la catéchèse, dans la spiritualité et la théologie. Ce fait est d'une importance capitale pour l'occuménisme. De lui-même, le Concile dit qu'il reçoit « *la Parole de Dieu avec un grand respect* » et l'annonce « *avec confiance* » (DV 1), tout en réaffirmant clairement : « *L'enseignement n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais à son service* » (DV 10). Depuis le Concile on peut donc parler d'une « *attention renouvelée à la Parole de Dieu* » (A. Dulles).

Ceci vaut de façon particulièrement visible pour la jeune Eglise du Tiers Monde. Ce n'est qu'à partir du Concile qu'on y multiplia les traductions de la Sainte Ecriture dans les différentes langues nationales et tribales. On obéit de ce fait toujours plus à la requête du Concile : « *L'accès à l'Ecriture Sainte doit être largement ouvert à ceux qui croient en Jésus-Christ* » (DV 22). Ce sont avant tout des communautés de base qui se rassemblent pour lire ensemble l'Ecriture Sainte et l'appliquer au quotidien, pour les questions religieuses, mais aussi éthiques et sociales. Ce sursaut biblique, véritable partage de la Bible, n'est en aucune façon terminé, il demeure porteur d'une grande espérance. Car c'est « *la table de la Parole de Dieu aussi bien que du Corps du Christ* » que l'Eglise puise, « *sans relâche le pain de vie* » et le partage aux fidèles (DV 21).

Il est vrai que, depuis le Concile, une série de problèmes a fait son apparition. La sécularisation a engendré un dangereux appauvrissement de l'intelligence et des certitudes de la foi.

C'est, à échelle mondiale, une grave crise qui touche à l'heure actuelle la transmission à la génération suivante de la foi et des valeurs issues de l'Evangile. Elle est devenue une question de vie ou de mort pour l'Eglise de notre pays à la fin de ce siècle. Voilà pourquoi le programme de la Nouvelle Evangélisation peut et doit perpétuer l'impulsion du Concile au troisième millénaire.

La notion d'« évangélisation » demeure malheureusement chez nous, en Allemagne, un mot étranger. C'est le signe qu'ici l'Eglise n'a pas encore pris conscience d'une mission d'avenir à accomplir. L'évangélisation, ce n'est pas uniquement la mission communément entendue comme mission auprès des païens ; c'est d'abord la nouvelle évangélisation de ceux qui sont déjà baptisés, dans les pays d'origine traditionnels des missionnaires des Eglises d'Europe et d'Amérique du Nord. Une telle évangélisation n'est pas non plus de l'endoctrinement. L'évangélisation n'est pas seulement le fait des paroles, mais de la personne tout entière ; elle suppose des témoins personnels. Elle

est une annonce vivante qui met en relation le message de l'Evangile avec les problèmes concrets des personnes humaines dans leurs sociétés respectives. Le synode des évêques de 1985 évoque donc explicitement l'évangélisation de la culture dans son entier. Voilà un thème qui, chez nous, est encore très « sous-développé ».

On ne peut ni ne doit passer sous silence un autre élément de crise ; il s'agit de la cohérence entre le commentaire des Ecritures, la tradition de l'Eglise et son interprétation authentique par le magistère. En ce qui concerne l'exégèse, la lecture du Concile est fréquemment partielle et souligne de façon partielle le droit de l'exégèse historico-critique. Pour nous, elle est incontournable, mais elle peut et doit être complétée par d'autres formes de commentaires (p. ex. l'exégèse de la psychologie des profondeurs). Il est indubitable que cette dernière peut, à sa façon, enrichir l'interprétation des Ecritures. Toutes ces méthodes n'ont cependant pas le droit de prévaloir contre la tradition et l'interprétation qu'elle donne des Ecritures.

Quelle que soit la légitimité de l'exégèse historique ou psychologique des profondeurs, il ne faut jamais oublier que l'Ecriture est un livre de l'Eglise et que d'emblée, dès son commencement, l'Eglise vit de l'Ecriture et avec l'Ecriture et qu'au cours des siècles, elle a récolté une grande richesse d'expérience et de résultats à force de la fréquenter. En prêtant l'oreille à l'Ecriture, nous devrions donc entendre aussi le chœur de ceux qui à travers les siècles l'ont écoutée et en ont vécu. Ceci nécessiterait un dialogue approfondi et patient.

#### La liturgie

L'Eglise n'est pas que l'Eglise de la Parole, mais aussi des sacrements où s'incarne et se condense la parole du salut. Jésus-Christ y touche l'homme d'une façon toute humaine par l'intermédiaire du symbole. Le mouvement liturgique fut donc à l'origine et au centre du mouvement de renouveau au sein de l'Eglise de notre siècle ; la Constitution sur la liturgie fut le premier document travaillé et adopté par le Concile, le renouvellement liturgique fut le fruit le plus visible du Concile. Y figuraient avant tout l'introduction de la langue maternelle, l'importance d'une participation active de tous les fidèles, la réorganisation du Missel et des autres livres de liturgie. La célébration du mystère du Christ a pris place de façon plus consciente au centre de la vie de l'Eglise et de chaque chrétien.

Il y eut naturellement des exagérations et des aberrations, des prises de position d'indépendance et de partialité. Bien des choses furent précipitées ou insuffisamment préparées, ce qui entraîna des réactions d'amertume et parfois des blessures traumatisantes. Dans son ensemble toutefois, le renouvellement liturgique a été accueilli positivement ; il a porté des fruits nombreux et bons, pour lesquels nous devons être reconnaissants. On peut parfaitement célébrer la liturgie renouvelée (non pas : nouvelle) sans en avoir froid dans le dos ou s'ennuyer. Par ailleurs, la liturgie célébrée avant les décrets pré-conciliaires n'était pas à l'abri des frissons et de l'ennui.

Le renouvellement liturgique ne fut néanmoins qu'un demi-succès. Il n'a pas fait gagner à la liturgie le rayonnement ni l'attrait qu'on en attendait. Bien au contraire, nos églises se sont vidées. Il y a à cela de multiples raisons. L'une d'elles pourrait être qu'au cours de nos messes on parle et explique bien trop et qu'on y célèbre trop peu. Au lieu de chanter les louanges de Dieu et d'adorer son mystère actualisé par la Parole et le Symbole, on tient souvent un discours moralisant et politisé et des banalités occupent le devant de la scène. Aujourd'hui cependant, il ne s'agit pas seulement de mettre un terme à des abus et d'opérer ici ou là des rectifications. La question, qu'un pionnier résolu du renouvellement liturgique comme R. Guardini ne fut pas le dernier à poser, est celle de la capacité liturgique de l'homme d'aujourd'hui. Elle est intimement liée au problème de la sécularisation et de l'abandon de l'évangélisation. La liturgie doit, par ses symboles, ses gestes et attitudes, rendre « visible » la dimension du sacré et du Mystère de Jésus-Christ et la faire resplendir aux yeux des hommes. Ceci n'est possible que si les célébrants ne se mettent pas en travers de la liturgie, et si le service religieux et la prière sont pénétrés d'une adhésion intérieure, de l'esprit de vénération, d'adoration et de glorification de Dieu. Le sérieux de la préparation, le recueillement et le silence n'en sont pas les moindres qualités.

Pour résumer on peut dire la chose suivante : aller de l'avant présuppose un retour aux sources. *L'aggiornamento* (mise à jour) est inséparable du ressourcement (retour aux sources). Prendre au sérieux les sources que sont la Parole de Dieu et la liturgie n'a rien du programme « conservateur » au sens commun du terme. Il inclut la critique des circonstances actuelles et un renouvellement en profondeur de l'Eglise. Ce n'est que dans la mesure où nous reprenons au sérieux l'évangélisation comme mission fondamentale de l'Eglise, que

le renouvellement liturgique, si estimable, pourra déployer toute sa fécondité. Mon deuxième argument contre les prophètes de malheur est que, de ce point de vue, nous avons fait un bon bout de chemin ces dernières années et qu'avant tout nous sommes loin d'avoir épuisé nos « ressources », et disposons bien au contraire de la richesse et des trésors inestimables de l'Écriture et de la liturgie. Où irions-nous sinon ? Où trouver de telles paroles de Vie ?

### 3. Faire route ensemble : renouvellement de la structure de communion

L'Eglise, impliquée dans le Mystère de Dieu en Jésus-Christ, nourrie à la source vive de la Parole de Dieu et de la liturgie, se reprend et se donne depuis le Concile une troisième grande mission : elle veut mieux façonner et revivifier ses relations de communion et d'échange. À chacun de ses propres niveaux elle se veut communion. Cette vision de prime abord interne à l'Eglise, d'une Eglise fraternelle comme nous dirions aujourd'hui, a aussi un sens, et même une valeur d'exemple dans un monde où les relations se resserrent toujours plus, mais dont l'hostilité est parfois effrayante et qui se fige dans l'égoïsme.

L'ecclésiologie des Mystères qui est notre point de départ ne veut donc pas évacuer ou jeter un voile pudique sur des problèmes de structure. Elle veut les rendre solubles selon la justice. Dans l'Eglise d'aujourd'hui il existe sans aucun doute des questions épineuses relatives à l'unité et la multiplicité, à l'Eglise universelle et particulière, des questions qui se posent entre la direction de l'Eglise et la base. L'ecclésiologie de la communion du Concile ne devrait pas refouler ces questions mais bien plus les fonder sur la justice et montrer qu'elles concernent toujours plus que des structures, voire un partage du pouvoir.

#### Communion

Et que signifie donc : communion ? Cette notion est éminemment complexe dans l'Écriture Sainte et la tradition ecclésiale. À l'origine, communion ne signifie pas une quelconque communauté des hommes, mais la commune participation aux biens du salut. À la base, « *communio sanctorum* » désigne la communauté qui a part aux « *sancta* », c'est-à-dire l'Évangile tout comme les sacrements, en particulier le baptême et l'eucharistie.

Par cette participation commune, les membres de l'Eglise sont établis en communauté avec Jésus-Christ et entre eux. D'après la vision du Concile fondée sur la Bible, ils constituent le peuple de Dieu uni, une grande communauté fraternelle en chemin, et aux multiples charismes, fonctions et services. La communauté de l'Eglise locale n'a pas le droit de se séparer ; elle doit demeurer en communion avec toutes les autres Eglises locales qui, elles aussi, ont part au seul baptême et à l'Eucharistie unique. Sa pensée et son action doivent être catholiques et à l'échelle mondiale. L'Eglise universelle à l'inverse est constituée, d'après une formulation très importante du Concile, d'Eglises locales qui à leur tour la composent (LG 23). L'unité aussi bien que la variété font partie de la communion. L'Eglise, représentant cette variété dans l'unité, est le signe et l'instrument de l'unité de l'humanité, au sein de laquelle la mosaïque des peuples, des cultures et des races n'est pas simplement abolie mais réconciliée dans l'ordre nouveau de la justice et la civilisation de l'amour.

Unité ne veut donc absolument pas dire dictature ou centralisme. Et c'est une mission bien exigeante de trouver le juste équilibre entre unité et diversité dans un monde pluraliste et secoué par les crises, sans que l'unité devienne une uniformité désertique et la diversité un chaos. Nous sommes loin d'avoir trouvé un juste milieu. Ce qui devient toutefois toujours plus clair, et cela dépasse le cadre même de l'Eglise catholique-romaine, c'est que le ministère de Pierre, devant la nécessaire accentuation d'une diversité croissante au sein de l'unité de l'Eglise, n'en est aujourd'hui pas moins important comme signe et garant de l'unité, mais qu'il est au contraire important et nécessaire d'une façon nouvelle.

C'est justement aujourd'hui que nous avons toutes les raisons de mettre l'accent sur l'unité dans le ministère de Pierre. Car au nom de la paix dans le monde, il ne s'agit à l'heure actuelle pas seulement de valoriser les particularités culturelles, encore très estimables, des différents peuples, mais bien plus encore l'unité culturelle plus générale des hommes. Celui qui vante de façon partielle les différences socio-culturelles ouvre la porte au cloisonnement et aux tensions stériles. Un nouveau particularisme, un égoïsme des groupes, des régions, des théologies, etc., mettent justement en péril cette dimension mondiale de l'Eglise, si importante aujourd'hui.

### La confraternité

La confraternité des évêques entre eux aussi bien que la confraternité avec et sous l'autorité du Pape est un aspect essentiel pour réaliser la communion. Les Eglises locales dirigées par les évêques ne sont pas seulement des circonscriptions administratives de l'Eglise mondiale, mais véritablement une Eglise sur le terrain, non pas isolée, mais uniquement liée en communauté avec toutes les autres Eglises locales. A ce sujet, le Concile accorde une importance toute particulière à la communion entre les anciennes et les jeunes Eglises (AG 19 s. ; 37 s.). Celle-ci s'avère de plus en plus fructueuse spirituellement dans les deux sens.

Je ne pense pas ici me lancer dans les questions complexes de fonctionnement de la confraternité des évêques avec le pape et, sous son autorité, des instances qui existent déjà pour cela, des instances qui seraient peut-être souhaitables. Une perspective toutefois est nette : pour défendre pleinement l'unité il peut y avoir plus de diversité dans les Eglises locales, plus de catholicité vécue, et plus de participation aux délibérations et responsabilités. C'est là que l'application du Concile doit plus amplement porter des fruits. J'espère que le synode des évêques africains et européens, qui a été annoncé, nous fera faire là un pas de plus.

### Participation et co-responsabilité de tous

Ce serait un raccourci gravement abusif de limiter l'ecclésiologie de la communion à la seule relation des évêques entre eux et au pape. L'Eglise, comme communion, signifie : nous tous sommes l'Eglise. Cet aspect de l'ecclésiologie de la communion dépasse radicalement l'image de l'Eglise comme « *societas inaequalis* », société « inégalitaire ». La qualité de former ensemble le peuple de Dieu, propre à tous les baptisés, précède toutes les distinctions dans les fonctions, charismes et services. L'Eglise comme communion doit donc être comprise comme un corps, où les différents organes co-opèrent et se complètent de façons différentes pour le bien de l'ensemble. Tous, laïcs, consacrés, ordonnés ont chacun leur mission respective et exercent des responsabilités là où ils se trouvent. Une ecclésiologie de la communion bien comprise met un terme à une pastorale de contrôle et d'assistance. Elle tient à ce que chacun dans l'Eglise devienne sujet.

Il n'y a aucun domaine dans lequel, après le Concile, les choses aient autant bougé que celui-là. La prise de conscience

des laïcs et leur disposition à prendre des responsabilités est sans doute la plus importante contribution au cours des temps post-conciliaires. Il n'y a probablement aucune autre époque dans l'histoire de l'Eglise qui ait vu se lever autant de laïcs engagés de façon active dans l'Eglise. Ce fait à lui seul est un argument de choc contre les prophètes de malheur. A tous les niveaux de la vie ecclésiale se sont constitués des groupements à responsabilités : les innombrables collaboratrices et collaborateurs bénévoles, ceux qui aident à distribuer l'Eucharistie, les responsables de groupes de préparation à la première communion, à la réconciliation et à la confirmation ainsi que tous ceux qui oeuvrent dans les services de conseil et les services sociaux. L'intérêt croissant pour les recollections, retraites et missions paroissiales est un signe qui va dans le même sens.

Un fait nouveau, et mondial, c'est aussi les petites communautés de tous les types possibles, que l'on nomme souvent communautés de base. Elles peuvent contribuer à transformer les grandes paroisses, souvent anonymes, en paroisses vivantes, conçues comme rassemblement de communautés. En Allemagne, nous sommes à ce sujet encore un pays en voie de développement. Les paroisses de demain auront un besoin constant de prêtres qui annoncent la Parole de Dieu, donnent les sacrements et assurent la cohésion des paroisses. Mais les paroisses de demain seront de plus en plus portées par des laïcs. Ce développement est visible depuis le Concile, il se poursuivra et doit se poursuivre. Il est pour moi l'un des signes d'espérance les plus importants.

#### **L'œcuménisme**

Il y a un autre angle, sous lequel l'ecclésiologie de la communion montre son efficacité. A longue échéance, en effet, elle est en mesure de réordonner et de mener plus loin le désir œcuménique. Il est notoire que le Concile a ouvert un nouveau chapitre en ce qui concerne les Eglises séparées. Celui qui a une vision d'ensemble de ce qui a été mis en mouvement et atteint ne peut qu'être stupéfait. *La finalité* du rapprochement œcuménique ne réside pas simplement dans un retour mais dans l'accomplissement de la communion parfaite. Elle est d'ores et déjà réelle, essentiellement par le baptême commun, mais n'est encore donnée que partiellement.

Considérons aussi le fait que le mouvement œcuménique est entré dans une phase réaliste après être passé de l'enthousiasme à la déception. Ce réalisme prend au sérieux aussi bien

l'expérience d'une profonde union que les difficultés persistant entre les églises séparées et qui doivent encore être surmontées par un nouveau processus de rapprochement œcuménique. Ne peuvent parler de stagnation œcuménique que ceux qui ne connaissent rien aux faits. Tandis que les traditionnels critères dogmatiques de discernement restèrent longtemps au premier plan, et purent en partie être revus, ils prédominent ces dernières années essentiellement pour les questions d'éthique. Nous n'avons qu'à penser à « *Dieu est un ami de la vie* » et au document bâlois « *Paix, justice, préservation de la création* ». L'explication commune de ces questions éthiques d'actualité est au moins aussi importante pour la vie en commun que la clarification des différences dogmatiques.

La troisième voie peut maintenant être résumée elle aussi : il ne s'agit pas seulement du chemin vers l'intérieur, dans les profondeurs, non plus que du retour aux sources uniquement. Il s'agit aussi de trouver le chemin les uns vers les autres pour ainsi réaliser une nouvelle cohabitation dans l'Eglise et entre les Eglises. Personne n'oubliera les lacunes persistantes. Mais il n'y a aucune raison de se lamenter. Nous voulons être une Eglise vivante, à laquelle on puisse appliquer sans inconvénient la formule acérée de M. Seckler : « *Plutôt une Eglise qui milite qu'une Eglise qui dort* ». Si l'on réussit à vider le conflit de son venin, à supporter l'aiguillon de la différence, à développer une culture du militantisme et à transformer les différences en un don mutuel, quel pas décisif ferions-nous ! Il y a suffisamment d'éléments. Voilà mon troisième argument contre les prophètes de malheur.

#### **4. La voie de l'avenir: l'envoi dans le monde d'aujourd'hui**

Il y a une autre voie à mettre rapidement en lumière : c'est l'envoi en mission de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui. Conformément au Concile, l'Eglise s'est dite signe universel du salut et sacrement pour le monde (LG 9, 48, entre autres). Elle n'existe pas seulement pour elle-même, mais est dans le monde et pour le monde (AG, 2). Elle doit être le type même, l'exemple et le modèle de la communion entre les hommes et les peuples, entre les riches et les pauvres, entre les femmes et les hommes. L'Eglise doit préparer et réaliser par anticipation le royaume définitif de Dieu, où Dieu est « tout en tous ». Ainsi est-elle le

signe universel du salut et l'instrument de la paix et de l'unité dans le monde.

La mission pastorale de l'Eglise est donc inséparable de ses obligations sociales et caritatives. Nous ne pouvons partager le pain de l'Eucharistie sans partager aussi notre pain quotidien. C'est là justement que les conséquences sont fulgurantes, « sur la terre comme au ciel ». L'engagement au service de la justice, de la paix et de la liberté des hommes et des peuples et au service de la nouvelle civilisation de l'amour est un devoir fondamental aujourd'hui pour l'Eglise.

Aucun doute, la prise de conscience de cet engagement social à une échelle mondiale s'est accrue ces dernières années. Il n'y a pas que l'Amérique Latine. Chez nous aussi il y a une étonnante bonne volonté.

Nous n'avons qu'à citer des oeuvres comme *Misereor*, *Ad-veniat*, *Missio*, *Caritas*, etc. Aucun pape n'a jamais réclamé aussi énergiquement la justice sociale à échelle mondiale que le pape actuel. Et sans lui, la révolution pacifique en Europe de l'Est serait presque impensable. Les lacunes persistent plutôt dans nos paroisses qui ne prennent qu'insuffisamment conscience de leur mission sociale et caritative.

Il s'est également avéré toujours plus clairement depuis le Concile que l'Eglise ne peut agir, dans cette mission dans le monde et pour le monde, dans un équilibre neutre. L'option primordiale pour les pauvres tient donc une place éminente dans la conscience ecclésiale et a pris un nouveau caractère d'urgence. Elle doit s'engager en faveur des pauvres, des opprimés et des marginaux. N'oublions pas qu'il n'y a pas seulement la misère brutale et matérielle, il y a aussi la misère de la tristesse par manque de liberté et par l'oppression spirituelle.

### **Les laïcs**

Après tout ce qui a été dit, il n'y a pas besoin de beaucoup d'imagination pour nourrir la thèse selon laquelle, aujourd'hui, l'heure des laïcs est venue, celle de femmes et d'hommes inspirés et motivés par la foi et qui sont en même temps techniquement compétents dans les domaines respectifs de leur profession et de leur expérience. Le laïc n'est donc en aucune façon, comme au sens courant, celui qui n'entend rien dans un domaine ou, au mieux, un amateur, mais pas un, « pro ». Voilà ce qui est juste : chaque chrétien est un membre actif et responsable de l'Eglise ;

tous les baptisés prennent donc part à la mission salvatrice de l'Eglise, sacrement pour le monde.

La mission des laïcs est double : collaborer aussi bien à l'édification de l'Eglise qu'à sa mission dans le monde. Ces deux aspects sont indissolublement liés et imbriqués. Le service du laïc dans le monde n'est pas purement temporel, il est service du Salut. Par leur rôle, les laïcs font que sont présents dans l'Eglise, et portent des fruits, les doutes et les détresses, mais aussi les expériences, discernements, richesses spirituelles et culturelles du monde. Les laïcs assurent à l'Eglise pour ainsi dire un apport d'air frais. Inversement, ils doivent rendre la Bonne Nouvelle et la réalité du salut de Jésus-Christ présentes et agissantes dans le monde. Ils sont le nerf grâce auquel tous les centres névralgiques de la vie moderne doivent être pénétrés par le Christianisme et la culture : la culture, l'état et l'économie, le droit et la médecine, les médias et l'éducation ainsi que, « *last but not least* », l'édification d'une nouvelle culture familiale imprégnée de christianisme.

### **L'inculturation**

Nous examinons ici ce qui en général n'est traité qu'en relation avec les jeunes Eglises sous le label d'« inculturation ». Pour les Africains, cela signifie, d'après le Pape Jean-Paul II, qu'ils doivent être des Africains authentiques et des chrétiens authentiques. C'est effectivement une des plus importantes missions présentes et à venir de l'Eglise d'aujourd'hui, que de s'enraciner dans les cultures d'Afrique, d'Amérique latine et particulièrement aussi dans les vastes et anciens espaces culturels d'Asie, et chaque fois dans le respect des spécificités. Les temps d'un « christianisme d'exportation » européen sont définitivement révolus.

L'inculturation n'est pas une adaptation extérieure. Rien n'est fait en reprenant le langage parlé, les rites et rythmes respectifs. Il s'agit de saisir ce qu'il y a de positif dans chaque culture, de le purifier à la lumière de l'Evangile et de le mener à un accomplissement dont le caractère chrétien ne fera qu'augmenter le potentiel.

Il est vrai qu'entre temps s'est constituée dans l'ancien monde, en Europe et en Amérique du Nord, une culture, qui est de moins en moins pénétrée d'esprit chrétien. Voilà pourquoi une nouvelle inculturation est aussi nécessaire en Europe occidentale et en Amérique du Nord. Entre l'Eglise et la civilisation moderne se sont déjà creusés des fossés mortels.

Au regard des bouleversements dramatiques en Europe de l'Est et dans l'autre partie de notre patrie, le devoir se fait pressant de reconstruire l'Europe en lui redonnant son âme chrétienne. C'est la seule façon pour l'Europe de retrouver son identité. Une Europe édiflée uniquement sur une économie forte serait construite sur du sable. Ce serait une tour de Babel. A long terme, l'Europe n'aura sa chance que si nous aussi les chrétiens saisissons cette chance. Notre mission s'appelle : la nouvelle évangélisation de l'Europe.

Encore un mot, donc, contre les prophètes de malheur : nous sommes aujourd'hui devant un formidable travail. Mais nous avons aussi une chance toute nouvelle. Les circonstances politiques ont commencé d'évoluer de façon époustouflante. Mais ce ne sont pas nos seules ressources extérieures, mais aussi nos ressources du sens des choses qui sont limitées. Existe-t-il encore en Europe, après l'effondrement du marxisme, une alternative qui donne un sens, hormis le christianisme ? Nous n'avons certainement pas le droit de nous recroqueviller dans notre coquille. Mais ce serait être frappé de cécité que de ne pas reconnaître les multiples élans positifs qui trahissent l'avènement d'une physionomie nouvelle de l'Eglise (et non pas une nouvelle Eglise !).

Nous avons donc actuellement à envisager une nouvelle phase dans notre façon de recevoir le Concile de Vatican II. Nous avons peu de raisons de verser des larmes nostalgiques en nous retournant pour regarder l'époque précédant le Concile de Vatican II. Nous avons certainement encore moins de raisons de céder à l'exubérance, voire à un triomphalisme nouveau. Mais nous n'avons aucune raison non plus de nous figer dans une phase de déception, de scepticisme, de lamentations, de défaitisme. Après la phase d'exubérance et la phase partiellement négative de la déception, les temps à venir doivent représenter une phase de méditation authentique du Concile et de sa mise en pratique dans un paysage spirituel et social qui s'est modifié. Il y a suffisamment de prémices pour cela.

L'Eglise issue du Concile de Vatican II veut mener à bien, et le fera, ce nouvel élan. Elle est encore bien loin d'avoir accompli le dernier Concile. Aucune voie ne ramène en arrière de ce Concile. Mais à l'heure actuelle il n'existe pas non plus de voie qui se dessine au-delà de ce Concile, en direction par exemple d'un Concile Vatican III. Pour cela, les conditions et travaux préparatoires font défaut. Et nous sommes encore bien loin d'avoir épuisé le dernier Concile. La seule voie que nous

puissions prendre est donc celle-ci : entrer plus profondément dans le Concile, et, partant de ses écrits et de son esprit, oser le saut en avant dans le troisième millénaire de l'histoire de l'Eglise.

Si vous me demandez où je trouve le courage d'espérer et de contredire les prophètes de malheur, je vous répondrai que ce n'est pas un simple égoïsme bon marché que j'oppose à un pessimisme généralisé, ni une dévotion purement privée dans le recoin confortable et romantique d'une idylle paroissiale, (qui en général n'est jamais si idyllique que cela). Il s'agit d'aller en mission ou de donner votre démission.

#### **En conclusion**

Une dernière chose pour conclure : visiblement l'Eglise traverse une phase de transition difficile. Bien des choses, trop de choses s'écroulent. Il serait naïf de refuser de le voir.

L'optimisme et le pessimisme sont des dispositions et des états d'âme humains. La raison de mon espérance est la promesse que Jésus, le Seigneur, et son Esprit-Saint sont et seront toujours avec l'Eglise. Notre temps est, lui aussi, son temps. Forts de cela, osons avec courage.

**Mgr Walter KASPER**

(Traduit de l'allemand par Isabelle Schobinger) (Titre original : « Wider die Unglückspropheten »)

Walter Kasper, né en 1933 à Heidenheim/ Brenz, évêque de Rottenburg-Stuttgart. Membre de la Commission Théologique Internationale. Membre du comité de rédaction de *Communio* en langue allemande. Principales publications : *Einführung in den Glauben* (1972), tr. fr., *Jésus le Christ*, Cerf, Paris 1980 ; *Der Gott Jesu Christi* (1982), tr. fr., *Le Dieu des chrétiens*, Cerf, Paris, 1985.

