

La Maison-Dieu, 115, 1973, 133-163.

Henri DENIS.

MINISTRES DU CULTE OU MINISTRES DE L'ÉVANGILE ?

« **J**E vous ai écrit assez hardiment par endroits, comme pour raviver vos souvenirs, en vertu de la grâce que Dieu m'a faite d'être un officiant du Christ Jésus auprès des païens, prêtre de l'Évangile de Dieu, afin que les païens deviennent une offrande agréable, sanctifiée dans l'Esprit Saint » (Rm 15, 15-16)¹.

Ces paroles de l'apôtre Paul aux Romains ont largement inspiré les textes du Concile Vatican II sur le prêtre. On a même pu penser, un temps, que la réconciliation du *culte* et de la *mission* dans le ministère presbytéral était chose acquise. Saint Paul, en effet, n'identifie-t-il pas le culte à la mission et réciproquement ?

En fait, quelque huit années après le dernier Concile, bien des problèmes demeurent — et ce cahier de la Maison-Dieu en serait à lui seul une preuve. Tout particulièrement, on peut se demander si la réconciliation évoquée plus haut n'a pas été un rêve plus qu'une réalité, ou encore une affirmation théorique plus qu'une mise en œuvre pratique. Bien des prêtres ne voient pas comment ils pourraient exercer leur ministère autrement qu'en partant de la base « cul-

1. Nous prenons le texte de la Bible de Jérusalem. Pour une traduction plus précise ou pour une discussion de ce texte, nous renvoyons à CL. WIÉNER, « Ceux qui assurent le service sacré de l'Évangile (Rm 15, 16) », in : J. FRISQUE et Y. CONGAR (eds), *Les Prêtres. Décrets « Presbyterorum Ordinis » et « Optatam totius »*, Paris : Ed. du Cerf (coll. « Unam Sanctam », 68), 1968, pp. 257-259. On sait les réserves de l'auteur sur le sens sacerdotal de ce texte.

tuelle », tandis que d'autres n'espèrent plus pouvoir être fidèles au service de l'Évangile, s'ils se voient confinés dans les limites étroites de l'institution ecclésiale. D'un côté la crispation, de l'autre le rejet. Autant de signes d'une pathologie du ministère.

Que s'est-il donc passé ? Et que se passe-t-il encore, pour que ces oppositions et ces distorsions demeurent, alors que des affirmations et des orientations précises semblaient devoir y mettre fin ? Telle est la question que nous voudrions éclairer quelque peu, en tenant compte de tous les apports qui figurent dans les articles précédents. Notre démarche sera simple. Dans un premier temps, nous tenterons de *comprendre la situation* qui est la nôtre aujourd'hui, du point de vue du ministère ecclésial. Dans un second temps — et avec toute la modestie qu'impose la conjoncture actuelle —, nous chercherons *ce qu'il faut faire*, c'est-à-dire les lignes de force théologiques d'une conception du ministère et des ministères et les voies ouvertes devant nous pour gérer le moins mal possible la crise actuelle.

I. ANALYSE DE SITUATION

Conscient des limites de notre étude, nous voudrions cependant considérer plus particulièrement les dix années qui viennent de s'écouler. Afin de mieux comprendre ce qui se passe pour le ministère de l'Église, nous essayerons de scruter le visage de l'Église pendant cette période. Nous retiendrons trois traits fondamentaux.

1. Une Église inquiète de son témoignage

Bien naïf, celui qui croirait découvrir sur le visage de son Église des traits tout à fait inédits ! Les chrétiens n'ont pas attendu le vingtième siècle pour se préoccuper du témoignage qu'ils donnaient dans le monde. Il s'agit donc d'une question d'accent. Cependant, depuis l'ébranlement de la Renaissance et surtout depuis le 19^e siècle, l'Église s'est rendu compte d'un décalage croissant avec le monde qui se construisait en elle et autour d'elle. Les positions défensives ne pouvaient plus être suffisantes.

Les mouvements de renouveau

Les années 60 auraient été inimaginables, sans tous les efforts de renouveau qui ont marqué la vie ecclésiale depuis quarante ou cinquante ans. Que l'on cite seulement les renouveaux biblique, patristique, œcuménique, apostolique, liturgique, catéchétique, catéchuménal... On risque d'en oublier ! Il serait intéressant de se demander quelle était l'ambition cachée ou avouée de tous ces renouveaux. Nous croyons pouvoir répondre, en disant que l'Eglise cherchait par là même à renouer avec une Tradition plus vivante, et donc plus profonde. L'Eglise plongeait à nouveau dans ses trésors ; elle les découvrait toujours aussi inépuisables, grâce à la mystérieuse alchimie des *vetera en nova*. Peut-être — en considérant les choses par les sommets — pouvons-nous dire que l'Eglise faisait une œuvre remarquable de rénovation interne. Mais le monde dans lequel elle vivait ne semblait pas lui poser encore de questions fondamentales concernant la nature de son témoignage et le bien-fondé de ses structures. Les interrogations sur le ministère demeurent exceptionnelles.

La synthèse conciliaire

Le Concile Vatican II a tenté une synthèse, à propos de l'Eglise. Chose curieuse et pleine d'enseignement : cette synthèse se présente sous la forme d'un *dyptique*. On trouve en effet deux volets : d'une part, *Lumen Gentium*, c'est-à-dire le mystère de l'Eglise-en-elle-même, si l'on peut dire ; d'autre part *Gaudium et Spes* ou l'Eglise dans le monde de ce temps². Le concile a construit cette synthèse au cours de ses quatre années d'élaboration, et il y a sans doute été aidé grâce à une distinction sous-jacente, à savoir l'Eglise *ad intra* et l'Eglise *ad extra*.

On pourra regretter cette distinction, plus ou moins teintée de dualisme. De toute façon, l'édifice conciliaire devait tenir compte des nouvelles relations de l'Eglise et du monde. Que celle-ci soit immergée dans le monde de ce

2. On rêve de ce que pourrait être ou de ce qu'aurait pu être une *unique* constitution sur l'Eglise en un seul document. Est-il possible de l'obtenir en mettant les deux constitutions en « surimpression » ? Nous ne le pensons pas. On retrouve ici le conflit entre le *surnaturalisme* (assez fréquent en ecclésiologie) et la conception de l'Eglise qui se fait *à partir des hommes et du monde* (souvent implicite dans l'évangélisation). Il n'est pas étonnant, en tout cas, que l'on puisse utiliser les matériaux de Vatican II dans des sens fort différents.

temps ou qu'elle soit comme une Lumière parmi les nations, il n'en restait pas moins qu'elle ne pouvait plus être pensée indépendamment des exigences de l'Évangile. Comme on l'a fait souvent remarquer, il s'agissait d'une « décentration » : décentration par rapport au monde à évangéliser, décentration par rapport à Jésus-Christ.

Le temps de l'osmose

Depuis Vatican II, au fur et à mesure des années qui s'écoulaient, tout semble se passer comme si l'on voulait réduire les traces de dualisme que nous avons détectées plus haut. N'y a-t-il pas qu'une Église, qu'elle soit considérée en elle-même ou qu'elle soit « pour le monde » ? N'y a-t-il pas qu'une décentration, par laquelle l'Église s'identifie au Christ en vivant davantage dans le monde ? Autant de questions plus ou moins nettement formulées dans la vie quotidienne des chrétiens ou dans la préoccupation des pasteurs. C'est le temps de l'osmose, c'est-à-dire le temps où une circulation étrange s'établit entre les réalités du monde les plus apparemment profanes et les réalités de l'Église les plus farouchement conservées dans l'enceinte sacrée de son mystère. Pour prendre un seul exemple, la réforme liturgique est la première « victime » de cette osmose : elle ne pouvait se contenter de mettre au point quelques adaptations de rubriques ou de traductions ; elle était entraînée jusqu'à des questions radicales concernant le sens du sacrement, la raison d'être des rites, le rapport entre l'efficacité sacramentelle et la transformation du monde...

Cette osmose n'allait pas sans difficultés. Fallait-il la laisser faire ? N'allions-nous pas nous heurter à deux langages étanches, à deux comportements étrangers l'un à l'autre : celui de l'évangélisation, par lequel l'Église parle au monde, et celui du sacrement, par lequel elle se parle à elle-même, pour pouvoir se recevoir du Christ ? On reconnaît ici les premières recherches du rapport connu sous le titre : *Évangélisation et sacrement*. Cependant, pour éviter les risques d'un dualisme tenace, on se souvint du vocable timidement utilisé par Vatican II, et c'est alors que Mgr Coffy fit paraître son étude sur *Église-sacrement*³.

Par là même, l'accent était mis sur le témoignage de

3. On pourra relire à ce sujet l'article de M. DAGRAS, « Église, signe de salut au milieu des hommes », *La Maison-Dieu* (110), 1972, pp. 143-147.

l'Eglise au cœur du monde, Eglise signe de Salut au milieu des peuples. Sans rien renier de son lien à Jésus Christ, sans rien abandonner de sa stature spirituelle assurée par les sept sacrements, mais précisément à cause de Lui et à cause d'eux, l'Eglise était invitée à se préoccuper de son témoignage dans le monde. Voilà donc une Eglise conviée à une double transparence, transparence à Dieu, transparence aux hommes. A cette condition, s'édifiera le *signe* capable de réfracter la Lumière du Christ pour les hommes de ce temps.

2. Une Eglise qui cherche sa cohésion, tout en révisant ses frontières

A vrai dire, la transparence absolue n'existe nulle part en ce monde. On ne connaît autrui et l'on ne se connaît soi-même que par médiations. Il en est de même pour la façon dont on se fait connaître. Et pourtant, à partir du moment où une Eglise met l'accent sur le témoignage qu'elle donne et qu'elle doit donner au monde, il faut s'attendre à un certain glissement de ces médiations, à des déplacements, à des changements de rapport entre les divers éléments « médiateurs ».

Diverses modalités d'appartenance ou d'expérience

Il ne faudrait pas croire que l'Eglise n'a jamais connu de diversités d'appartenance. Sous l'uniformité institutionnelle des siècles précédents, il est bien vraisemblable que se cachait une profonde diversité : diversité des assemblées ou des regroupements, diversité des motivations des membres, diversité des éléments socioculturels entrant en jeu, diversité des rôles tenus par les chrétiens par rapport au monde, etc.

Cependant, il est certain que, de nos jours, les frontières de l'appartenance à l'Eglise se font plus floues, ou si l'on veut moins rigides⁴. Les raisons de cette fluidité des fron-

4. D'ailleurs on répugne parfois à parler d'appartenance, terme d'allure trop possessive comme le souligna H. Bourgeois à la rencontre nationale du Catéchuménat au mois d'avril 1973. Plutôt que d'appartenance à l'Eglise, l'auteur préfère parler de différents types d'expé-

tières ecclésiales sont fort nombreuses, tant sociologiques que théologiques. On peut cependant discerner, très grossièrement, trois types d'« appartenance », qui ont tous les trois leur souplesse⁵.

Le premier, apparemment le plus simple et le plus objectif, fait intervenir *le critère sacramental* : l'appartenance à l'Eglise est celle que confère le baptême. Certes, le baptême n'est qu'une étape de l'initiation chrétienne et celle-ci conduit à une Eucharistie, qui ne saurait être réduite à une ou quelques cérémonies de l'enfance ou de l'adolescence. Il n'en reste pas moins que le baptême, par son irréversibilité, constitue un repère très clair de l'adhésion à l'Eglise.

Le second critère, qui ne saurait être détaché du premier, est *le critère de la foi*. Autrement dit, le chrétien ou le membre de l'Eglise est celui qui adhère à la foi dont témoignent les Evangiles et qui est attestée aujourd'hui par la tradition d'une Eglise. Ce critère est plus délicat, car il comporte deux difficultés : l'une est de l'ordre de l'interprétation, car la conscience du croyant introduira une distance entre le témoignage des Apôtres et celui d'une Eglise ; l'autre est de l'ordre structurel et prend l'allure d'un cercle vicieux, puisque le critère de foi qui définit l'appartenance à une Eglise est lui-même défini par cette Eglise⁶.

Le troisième critère est encore plus délicat, mais non moins important : c'est *le critère de l'engagement selon l'Evangile*. Etre d'Eglise, dira-t-on, c'est encore et surtout vivre comme Jésus nous le demande dans son Evangile, c'est « perdre sa vie », c'est aimer comme il a aimé, c'est visiter l'orphelin, secourir celui qui est nu, délivrer le prisonnier... La conséquence est prévisible : à partir du moment où une Eglise met l'accent sur son témoignage dans le monde, pour être signe du Salut de Jésus Christ,

rience ecclésiale, cf. *Croissance de l'Eglise* [numéro spécial], mai-juin 1973, p. 32.

5. Aucun système, en effet, ne peut tenir dans la rigidité absolue. Il suppose toujours un jeu de compressions et de décompressions. Par exemple, le système de *l'obligation de la messe dominicale*, sous peine de péché mortel, ne supposait pas moins que les non-pratiquants faisaient partie intégrante de l'Eglise.

6. On reconnaîtra ici tous les problèmes d'*herméneutique* de la foi. Tout spécialement, celui des relations entre ministère pastoral, Magistère et autorité de la Parole de Dieu. Il n'y a plus coïncidence absolue entre ces divers aspects. Même remarque à propos du phénomène Jésus, que l'Eglise ne peut entièrement contrôler parce qu'il la déborde, cf. « Les visages de Jésus-Christ », *Lumière et Vie* (112), avril-mai 1973.

cette même Eglise va vivre des tensions, au sein de ses divers rassemblements.

Des problèmes de communion

Si notre analyse est exacte, on comprend qu'un des problèmes les plus redoutables pour une Eglise, « signe de Jésus Christ dans le monde », est précisément un problème de communion. En d'autres termes, il faudra se demander, et parfois de façon inédite, de quelle manière peuvent « fonctionner » les trois critères que nous avons relevés plus haut. Il est toujours à craindre, en effet, que l'un des critères puisse « dévorer » les deux autres. C'est une manière imagée de dire que la vérification *opératoire* d'un critère peut consciemment ou inconsciemment laisser dans l'ombre l'intervention des deux autres. Par exemple, il n'est pas chimérique de penser que le critère sacramental, à cause de son caractère objectif et repérable, risque d'obscurcir les exigences de la foi et du témoignage évangélique. De même, le souci louable de la profession de foi peut aller jusqu'à une négligence de l'intervention sacramentelle et du même coup conduire à une sorte d'esclavage de la subjectivité, toujours en recherche de coïncidence avec l'objet de sa foi. Enfin, et c'est un des points qui mérite aujourd'hui le plus d'attention, le critère d'engagement évangélique, qui est pourtant indispensable à la rectitude de la fidélité à Jésus Christ, peut amener des chrétiens à négliger la nécessaire confrontation avec la confession de foi et à se désintéresser des rites sacramentels ⁷.

Aussi bien, la recherche de la communion ecclésiale est-elle l'œuvre difficile de toute l'Eglise, de tous ceux qui se prévalent de Jésus Christ. Mais elle engage, d'une manière spécifique, la responsabilité des ministres de l'Eglise, et tout particulièrement de ceux qui ont été investis de l'« autorité » dans cette Eglise : nous pensons au ministère ordonné. Il n'est donc pas étonnant que les vicissitudes ressenties par l'Eglise dans le monde de ce temps retentissent tout spécialement sur ses ministres. Nous aurions

7. Nous disons là très vite ce qu'il faudrait développer et nuancer. En effet, nous ne pensons pas que l'engagement chrétien, y compris politique, conduit nécessairement à la négligence vis-à-vis de la foi et des sacrements. Mais nous pensons que l'interpellation de la foi et la transfiguration sacramentelle sont d'autant plus *nécessaires* que l'engagement est plus profond. Sinon, on risque de renforcer le *conservatisme* de l'Institution ecclésiale, par un réflexe de peur.

pu d'ailleurs parler du ministère comme d'un *quatrième critère*, et c'est là une manière fréquente de commenter l'Écriture⁸ ; mais il nous semble préférable de présenter le ministère ordonné — et finalement tout ministère — comme un service autorisé de cette communion, toujours faite et toujours à faire.

Arrivé à ce point de notre analyse de situation, nous sommes donc à pied d'œuvre pour examiner de plus près la question du ministère. Mais il ne faudrait jamais qu'une telle question soit détachée de son contexte ecclésial et « mondain ». En effet, aucun ministère ne saurait être exercé en dehors de l'Église, laquelle ne saurait se croire indemne du monde. Nous espérons que la suite de notre analyse ne démentira pas cette double alliance, avec l'Église et avec le monde, dans l'unité de l'unique Alliance scellée par le sang du Christ.

3. Une Église qui « repense » ses ministères

Si l'on veut ouvrir des voies nouvelles — y compris pour d'autres ministères —, le réalisme le plus élémentaire exige que l'on tienne compte de la situation tout à fait privilégiée qu'a connue le prêtre, dans le ministère de l'Église. Nous le ferons en notant quelques faits caractéristiques, puis en dessinant l'évolution de la doctrine sur le ministère presbytéral.

Des faits caractéristiques

Dans l'abondante moisson des événements qui ont mis en cause les prêtres depuis dix ans, nous allons inévitablement faire un choix. Nous prendrons les cas les plus typiques, c'est-à-dire ceux qui engagent davantage l'Église à « repenser » la question des ministères. Nous ne parlons pas nécessairement des phénomènes de « pointe », car ce mot laisserait entendre que ladite pointe finit toujours par s'éteindre ; mais nous nous intéressons à des phénomènes qui ont eu ou qui ont encore aujourd'hui un retentissement sur l'ensemble de la question. C'est pourquoi nous ferons

8. Cf. Ac 2, 42 : spécialement ce qui est dit sur *l'enseignement des Apôtres*. Notons que ce texte laisse entier le problème de l'interprétation, catholique ou non, de ce rapport aux Apôtres.

allusion à l'évolution des laïcs, lesquels sont partie prenante dans le ministère de l'Eglise⁹.

1. Le mouvement avait commencé depuis longtemps, peut-être depuis les débuts de l'Eglise : disons, à titre d'exemple, qu'au 19^e siècle bien des prêtres se sont sentis appelés « ailleurs », c'est-à-dire dans les missions en terre lointaine ; plus récemment, dans les pays dits « chrétiens », des prêtres sont aussi allés « ailleurs », dans le monde du travail, dans les secteurs « déchristianisés », ou dans des « milieux » nés en dehors de la foi. Mais, ce qui semble nouveau depuis une dizaine d'années, c'est que cet « ailleurs » se définit nettement *par contraste* avec l'Institution ecclésiale. Si nous analysons de plus près ce phénomène, en essayant d'être aussi équitable que possible, nous relevons les trois notes suivantes.

— En premier lieu, la *source* de cette vocation presbytérale est certainement la volonté de *l'annonce de l'Evangile*, dont Vatican II a rappelé qu'elle était la première exigence du ministère apostolique. Autrement dit, la préoccupation majeure de ces prêtres est la fidélité à leur rôle « prophétique » par rapport au monde. Nier l'authenticité de cet appel, ce serait amputer le prêtre de sa responsabilité d'apôtre.

— Mais une telle vocation ou un tel projet ne se réalise pas sans « médiations ». Etre apôtre pour un peuple ou pour un monde, cela ne se fait pas sans mains ; et à vouloir des mains trop pures, on risque de n'avoir plus de mains. Dès lors, il n'est pas étonnant que les premiers problèmes qui aient surgi, à propos de ce ministère apostolique du prêtre, soient des *problèmes de statut*. En d'autres termes, la question était de savoir comment on pouvait se mettre en état d'évangéliser. Travail professionnel, engagement politique, et — sans doute d'une manière indirecte et pour d'autres raisons — possibilité du mariage : autant de réa-

9. Il serait intéressant de faire une typologie du *prêtre-aumônier* de mouvement d'Action catholique, dont le rôle est si important dans l'Eglise de France. Mais sa position actuellement médiane (appuyée sur un laïcat « apostolique » et sur une sacerdoce traditionnel) risque de voiler la double interrogation qui se pose à lui : d'une part du côté de l'évolution du ministère presbytéral, d'autre part du côté du laïcat (encore tributaire d'une lecture des rapports Eglise-monde). Cf. Jacques DUQUESNE interroge Mgr Gabriel MATAGRIN. *Un nouveau temps pour l'Eglise*, Paris : Ed. du Centurion, 1973, pp. 45-48.

lités qui n'avaient apparemment rien à voir avec une définition « surnaturelle » de la mission du prêtre, mais autant de réalités qui pouvaient surgir, à partir du moment où la responsabilité proprement apostolique du prêtre se devait d'être non plus théorique mais opérationnelle¹⁰.

— Enfin, et c'est là un aspect souvent douloureux pour tous ceux qui ont de la tendresse pour leur Eglise, cette volonté apostolique entraînant un changement de statut social se doublait d'une espèce de *dégoût* ou de *répulsion* pour l'Institution ecclésiale concrètement réalisée dans les zones encore chrétiennes. On ne peut taire une telle constatation, même si elle doit être fortement nuancée. On ne peut non plus la minimiser, grâce à un humour qui est le privilège de ceux qui sont en situation de le pratiquer ou qui ont atteint une liberté spirituelle exceptionnelle. Toujours est-il qu'à tort ou à raison, les prêtres engagés dans le témoignage au milieu du monde ont senti grandir l'écart entre l'Eglise qu'ils voulaient faire (l'Eglise dont ils rêvaient ?) et l'Eglise déjà là, l'Eglise dite traditionnelle.

2. Pendant ce temps, il se passait un phénomène étrange, à moins qu'il ne soit tout à fait normal, *du côté des laïcs*. Longtemps et en raison d'une évidente nécessité, on avait prêché aux laïcs l'engagement dans le monde, leur domaine providentiel. Les clercs avaient reçu de leur côté régence du « spirituel ». Un tel appel, venu de l'Evangile tout autant que de la Hiérarchie, ne saurait être aujourd'hui tenu pour nul et non avenu : il reste toujours valable, puisqu'il s'agit tout simplement d'une exigence chrétienne. Mais le problème qui restait caché était celui du lien organique d'un laïcat (conçu comme Peuple de Dieu dont on a soustrait les clercs) avec les ministres de l'Eglise.

A partir du moment où les prêtres se sont reconnus — par leur vocation et par leur ordination — responsables également de l'évangélisation du monde, un phénomène inverse se produisait, celui que nous qualifions d'étrange il y a quelques instants : En effet, les laïcs découvraient parallèlement et organiquement leur *responsabilité dans l'édification de l'Eglise*. Les laïcs ne sont pas responsables seulement du monde ; ils le sont aussi de l'Eglise, de son

10. Personnellement, nous avons été frappé, dès les premières années après le Concile, par le caractère *non-opératoire* de la théologie conciliaire sur le prêtre, malgré son exactitude et son équilibre. C'est le signe que les problèmes étaient aussi « ailleurs ».

visage, de ses structures, de ses services. Et, par un mouvement inévitable (qui n'est pas sans lien avec la pénurie de prêtres mais sans s'expliquer uniquement par elle), on a vu des laïcs invités à faire la catéchèse, à assurer des services liturgiques, à animer des préparations aux sacrements, à prendre en charge des organismes de charité, ... toutes choses qui existaient déjà auparavant, mais qui, dès lors, prenaient un relief nouveau dans le Peuple de Dieu.

3. Curieux *chassé-croisé* : les prêtres « partent » pour le monde, tandis que les laïcs sont mobilisés pour des tâches de « prêtres ». Voilà qui est sans doute plein d'enseignements. Nous en retenons un seul pour l'instant : l'effondrement de la distinction trop dualiste et inadéquate entre *sacerdoce* et *laïcat*. Quand le prêtre devient un nouveau « laïc » et quand le laïc devient un nouveau « ministre », on est autorisé à penser que cette distinction rigide ne rend pas compte de la structure exacte du Peuple de Dieu : Tout chrétien (fût-il prêtre) est membre du « Laos », du « laïcat », du Peuple de Dieu ; tout chrétien participe au sacerdoce du Christ par son baptême et son agrégation au peuple sacerdotal, au *hierateuma*. La séquence « sacerdoce - prêtre - Eglise » et la séquence « laïcat - laïcs - monde » ne peuvent donc plus rendre compte de la structure ecclésiale. On parlera plutôt de *Peuple de Dieu* et de *ministres*, tout en se gardant le droit de faire une place à part au ministère ordonné.

De telles évolutions sont intéressantes, parce qu'elles ne sont pas déduites apparemment de théories toutes faites ; elles sont le fruit de l'expérience ecclésiale, laquelle n'est d'ailleurs pas à séparer de l'évolution du monde.

4. On pourrait en rester là, mais il faut encore revenir sur un point qui n'a été signalé que de manière allusive : la *diminution* irréversible *du nombre des prêtres*¹¹. Nous pensons qu'une prise de conscience s'est faite, dans le clergé, à propos de la nouveauté de cette situation. En effet, depuis deux ans environ, on a l'impression que cette diminution grandissante des prêtres et l'impossibilité qui

11. Nous disons « irréversible » pour le moment, en raison de la brèche qui est faite dans les ordinations et qui est amorcée en France depuis bientôt dix-sept ans (1956). De toute manière, il y aura eu quelque chose d'irréversible dans le processus que nous vivons et il faudra en tenir compte. Sinon, nous resterions dans l'attente passive d'un impossible « retour des choses ».

en résulte de tenir tous les postes et d'occuper tous les quadrillages ont eu un effet *positif* : c'était la preuve que le Seigneur nous appelait à préparer quelque chose de nouveau. Il est très symptomatique, en effet, de constater que l'on s'est mis à parler *des* ministères et donc à changer de problématique, à partir du moment où il devenait évident que le nombre des prêtres ne pourrait plus être maintenu. Ce fait caractéristique n'est pas le moins important : On invente souvent sa fidélité à l'Esprit, sous l'effet de la contrainte.

*L'évolution de la doctrine sur le ministère presbytéral*¹²

Il est difficile de présenter, en quelques lignes, l'évolution de la doctrine catholique sur le prêtre, durant ces dernières années. Nous le ferons, en fonction de la question qui nous préoccupe, à savoir la position du prêtre par rapport à la dimension « cultuelle » de son ministère.

Un des premiers points qu'il convient de signaler est la redécouverte progressive du *sacerdoce des fidèles*. A vrai dire, une telle doctrine n'a jamais été oubliée dans le catholicisme ; mais elle avait été considérablement atténuée, du fait de l'héritage de la contre-Réforme. Cependant, c'est au cours des années 40 et 50, semble-t-il, que cette théologie a revu le jour, dans l'enseignement courant de l'Eglise¹³.

La conséquence immédiate de cette redécouverte était inévitable : malgré l'identification (compréhensible) faite par le concile de Trente entre le sacerdoce et le presbytérat¹⁴, il devenait de plus en plus difficile de parler du prêtre en termes absolus de sacerdoce. Il fallait y ajouter

12. On se contentera ici de quelques notations, allant à notre sujet. Nous renvoyons aux innombrables études sur le prêtre, parues depuis quinze ans, et qui, après un temps de convergence, manifestent d'étonnantes diversités. Tandis que les uns posent des questions radicales [comparer le n° 34 (1968) de la revue *Concilium* au n° 43 (1969)], d'autres renforcent l'aspect « sacerdotal » du presbytérat.

13. Un des livres essentiels, reprenant des études antérieures et les élargissant, est celui de J. LÉCUYER, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris : Ed. du Cerf (coll. « Lex Orandi », 24), 1957. Ce livre, paru quelques années avant le Concile, avait eu l'immense mérite de rétablir la séquence : sacerdoce du Christ - sacerdoce du Peuple de Dieu - sacerdoce des Apôtres et des ministres.

14. Cf. le chapitre 2 de la constitution sur le *Sacrement de l'Ordre*, où l'on voit les « degrés du sacerdoce » aboutir... au presbytérat. Cela amena la protestation, d'ailleurs inefficace, de l'évêque de Viviers. — Cf. CONC. TRID., Sess. XXIII, *Doctrina de sacramento ordinis*, Cap. 2 (*De septem ordinibus*) : DENZ., n. 958 [DENZ.-SCH., n. 1765].

un qualificatif ; et l'on construisit des traités du sacerdoce où évêques et prêtres figuraient au titre du *sacerdoce ministériel*. Autrement dit — et c'était un mouvement désormais irréversible —, il fallait chercher la nature du presbytérat dans la ligne d'une *spécificité* propre. Cette spécificité était alors définie par l'adjectif « ministériel », c'est-à-dire par l'idée de service ou plutôt par la fonction de serviteur. Être prêtre, c'était, selon la plus ancienne tradition, avoir reçu un *officium*, un *munus*, une charge. Toutes les études qui ont paru avant le concile de Vatican II s'attachaient à montrer le bien-fondé de cette fonction et son extension. De simple pouvoir de consacrer l'Eucharistie et de remettre les péchés, le presbytérat devenait aussi (ce qu'il avait toujours été) la charge d'annoncer la Parole, non seulement pour enseigner, mais pour évangéliser¹⁵. De « sacerdoce ministériel », le presbytérat devenait « ministère sacerdotal », avec un éloquent changement de substantif.

Tout était prêt, en somme, pour la synthèse de Vatican II dans le décret *Presbyterorum Ordinis*. A vrai dire, le texte conciliaire porte en en lui deux intentions conjuguées.

— D'une part, faire œuvre d'apaisement, en réconciliant les deux lignes apparemment opposées de consécration et de mission. C'est dans cet esprit qu'a été intégré le rappel essentiel du concile de Trente, en ce qui concerne la nature du presbytérat¹⁶.

— D'autre part, proposer une synthèse, qui puisse rendre compte à la fois de toute la tradition ecclésiale et de la recherche actuelle des prêtres eux-mêmes. Manifestement, la problématique n'était plus à dominante sacerdotale, ni

15. Les écrits de J. Lécuyer sont témoin de cette évolution. Par exemple, pour l'importance accordée au ministère de la Parole (lequel était minimisé dans l'ouvrage cité à la note 13). Le prêtre devient, de plus en plus, le collaborateur de l'évêque, en tous points du ministère épiscopal. Nous renvoyons aussi aux contributions de Dom B. BOTTE, « L'Ordre d'après les prières d'Ordination », pp. 13-35 ; « Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat », pp. 97-124, in : *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, Paris : Ed. du Cerf (coll. « Lex Orandi », 22), 1957.

16. En particulier CONC. VATICAN II, Décret *Presbyterorum Ordinis*, n. 2, début du second alinéa. C'est un ajout, réclamé par amendement et assez étranger à la trame du texte, cf. MGR F. MARTY, « Introduction », in : Concile Oecuménique Vatican II, *La Révélation, L'Activité missionnaire, Ministère et vie des prêtres*, Paris : Ed. du Centurion (coll. « Documents conciliaires », 4), 1966, p. 165.

même exclusivement centrée sur le pouvoir de consacrer l'Eucharistie, mais, selon une formule qui a donné lieu à des développements involontairement cléricaux, la problématique était celle du *signe du Christ-Tête* pour son corps, qui est l'Eglise. Problématique « fonctionnelle » ou si l'on veut ministérielle, mais qui n'en est pas moins toute ordonnée au « spirituel ». Dès lors, il était aisé de montrer que la raison d'être du ministère presbytéral (tout proche du ministère épiscopal) se ramenait toujours aux mêmes arguments fondamentaux : signifier le Christ comme Autre dans la communauté, garantir l'authenticité de la Foi, assurer la communion et l'unité des croyants. Telle était donc la doctrine de Vatican II, qui n'a cessé d'être diffusée et commentée. Doctrine théologiquement claire, intellectuellement au point ; mais doctrine qui n'avait peut-être pas en elle-même le pouvoir de faire évoluer la situation du ministère.

En fait, depuis le concile Vatican II et une fois passée la période des commentaires, on a assisté à ce que l'on pourrait appeler – sans nuance nécessairement péjorative – *l'éclatement du presbytérat*. A cela, nous verrions volontiers deux raisons. L'une – qui n'est pas la moins importante – ne relève pas d'abord de la doctrine, mais de la pratique ecclésiale : en réalité, divers types de prêtres se sont mis à coexister, depuis le prêtre de paroisse classique, jusqu'au prêtre au travail (sans justification apostolique), en passant par l'aumônier d'action catholique, l'aumônier de lycée, le catéchète, le prêtre missionnaire, etc.

L'autre raison de l'éclatement du presbytérat provient davantage de l'influence des doctrines, ou plus exactement des justifications que suppose ou qu'appelle une pratique pastorale. A cet égard, l'influence des études bibliques fut déterminante¹⁷. Il devenait clair que non seulement (malgré des résistances encore récentes, sur l'intérêt desquelles nous espérons revenir) la problématique sacerdotale du presbytérat ne pouvait plus être utilisée, mais encore le ministère du presbytre devait être replacé dans le contexte du ministère des Apôtres et de tous les autres ministères dont témoigne le Nouveau Testament. Pendant le même temps, d'autres études développaient des thèmes différents, les unes plus attentives à l'aspect purement fonctionnel du presbytérat,

17. Nous renvoyons ici à l'étude fouillée de A. LEMAIRE dans le présent numéro.

d'autres plus centrées sur la responsabilité apostolique, d'autres encore plus marquées par la dimension eschatologique jusqu'à celles qui, pour mieux combattre tout cléricalisme, déniaient toute spécificité au prêtre.

Désormais, on pourrait dessiner un éventail largement ouvert, où figureraient toutes les positions théologiques sur le prêtre, dans la limite de ce qui est recevable par la tradition chrétienne¹⁸. Cette position n'est pas nécessairement inconfortable. Elle laisse cependant à penser que la diversité actuelle des théologies (plus ou moins justificatrices) est plutôt le signe d'une crise encore non résolue. Il nous semble, en effet, que la richesse que le presbytérat a pu gagner en *signification* se traduit en déficit du point de vue de l'*identification*, car cette dernière suppose des rôles repérables et des modèles précis de fonctionnement. On peut expliquer par là, au moins partiellement, le fait que les prêtres d'aujourd'hui ne suscitent plus de « vocations ».

Notre conclusion partielle et provisoire, à la suite de cette analyse de situation, serait donc la suivante : Qu'on le considère comme ministre d'une communauté déterminée ou qu'on le situe dans la grande Eglise (avec ses modèles de fonctionnement), le prêtre se trouve aujourd'hui fortement relativisé. Cette relativisation est particulièrement sensible au niveau du « service cultuel ».

Au cours de notre seconde partie, plus orientée vers les options que l'Eglise sera amenée à prendre pour ses ministères, nous verrons si ces conclusions ont besoin d'être nuancées.

II. OPTIONS SUR L'ÉGLISE ET SUR LES MINISTÈRES

Il ne suffit pas de faire une analyse de situation. On doit encore se demander ce qu'il faut *penser* et ce qu'il faut

18. Il est tout à fait intéressant de constater une diversité quasi semblable chez nos frères protestants, depuis le refus de toute spécificité du pasteur jusqu'à l'idée d'une consécration sacerdotale. On le vérifiera dans *Information-Evangélisation* [(1-2), janvier-mars 1972], revue de l'Eglise Réformée de France, à propos de seize réponses à un texte de la Commission traitant de « mission de la communauté chrétienne et diversité des ministères ».

faire pour que l'Eglise soit fidèle aujourd'hui à sa mission : témoigner de l'Évangile et manifester le Salut en Jésus Christ. En conséquence, nous aurons aussi à nous demander quelles options sont possibles pour les ministères de cette Eglise, afin qu'ils soient au service de la foi et de l'édification du signe ecclésial dans le monde.

Nous croyons que ces deux types d'options sont liés entre eux, selon une interaction réciproque. L'Eglise doit « recevoir » ce qu'elle est pour pouvoir se faire ; mais c'est aussi en « se faisant » que l'Eglise découvre ce qu'elle est. La Révélation de Dieu en Jésus Christ est à la source de tous les possibles ; mais c'est l'actualisation de l'Eglise dans le monde qui « ouvre le champ des possibles ».

1. Situer l'Eglise en esprit et en vérité.

Pour tenter de nous redire ce que doit être l'Eglise dans sa fidélité à Jésus Christ, nous nous appuierons sur deux textes de l'Écriture. Le premier est extrait de l'entretien de Jésus avec la Samaritaine : « L'heure vient – et nous y sommes – où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité » (Jn 4, 23). L'autre texte touche directement la question des ministères : « C'est lui encore qui a “ donné ” aux uns d'être apôtres, à d'autres d'être prophètes, ou encore évangélistes, ou bien pasteurs et docteurs, organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère... » (Ep 4, 11-12a). Le rapprochement de ces deux textes peut nous aider à dessiner le visage d'une Eglise, qui se veut fidèle en esprit et en vérité.

a) Une Eglise exerçant sa diaconie pour le monde.

Il s'agit bien pour les saints de réaliser l'œuvre du ministère. L'Eglise serait infidèle si elle n'exerçait sa diaconie pour le monde, ce monde qui est le nôtre. Or, nous savons bien que tous les grands problèmes humains, c'est-à-dire ceux qui sont décisifs pour l'avenir de l'humanité, ne se présentent plus à nous selon leur face sacrale ou religieuse, mais selon leur face anthropologique ou séculière. Il nous semble donc que la fidélité de l'Eglise est engagée dans ce « service » du monde, sans lequel cette Eglise devient insignifiante et son Christ méconnaissable, impossible à reconnaître. Cette diaconie ou ce ministère de l'Eglise peut être alors élucidé selon trois caractéristiques essentielles.

— C'est un service des *libertés*. Nous parlons ici aussi bien des libertés individuelles que collectives. Le ferment évangélique s'oppose à tout esclavage : aussi bien l'esclavage qui étouffe les consciences personnelles sous le poids du collectif, que celui qui prétend libérer totalement les esprits par le mythe de la collectivité¹⁹. La liberté humaine est celle de l'esprit, jamais séparé des conditionnements sociaux, mais sans jamais s'y réduire. La liberté humaine — aussi nécessaire aux chrétiens qu'aux non-chrétiens — est une des perles de l'Évangile, dans la mesure où Jésus nous apparaît comme « l'homme libre », au-delà de toutes nos catégories et de toutes nos classifications²⁰.

— C'est un service de *la pauvreté*. La diaconie de l'Église obéit à une espèce d'instinct : l'amour des pauvres. Un tel service n'a jamais été facile, puisqu'il a conduit Jésus à son sacrifice. Mais il est d'autant plus difficile aujourd'hui que nous avons à le vivre dans une société qui à juste titre développe extraordinairement les moyens de production et de consommation. Dès lors, ce service des pauvres comporte une double exigence : se porter de façon privilégiée vers ceux qui souffrent d'une pauvreté-misère, inhumaine et intolérable ; et, en même temps, travailler pour que les riches (individus et pays) se convertissent à la pauvreté évangélique, sans laquelle l'abondance conduit à la destruction du sens de l'homme.

— C'est enfin un service de *l'Espérance*. Aussi étrange que cela puisse paraître : c'est au moment où l'homme a les moyens de parvenir au bonheur, qu'il tire de son âme les chants les plus désespérés. Ce ne sont même plus des chants. C'est plutôt une désespérance de l'humanité. On se demande comment peuvent encore vivre des hommes éminents qui pensent que l'humanité est déjà morte ou qu'elle n'a strictement aucun sens²¹. Le service de l'Église dans le monde ne consiste-t-il pas aussi à ranimer les espoirs humains, pour ne point parler de la joie de vivre ?

19. Nous renvoyons sur ce point à l'article très éclairant de M. MASSARD, « A propos de notre confrontation avec l'analyse marxiste », *Lettres aux communautés* (39), mai-juin 1973, pp. 5-21.

20. Cf. la note théologique, publiée par le *Comité théologique de Lyon*, « Pour une approche de Jésus-Christ » (1973).

21. Cf. le livre de C. CHABANIS, *Dieu existe-t-il ? Non répondent...*, Paris : Fayard, 1973, fort instructif sur l'absence totale de prétention de l'athéisme à se dire scientifique. On reste également frappé par le fait que des athées puissent affirmer le non-sens du monde et de l'homme avec une sérénité apparemment totale.

Telle pourrait être *l'œuvre du ministère* ecclésial : Vivre avec le monde le mystère pascal de mort et de résurrection, au moment même où le monde n'en sait rien, mais parce que c'est là que se trouve la racine de l'annonce de la Bonne Nouvelle. Ne serait-ce pas déjà le culte nouveau, le culte en esprit et en vérité ?

b) *Une Eglise tirant sa consistance de Dieu lui-même par le Christ dans l'Esprit.*

La diaconie de l'Eglise — toute orientée vers le monde — n'en est pas moins à l'image du Maître, c'est la diaconie du Serviteur de Dieu. Ce n'est pas le monde qui peut faire tenir l'Eglise debout ; c'est la force du Dieu de Jésus Christ. Ce n'est pas le monde qui peut donner à l'Eglise sa consistance propre ; c'est la puissance de l'Esprit et de la foi. En ces affirmations, nul mépris pour l'homme ; mais au contraire attestation difficile et bienheureuse de l'union ineffable de l'anthropocentrisme et du théocentrisme, dans le mystère de Jésus Sauveur.

— L'Eglise est *née du Père* de Jésus Christ. C'est pourquoi ses membres font une expérience originale de la vie d'enfants de Dieu. La liberté, pour laquelle ils combattent dans le monde, s'origine dans celle que le Père leur donne chaque jour. Les chrétiens sont libres, d'une liberté reçue et d'une liberté à conquérir. Mais le mystère de la liberté réside essentiellement dans la coïncidence entre la Source et le Terme. La libération, toujours indéfinie, n'a vraiment du prix qu'en raison du Libérateur, qui appelle à une communion au-delà de tous les projets humains.

— L'Eglise est *fondée sur l'événement de Jésus Christ*, né, mort et ressuscité. Nouvelle affirmation de l'originalité de la foi de l'Eglise. L'histoire, qui est le lieu des enjeux humains en même temps que le fruit de l'esprit créateur, pourrait devenir le tombeau de toutes les aspirations humaines, la fuite vers le non-sens, ou l'idole décevante. La foi chrétienne croit que les événements de l'histoire puisent tout leur sens et toute leur valeur de vie dans l'actualisation permanente de l'événement de Jésus, porte ouverte sur l'avenir absolu.

— L'Eglise est *animée par l'Esprit*. L'édification du Salut individuel et collectif ne peut être que l'œuvre de Celui qui témoigne d'un Amour infini. La personnalisation

totale de chacun et la communion de tous sont l'œuvre de l'Esprit du Christ. Non seulement, tout homme est d'un prix infini aux yeux de Dieu et donc à ses propres yeux, mais encore la communion humaine est promise dans la fraternité et la Paix, qui dépassent toute intelligence²².

Autre chose est de rappeler ainsi des affirmations fondamentales de la foi chrétienne, autre chose de les vivre ou de les laisser disparaître. Il reste que la diaconie de l'Eglise dans le monde ne résisterait pas une minute devant les analyses des sciences humaines ou devant la concurrence des projets politiques, si elle ne comportait – même silencieusement – cette foi qui est encore une manière de servir l'homme.

c) Une Eglise structurée par des « services », signes de sa fidélité évangélique pour le monde et de sa dépendance radicale par rapport à Dieu.

Si l'Eglise peut se dire ou se croire « servante », c'est toujours en vertu de son lien au Christ-Serviteur. Cette dialectique entre le Peuple de Dieu (tous) et le Christ (singulier) va se retrouver, toutes proportions gardées, dans la dialectique entre l'Eglise (tous) et ses ministres (quelques-uns). Pour vivre comme servante, l'Eglise a besoin de ministres, signes de son service multiple. Thème immense, qu'il n'est pas question de développer ici en détail²³. Contentons-nous de deux remarques.

Première remarque. Les ministres de l'Eglise doivent être des signes de la fidélité de son service, par rapport au monde et par rapport à Dieu. L'un ne va pas sans l'autre. Cependant, on peut penser que les uns mettront davantage l'accent sur la diaconie pour le monde : ce sont les « prophètes ». Ceux-ci courent le risque de ne pas pouvoir présenter toujours leurs lettres de créance venant de Dieu. Tandis que les autres se présenteront davantage comme le rappel de la dépendance radicale de l'Eglise par rapport à Dieu : ce sont « les hommes de Dieu ». Ceux-là

22. Nous renvoyons ici à la contribution de F. BUSSINI dans le présent numéro.

23. Cette dialectique « quelques-uns/tous » a été particulièrement mise en lumière par l'étude du Nouveau Testament de A. JAUBERT, *Effort diaconal* [numéro spécial] (28-29), décembre 1972, pp. 18-22.

courent aussi le risque de ne plus savoir écouter l'homme ou de plus avoir les moyens de le rejoindre. Ces deux pôles de l'unique ministère de l'Eglise peuvent ainsi permettre l'éclosion de « serviteurs » très divers.

Deuxième remarque. Les services ecclésiastiques seront marqués par la nature même de l'Eglise : création permanente de l'Esprit et fidélité indéfectible à Jésus Christ. Il faut s'attendre à ce qu'il y ait des services *spontanés* et des services *stables et autorisés*. Sans la spontanéité, on risque d'étouffer l'Esprit. Sans la stabilité et l'autorité, on risque de défigurer le visage du Christ. On reconnaît ici deux types de ministères²⁴ qu'il ne faudrait pas radicalement opposer. Tous deux sont au service de la liberté spirituelle et de la fidélité à Jésus Christ.

Ces « lignes de force », tendant à dessiner le visage d'une Eglise en esprit et en vérité, sont applicables aussi bien au plus petit groupe qu'à la grande Eglise. Mais alors, comment concevoir l'évolution des ministères, dans la conjoncture présente ? C'est la question qui va nous retenir pour achever cette étude.

2. Prendre des options sur le presbytérat, pour gérer la crise des ministères.

Nous rappelons à l'instant l'interaction qui existe entre la grande Eglise (dite « officielle ») et les communautés ou assemblées (souvent qualifiées de « petites »). Il ne faudrait pas croire, en effet, qu'il puisse y avoir un cloisonnement étanche entre ces deux figures extrêmes. D'ailleurs, on n'empêche pas la vie de surgir ; mais on n'empêche pas non plus la vie ecclésiale de se référer à certains modèles existants. C'est pourquoi il nous semble important de ne pas livrer les ministères de l'Eglise à l'arbitraire de l'avenir. Nous essaierons de voir quel est l'avenir possible pour les prêtres et en conséquence ce qu'il convient de faire pour gérer la crise actuelle et ouvrir un avenir aux ministères.

24. Nous n'opposons pas, ici, *charisme* et *institution*. Cette opposition s'est révélée comme beaucoup trop sommaire, quand on lit de près le Nouveau Testament. Nous renvoyons, de nouveau, à l'étude de A. Lemaire dans le présent numéro.

a) Perspectives d'avenir pour le ministère du prêtre

On aimerait ici dire des choses simples et faciles. Hélas ! — à moins que ce ne soit heureusement —, il faut accepter une complexité qui n'est pas seulement dans les faits, mais aussi dans l'interprétation de la doctrine. Avant de présenter les deux hypothèses ou les deux pistes qui nous semblent possibles, nous voudrions redire une conviction qui est désormais la nôtre : S'il est vrai de dire (comme l'a fait Vatican II) que ce qui importe pour le prêtre, c'est la *signification* de son ministère, il est non moins certain qu'une telle affirmation peut demeurer stérile, pour la raison très simple qu'un ministère ne peut se définir *pratiquement* en dehors d'un rôle ou de tâches à accomplir. On ordonne toujours à un office, à une charge, à un ministère : toutes choses qui doivent pouvoir être repérables, à l'intérieur d'un système de reconnaissance.

Ce rappel fait, nous pensons que le presbytérat peut évoluer dans *deux directions* différentes, d'ailleurs non exclusives. C'est ce que nous voudrions étudier de plus près.

1. Dans la ligne de l'épiscopat

De ce point de vue, l'avenir du presbytérat serait à chercher de plus en plus (comme il l'est d'ailleurs déjà fortement en Occident) du côté de la coopération au ministère épiscopal. Il s'agit d'une autorité ecclésiale, y compris dans le domaine de l'organisation des églises. Mais ce ministère serait surtout conçu comme une responsabilité dans l'ordre de *la Mission*. Il s'agit donc avant tout d'annoncer l'Évangile dans le monde, en fidélité à Jésus Christ Sauveur des hommes.

Dans une telle perspective, on pourrait dire que l'investiture et la charge reçues seraient de type « politique », nous entendons ici la « politique » ecclésiale, c'est-à-dire la responsabilité reçue au nom de l'Évangile et qui consiste à proposer aux hommes et aux communautés ecclésiales une vie conforme à cet Évangile. On y retrouverait assez bien le modèle paulinien, celui du *fondateur d'églises* qui garde le souci de tout ce qu'il a fondé.

Le ministère « cultuel », au sens étroit du terme, serait alors fort allégé, ou du moins serait-il conçu et vécu d'une manière beaucoup moins sacrale et beaucoup moins quantitative. Les prêtres pourraient se dire les intendants des

mystères du Christ, mais dans un sens beaucoup plus large que celui de la pratique rituelle.

Dans cette hypothèse, les laïcs pourraient être appelés à des ministères très variés, tant du côté du monde que du côté des communautés chrétiennes. On pourrait aussi leur confier de multiples ministères cultuels ou sacramentels, comme on peut déjà le voir sur certains points encore mineurs. D'ailleurs, ceux qui seraient appelés à recevoir l'ordination seraient vraisemblablement des laïcs, ayant assumé peu à peu des responsabilités apostoliques et ecclésiastiques de plus en plus importantes.

Pour dire les choses en bref, ce qui compte ici c'est la *nouveauté radicale de l'Évangile*, à savoir l'annonce des Béatitudes et la révélation de Dieu comme Père de Jésus Christ. Cette nouveauté évangélique suppose évidemment une actualisation permanente du mystère du Christ dans la célébration de la Cène. Il est clair que, dans cette hypothèse, la sécularité du monde est considérée comme irréversible ; le christianisme n'a plus besoin de s'appuyer sur l'héritage religieux toujours plus ou moins imprégné de paganisme ; l'Évangile est la seule force de la foi ; Jésus-Libérateur est la seule raison du regroupement des chrétiens, c'est-à-dire de ceux qui ont mis leur foi en Lui.

Dès lors, les prêtres coopérateurs de l'évêque pourraient être beaucoup moins nombreux, avec une responsabilité beaucoup plus large et beaucoup plus lourde, une responsabilité proprement « apostolique ».

2. Dans la ligne de la Religion de l'homme

De ce point de vue, l'avenir des prêtres serait distinct, voire assez démarqué de la fonction épiscopale. Le prêtre resterait l'homme de la *religion*. A l'appui de cette thèse, on fera remarquer que la nouveauté du christianisme ne peut pas effacer ce qui fait le fond de l'humanité : or l'homme est un animal religieux. Il s'agit donc d'une religion assumée, purifiée, transfigurée, mais bien d'une religion de l'homme. Le prêtre, comme homme de cette religion, ne serait pas nécessairement un *hiereus*, avec tout ce que ce mot comporte de sacralité antique ou d'idée anachronique de sacrifice ; mais il serait le serviteur de l'homme d'aujourd'hui, parce que cet homme n'échappe pas à son propre mystère.

Dans cette perspective, l'investiture serait de type religieux et la charge reçue constituerait le prêtre comme un « agent de la religion » de l'homme. Du même coup, la

distinction avec les laïcs demeurerait, en un sens, plus fondamentale ; en effet, il faut avoir franchi un certain seuil « sacré » pour gérer les affaires religieuses. Les ministères confiés à des laïcs ne pourraient être alors que des approches timides du ministère de la Religion, à moins qu'il ne s'agisse de fonctions d'un tout autre ordre.

Toute la question est donc de savoir s'il y a des chances pour *une religion nouvelle*, c'est-à-dire une religion réconciliée avec la vie. Sinon, les prêtres de demain seraient bientôt aussi inutiles ou aussi décoratifs que les prêtres shintoïstes au Japon. Nous ne pouvons, sur ce point, que proposer encore des balbutiements. On sait la sensibilité de certains sociologues à la ténacité des comportements religieux²⁵. Plus intéressant encore est pour nous le rapport établi entre la religion et les « indices de transcendance ». En d'autres termes, la religion de l'homme moderne (à la fois semblable et différent de son frère, l'homme pré-technique) s'enracinerait dans des *substructures* constitutives de l'homme comme homme. Ces substructures seraient également *universelles*, même si elles n'ont pas été élucidées de la même manière, selon les civilisations et les cultures. On pourrait ainsi considérer des dimensions fondamentales de l'homme (beaucoup plus importantes que la séquence évoquée par les « rites de passage »), par exemple : la contingence radicale de l'existence humaine, le risque de la croissance individuelle et collective, le désir de la communion humaine universelle, la rencontre de l'« autre » dans la différenciation sexuelle, la fragilité de la vie et le mystère de la mort, l'exigence de justice, de rétribution et de réprobation universelles, etc.²⁶.

Pour faire bref, ce qui compterait ici dans le ministère du prêtre, c'est cette *religion de l'homme, transfigurée par l'Évangile*. Dans un monde entièrement sécularisée, la « religion » n'apparaîtra certes que de manière sectorielle (et non englobante), mais c'est elle qui déterminera les

25. Cf. le livre, rapide mais fort stimulant, de P. BERGER, *La rumeur de Dieu*. Signes actuels du surnaturel, trad. de l'américain par J. Feisthauer, Paris : Ed. du Centurion (coll. « Religion et sciences de l'homme »), 1972. — A ce propos, voir la « Note de lecture » de A. LION, « La création sociale de la religion », *La Maison-Dieu* (111), 1972, pp. 151-158.

26. Il va de soi que, dans cette hypothèse, la revalorisation des *sacrements* serait une tâche primordiale, en raison de la parenté entre les sacrements chrétiens et les dimensions fondamentales de l'homme (individuel et collectif). Nous nous permettons de renvoyer à H. DENIS, *Les sacrements ont-ils un avenir ?*, Paris : Ed du Cerf (coll. « Lex Orandi », 52), 1972.

fins de l'existence et le sens de l'homme dans le monde et dans l'histoire.

Voilà donc deux modèles possibles de prêtres, deux hypothèses dont nous disions plus haut qu'elles sont sans doute appelées à coexister. Si l'on ajoute encore l'expérience de la restauration du *diaconat*, on se rendra compte de la difficulté du problème. Cependant, on peut déjà dire que le diaconat jouera le rôle de stimulant par rapport aux réalisations de l'épiscopat et du presbytérat : Le diaconat est fait pour redire, en termes d'action et de comportement, que toute autorité évangélique et tout ministère religieux sont résolument au *service* de l'homme. C'est pour cette raison d'abord, et non point nécessairement à cause des réalisations actuelles, que le diaconat peut être capable d'assurer une rectitude évangélique et chrétienne à la recherche sur les ministères.

Mais il reste nos deux hypothèses possibles. Doit-on faire une option ? Ou bien peut-on choisir pratiquement les deux voies proposées ? Nous serions tenté de penser que l'avenir des ministères ecclésiaux dépendra de *la façon dont l'Eglise envisagera la coexistence inévitable de ces deux formes de presbytérat*. Autrement dit, personne n'est capable de gérer la crise actuelle par des propositions gratuites ou par des vues utopiques. Par contre, il nous est possible à chaque instant de corriger la trajectoire, de naviguer entre des récifs, et d'espérer ainsi déboucher sur un paysage nouveau.

L'essentiel est donc que, dans un sens comme dans l'autre, les options soient lucides et clairement acceptées. A cette condition, apparemment paradoxale, il est possible d'avoir une politique qui ouvre l'avenir sans le dessiner d'avance. Nous voudrions, dans les pages qui restent, proposer quelques éléments de cette politique, compte tenu des aspects prospectifs dégagés plus haut.

b) Conséquences pratiques pour l'ensemble des ministères de l'Eglise

Il ne s'agit pas de présenter ici un programme pastoral. Nous n'en avons ni le désir ni le pouvoir. Nous voudrions seulement proposer quelques points d'attention, qui, sans être exhaustifs, peuvent avoir une certaine influence sur la pratique de l'Eglise.

1. *Favoriser les assemblées confessantes, à tous les niveaux.*

Précisons d'abord ce que nous entendons par « tous les niveaux ». Nous voulons dire que l'exigence de témoignage, selon l'Évangile, ne concerne pas seulement les petits groupes, plus mobiles, plus homogènes, éventuellement plus engagés, mais aussi certaines assemblées traditionnelles, comme les paroisses, ou encore des réunions de religieux et religieuses, des assemblées de prêtres ou d'évêques. La crédibilité de l'Église dans le monde suppose la confession de la foi évangélique, à condition que cette foi ne concerne pas des batailles d'arrière-garde ou des problèmes d'hier, mais les enjeux les plus réels de l'avenir de notre humanité.

Qu'est-ce qu'une « assemblée confessante » ? Comme nous l'avons déjà laissé entendre, c'est une assemblée où s'expriment de façon vivante et profondément unifiée la *diaconie de Jésus pour le monde* et la *radicale dépendance de l'Église par rapport au Dieu de Jésus Christ*. Une assemblée où l'on ne distingue en rien le projet ecclésial d'un projet politique est une assemblée vouée à la dissolution ; une assemblée où l'on se réfugie en un Dieu intemporel, sous le couvert de l'orthodoxie des mots, est une assemblée vouée à la mort. Il n'y a de confession vraiment chrétienne que dans la difficile symbiose de la diaconie et de la dépendance, c'est-à-dire dans l'unité d'un Christ mourant pour le monde en accomplissant le dessein du Père.

Cette option a des conséquences très pratiques. Il est, en effet, relativement aisé de prévoir les communautés ou les assemblées qui ont aujourd'hui quelques promesses d'avenir. Cela suppose donc que l'on fasse tout ce qui est possible pour favoriser la vie. Cela exige aussi une certaine politique des nominations des prêtres : refuser toute présence de prêtre, là où l'on peut pressentir presque à coup sûr que cette présence ferait perdurer l'agonie de la foi, dans l'agonie de la religion. On ne sait pas toujours ce qu'il faut faire ; mais on sait au moins ce qu'il ne faut pas faire. C'est là un aspect important de la responsabilité institutionnelle de l'Église actuelle.

2. *Libérer la diversité des ministères.*

Sous ce titre et quelle que soit l'évolution du presbytérat, nous proposerions les réflexions suivantes :

— Permettre des prises de responsabilités effectives par des chrétiens, hommes et femmes. Faire en sorte que ces

responsabilités soient reconnues par l'Institution ecclésiale et qu'elles puissent « peser » sur son fonctionnement. Il n'est pas utile, pour cela, que des étiquettes ou des investitures soient conférées : ce serait prématuré, la plupart du temps. Mais il résultera de ce processus une disparition progressive du monopole presbytéral dans l'ordre des ministères. Du même coup, et après décantation, le prêtre saura mieux ce qu'il est. Pour donner quelques exemples, disons que le prêtre est déjà obligé de se situer par rapport à des catéchètes, à des théologiens ou théologiennes, à des responsables caritatifs, à des animateurs de mouvements apostoliques, à des chrétiens ayant un rôle influent dans la Cité, etc., sans pour autant penser que tous ces ministres jouent le rôle d'auxiliaires du clergé²⁷.

— Ne pas dramatiser la crise du presbytérat. Ce qui se passe est douloureux à bien des égards, surtout pour les personnes, et nous ne voudrions pas laisser croire que nous y sommes indifférent. Mais, à voir les choses sereinement, on peut penser que l'éclatement de l'image du prêtre et même que les départs des prêtres ne sont pas sans apprendre quelque chose à l'Eglise. Les enfantements, même sans douleur, ont leur part d'angoisse, mais ils ouvrent sur une délivrance. Tout cela peut préparer une libération des ministères, sous des formes qui nous sont encore inconnues.

— Enfin, tenter de donner une forme institutionnelle à cette évolution. Non seulement l'Eglise est appelée à négocier les situations difficiles, mais elle doit aussi pouvoir *proposer des modes de reconnaissances* de ces nouveaux ministères. C'est par là qu'elle suscitera l'Espérance : non point en assistant de façon impuissante à une désagrégation progressive, mais en ouvrant le « champ des possibles » pour l'œuvre de son ministère.

3. Réconcilier Foi et Religion dans la fidélité à l'Evangile.

Si « la Religion se perd », c'est qu'elle est mal placée, c'est qu'elle n'est pas située sur le vrai terrain humain. La Religion repose parfois sur des schèmes de pensée ou

27. Nous voudrions noter ici également l'importance des « assemblées liturgiques (dominicales) sans prêtre ». C'est un phénomène qui va grandissant et qu'il convient de suivre de près, cf. *Informations CNPL* (25), juin 1973, p. 1.

sur des habitudes périmés. Elle connaît aujourd'hui une redoutable crise de son « expression²⁸ ». Si l'on ne veut pas que l'Eglise se casse en deux : l'engagement évangélique d'un côté et la religion dite populaire de l'autre, il semble qu'un double effort soit nécessaire, effort pour lequel aucun chrétien, aucun prêtre n'est vraiment de trop :

- accepter que certaines formes de « culte » soient appelées à mourir et faire en sorte que le vrai culte chrétien (exprimé, entre autres, dans les sacrements) soit enraciné dans les enjeux humains fondamentaux ;
- dégager la vie évangélique de ses utopies et l'apostolat de son moralisme, afin de les réorienter tous deux vers le culte en esprit et en vérité.

Ce double effort paraît d'autant plus important que l'on peut craindre, à juste titre, un retour du conservatisme religieux, plus ou moins silencieux, faute d'un équilibre suffisant entre la foi et la religion.

De ces quelques remarques, on pourrait encore tirer deux conséquences modératrices, qui ne doivent pas pour autant stériliser l'action :

- Relativisation des « pratiques religieuses », en tant que « pratiques », c'est-à-dire avec leur arrière-fond plus ou moins formaliste. En matière de rythme et de structures des assemblées liturgiques, nous vivons un heureux passage : celui de l'obligation juridique à la nécessité vitale pour la foi.
- Relativisation des idéologies plus ou moins mythiques. Même s'il est vrai que personne ne puisse se passer d'idéologie ou faire l'économie d'une « analyse », il est non moins certain que l'utopie politique ne peut tenir lieu de Royaume et que l'analyse ne comporte pas d'efficacité magique, comme celle que l'on reprochait jadis aux sacrements.

De toute manière, pour les ministères comme pour l'Eglise, l'avenir se jouera au cœur de ce débat toujours ouvert entre la foi et la religion.

28. C'est le moment de dire que, dans l'enseignement de la théologie comme dans la catéchèse, nous vivons depuis près de cinquante ans dans l'absence quasi totale de *théodicée*. Après cette période de jeûne, sans doute nécessaire, il paraît tout à fait urgent de reconstruire une *théologie fondamentale* et une *théodicée*, indispensables comme antidote au fidéisme.

4. *Maintenir vivante la dialectique Eglise/Communauté, par le biais des assemblées.*

Nous parlons à notre aise de l'Eglise universelle ou de l'Eglise comme mystère ; nous en parlons d'autant plus facilement que nous ne cherchons pas à la vérifier, puisque — *mutatis mutandis* — elle est analogiquement objet de foi. En réalité, il y a des formes concrètes de réalisations de l'Eglise, depuis les petites « communautés » (en gardant à ce mot son caractère un peu vague) jusqu'à l'organisation internationale de l'Eglise, en passant par des diocèses, des mouvements, des groupements et sous-groupements²⁹. Sans entrer dans les détails, nous aimerions rappeler quelques propositions, dont nous pensons qu'elles ont leur évidence.

Il n'y a pas d'Eglise sans communauté ou communautés. Mais, il n'y a pas non plus de communauté sans Eglise. Nous sentons que dans cette réciproque se joue quelque chose d'important.

Allons plus loin. On pourrait dire encore : les communautés ne sont pas l'Eglise. Mais l'Eglise comme appareil institutionnel n'est rien sans les réalisations concrètes sous forme de communautés.

En effet, à quelque niveau que ce soit, une réalité d'Eglise peut et doit toujours se donner une forme d'*assemblée* : L'assemblée a ceci de caractéristique (nous dirions de « sacramentel ») qu'elle est *à la fois* une réalité humaine analysable *et* une convocation de la part de Dieu. Les uns mettront plus l'accent sur la nécessité des diversités humaines (pierres d'attente de la catholicité), les autres sur l'importance du ministère (garantie de la communion). Ce qui importe alors, c'est de toujours maintenir, dans la vie des chrétiens, une dialectique entre la communauté ou les communautés où ils se retrouvent et l'Eglise visible en son Institution globale. A cet égard — et à titre d'exemple — il est essentiel de retrouver le lien entre le ministre et la communauté mais il est non moins essentiel de savoir comment les ministres sont référés à l'Institution ecclésiale.

On voit bien l'enjeu de cette tension : c'est l'expression même de la *catholicité* et le refus des phénomènes sectaires. Quant à la conséquence sur les ministres, on se trouve

29. Nous renvoyons ici aux remarques et aux analyses pertinentes de Y. CONGAR dans le présent numéro.

30. Cf. l'article de C. VOGEL, également dans ce même numéro.

devant un paradoxe. Il les faudrait (mais est-ce que ce seront les mêmes ?) à la fois plus enracinés et plus mobiles. On se demande aussi si le ministère épiscopal ne devrait pas être plus itinérant (y compris le ministère de Pierre), et surtout moins accaparé par des tâches de gestion et d'administration. Il serait également souhaitable que les ministres responsables puissent provoquer des « assemblées » exceptionnelles, où se signifierait la tension entre les communautés et l'Eglise dans sa visibilité instituée.

5. *Vivre la vie ecclésiale selon deux régimes différents.*

Ce dernier point est sans doute le moins exaltant, le moins confortable, mais pas le moins significatif. Il s'agit de vivre l'Eglise selon deux régimes différents ou, si l'on veut, selon deux vitesses de croisière. Par bonheur, la barque de Pierre n'obéit pas aux lois des constructions navales et des navigations en haute mer.

Vivre selon *le régime de la foi* (toujours tirée en avant par l'utopie de la liberté, de la fraternité, de l'évangélisme) et selon *le régime de la religion* (toujours accrochée à des sécurités, à des sentiments profonds, à une gratuité inexplicable). Est-il vrai que l'une sera toujours en avance sur l'autre ? Après tout, l'image du navire n'est peut-être pas la bonne. On pourrait plutôt distinguer la foi de la religion, comme la transparence de l'opacité. La foi a l'ambition de la transparence, elle en favorise l'élan lumineux ; mais existerait-elle encore sans la médiation opaque qui lui donne formes et couleurs, formes et couleurs de la religion ? Et la religion, si facilement repérable par ses rites, ses prières et ses coutumes ne deviendrait-elle pas un écran, sans la vigueur de la foi qui lui ôte sa poussière et modifie sa figure ?

Entre ces deux régimes, la régulation n'est pas facile. Celle-ci dépend d'abord de l'évolution du Peuple chrétien. Il se passe, sous nos yeux, des transformations de la religion que seul l'avenir dira, et non pas les sociologues ou les théologiens. Mais, il est non moins évident que cette régulation est aussi la charge des responsables des églises. C'est l'œuvre difficile du ministère apostolique, comme ministère de *la communion* ; et ce n'est pas la moins exemplaire. Il est difficile, en effet, de nier l'exigence fondamentale de cohésion qui doit habiter l'Eglise dans la recherche de ses nouvelles frontières. Il est non moins impossible de refuser les vraies questions, puisqu'elles continueront, de toute façon, à se poser. Cette tension bien-

faisante, où rien n'est fait d'avance, nous place tous dans l'inconfort et dans le risque. Désormais, l'avenir de l'Eglise ne dépend plus seulement de sa doctrine, mais de sa *pratique*.

CONCLUSION

Pour achever ces réflexions, nous voudrions nous poser une question. A l'heure actuelle, où nous célébrons tant de « retours » (celui de l'Esprit Saint, celui de la prière, celui de l'éthique...), pouvons-nous parler d'un *retour du cultuel* ?

A cette question, nous sommes obligé d'apporter deux réponses. Nous disons *non*, s'il s'agit d'un retour de la superstition, des routines rituelles, de l'imposition de la foi sous le mode de l'endoctrinement... Nous savons bien qu'une certaine mentalité pré-technique est morte, ce qui ne veut pas dire que l'homme soit mort avec elle. On a donc raison de *ne pas se laisser enfermer dans le cultuel*.

Mais, à la question posée, nous osons aussi répondre *oui*, s'il s'agit du culte en esprit et en vérité. Ce oui n'est pas de circonstance : Comment ne pas le dire, dans une revue qui porte le nom de *La Maison-Dieu* ! Ce oui est un oui de conviction. Car, nous pensons que le christianisme, dont la foi est inépuisable, n'a pas la religion qu'il mérite, en ces temps qui sont les nôtres. Il faut donc travailler non pas à restaurer la « religion de notre enfance », mais à instaurer la religion de l'homme de ce temps. C'est pourquoi nous croyons qu'il y aura toujours des ministres de ce culte nouveau, quelle que soit leur diversité. En particulier, il faudra des hommes pour rassembler (sans doute avec un minimum de permanence) ceux qui veulent sanctifier le nom de Dieu en véritables adorateurs du Père. Il est donc nécessaire de *ne pas se laisser chasser du cultuel*, sinon les idoles renaîtront avec leurs idolâtres.

Tâche difficile pour toute l'Eglise, mais tâche nécessaire. Les soubresauts que nous connaissons sont autant d'alertes et de stimulants, pour que nous opérions une œuvre de

croissance et que nous évitions des ruptures difficilement réparables³¹.

S'il y a un avenir pour l'homme, nous croyons qu'il y a un avenir pour l'Eglise, pour les ministères, pour les prêtres (même s'ils portent un autre nom). La religion de l'Évangile, c'est le culte rendu par l'humanité à Celui dont nous attendons chaque jour la venue : Que ton Règne vienne !

Henri DENIS

31. Au moment où nous écrivions ces lignes, nous sommes tombés sur un article du journal *Le Monde* (19 juillet 1973) : « Paul Ricœur distingue trois lignes de rupture dans la crise du christianisme ». Rupture entre religion instituée et communautés spontanées ; rupture entre la cohésion interne de l'Eglise et les exigences de son service du monde ; rupture entre la théologie savante et les engagements concrets du chrétien.

Paul Ricœur craint que ces ruptures ne s'aggravent, et il pense que toute l'Eglise doit susciter des chrétiens qui se portent en médiateurs sur ces trois lignes de rupture. On reconnaîtra la parenté avec les thèmes que nous avons évoqués tout au long de notre article.

Pour l'étude de P. RICŒUR, cf. *Pro mundi vita* (45), 1973 [6 rue de la Limite, B. 1030 BRUXELLES].