

la période contemporaine

Par rapport aux cinq études précédentes, celle-ci occupe une position particulière du fait qu'elle s'attache à la période contemporaine. Je commencerai donc par quelques remarques sur le statut et la perspective de cette contribution.

L'une des difficultés vient de ce que nous avons, avec cette histoire toute proche, une relation d'expérience vécue qui exige, si on veut en prendre une connaissance d'historien ou de sociologue, un exercice de distanciation. L'objet est certes identique, l'évolution des ministères dans le catholicisme, mais la manière de l'aborder ne manquera pas de le transformer, tout comme on est soi-même modifié au terme d'un travail qui porte sur des faits contemporains.

La démarche de distanciation s'exerce par rapport à une perception qui en resterait trop exclusivement au niveau du vécu et ne verrait que les aspects *clérical* et *français* de la question. Il est important d'échapper à une approche typiquement interne, soit qu'elle a tendance à isoler le phénomène religieux en oubliant tout ce qu'il a en commun avec d'autres institutions ou idéologies, soit qu'elle présente comme des conflits essentiels ce qui n'est souvent que des querelles de famille à portée limitée. Par exemple, la distance entre chrétiens intégristes et progressistes n'est évidemment pas comparable à celle qui sépare ces chrétiens des rationalistes ou des marxistes de formation.

Je ferai aussi une remarque sur le repérage de deux courants, l'un de type intellectuel et savant, l'autre pastoral et missionnaire, qui ont déjà été mentionnés à propos du concile de Trente, d'abord doctrinal, et du concile de Vatican II, volontairement pastoral avant tout. Je dois dire que pour un sociologue cette distinction n'est pas claire du tout. Il faudrait dater ce langage, soupçonner ses raisons enfouies et ses enjeux à longue portée. C'est un des nœuds de la problématique des ministères, inscrit d'ailleurs dans l'histoire de la théologie qui est allée de divisions en sub-divisions.

permanence de deux affrontements majeurs

On sait que j'ai proposé un modèle triangulaire pour comprendre les rapports de l'Église et de la société depuis environ un siècle : catholicisme/libéralisme/socialisme. Je n'y reviendrai pas ici, sinon pour dire qu'il est incomplet dans la mesure où il intègre les seules forces dominantes et que c'est en France qu'il fonctionne le moins bien parce que les Français

émile poulat

échappent beaucoup plus que d'autres au « système » catholique (absence de partis, syndicats catholiques ou même chrétiens).

Je crois que pour expliquer les réactions de l'Eglise romaine jusqu'à aujourd'hui, il faut situer les deux grands affrontements auxquels elle a dû faire face sur la longue durée : le pouvoir de l'Etat et la naissance de la bourgeoisie. Par rapport à eux, le mouvement ouvrier, socialiste et révolutionnaire, est un phénomène récent.

Echapper au pouvoir des laïcs fut une lutte de dix siècles dont elle commence à voir la fin. La réforme grégorienne qui avait permis d'assurer la primauté du spirituel a été en fait contestée et limitée par tous les moyens. Ce n'est qu'en 1905 que la séparation de l'Eglise et de l'Etat rendit au pape le pouvoir de nommer les évêques français. Rome avait essayé en 1902 de contourner le processus selon lequel l'Etat nommait les évêques et le pape donnait l'investiture canonique : en ajoutant « *nobis* » au mot « *nominavit* », celui-ci ne signifiait plus nommer, mais proposer. Tout laïque et maçonnique qu'il fût, le gouvernement français réagit vigoureusement. Dans la Péninsule ibérique et en Amérique latine, les évêques étaient nommés par les rois d'Espagne ou de Portugal. Une fois devenus indépendants, certains Etats latino-américains non reconnus par le Vatican ne connurent aucune nomination épiscopale pendant plus de vingt ans. Ce statut survit encore en Haïti. Cette évolution est l'un des facteurs qui a entraîné le processus de cléricatisation de l'Eglise, à ne jamais séparer du processus corrélatif de sécularisation de la société.

La naissance et la domination de la bourgeoisie se sont étendues du Moyen Age jusqu'à nos jours. Comme première caractéristique, retenons que la bourgeoisie est marchande. Elle a surmonté les frontières en instaurant les lettres de change d'où est née notre monnaie de papier. Le nouveau régime économique et financier, basé sur la loi du profit, s'oppose directement à la conception chrétienne de la société. D'une certaine façon, l'Eglise ne s'en est pas encore remise, de même que l'Islam n'a pas encore digéré le prêt à intérêt, du moins dans sa théologie. Il s'agit là d'une véritable révolution mentale ; du point de vue de la fraternité et de la solidarité chrétiennes, le prêt a changé de nature : d'œuvre de soulagement, il est devenu opération d'investissement. Le même mot a désigné des réalités opposées : prêter aux pauvres par charité ou prêter aux riches par intérêt. Le conflit entre ces deux idéaux sociaux est radical, au point que l'expression actuelle « Eglise des pauvres » heurte toujours l'idéologie bourgeoise. Il ne faut pas sous-estimer l'importance de cette mutation.

la période contemporaine

La naissance de l'individu moderne lui est étroitement liée. Le primat de la conscience, prise au sens libéral, individualiste, et non au sens de la théologie morale, est une invention récente. La Réforme s'est elle-même opposée à l'idée d'une conscience qui serait l'instance suprême, juge de tout. Le contentieux avec le libéralisme n'a jamais été vidé. Quand, au XIX^e siècle, la bourgeoisie libérale prend le pouvoir, engendrant la séquence historique de l'industrialisation, du prolétariat et du socialisme, on aura tous les cas de figures, de l'alliance au conflit, entre le libéralisme, le socialisme et le catholicisme. La crise moderniste fera éclater la rencontre conflictuelle entre la culture catholique et la culture d'inspiration libérale dispensée dans les universités européennes, sur la base de méthodes nouvelles appelées scientifiques. Tandis que, sous l'Ancien Régime, l'enseignement primaire était tenu essentiellement par les Eglises, ensuite on a voulu émanciper le peuple du christianisme au nom des Lumières, car, pour la bourgeoisie éclairée, il ne s'agissait pas seulement d'instruire les citoyens, mais de les libérer.

partir de la pratique du ministère sacerdotal

C'est dans ce nouveau contexte qu'est né dans l'Eglise un mouvement pastoral et missionnaire en direction du peuple, dont le problème principal a été d'affronter un monde et une culture d'inspiration socialiste. C'était le second affrontement, embrayant sur celui qui opposait les catholiques aux libéraux. Chacun des camps, au rythme de ses conquêtes ou de ses retranchements, a opéré des exclusions au niveau des institutions (par exemple, l'absence de chaire sur le marxisme et sur la tradition chrétienne dans l'université libérale) et orienté l'écriture de l'histoire dans son sens particulier (celle de la Révolution française, en trois versions principales, est tout à fait éclairante). Quant à la question de la laïcité, elle a pris une forme spécifiquement française, difficile à exporter et à expliquer au dehors : on sait que la philosophie de la religion triomphait en Allemagne au moment où on l'ignorait totalement en France.

Dans ce contexte, qu'en est-il de la centralisation romaine ? Elle joue surtout au niveau des évêchés : le problème est de les faire tous marcher du même pas dans le monde entier. Or, entre les pays et à l'intérieur du même pays, c'est loin d'être le cas. En certains villages de l'Italie du Mezzogiorno, le concile de Trente n'est pas encore arrivé : *Le Christ s'est arrêté à Eboli* (là où commence le Sud), a pu dire Carlo Levi dans un roman célèbre. Certains évêques n'ont jamais fait de visite *ad limina*. Au Mexique, le catholicisme des Indiens reste proche de celui du

émile poulat

XVII^e siècle : un curé qui ne parle que l'espagnol assure seulement le culte, la communauté élisant ses responsables parmi les laïcs. Il faut bien que Rome gère ces situations qui n'ont jamais été réduites.

Pour en venir aux ministères proprement dits, il ne suffit donc pas de faire la théologie de la *théorie* du sacerdoce. Quand il y a une difficulté, un théologien est toujours là pour essayer d'adapter la doctrine, de l'actualiser. Mais quel théologien s'attache à faire la théologie de la *pratique* du sacerdoce ? Il faudrait commencer par une observation rigoureuse et par un inventaire des formes réellement vécues du ministère sacerdotal. Ainsi, je suis toujours étonné de voir, sous couvert d'une théologie du prêtre séparé, formé selon une spiritualité héritée de « l'école française », des prêtres qui exercent à peu près tous les métiers au cours des XIX^e et XX^e siècles. Dès 1905, on trouve des prêtres artisans, journalistes, avocats... Le phénomène s'est ensuite amplifié, avec ses conséquences en retour. Même s'ils se répartissent entre professions libérales et salariées qui n'ont rien de commun, ils se trouvent cependant affrontés à des problèmes semblables dans leurs rapports avec la hiérarchie (comme ce fut le cas récemment quand l'un, ouvrier, fut élu au conseil confédéral de la CGT, et un autre, avocat, désigné d'office pour défendre un ancien criminel nazi). On pourrait élargir le champ de cette remarque aux missionnaires envoyés à l'étranger, qui se sont montrés aptes à faire tous les métiers dans des conditions souvent difficiles, en pionniers.

La question est de savoir jusqu'où il faut maintenir les liens essentiels qui unissent le sacrement de l'ordre et l'état clérical (ce dernier étant reconnu par l'Etat lui-même en la personne des « ministres du culte », même en régime de séparation). Les prêtres ouvriers ont été les premiers à rompre cette identification ; on peut en effet concevoir une situation différente au niveau institutionnel, l'Eglise accordant le sacrement de l'ordre sans lui associer nécessairement l'état ecclésiastique. Face à ces deux termes, le ministère représente encore un troisième pôle : rien n'empêche l'Eglise d'en reconnaître autant qu'elle en a besoin et d'en distinguer de plusieurs types différents pour répondre à la grande variété des besoins et des situations. Elle pourrait aussi admettre comme ministères des charismes dûment éprouvés par la communauté. Qu'il s'agisse d'un état permanent ou temporaire est un faux problème dans la mesure où on trouve toujours des solutions juridiques aux situations vécues.

étapes et clivages dans l'évolution des ministères

Dans l'évolution des ministères depuis environ cent ans, on repère quatre périodes qui déterminent chaque fois de nouveaux clivages.

1. Au XIX^e siècle, où la littérature ecclésiastique oppose volontiers le prêtre fonctionnaire et le prêtre missionnaire, le « canon » du ministère sacerdotal est fourni par le clergé *paroissial*, essentiellement consacré à l'administration des sacrements et à la transmission de la doctrine (catéchisme, prédication, etc.), mais aussi très actif dans le foisonnement des « œuvres » qui vont du pèlerinage au patronage ou aux caisses de crédit coopératif. Une sous-catégorie importante est celle de l'enseignement : beaucoup de prêtres sont engagés non seulement dans les écoles confessionnelles, mais aussi, comme proviseurs, principaux ou professeurs, dans des lycées et collèges d'Etat (ils avaient d'ailleurs la réputation assez mal portée alors d'être des « libéraux »).

2. La période *apostolique* s'est caractérisée par un engouement pour le ministère d'aumônier dans les mouvements d'Action catholique spécialisée. Mais si le personnel a glissé des paroisses vers les aumôneries, il a fallu beaucoup de temps avant que ce ministère soit intégré à l'organigramme des diocèses, avec les implications financières que comporte cette intégration. C'est alors qu'est apparue une nouvelle application de la distinction du temporel, réservé aux militants, et du spirituel, apanage des aumôniers : cette distinction fera l'objet d'un conflit de fond entre prêtres ouvriers (qui l'écartent) et ACO (qui la théorise).

3. L'étape *missionnaire* a commencé vers 1943. Elle se fonde sur l'intuition de l'abbé Godin : seules les « communautés naturelles », un peu comme les communautés de base d'aujourd'hui, permettent de retrouver le contact avec une population devenue étrangère à l'Eglise. En fait, on répétait depuis plusieurs décennies que la France était un « pays de mission » ; l'originalité de Godin consista, à partir de son expérience, à préconiser de rompre avec les paroisses et avec les mouvements apostoliques qui faisaient écran. Si la période missionnaire a joui d'une grande vogue, elle fut aussi le lieu de conflits aigus : contre l'idée d'un clergé missionnaire exclusivement inséré dans des communautés naturelles, Michonneau protesta en revendiquant pour les paroisses le droit et le devoir d'être missionnaires. Pour finir, le mot a gagné : tout le monde s'est voulu missionnaire, tandis que naissait le slogan « L'Eglise en état de mission ». Parallèlement, l'appellation même de missionnaire est devenue suspecte, puis dépréciée, connotée qu'elle était avec une idéologie de conquête, voire avec le colonialisme. Une remarque à propos de ce mouvement : sa

émile poulat

pratique audacieuse s'accompagnait d'une théologie extrêmement classique, la production de théologiens avancés, comme le Père Chenu, entre 1943 et 1953, étant loin d'être la nourriture habituelle des prêtres ouvriers.

4. La phase que j'appelle *prophétique* (entre guillemets) commence dans la foulée du concile Vatican II. Elle est rarement liée à une action interne à l'Eglise, presque toujours à des engagements dits profanes, quitte à ce qu'ils soient menés en référence à l'Eglise « de demain ». La difficulté propre à cette étape tient à la grande mobilité du label : qui est prophète ? pourquoi ? pour qui ? L'institution aura toujours tendance à ne désigner que les faux prophètes, ceux qu'elle désavoue. Quant au sociologue, s'il est défiant envers le prophétisme, c'est parce que cette catégorie est strictement non opératoire, sauf à reconstruire le champ religieux abstraitement, comme Max Weber suivi par P. Bourdieu. Sont perçus et présentés comme prophètes des hommes qui s'identifient à des luttes (Mgrs Riobé, Romero, Helder Camara) contre les pesanteurs de l'institution religieuse.

reprendre la question à sa racine

Je conclurai en ouvrant le débat qui me paraît fondamental.

Dire que l'Eglise est allergique à la nouveauté n'a aucun sens pour un sociologue. Qu'est-ce que le nouveau ? Dans l'Eglise catholique, l'innovation n'a en quelque sorte jamais cessé, même au plus dur de la réaction, car on a beau être « contre », ce n'en est pas moins de la nouveauté. L'inventaire reste à faire des vitalités qui sont à l'œuvre ; il ne suffit pas d'en parler, on doit les étudier sérieusement. Quand il se produit des cassures au sein du christianisme, il faut bien voir qu'elles sont consécutives à des rencontres avec d'autres cultures, qui sont tantôt des mariages réussis, tantôt des échecs. L'Amérique latine offre à cet égard un étonnant champ d'observation, étant donné la diversité des rencontres qui s'y déploient. Il est urgent, à mon avis, de se donner les instruments qui nous permettront de dépasser ce qui apparaît comme des évidences.

Si l'acculturation de la foi est une exigence qui s'est imposée dès les débuts de l'expansion du christianisme, beaucoup d'éléments venus de la culture bourgeoise ne sont pas encore digérés aujourd'hui. La question est de savoir s'ils ne sont pas inassimilables dans la perspective chrétienne, et si leur rejet est entièrement négatif. L'Eglise, comme le monde, n'a cessé de changer, mais dans le contexte de la civilisation libérale le changement est devenu une valeur positive, exaltée, désirée, alors qu'il était jadis d'abord une menace, un risque et un danger. Or, il n'existe pas de définition *du* changement en sociologie, on analyse seulement *des* changements. Celui

auquel est affrontée l'Eglise actuelle se caractérise par le fait que les mots n'ont plus le même sens ou ont des significations plus que diverses, comme on le voit à propos des mots liberté, démocratie, droits de l'homme, ou du groupe histoire-historique-fait (la Résurrection du Christ est-elle un « fait historique » ?).

Mais ce changement est marqué beaucoup plus profondément par le fait que l'ensemble des représentations que la foi s'était données ne fonctionnent plus, ou mal. Alors que les laïques anticléricaux eux-mêmes avaient autrefois une culture chrétienne qui leur permettait de se repérer, aujourd'hui ce sont les chrétiens, voire les prêtres, qui sont étrangers à cette culture. La foi va devoir se dire dans une culture athée. Au sens où Sartre a pu écrire dans *L'Idiot de la famille* : « Nous sommes tous chrétiens », il faut dire, pour nous Français au moins : « Nous sommes tous athées ». Les Français ont vécu jusqu'à la fin du XVIII^e siècle dans un système d'évidences religieuses et culturelles qui était chrétien et qui a perdu sa crédibilité. La crise moderniste n'a pas d'autres racines : si elle n'a jamais été résolue, ce n'est pas simplement par peur, mais d'abord en raison de la gravité du problème qui n'a cessé de s'étendre et de s'approfondir. Et je vois mal ce que peut signifier « surmonter » cette crise. A la mesure même de la radicalité de la mutation en cours, tout se répercute, par réactions en chaîne, jusque sur la théorie et la pratique des ministères. Là aussi, l'avenir sera à ceux qui sauront l'inventer.

émile poulat

ÉTVDES

JUIN 1984

L'Afghanistan en perspectives

Une semaine à Hong Kong

Qui sont les cadres ?

Mircea Eliade

Catholicisme en Suisse

14, rue d'Assas - 75006 Paris - Tél. 548 52 51
Le n° 22 F (étranger 29 F) - C.C.P. « Etudes » 155 55 N Paris