

le prêtre

**hier
aujourd'hui
demain**

BR 29 C213 S678 1970 Ex.A



3 2356 01596 1293

Société canadienne de théologie

FIDES

COLLECTION « FOI ET LIBERTÉ »

Le prêtre

**hier
aujourd'hui
demain**

Travaux du congrès de la
Société canadienne de Théologie
tenu à Ottawa
du 24 au 28 août 1969.

FIDES

245 est, boulevard Dorchester, Montréal 129

Nihil obstat: Léonce Hamelin, O.F.M.
Lucien Lemieux, ptre
Jean Martucci, ptre
André Naud, S.S.

Imprimatur: Jean-Marie Lafontaine,
Vicaire général
le 24 février 1970

*Cet ouvrage a bénéficié d'une subvention du Ministère des
Affaires culturelles du Québec, au titre de l'aide à la publication.*

AVANT-PROPOS

Tous l'ont souhaité, tous y ont collaboré. C'est pour cette raison surtout que la Société canadienne de théologie a décidé de publier les communications données par ses membres au Congrès 1969, tenu à Ottawa. Le sujet choisi et la méthode adoptée l'y invitaient d'ailleurs fortement. Etudier les origines, l'évolution et les problèmes actuels du presbytérat chrétien s'avère aujourd'hui plus nécessaire que jamais. Le faire de façon multidisciplinaire obéit aux exigences contemporaines de toute science sérieuse. Il suffira de parcourir en diagonale la table des matières du présent volume et de prêter attention aux diverses spécialités des collaborateurs pour se rendre compte que c'est non seulement le théologien mais aussi l'exégète, l'historien et le sociologue qui, à Ottawa, ont étudié ensemble le sens et le rôle du presbytérat.

Il fallait d'abord aller rejoindre les racines les plus lointaines du sacerdoce: quatre communications portent donc sur l'Ancien Testament et le prêtre. On devait voir ensuite comment les textes du Nouveau Testament conçoivent le presbytérat: on trouvera trois communications sur le sujet. Depuis les Pères de l'Eglise jusqu'à Vatican II, la notion de sacerdoce et la spiritualité sacerdotale ont connu une évolution qu'il fallait pouvoir retracer dans ses grandes lignes: huit communications s'attaquent au problème. Enfin, le monde actuel a créé une situation nouvelle et posé des interrogations inédites: dix communications nous parlent du presbytérat dans ces conditions tandis qu'une autre définit la sécularisation comme telle.

Le lecteur ne s'attendra pas à trouver dans le présent volume l'unité de rédaction et de pensée qu'il est en droit d'exiger d'une œuvre lorsqu'elle lui vient d'un seul auteur. Il passera nécessairement d'un style à un autre parce qu'il va rencontrer différentes personnalités. Il ne sera peut-être pas d'accord avec telle ou telle communication; il constatera peut-être même que les auteurs diffèrent d'avis entre eux. C'est normal. L'uniformité et l'unanimité auraient trahi l'esprit du Congrès qui a été fait d'échanges et de liberté. On comprendra dès lors que la Société comme telle n'endosse pas nécessairement chacun des énoncés du présent volume.

Le prêtre: hier, aujourd'hui, demain est une œuvre de collaboration. La Société remercie chacun des auteurs, mais tout spécialement les membres du comité spécial formé en vue de la publication: Monsieur l'abbé Jean Martucci, président, le Révérend Père Léonce Hamelin et Monsieur l'abbé Lucien Lemieux, qui ont travaillé en étroite collaboration avec le président de la Société, Monsieur André Naud, S.S.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-----|
| Avant-propos | 5 |
| <i>Jean Martucci, ptre</i> | 5 |
| Le problème théologique du presbytérat | |
| <i>André Naud, S.S.</i> | 9 |
| Les chefs et le culte en Israël | |
| <i>Richard Rivard, ptre</i> | 20 |
| Le prêtre et le sacrifice dans l'Ancien Testament | |
| <i>Roland Proulx, C.S.S.R.</i> | 28 |
| Le prêtre et l'enseignement en Israël | |
| <i>Guy Couturier, C.S.C.</i> | 44 |
| Le style de vie du prêtre dans l'Ancien Testament | |
| <i>Jean Martucci, ptre</i> | 56 |
| Le sacerdoce du Christ dans le Nouveau Testament | |
| <i>Paul-Emile Langevin, S.J.</i> | 63 |
| Du presbytre juif au prêtre chrétien | |
| <i>Alfred Morin, S.S.</i> | 80 |
| Le Nouveau Testament et un ministère d'autorité pour la femme | |
| <i>Elisabeth Bruyère, S.C.O.</i> | 93 |
| La formation intellectuelle et pastorale des prêtres au grand siècle patristique | |
| <i>Robert Lebel, S.J.</i> | 102 |
| La notion de sacerdoce au XVII ^e siècle | |
| <i>Raymond Vaillancourt, C.J.M.</i> | 115 |
| Le renouveau de l'idée de sacerdoce universel à la fin du Moyen Age | |
| <i>Léopold Desjardins, C.S.S.R.</i> | 128 |
| L'apostolat du prêtre au siècle des lumières | |
| <i>Lucien Lemieux, ptre</i> | 142 |

| | |
|--|-----|
| Rapports du prêtre québécois avec les laïcs à la fin du XIXe siècle d'après Mgr Moreau | |
| <i>Rolland Litalien, ptre</i> | 165 |
| La parole, le sacrement et le rôle de chef dans le ministère des prêtres | |
| <i>Thomas-R. Potvin, O.P.</i> | 184 |
| Les éléments spécifiques de la vie spirituelle des prêtres d'après Vatican II | |
| <i>Claude Bruneau, ptre</i> | 196 |
| La nouveauté des perspectives offertes par Vatican II sur le ministère et la vie des prêtres | |
| <i>André Legault, C.S.C.</i> | 206 |
| Sacerdoce et acculturation | |
| <i>Denise Santerre-Veillet</i> | 220 |
| Situation des recherches sociologiques concernant le prêtre | |
| <i>Fernand Parenteau, ptre</i> | 243 |
| Sacerdoce et paternité | |
| <i>Raymond Lemieux</i> | 258 |
| La représentation du prêtre chez les jeunes du milieu collégial au Canada français | |
| <i>Jean-Paul Rouleau, S.J.</i> | 271 |
| Analyse empirique de la dimension pratique du ministère des prêtres de paroisse du Québec | |
| <i>Paul Stryckman</i> | 301 |
| Les séminaristes d'aujourd'hui seront-ils les prêtres de demain ? | |
| <i>François Routhier, ptre</i> | 322 |
| Le problème de la sécularisation | |
| <i>Jean Richard, M.S.C.</i> | 334 |
| La foi, entre le sacré et le séculier | |
| <i>Julien Harvey, S.J.</i> | 347 |
| La spécificité du presbytérat | |
| <i>Jean-Marie Levasseur, ptre</i> | 367 |
| Pour une définition fonctionnelle du prêtre | |
| <i>Louis Rousseau</i> | 375 |
| Réflexions pour une intelligence renouvelée du caractère sacerdotal | |
| <i>Jacques Flamand</i> | 380 |

Le problème théologique du presbytérat

André Naud, S.S.

La crise du sacerdoce presbytéral est un fait qui crève les yeux. Les indices de ce phénomène sont nombreux: baisse marquée des vocations qui semble manifester une crise de *la* vocation bien plus qu'une crise *des* vocations, départs nombreux, émergence d'associations de prêtres qui prennent une allure revendicatrice ou même contestataire, multiplication des rencontres, des déclarations et des publications traitant du malaise sacerdotal. Pour ce qui est de ce dernier indice, ce qui est remarquable, d'ailleurs, c'est moins la masse de ce qui se dit ou de ce qui s'écrit sur le prêtre ou encore la nature des thèmes abordés que la manière même de traiter ces derniers. On a délaissé les études qui se bornaient à exhorter ou à édifier pour s'adonner aux interrogations radicales; on est passé de la sécurité à l'inquiétude.

Le prêtre est donc aujourd'hui une question. Cette question est extrêmement grave si l'on considère l'importance du rôle traditionnel des prêtres catholiques dans toutes les formes de l'apostolat et de la vie de l'Eglise. C'est évidemment une question théologique, car l'insécurité qui agite le prêtre apparaît de plus en plus comme une interrogation concernant son être même. « Le prêtre a le sentiment d'une irréalité menaçante », écrivait récemment Maurice Bellet. Souvent, ceux qui s'interrogent sur les problèmes du prêtre et qui tentent d'analyser la crise actuelle en viennent à demander:

finalement, qu'est-ce qu'est le prêtre ? Et chacun sent que la réponse à cette question commande beaucoup de décisions; concernant, par exemple, le type d'existence qu'il faut souhaiter pour le prêtre, le genre de tâches ou de fonctions qu'il convient de lui assigner, le style des relations que le prêtre entretient avec le reste de l'Eglise et avec les réalités du monde, la permanence de l'état sacerdotal, le genre de qualités qu'il faut attendre du candidat au sacerdoce, le type de formation qu'il faut lui assurer.

L'importance du problème que nous abordons donne à notre congrès une gravité exceptionnelle: nous sommes en face d'un devoir théologique certain. On n'attend certes pas de nous une formule magique qui dissiperait toutes les ambiguïtés et qui résoudrait toutes les difficultés que rencontrent aujourd'hui les prêtres. D'autre part, si notre devoir théologique ne peut pas consister non plus à établir les gens dans de fausses sécurités, notre activité serait bien peu féconde si elle ne faisait qu'ajouter à l'insécurité et à l'inquiétude générales. On attend du théologien des réponses et non pas seulement des questions.

Les réponses toutefois ne peuvent précéder les questions. En théologie, en tout cas, on ne trouve guère que ce qu'on cherche. Au surplus, comme le notait déjà Aristote, il n'y a de bonnes réponses qu'aux bonnes questions. Il faut donc modestement établir quelques jalons qui conduiront à poser les bonnes questions ou — mieux — la bonne question.

■ ■ ■

Quelques explications sur les intuitions qui ont guidé la préparation de ce congrès vont pouvoir amorcer une réflexion sur la manière de poser la question.

Ce qui caractérise la méthode que nous avons choisie, c'est le souci de respecter la complexité de la réalité que nous nous proposons d'étudier. Le prêtre n'est pas isolable, comme un corps chimique qu'on peut étudier à l'état pur. Il est essentiellement un être de relations multiples: à Dieu, au Christ, au message révélé, à l'Eglise, aux évêques, aux fidèles, au monde; il appartient à la Révélation, celle des deux Testaments; il appartient à l'histoire de

l'Eglise et de la pensée de l'Eglise, aussi bien de l'Eglise primitive que de celle des divers âges et d'aujourd'hui; comme tout ce qui habite ce monde, il est objet d'observation empirique et relève à sa manière des techniques d'analyse sociologique ou psychologique; comme tout ce qui est au cœur du message chrétien, il est mis en question aujourd'hui par la sécularisation, qui conteste, de l'extérieur, les éléments apparemment les plus essentiels de la foi chrétienne.

Une réponse à notre question qui serait purement vétéro-testamentaire est évidemment impensable. Mais une réponse purement néo-testamentaire l'est aussi. Non seulement parce que le Nouveau Testament est inintelligible sans l'Ancien, mais parce qu'il faut tenir compte des deux mille ans d'histoire du presbytérat, s'il est vrai que l'Esprit n'a cessé d'habiter son Eglise comme le Christ l'a promis. De la même façon, une définition ou une description sociologique de la vie des prêtres est à la fois essentielle et insuffisante.

On voit déjà la problématique complexe assignée au présent Congrès. Il n'accepte pas de tricher avec la réalité et il a voulu non seulement conjuguer les diverses approches théologiques (exégèse, patristique, histoire, analyse des documents conciliaires, théologie systématique) mais encore mettre à contribution les techniques d'observation, surtout sociologiques. Ce qui permettra de souligner en passant l'importance théologique que peuvent prendre les études sociologiques ou psychologiques sur le prêtre. Les questions circonstanciées portant sur les responsabilités, les fonctions, le travail, le mode ou le style de vie des prêtres finissent par concerner, d'une façon parfois décisive, l'essence même du sacerdoce. Des travaux comme ceux du Père Jean-Paul Audet ont montré que cela est vrai pour le passé. Il semble évident que ce doit être vrai aussi pour le présent. Il est donc non seulement heureux mais nécessaire que des travaux précis nous disent avec clarté et rigueur ce qu'est effectivement et ce que fait le prêtre d'aujourd'hui. Ici monte en chacun de nous le souvenir de notre regretté collègue Bernard Poisson, qui s'était adonné à ce travail avec imagination et ferveur et qui avait accepté, avant l'accident qui nous l'a si brutalement ravi, de présenter une communication à notre Congrès.

Nous avons donc voulu une étude largement ouverte où chacun travaillerait selon sa perspective et sa compétence propres, mais sans s'y enfermer. Dans les perspectives que je viens de décrire, un nombre imposant de communications fort variées ont été préparées. Chacune éclairera une facette du problème sacerdotal; toutes ensemble elles permettront, nous pouvons l'espérer, de poser de façon adéquate le problème théologique du prêtre et d'apporter une réponse qui éclaire l'action et serve l'Eglise. Ce que nous entreprenons est donc typiquement un essai d'étude interdisciplinaire; c'est pour cela qu'il s'agit d'une étude typiquement théologique.



Comment poser la question du sacerdoce presbytéral une fois que sont réunies les personnes capables de l'étudier ensemble avec profit ?

Une première remarque importante vient à l'esprit en voyant la liste assez bigarrée des communications qui seront faites aux ateliers. Il faut accepter comme bienfaisants les caprices de la curiosité exégétique, historique, sociologique ou même ceux de la théologie systématique. C'est en acceptant de chercher réponse à des questions très particulières dans tous les domaines concernés par notre sujet qu'on peut espérer colliger l'information nécessaire à une synthèse théologique sur le presbytérat qui soit autre chose qu'une théologie creuse, routinière, ou encore faussement exaltée et mystique. Il y a lieu, en effet, de se mettre en garde contre une théologie de raccourci qui poserait la question de la nature du sacerdoce presbytéral sans s'obliger à répondre à un grand nombre de questions plus modestes mais également nécessaires.

Ces questions particulières sont évidemment innombrables et, même tous ensemble, nous ne pourrions parvenir à les énumérer ou à les formuler toutes. Il sera intéressant qu'au début de ce Congrès chaque atelier, après échange, selon sa perspective et son point de vue propres, puisse faire part des questions qui lui paraissent plus pertinentes, plus nécessaires ou tout simplement plus souvent posées. De la sorte, on aura contribué à mieux établir la problématique complexe du sujet.

Le respect des voies capricieuses de la recherche ne doit pas nous empêcher de poser la question essentielle: qu'est finalement le prêtre ? En quoi cet homme se distingue-t-il des autres hommes, dans son être, du point de vue des fonctions qu'il exerce et de son rôle dans l'Eglise et dans le monde ? Les scolastiques d'autrefois auraient décrit cette question comme la recherche du constitutif formel du presbytérat. Dans un article récent, Karl Rahner cherchait à établir le « premier point de départ théologique d'une recherche pour déterminer l'essence du sacerdoce ministériel »¹. Par delà la diversité des formules, les concepts ici se rejoignent. La question qu'ils établissent est celle-là même que se posent un grand nombre de prêtres; elle est la question que pose ce Congrès.

Cette question a déjà reçu des réponses variées tout au long de l'histoire de l'Eglise, qu'il faut chercher dans les écrits sur le prêtre, mais aussi dans la vie, puisque les enseignements qui viennent de la vie ne doivent pas moins intéresser le théologien que les développements théoriques. Les gestes, les mœurs, les règles sont un langage et portent une signification. La vie est un lieu théologique. C'est pourquoi les études sur la vie concrète des prêtres aux différents âges de l'Eglise, sur leurs activités, sur les règles de conduite qu'on leur a assignées, sur la spiritualité qu'on leur a proposée, sur la formation qu'on leur a donnée, toutes ces études préparent efficacement la réponse à notre question.

De notre temps aussi le Magistère de l'Eglise, les théologiens et d'autres s'efforcent à dire ce qu'est le prêtre. Les réponses apportées ne sont pas toujours convergentes. Vatican II n'a pas seulement opéré un déplacement important de la théologie du presbytérat en donnant un relief nouveau au sacerdoce du peuple chrétien et à la fonction épiscopale, il a aussi décrit le prêtre en des termes assez inédits et qui prennent une importance particulière, étant les plus récents qu'ait employés un concile œcuménique.

Karl Rahner refuse de voir l'essentiel du sacerdoce dans les pouvoirs sacramentels ou dans le concept de « médiateur ». Il s'applique plutôt à définir le prêtre comme « l'annonciateur de l'Evan-

1. Karl RAHNER, *Le premier point de départ théologique d'une recherche pour déterminer l'essence du sacerdoce ministériel*, dans *Concilium*, 43 (mars 1969) 77-83.

gile au nom de l'Eglise et en vertu de sa mission »². Walter Kasper, de son côté, fait du presbytérat un « charisme de gouvernement de la communauté »³, position qui se rapproche beaucoup de celle qu'Emile Pin rejoint par le moyen de la sociologie. Ce dernier voit le prêtre comme le président des communautés chrétiennes, à qui il revient de célébrer plus particulièrement l'Eucharistie⁴.

Ce qui frappe dans ces positions, surtout quand on rappelle la tendance qui prévalut longtemps, et jusqu'à récemment, à voir d'abord le prêtre comme l'homme de l'Eucharistie, c'est qu'on choisit comme principalement constitutive du sacerdoce presbytéral l'une ou l'autre des trois fonctions qu'on attribue traditionnellement au sacerdoce catholique: les fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement.

Ces réponses sont évidemment loin d'être les seules. Une manière fréquente de décrire le sacerdoce presbytéral consiste d'ailleurs à le voir dans la somme de ces trois fonctions. Et il faut bien rappeler ici l'option qui présente le prêtre comme un médiateur entre Dieu et les hommes, à la suite du Christ et dans la continuité de sa médiation. N'est-ce pas par ce concept de « médiateur » que l'encyclique de Pie XI sur le sacerdoce catholique définissait le prêtre ?

Chacune des réponses doit être examinée et notre devoir théologique est de mesurer la valeur de chaque point de vue. Ce n'est pas mon intention de trancher la question même qui fera l'objet des échanges du présent Congrès et de dire qui a raison, puisque mon propos est seulement de contribuer à bien poser la question. Pour atteindre cet objectif, il me semble nécessaire d'énumérer plutôt, pour terminer cette introduction à nos travaux, les conditions d'une bonne définition du presbytérat et, en conséquence, les conditions d'une bonne réponse à la question qui fait l'objet de notre recherche.

2. *Ibid.*

3. Walter KASPER, *Accents nouveaux dans la compréhension dogmatique du service pastoral*, dans *Concilium*, 43 (mars 1969) 27.

4. Emile PIN, *La différenciation de la fonction sacerdotale. Analyse sociologique*, dans *Concilium*, 43 (mars 1969) 54.

Il n'est pas nécessaire d'insister pour qu'on comprenne ici le mot « définition » au sens contemporain. Il ne saurait être question d'enfermer la réalité que constitue le sacerdoce presbytéral dans les cadres étroits d'une définition scolastique. Par ailleurs, je n'arrive pas à me convaincre que Paul Anciaux a raison quand il nous propose, à toutes fins pratiques, de renoncer à chercher *une* image ou *une* définition du prêtre, sous prétexte que le sacerdoce ministériel s'est réalisé très diversement au cours de l'histoire de l'Eglise ⁵.

Voici ces conditions d'une bonne définition.

1° Cette définition devra être enracinée dans l'Écriture et les premiers témoignages de la Révélation. Cet enracinement permettra d'établir avec précision les faits primitifs concernant le ministère presbytéral et de discerner — ce qui est évidemment à la fois le plus essentiel et le plus difficile — *l'intention* du Christ lui-même. Il permettra de percevoir par rapport à l'Ancien Testament et aux sacerdoce païens, la nouveauté et la continuité du ministère presbytéral tel qu'on le trouve dans le Nouveau Testament. Il permettra d'établir comme il faut la pensée du Christ concernant le cultuel et le sacré et de suivre l'application de cette pensée aux différents ministères, répondant ainsi à une préoccupation qui est au centre de la réflexion sur le sacerdoce chrétien depuis que s'imposent à l'attention le mouvement de sécularisation et la nécessité d'une théologie du sacré.

2° Cette définition devra être nourrie aussi de la Tradition chrétienne. C'est pourquoi on tiendra compte pour la formuler du rapport dialectique subtil qui unit la Révélation avec le reste de la vie et de la pensée de l'Eglise. Ce qui veut dire qu'on acceptera sans raideur et sans exclusivisme le primat d'autorité de l'Écriture et qu'on n'écartera pas dès le départ la possibilité d'une pénétration progressive, sur ce point, du donné de la Révélation et de développements importants de la pensée chrétienne.

3° Cette définition ne sera pas un raccourci théologique. Elle devra au contraire répondre d'une façon complète à la question qu'on se pose quand on se demande ce qu'est un prêtre. En consé-

5. Paul ANCIAUX, *Réflexion théologique sur l'image actuelle du prêtre*, dans *Collectanea Mechliniensia*, 52 (1967) 319-323.

quence, on éliminera comme insuffisantes toutes les définitions du prêtre qui ne s'attachent qu'à sa fonction ou à son rôle, négligeant ou omettant d'éclairer son ontologie, si on veut me permettre sans sourciller d'employer ce mot. Une définition, en tout cas, qui omettrait cet aspect important des choses devrait nous montrer qu'en effet, ses fonctions mises à part, le prêtre est vraiment un être comme les autres. Je ne veux évidemment pas trancher cette question plus que les autres. Je veux seulement souligner qu'une définition satisfaisante du prêtre doit nous renseigner sur l'intérêt ou la signification que peuvent prendre dans son cas les termes de « consacré », de « séparé » ou même de « sacré ». Pour les mêmes raisons, une définition satisfaisante doit éclairer le problème de la permanence dans le sacerdoce et de ce qu'on appelle le caractère sacerdotal, par lequel, selon le mot du cardinal Doepfner, le prêtre est un homme « marqué »⁶. Bref, une définition du prêtre n'en est vraiment une que si elle sait le décrire aussi bien dans son être profond que dans sa fonction.

4° Une bonne définition du prêtre établira avec clarté le spécifique de la fonction presbytérale, en face notamment du sacerdoce du peuple fidèle, de la fonction épiscopale, des charismes variés qu'on trouve dans l'Eglise, de certains autres ministères comme l'apostolat et le diaconat.

Il faut reconnaître que cette tâche est extrêmement difficile, non seulement parce que l'Écriture ne nous renseigne pas d'une façon décisive mais aussi parce que nous sommes tentés par l'attrait des faux-fuyants ou des solutions de facilité. Il ne suffit pas, par exemple, de dire que le sacerdoce presbytéral est essentiellement différent du sacerdoce des fidèles; il faut encore montrer en quoi les deux diffèrent. D'ailleurs, la comparaison des deux sacerdoxes et la définition de leurs rapports est un lieu décisif de toute étude sur le sacerdoce chrétien et sur le presbytérat. Or la distinction, par exemple, entre la fonction prophétique du prêtre et celle de l'apôtre laïc, du catéchète, du théologien, n'est pas trop évidente, surtout si l'on partage encore l'avis que le prêtre ne fait pas partie de « l'Eglise enseignante » et si l'on considère le peu d'auto-

6. Cardinal DOEPFNER, *Le prêtre: ce qui demeure, ce qui change*, dans *La Documentation Catholique*, août 1969, 713.

rité doctrinale qu'on reconnaît au prêtre dans l'Eglise. De la même façon, on se donne une tâche trop facile si l'on se contente de dire que le sacerdoce presbytéral est une participation à celui de l'évêque. Outre que le concept de « participation » pourrait bien être le plus typique des faux-fuyants, on peut se demander, pour en rester au seul exemple de la fonction d'enseignement, ce que peut signifier pour le prêtre participer à la fonction d'enseignement de l'évêque s'il n'a purement et simplement aucune autorité doctrinale.

Au moment où nous chercherons à établir avec clarté ce qui distingue le sacerdoce presbytéral de celui du peuple fidèle, peut-être pourrons-nous poser d'une façon courageuse une question de vocabulaire théologiquement et pastoralement assez grave. C'est un fait que, contrairement à la pratique de l'Écriture, le mot « sacerdoce » n'est pas réservé, en français, au sacerdoce du Christ et à celui de l'Eglise, mais qu'il est employé en priorité, au contraire, pour désigner le service presbytéral. Comme le disait avec raison le Père Chenu, le théologien est un « philologue », un amoureux des mots⁷. A ce titre ce problème nous intéresse, mais l'usage *apostolique* de tout le vocabulaire sacerdotal nous intéresse aussi. Il n'est peut-être pas totalement indifférent qu'on désigne d'une part la fonction presbytérale par le mot de « sacerdoce », contre l'usage et peut-être l'intention formelle des premiers témoins de la Révélation, et qu'on entreprenne aujourd'hui de révéler aux fidèles, d'autre part, qu'ils sont « prêtres » eux aussi, ce qui est également contre l'usage primitif et, avouons-le, contre tout bon sens.

On doit souscrire volontiers à tous les efforts qui seraient entrepris pour assainir ce vocabulaire et il serait heureux qu'on se contente du mot « presbytérat » pour désigner le ministère des prêtres et tout ce qui les concerne. Après tout, les évêques, eux, se contentent bien du mot « épiscopat ».

5° Une bonne définition du prêtre doit être applicable, par delà les situations différentes, à tous les temps et à tous les prêtres. Pour cela, elle ne doit retenir que l'essentiel et le discerner de

7. M.-D. CHENU, *La foi dans l'intelligence*, Paris, Cerf, 1964, 294.

l'accessoire et des conditions sociologiques changeantes. Paul Anciaux semble trouver ce discernement impossible. Plus optimiste, j'estime qu'il est simplement difficile. Il est difficile parce que le presbytérat ne peut se décrire sans référence à une fonction et donc à quelque chose d'étroitement lié à une réalité qui est en perpétuelle évolution. Au surplus, à l'aide de quels critères ferons-nous le discernement, en lisant l'Écriture, entre la volonté du Christ pour la suite des temps et son acceptation des conditionnements sociologiques de son milieu et de son époque ?

Quoi qu'il en soit des difficultés de la tâche, on reconnaîtra l'importance clarificatrice des efforts que nous pourrions apporter à dégager, à travers toutes les fluctuations du réel et de la vie de l'Église, l'essence permanente du ministère presbytéral, qui sera évidemment toujours réalisée et vécue en situation. Car s'il y a, en effet, une essence permanente du presbytérat, celle-ci est le sujet d'une permanente individuation. Essence et situation, nature et style du presbytérat: c'est notre devoir théologique de démêler ces éléments en respectant leur étroite et irréductible conjugaison.

Une définition du prêtre qui serait vraiment fondée sur l'Évangile et qui serait en même temps applicable à tous les prêtres aurait pour la vie de l'Église une influence purificatrice et clarificatrice importante, surtout à ce moment où l'on s'interroge avec une certaine anxiété sur les fonctions du prêtre. Il faut qu'on sache avec clarté le genre de service que le prêtre doit rendre. A la faveur d'une conception du presbytérat qui identifiait le prêtre à la messe, ont fini par s'imposer une pensée et des politiques qui méritent un examen serré. On doit se demander, par exemple, s'il est possible ou plutôt s'il est légitime d'être prêtre sans assumer ni le service de la parole ni une quelconque responsabilité au service de la communauté ecclésiale. On voit évidemment tout de suite que des questions de cette nature sont bien loin d'être purement théoriques.

6° Enfin, une bonne définition du prêtre suppose que soient établis avec clarté le lieu et la signification du sacré en christianisme. A moins qu'on préfère dire qu'une étude du sacerdoce chrétien doit devenir, par la nature même des choses, une contribution à la découverte du sacré chrétien. Par quoi le thème de notre Con-

grès rejoint celui de nos assises de l'an dernier et l'un des grands thèmes théologiques de notre temps.

Peut-être est-ce par la réflexion sur le rôle du prêtre par rapport au sacré que nous sentirons le mieux combien la vocation du prêtre en fait le serviteur non seulement de ce qu'il y a de plus élevé, mais encore de ce qu'il y a de plus essentiel dans la vocation de l'homme. Peut-être découvrirons-nous par là la profondeur du service du prêtre. La profondeur de ce service, n'est-ce pas ce qui en explique le mystère ?

Les chefs et le culte en Israël

Richard Rivard, ptre

Nous aurions pu rechercher comment l'une ou l'autre des fonctions cataloguées par Deut 33, 8-10 et par 1 Sam 2, 28 comme faisant partie du patrimoine des prêtres se rencontrent chez les chefs de la communauté israélite aux différentes époques de son histoire. Nous aurions dû parler à la fois d'oracle, d'enseignement et de sacrifice. Nous nous intéressons ici aux seuls actes du culte pour essayer d'indiquer ce que ces gestes signifient quand ils sont accomplis par le chef d'un groupe déterminé à l'intérieur du peuple de Dieu.

I — DES PATRIARCHES AUX JUGES

L'époque patriarcale ne connaît de prêtres fonctionnaires que des étrangers ¹. Quand les patriarches veulent rendre un culte à leur Dieu, ils construisent eux-mêmes des autels et y offrent le sacrifice, ils érigent des stèles pour y verser de l'huile, et ils président des repas sacrés.

1. Le terme *Kôhen* est présent sept fois dans la Genèse: une fois il se réfère à Melchisédec, trois fois il désigne le beau-père de Joseph, le prêtre égyptien d'On, et trois fois il se réfère aux prêtres égyptiens en général.

Les patriarches sont d'abord des chefs de clan et à ce titre ils peuvent poser des actes culturels. Leurs pérégrinations les conduisent aux lieux saints cananéens où ils établissent de préférence leurs campements. C'est ce que suggère Gen 12, 6 lorsqu'on dit qu'Abraham traversa le pays jusqu'au *mâqôm* de Sichem, c'est-à-dire jusqu'au lieu saint de Sichem ou encore Gen 28, 11. 17 où il est question de l'arrêt de Jacob au *mâqôm* de Béthel. Les nombreux textes où l'on voit le patriarche ériger un autel et offrir le sacrifice en dehors d'une apparition divine (Gen 13, 3-4, 18; 21, 33; 33, 20; 46, 1-4) font d'ailleurs penser à ce geste, familier dans l'Orient ancien, du chef de famille rendant un culte à son Dieu. Le *paterfamilias* est le représentant naturel de son groupe et son médiateur normal. Source de la vie, après Dieu, il est le canal par lequel passent bénédictions et malédictions². Lorsqu'il offre le sacrifice, il n'agit pas comme prêtre mais comme père et ce n'est qu'improprement qu'on parlera alors de sacerdoce³.

Par ailleurs, les patriarches posent des gestes culturels dans le contexte plus extraordinaire d'une rencontre avec Dieu et d'un renouvellement de promesse. Dans ces péripécies — qui sont d'ailleurs les textes classiques d'érection de sanctuaires patriarcaux — un lien indirect est établi entre l'action du patriarche et le peuple futur. Il y apparaît plus clairement comme l'ancêtre du peuple de Dieu, et en offrant le sacrifice il se pose en représentant non seulement du groupe qui est sous son actuelle dépendance, mais aussi de la communauté qui naîtra de lui (Gen 12, 6-7; 26, 23-25; 28, 18; 35, 1-8. 14-15). Plus tard ceux qui auront reçu la mission de conduire Israël poseront des gestes analogues à ceux des patriarches et comme ces derniers, ils n'agiront pas à titre de prêtres, mais comme chefs de la communauté d'Israël.

■ ■ ■

2. J. GUILLET, *Le langage spontané de la bénédiction dans l'Ancien Testament*, dans *RScR*, 57 (1969) 174-177, et *Bénédition*, dans *VTB*, cc. 92-93.

3. J. J. CASTELOT, *Religious Institutions of Israel*, dans *The Jerome Biblical Commentary*, n. 76, 3; R. de VAUX, *Institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, 195, et E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, 200.

Pour toute la période du désert, il est malaisé de distinguer la réalité historique de l'idéologie qui s'est constituée par la suite autour des personnages de Moïse et d'Aaron et du rôle joué à cette époque par la tribu sacerdotale de Lévi, si seulement elle existait comme telle.

La tradition sacerdotale souligne d'une façon particulière la proximité de Moïse et de Dieu en le décrivant rayonnant de splendeur à sa descente du Sinaï (Ex 34, 29) ⁴ et déjà dans les anciennes traditions Moïse apparaît comme un personnage tout à fait exceptionnel. Il est impossible de le situer dans l'une ou l'autre des institutions connues, remarque Eichrodt. Il n'est ni un chef militaire ou politique, ni un roi, ni un prêtre, ni un prophète, mais d'une certaine façon il réunit dans sa personne quelque chose de toutes ces conditions ⁵. C'est ainsi qu'il exerce les fonctions que Deut 33 attribue aux fils de Lévi: il communique les oracles de Dieu (Ex 33, 7-11); il est lié d'une façon toute spéciale aux coutumes et aux lois (Ex 19-24); il répand le sang du sacrifice et intercède pour le peuple coupable (Ex 24, 6; 32, 11-14; 30-35). Mais le rôle cultuel joué par Moïse dans la communauté du désert est mis en lumière par un vieux texte élohiste: Ex 24, 3-8.

Ce texte fait partie du chapitre où se conclut l'Alliance de Dieu avec son peuple et dans lequel les traditions yahviste et élohiste sont réparties comme suit: J: 24, 1-2. 9-11; et E: 24, 3-8. Dans la première, l'Alliance est scellée par un repas, dans l'autre, par le rite du sang ⁶.

4. « Now it is a characteristic of Moses that it should be impossible to classify him in any of the ordinary categories applicable to a leader of a nation; he is neither a king, nor a commander of an army, nor a tribal chieftain, nor a priest, nor an inspired seer and medicine man. To some extent he belongs to all these categories. » W. EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, 289.

5. Les commentateurs attirent l'attention sur l'emploi du verbe *qâran*, apparenté à *qêrên*, corne. Encore récemment, l'Exode, TOB, Paris, Cerf, 1969, 143. A. ROBERT, *Médiation*, dans *DBS*, V, c. 1002, rapproche ce texte de la symbolique babylonienne qui représente les dieux, les génies et les rois divinisés avec des cornes à leur coiffure.

6. Parmi les commentaires récents, on peut signaler *Exode*, TOB, 110, et J. E. HUESMAN, *Exodus*, dans *The Jerome Biblical Commentary*, nn. 3, 67.

La partie élohiste du chapitre se signale par son ancienneté. En effet, le rite du sang ne se retrouve nulle part ailleurs sous cette forme dans tout l'Ancien Testament; une loi apodictique prohibe l'usage des *massebôth* en Dt 16, 22⁷ alors qu'ici elles semblent normales; enfin, nulle part ailleurs cette sorte de bassin, le *'aggân*, n'est employée comme un objet de culte⁸.

Or dans Ex 24, 3-8, Moïse préside lui-même cet acte officiel concluant l'Alliance du Sinaï: c'est lui qui bâtit l'autel, qui recueille le sang des victimes et qui le répand sur l'autel, et les assistants; c'est lui encore qui députe de jeunes Israélites pour offrir l'holocauste et pour immoler de jeunes taureaux en sacrifice de communion. On notera avec intérêt que cette tradition ancienne ignore l'existence d'un sacerdoce spécialisé. Toute la charge cultuelle revient à Moïse et à ceux qu'il s'est choisis pour l'aider.

Les fonctions sacerdotales exercées par les patriarches sont perpétuées par le chef de toute la communauté du désert. Comme eux, Moïse a reçu directement de Yahvé une mission en faveur du peuple; comme eux il jouit d'un lien immédiat avec Dieu. C'est dans cette même ligne qu'il faudra situer les gestes culturels du roi, quand celui-ci exercera des fonctions sacerdotales malgré la présence d'un sacerdoce officiel⁹.

Le culte privé des chefs de famille, de clan ou de tribu continuait-il à exister au temps du désert? Nous n'en avons aucun exemple. Pourtant les prérogatives du *paterfamilias* ont dû demeurer, puisque, à l'époque des juges, Elqanah, père de Samuel, monte annuellement au temple pour y offrir le sacrifice (1 Sam 1, 3-4. 21), et cela malgré l'existence de sanctuaire et d'un clergé¹⁰.

Si on met à part le cas de Samuel, qui porte le pagne de lin dès son enfance (I Sam 18) et qui fut considéré comme prêtre par la tradition d'Israël — témoin le Chroniste qui en fait un fils

7. Voir aussi Dt 12, Ex 23, 24; 34, 13; Lv 28, 1.

8. Is 22, 24; Cant. 7, 3.

9. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, 201-202.

10. Ni Gédéon ni Manoah, père de Samson, ne se font prier pour offrir l'holocauste à un moment où ils doutent encore de la présence divine (Jg 6, 24 et 13, 19). Mais ici il s'agit de circonstances spéciales d'élection divine d'un juge et le cas est moins clair que celui d'Elqanah.

de Lévi ¹¹ — les juges n'étaient pas eux non plus des prêtres. Ils étaient des chefs guerriers charismatiques, chargés par Yahvé de tirer un groupe donné du marasme où l'avaient conduit ses péchés. De fait, nous n'avons qu'un exemple où un juge pose un geste qui le rapproche du prêtre: Gédéon, après avoir démoli l'autel de Baal, construit un autel et offre le sacrifice (Jg 6, 25-32). Il agit alors comme ses prédécesseurs, en vertu de son charisme de chef, et son geste fait penser à ceux des patriarches consacrant à leur Dieu un sanctuaire cananéen.

II — PÉRIODE MONARCHIQUE

La période monarchique est caractérisée par la mise en place ou le développement des grandes institutions d'Israël. Désormais un monarque prend pour lui le pouvoir militaire et politique; un clergé s'organise qui prend de l'importance à mesure que le sanctuaire royal voit augmenter son crédit et, de son côté, le prophétisme se taille une place de choix dans la vie religieuse de la nation.

Cette tranche de l'histoire d'Israël nous est connue sous l'angle des préoccupations du deutéronomiste et, conséquemment, il n'est pas aisé de découvrir la part réelle jouée par le roi dans le domaine du culte. On remarquera toutefois que celui-ci rapporte fidèlement ce que lui fournissaient ses sources, du moins pour le cas de David et de Salomon. David sacrifie bœufs et brebis lors de la venue de l'arche à Jérusalem (2 Sam 6, 13. 17); il consacre l'aire d'Arauna le Jébuséen en y construisant un autel et en y offrant des sacrifices (2 Sam 24, 25). Salomon pour sa part inaugure le temple en sacrifiant (1 Rg 8, 5. 62-64), et Rg 9, 25 fait allusion aux sacrifices réguliers du roi trois fois l'an. Ni le deutéronomiste, ni les prophètes ne reprochent aux rois de s'être introduits dans les affaires du culte et ceci porte à croire qu'ils reconnaissaient du même coup un rôle bien déterminé au roi sur le plan religieux.

Le Psaume 104 va plus loin et semble affirmer que le roi est prêtre. C'est en fait le seul texte qui parle explicitement d'un sacerdoce royal. Aussi a-t-on voulu voir là une glose tardive ou en-

11. 1 Sam I, 1 le présente pourtant comme un éphraïmite.

core appliquer ce verset au prêtre que le roi nouvellement intronisé (v. 3) confirmerait dans ses fonctions¹². De fait on peut parler de sacerdoce du roi à condition de le bien distinguer de celui des lévites et c'est ce que suggère le Ps 110, 4 en rattachant le sacerdoce du roi à celui de Melchisédec et non à celui d'Aaron.

La fonction du roi déborde le profane. Il est un *mashiah* et l'onction qu'il a reçue fait de lui une personne sacrée, participant à la divinité de Dieu¹³. Successeur des chefs antiques, mais d'une façon qui lui est propre, il est comme eux le canal privilégié des bénédictions divines¹⁴ et il est à la tête du peuple comme son médiateur par excellence¹⁵. C'est à cause de cette grandeur religieuse unique que le roi peut remplir des fonctions sacerdotales. Il agit comme roi d'Israël, comme oint de Yahvé et non comme prêtre, du moins au sens strict du mot.

III — PÉRIODE POST-EXILIQUE

La réforme de Josias avait considérablement favorisé l'institution sacerdotale. Les circonstances qui entourèrent l'Exil firent que le pôle d'attraction se déplaça lentement du roi au temple et conséquemment à son clergé (Ex 40-48; Agée).

Ezéchiél, dans sa vision de la Jérusalem future, se chargeait de réduire les privilèges du « prince »¹⁶ qui ne prend plus de part

12. Voir à ce sujet J. A. FITZMEYER, *Now this Melchisedek...* (*Heb* 7, 1), dans *CBQ*, 25 (1963) 307-308, et R. de VAUX, *op. cit.*, t. I, 175-176.

13. « Car l'onction est un rite religieux. Elle s'accompagne d'une venue de l'Esprit, nous dirions qu'elle confère une grâce. Ainsi l'esprit de Dieu s'empara de Saül, après qu'il fut oint, 1 S 10, 10, et la liaison est encore plus immédiate pour David, d'après 1 S 16, 3. » R. de VAUX, *op. cit.*, t. I, 161.

14. J. GUILLET, dans *RScR*, 57 (1969) 177 et E. JACOB, *op. cit.*, 191.

15. E. JACOB, *op. cit.*, 201-202; E. BEAUCAMP et J. P. de RELLES, *Israël regarde son Dieu*, 285-287; A. ROBERT, *Médiation*, dans *DBS*, V, cc. 1003-1004.

16. « The title of the king seems to indicate the modest role played by royalty in the idealistic description of these chapters. » A. J. TKACIK, *Ezechiel*, dans *The Jerome Biblical Commentary*, n. 21, 89.

active dans l'exercice du culte. A peine se voit-il réserver une place de choix dans le temple pour y prendre son repas (Ex 44, 3) ou pour assister à l'offrande de l'holocauste par le prêtre (Ez 46, 2. 12)¹⁷. Pour ses entrées et ses sorties du temple, le roi est soumis aux mêmes lois que le reste du peuple.

Si après l'Exil, Zorobabel avait été sacré roi, il aurait sans doute retrouvé tous les privilèges attachés à l'institution royale. Mais après la reconstruction du temple, il disparaît mystérieusement de l'histoire sans jamais avoir été consacré effectivement, et jusqu'à la fin, aucun davidide ne montera sur le trône d'Israël. Le sacerdoce en bénéficiera encore une fois, puisque jusque là il avait été sous la tutelle royale (2 Rg 16, 10-18; 22, 3-7, etc.). Et même l'onction qui était réservée au roi passe au grand prêtre avec la conséquence qu'il devient le chef unique de la communauté juive¹⁸. C'est tout l'opposé de l'ancien état de choses. Autrefois, tous les pouvoirs civils étaient aux mains du roi; et les quelques prérogatives d'ordre cultuel qui lui étaient réservées étaient comme le signe extérieur de la médiation de choix, d'ordre charismatique, exercée sur le plan religieux; maintenant, le grand prêtre, qui est essentiellement un fonctionnaire religieux accapare la gérance des affaires de l'Etat¹⁹. Bien plus, à partir du jour où il reçoit l'onction et où il revêt des vêtements royaux, il tient en quelque sorte la place du roi pré-exilique en Israël²⁰. Les rois et les prophètes étant disparus, il est le médiateur, le représentant de la nation devant Dieu. Du fait qu'il tient la place du roi, le prêtre oint reçoit une dignité nouvelle qui change ses rapports

17. Dans 46, 12. 13, « il offrira » doit probablement être pris dans un sens factitif (cf. la référence à 46,2b).

18. Il est malaisé de dire quand ce rite fut introduit. « Il est vraisemblable, remarque de Vaux, que l'onction du grand prêtre fut pratiquée dès la fin de l'époque perse mais les premiers témoignages datables sont postérieurs. » Il semble que le renseignement le plus précis soit en Dn 9, 26, où il est question assez clairement d'Onias III, assassiné sous l'instigation de Mémélas en 171, à l'époque d'Antiochus Epiphane. On n'a pas plus de renseignements sur la fin de cette pratique. R. de VAUX, *op. cit.*, t. 2, 270-271.

19. Pendant toute la période perse et jusqu'à la révolte maccabéenne les pouvoirs du grand-prêtre sont forcément d'ordre religieux, puisque Israël n'est pas un Etat libre.

20. R. de VAUX, *op. cit.*, t. 2, 270-271.

avec Dieu et avec le peuple. De médiateur fonctionnaire, il devient médiateur charismatique, si toutefois l'onction conserve le caractère religieux que nous lui connaissons.

Cet état de choses ne devait cependant pas durer: l'onction des prêtres était disparue à l'époque romaine et il se peut qu'aucun des Asmonéens n'ait été oint. Il est remarquable d'ailleurs que l'union des pouvoirs politiques et religieux rendue effective à partir des Maccabées allait bientôt entraîner la décadence du souverain pontificat qui devint de plus en plus une dignité politique.

La médiation en un certain sens sacerdotale des chefs, qui les habilitait à certaines fonctions cultuelles, reposait sur leur proximité avec Dieu. Celle-ci provenait de leur vocation (patriarches, Moïse, juges) ou encore de l'intronisation royale, dont le rite essentiel était l'onction. Cette médiation était différente de la médiation institutionnelle des prêtres lévites et lui était supérieure. Aussi le sacerdoce du Christ sera-t-il de l'ordre de Melchisédec et non de l'ordre d'Aaron (Heb 1, 13; 5, 6ss; 7, 1ss; 8, 1; 10, 12-13). Si le Ps 110 est ancien et que le v. 4 n'est pas une glose post-exilique, il ne serait pas arbitraire de dire que le sacerdoce du Christ se situe dans la ligne du sacerdoce charismatique des chefs en Israël.

Le prêtre et le sacrifice dans l'Ancien Testament

Roland Proulx, C.S.S.R.

Dans la bénédiction de Lévi (Dt 33, 8-11), le rôle cultuel et sacrificiel constitue une des trois fonctions des prêtres: « Ils mettent l'encens à tes narines et le sacrifice sur ton autel. » Par sa date (au plus tard, la première moitié du VIII^e siècle) et par son contenu, ce texte constitue un point de référence sûr et nous renseigne de façon précise sur les fonctions sacerdotales au VIII^e siècle en Israël.

Cependant, compte tenu de l'histoire comparée des religions et de l'évolution de la fonction sacerdotale en Israël, on peut s'étonner de ce que le rôle proprement sacrificiel du prêtre ne vienne qu'en dernier lieu. Dans l'un et l'autre cas, en effet, nous sommes habitués à établir un lien quasi nécessaire entre sacerdoce et sacrifice. Dans la tradition judéo-chrétienne, en particulier, la fonction cultuelle du prêtre devient, du moins à certaines périodes de son histoire, sinon la seule fonction sacerdotale, du moins la fonction sacerdotale par excellence.

Ce texte, tout en fournissant une information précieuse, pose donc également plusieurs questions: quelle est la relation qui existe entre sacerdoce et sacrifice? Existe-t-il un lien théologique ou un lien historique entre ces deux réalités? Peut-on déceler, sous ce rapport, une évolution dans la fonction sacerdotale?

Il semble, d'un point de vue méthodologique, que s'impose d'abord, comme démarche d'ensemble, une analyse de l'évolution historique du rôle cultuel du prêtre dans l'Ancien Testament. En effet, l'analyse historique permettra d'éviter de prendre pour théologiques des données sociologiques ou historiques; au moins de relativiser certaines conclusions, de mieux formuler le problème théologique des rapports entre sacerdoce et sacrifice, et peut-être d'en mieux dégager, en conclusion, les principaux éléments¹.

I — DES PATRIARCHES AUX JUGES (1850-1000)

1. La période patriarcale

A ne lire que le document P, on aurait l'impression que les Patriarches n'ont rendu aucun culte, ni offert aucun sacrifice. Il n'y a pas lieu de s'étonner de cette interprétation des faits de l'histoire ou de ces silences, contredits par ailleurs par J et E: pour P, aucun culte n'est rendu avant le Sinaï et le seul culte légitime est celui qui est rendu à Jérusalem et dûment autorisé et offert par le sacerdoce aaronide.

1. La bibliographie sur le sacerdoce de l'Ancien Testament est considérable. Nous n'avons retenu, pour le besoin de la cause, que les ouvrages ou articles qui pouvaient nous sembler plus fondamentaux ou qui pouvaient toucher de plus près le sujet que nous voulons traiter. Sur le sacerdoce dans l'Ancien Testament, cf.: W. W. von BAUDISSION, *Die Geschichte des altentestamentlichen Priesterthums*, Leipzig, 1889; A. van HOO-NACKER, *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux*, Londres-Louvain, 1899; Wolf BAUDISSION, *Priests and Levites*, HDB IV (1902), 67-97; J. PEDERSON, *Israel, its Life and Culture*, III-IV (tr. angl. 1940), 150-197; E. O. JAMES, *The Nature and Function of Priesthood*, Thames and Hudson, London, 1955; J. WACH, *Sociologie de la religion*, Payot, Paris, 1955; R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Cerf, 1960, 195-278; W. EICHRODTH, *Theology of the Old Testament*, I, SCM Press, 1961, 382-435; R. ABBA, *Priests and Levites*, IDB 3 (1962), 876-889. — Sur la fonction sacrificielle du sacerdoce, cf. en particulier: B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford, 1925, 179-271; L. GAUTHIER, *Prêtre ou sacrificateur ?*, *Etudes sur la religion d'Israël*, Lausanne, 1927, 247-276; R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1941; R. de VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, CRB 1, 1964; H.-J. KRAUS, *Worship in Israel*, Oxford, 1966; H. H. ROWLEY, *Worship in Ancien Israel*, London, 1967.

Les traditions J et E méritent sur ce point d'autant plus de créance, qu'elles se rencontrent sur plusieurs points et se trouvent dans une situation analogue à celle de P: à l'époque où elles furent rédigées, le sacerdoce sadoquite et le sacerdoce lévitique étaient déjà en place.

Or, nous pouvons dégager de leurs écrits les quelques conclusions suivantes: a) les patriarches construisent des autels ou érigent une *massebâh* sur laquelle ils répandent de l'huile; b) ils offrent eux-mêmes leur sacrifice; en aucune occasion, il n'est fait mention de l'intervention de prêtres. — Dès lors Sichem (Gn 12, 6-7; 33, 18-20), Béthel (Gn 12, 8-9; 28, 10-22; cf. 35, 1-9. 14-15), Moriyya (Gn 22), Mambré (Gn 13, 18), et Beersheba (Gn 26, 23-25; 46, 1-4; 21, 33) sont témoins d'activités cultuelles, comportant autel et sacrifice, exercées par les Patriarches eux-mêmes, de façon individuelle et sans la présence de prêtre (s) — et sans qu'eux-mêmes ne se voient attribuer les noms de *kohen* ou de *komer* (et encore moins celui de *lewi*).

2. La période mosaïque

Trois ensembles de textes nous permettent d'aborder, sous cet angle, la période mosaïque: les textes concernant la Pâque, les textes sur les holocaustes et les « sacrifices », et enfin les textes relatifs au sacerdoce.

Les textes bibliques mentionnent *la Pâque* à plusieurs reprises. Pour obtenir du Pharaon la permission de partir, Moïse et les Israélites font valoir qu'ils doivent aller au désert « sacrifier à Yahvé » (Ex 3, 18; 5, 3; 8, 4. 21-24), lui « rendre un culte » (Ex 4, 23; 7, 16. 26; 8, 16; 9, 1. 13; 10, 3. 7; 11, 24. 26), « célébrez une fête en l'honneur de Yahvé » (Ex 5, 1), « allez... et immolez la Pâque » (Ex 11, 1-6; cf. 12, 11. 21).

On discutera encore longtemps de la date, de l'origine et du rituel de la Pâque. Qu'il suffise cependant de signaler les points qui font une certaine unanimité: la Pâque est certainement très ancienne, probablement pré-mosaïque; elle est un sacrifice de nomades ou de semi-nomades, célébré sans sanctuaire, sans autel et sans prêtre; c'est le chef de famille ou le chef du clan ou du

groupe qui la préside. Le sacrifice par excellence de cette période, le 'zèbah pesah' ne requérait donc pas la présence d'un prêtre ou d'un sacerdoce. Il semble — si on admet que la Pâque a continué d'être célébrée après la sédentarisation — qu'il en fut ainsi jusqu'à la réforme de Josias (622).

Les textes relatifs aux *sacrifices* offerts durant cette période ne nous permettent probablement pas d'être mieux informés sur une activité « sacerdotale » possible. Non seulement la Bible est extrêmement discrète à propos des sacrifices autres que la Pâque, mais aussi ne semble pas les mettre en relation avec un sacerdoce déjà constitué.

Dans Ex 18, 12, un holocauste et des *zèbahîm* sont offerts, mais ils le sont par Jéthro qui n'est pas un prêtre israélite. La même remarque vaut pour les holocaustes de Balaq, en Nb 23. En Ex 32, 68, des holocaustes et des *selamîm* sont offerts, mais sont condamnés comme culte hétérodoxe — tout le chapitre 32 est difficile d'interprétation et est composite: il semble refléter une situation et peut-être même une polémique postérieures. Ex 20, 24 appartient au Code de l'alliance qu'il faut dater plus tard. Enfin, dans Ex 24, 3-8, le rite du sang qui seul y est retenu comme sacerdotal, appartient probablement au rite du renouvellement de l'Alliance à Sichem.

Ces textes, qui à première lecture sembleraient témoigner de rites sacrificiels sacerdotaux, ne nous permettent guère de conclure en ce sens.

La question du *sacerdoce* est plus complexe. Selon P, ce n'est qu'après l'Alliance du Sinaï que Moïse reçoit de Dieu et réalise les prescriptions concernant le sanctuaire, les sacrifices et les prêtres (Ex 25ss). Lui-même exerce pendant une semaine une activité sacerdotale (Ex 28ss; Lev 8), avant de la déléguer à Aaron et à ses fils ². La *Loi de sainteté* (H) suppose, comme existant déjà au temps du désert, un rituel très élaboré, un calendrier liturgique et un sacerdoce institutionnalisé (zadoquite ?). J, par contre,

2. Moïse exerce sans doute une activité de type sacerdotal: il dispense l'oracle et offre des sacrifices. Est-ce en sa qualité de chef ou de prêtre qu'il l'exerce ? Seul le ps 99 lui donne le titre de « prêtre » (*Kohen*). Sur cette question, cf. B. GRAY, *op. cit.*, 194-210.

suppose l'existence de prêtres avant la législation du Sinaï (Ex 19, 22-24; cf. au contraire Ex 32). E ne fait allusion à aucun sacerdoce organisé; mais nous aurons à revenir sur la position de E.

H et P décrivent trop le culte du désert en fonction de la liturgie et l'organisation sacerdotale de leur temps, qu'ils veulent justifier en les rattachant à la période mosaïque, pour qu'ils ne soient au moins suspects. Nous avons déjà dit que J parle de prêtres, mais nous ne les voyons nulle part exercer une activité sacerdotale. La tradition E parle également du culte et des sacrifices, mais ne fait jamais mention d'un sacerdoce organisé et encore moins d'un sacerdoce sacrificiel: même interprété concrètement comme parlant de personnes douées de la royauté et du sacerdoce, Ex 19, 6 ne s'en réfère pas moins au futur; Ex 24, 4-8 non seulement se rattache à l'Alliance de Sichem, mais mentionne explicitement que ce sont des jeunes gens qui offrent les holocaustes; Ex 32, en mentionnant le rôle d'Aaron, semble ignorer Ex 28 (qui est de P). Ni H et P, ni J et E ne nous permettent de conclure à un sacerdoce organisé, exerçant une activité sacrificielle, durant la période mosaïque.

3. La période des Juges

En reprenant l'ensemble des textes qui mentionnent les sacrifices offerts durant la période des Juges, on ne peut que constater encore une fois que ce ne sont pas les prêtres qui les offrent. Josué (Jos 5, 10-12), Gédéon (Jg 6, 25-32), Manoath (Jg 13, 9), Elqana (1 S, 1, 4), Eli (1 S 2, 12-4, 1), Samuel (1 S 7, 9-10), et enfin Saül (1 S 10, 8; 11, 15; 13, 9-10) offrent eux-mêmes des sacrifices, tout comme les Patriarches, les chefs de famille et Moïse le faisaient en leur temps.

Nous pouvons noter cependant deux séries de textes qui font allusion aux prêtres. — Jos 3, 6 et 6 mentionnent bien l'existence de prêtres; mais leur seule activité consiste à porter l'arche (Jos 3) et à marcher devant l'arche et à sonner de la trompette (Jos 6). — Après la conquête, notre information est limitée à la constatation de l'existence de deux familles sacerdotales: celle de Dan (Jonathan, le mushite, et ses fils) en Jg 17-18, et celle d'Eli et ses fils (1 S 1-4).

La première série de textes est claire: elle ne fait mention d'aucune activité cultuelle-sacrificielle. Jg 17-18 réserve à Jonathan deux attributions: il est gardien du sanctuaire avec son ephod, ses téraphim et son image taillée et exerce une fonction oraculaire. Eli et ses fils, tout comme Eléazar à Qiryat-Yearim (1 S 7, 1), sont gardiens du sanctuaire de Silo et semblent plus particulièrement responsables du déroulement exact et de l'accomplissement correct du culte et des rites. Mais en aucun cas, on ne les voit, pas plus que Jonathan d'ailleurs, offrir eux-mêmes les sacrifices³.

Que faut-il conclure ?

Une saine critique des textes, tout autant qu'une lecture obvie, nous interdisent d'affirmer l'existence clairement prouvée d'un sacerdoce organisé, exerçant une activité sacrificielle. Celle-ci semble encore être exercée par le chef de famille, du clan ou du groupe.

Cette pratique, très caractéristique du nomadisme, cadrerait bien avec cette affirmation du P. R. de Vaux:

Ceux-ci (les Israélites), dans leur période seminomade, n'auraient connu qu'une forme de sacrifice, le sacrifice du type pascal, le zèbah, qui a ses meilleures analogies dans le sacrifice des anciens Arabes. En prenant possession de la Terre Sainte, les Israélites auraient emprunté aux Cananéens l'holocauste et le sacrifice de communion, avec les offrandes végétales qui leur étaient jointes⁴.

Le problème serait sans doute encore plus simple, si nous connaissions mieux les origines, le développement et les fonctions du lévitisme. S'il reste probable que l'organisation lévitique remonte à la période du désert, il n'est guère possible d'en déterminer davantage ses origines (mosaïque, madianite ?) et son importance. Il se peut que la tribu profane de Lévi, en partie anéantie à l'époque pré-mosaïque, se soit, déjà sous Moïse, orientée vers

3. 1 S 2, 27ss qui mentionne, parmi les fonctions du prêtre, celle de « monter à l'autel » et de « faire fumer l'encens », est communément considéré comme remanié et même rédigé par le Deutéronomiste.

4. *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, 47.

une spécialisation culturelle. Les textes relatifs à Qades et à l'arche d'alliance nous permettent peut-être de saisir cet embryon d'organisation sacerdotale: le rôle propre des lévites semble avoir été de garder le sanctuaire itinérant du désert; même l'activité oraculaire, qui semble avoir été très tôt une de leurs fonctions, est encore, durant la période mosaïque, un privilège personnel de Moïse. Si les débuts furent modestes, les textes semblent suggérer cependant une infiltration graduelle à partir du sud de ce clergé spécialisé, qui couvrira le pays, en deux ou trois siècles, d'un véritable réseau lévitique (cf. Nb 26, 58; Jg 17-18).

Le développement probable du lévitisme que nous venons d'esquisser, l'impossibilité de conclure à l'existence, durant cette période, d'un sacerdoce exerçant une fonction sacrificielle, et la permanence du droit de tout chef de famille ou même de tout individu à rendre à Dieu un culte et à offrir lui-même son sacrifice, même lorsqu'il y a un sacerdoce existant, concourent à brosser une certaine image cohérente du culte durant cette période. Tous ces éléments semblent établir une certaine convergence d'indices: aucune nécessité historique ou théologique ne semble lier sacerdoce et sacrifice. Sans que celui-ci soit étranger à celui-là, il n'en constitue certainement pas le domaine propre — et encore moins exclusif — du sacerdoce.

II — LA PÉRIODE MONARCHIQUE (1000-587)

Si de grands changements s'opèrent dans le domaine du culte durant la monarchie, il semble bien que le droit qu'avait tout chef de famille ou de groupe d'offrir lui-même les sacrifices, ait continué d'être reconnu. Non seulement la conquête n'avait pas aboli entièrement le semi-nomadisme, mais la sédentarisation même, par les nombreux contacts qu'elle avait établis avec la religion cananéenne, avait favorisé ce droit, notamment chez le roi.

En effet, le roi n'apparaît en Israël non seulement comme maître du culte, mais accomplit personnellement une fonction sacrificielle et culturelle. Saül offre des sacrifices à Gilgal (1 S 13, 9-10), David à Jérusalem (2 S 6, 13. 17-18; 24, 25), Salomon à Gabaon (1 R 3, 4. 15), à Jérusalem pour la dédicace du temple

(1 R 8, 5. 63-65), puis aux trois grandes fêtes de l'année (1 R 9, 25); Achaz monte à l'autel qu'il a fait construire et offre le premier sacrifice (1 R 16, 12-15). En 1 R 12, 33, on peut lire que Jéroboam « monta à l'autel pour offrir le sacrifice ».

Si on admet que la Pâque ait continué à être célébrée en famille, même après la sédentarisation, et cela jusqu'à la réforme de Josias (cf. Dt 12; 2 R 23, 21-23), nous aurions là une preuve de la permanence du droit de tout *paterfamilias* à offrir le sacrifice. Il est même fort peu probable que celui-ci ait perdu, du moins au début de la monarchie, son droit de monter au sanctuaire offrir lui-même son holocauste, accompagné de la *minhâh* et de célébrer son *zèbah selamîm* avec les siens en assurant, bien sûr, la part de réjouissance qui revenait aux prêtres... On ne peut, cependant, formuler ici qu'une hypothèse difficile à vérifier.

Il vaut mieux essayer de cerner de plus près l'évolution qui se produit dans l'exercice de la fonction sacerdotale. La fonction sacrificielle prendra de plus en plus d'importance. Trois facteurs semblent avoir contribué à ce changement.

1. Avec la construction du temple et l'organisation d'un sacerdoce fonctionnel, le culte s'est développé, les rites se sont multipliés, précisés, compliqués, les sacrifices sont devenus plus nombreux. Il devint normal que le prêtre, spécialiste du culte, assurât avec vigilance l'exactitude du rite, mais aussi assumât la responsabilité, devenue trop lourde et trop compliquée, d'offrir les sacrifices⁵. Sans que les rois, en tant que chefs du peuple, et les chefs

5. Il est intéressant de noter cette observation de J. WACH: « A mesure que se développe un système plus minutieux et plus compliqué de pratiques culturelles, le besoin d'experts se faisant sensible, on en arrive à réserver en principe ou en pratique un certain nombre d'actes culturels et à former un corps de fonctionnaires qui se chargeront de certaines activités liturgiques et les monopoliseront en fait. On voit alors se créer insensiblement un sacerdoce, lequel assume les fonctions originaires remplies par le *paterfamilias*, les chefs, les fonctionnaires ou le roi, comme il en fut pour Israël, l'Égypte, la Grèce, Rome, le Mexique, la Chine et le Japon » (*Sociologie de la religion*, 40). Cf. également R. de VAUX, *Institution de l'Ancien Testament*, 195: « Le sacerdoce n'apparaît qu'à un stade plus avancé de l'organisation sociale, lorsque la communauté spécialise certains de ses membres pour la garde des sanctuaires et l'accomplissement de rites qui vont en se compliquant. »

de famille perdissent leur privilège d'offrir les sacrifices et d'exercer certains actes culturels, cette fonction revint de plus en plus aux prêtres.

2. Le projet de centralisation, amorcée déjà dans le nord par le Dt, tentée par Ezéchias et surtout rendue effective par la réforme de Josias, constitue un tournant important. Dt 33 exprime déjà une situation de fait dans le Royaume du Nord, au début du VIII^e siècle: l'oblation des sacrifices est alors reconnue comme un privilège du sacerdoce. Des textes que l'on peut dater après la réforme de Josias: 1 S 2, 28 et 1 R 23, 9, affirment que les prêtres ont été choisis pour « monter à l'autel ».

Dt 12 (qui est composite), Dt 18 et les textes relatifs à la réforme de Josias nous permettent peut-être d'en saisir le contexte et de fournir une explication. Tous les sacrifices — même celui de la Pâque — doivent être offerts au sanctuaire central. Pour des raisons pratiques que nous avons déjà signalées et qui, ici, se trouvent renforcées, les prêtres en viennent à assumer — de façon exclusive? — la fonction sacrificielle. Mais il faut surtout y voir des raisons théologiques. Le projet de réforme visait à purifier le culte des éléments syncrétistes qui avaient envahi surtout le rituel des sacrifices; la façon la plus efficace de réaliser cette réforme était de confier aux prêtres, non seulement la garde du yahvisme, mais aussi l'exécution même des rites sacrificiels. Enfin, un rituel unifié et exécuté, de façon exclusive, par le seul sacerdoce reconnu ne pouvait que mieux exprimer et favoriser le leitmotiv politico-religieux de la réforme: un seul Dieu, un seul temple, un seul peuple.

3. Un autre facteur semble avoir contribué à renforcer cette situation: la sacralisation du culte. Le temple, l'autel, les rites, les choses et les personnes qui s'y rattachent avaient appartenu de tout temps au sacré — avec évidemment des variantes qu'il ne nous appartient pas d'analyser ici. D'où les innombrables lois sur le pur et l'impur, le profane et le sacré: on ne pouvait se présenter au temple sans s'être purifié.

Deux écrits, très opposés parfois dans leurs conclusions mais très similaires dans leurs préoccupations, en dégagent les conséquences pratiques: *l'Histoire Deutéronomiste* et la *Loi de Sainteté*.

D'une part, l'*Histoire Deutéronomiste*, qui essaie d'interpréter la situation d'Israël en jetant un regard rétrospectif sur l'histoire, finit, en appliquant le schéma de l'Alliance bien connu, par conclure à l'infidélité des rois et du peuple, et donc à leur indignité à s'approcher de l'autel. D'autre part, la *Loi de sainteté*, toute pénétrée de la théologie de la transcendance de Yahvé, le Dieu saint, inaccessible, et faisant d'Israël une communauté liturgique stricte et hiérarchisée, met nettement l'accent sur le sacré et sur le rite. L'insistance sur l'infidélité et l'indignité du roi et du peuple, en même temps que sur la sainteté et l'inaccessibilité de Dieu, crée des conditions très difficiles d'accès et de participation au culte. Dès lors, il devient de plus en plus normal que seuls les lévites ou les prêtres, qui ont été sanctifiés à cet effet, se réservent le privilège de « monter à l'autel », devenu l'expression par excellence du sacré.

Nulle part dans les livres historiques et chez les prophètes d'avant l'Exil, les actes cultuels (nous excluons le blâme porté sur le culte hétérodoxe) accomplis par les rois ou les chefs de famille, sont réprouvés. Il semble donc que jusqu'à la fin de la monarchie, ceux-ci aient conservé leur privilège de présider le culte et d'offrir des sacrifices. Cependant nous pouvons déjà observer les jalons d'une évolution: a) Dt 33 considère, parmi les fonctions du prêtre, celle de monter à l'autel (VIII^e s.); b) le droit d'immoler la Pâque est retiré au *paterfamilias* (622); c) 1 S 2, 28 et 1 R 23, 9, écrits après la réforme de Josias, reflètent le rôle du prêtre que lui accorde Dt 33, 8-11. Nous assistons donc à un transfert dans la fonction cultuelle-sacrificielle, et même à son importance grandissante comme fonction sacerdotale. Il ne semble pas cependant que l'on puisse affirmer son exclusivité, comme cela sera le cas, si on en juge 2 Ch 26, 16-20 qui blâme Ozias de s'être arrogé le privilège des descendants d'Aaron. Mais nous sommes déjà dans un contexte post-exilique.

III — LA PÉRIODE EXILIQUE ET POST-EXILIQUE

L'Exil fut un *kairos*, donné par Dieu à son peuple pour que, arraché à ses sécurités, il approfondît sa vocation et prît un nouveau départ. En déportation, le prêtre, privé de son rôle

sacrificiel, devint celui qui guide la prière des synagogues et qui enseigne. Il n'est pas difficile de retrouver à travers le livre d'Ezéchiel, prêtre, et à travers le *Priester Codex*, le centre d'intérêt de la pensée sacerdotale: Moïse, la sortie d'Égypte, le désert (cf. Ez 20, 35). On scrutait l'histoire des origines d'Israël pour préparer le nouvel exode. Il n'est pas étonnant que le sacerdoce ait envisagé le statut de son avenir ⁶.

Vers 574, Ezéchiel brossa un tableau idéal de la restauration du culte et du sacerdoce sadoquite (Ez 44). Si ce programme pouvait paraître innover, sur bien des points il ne faisait qu'entériner ce qu'avait déjà proposé Josias (cf. Dt 18, 6-8; 2 R 23, 8-9). Mais le contexte nouveau de l'Exil aida à en tirer toutes les conséquences, notamment à ériger en principe ce qui n'avait été qu'une situation de fait. Nous ne retiendrons, dans Ez 44, que deux données qui accentuent nettement l'exclusivité et l'importance du rôle sacrificiel du prêtre. A. Gelin note en particulier « la polémique contre le sacerdoce royal et l'exclusion du futur monarque (nasi) du temple proprement dit (v. 3) » ⁷, d'une part, et d'autre part, le privilège des seuls lévites sadoquites à monter à l'autel et à offrir des sacrifices (vv. 15-16. 30).

Toute la théologie des cercles sacerdotaux de l'Exil, avec lesquels Ezéchiel était en liaison, est profondément axée sur le sacerdoce aaronide. L'apogée de la synthèse historique qu'ils présentent (Pg) n'est ni l'alliance avec David, ni même principalement l'alliance avec Moïse, mais bien l'alliance avec Aaron et ses fils. Cette vision théologique n'est pas sans répercussions sur les fonctions que doivent exercer les prêtres dans le culte. A la suite de la faillite de la monarchie, ce sont désormais les aaronides qui assurent la médiation de l'Alliance et ses fonctions, dont principalement celle d'offrir les sacrifices ⁸.

Ezéchiel et Pg annonçaient déjà une théocratie cléricale. Le retour d'Exil peut en être considéré comme le lancement effectif. Avec la perte de l'autonomie politique d'Israël qui en faisait essentiellement

6. A. GELIN, *Le sacerdoce dans l'Ancienne Alliance*, dans *La tradition sacerdotale*, Xavier-Mappus, 1959, 43.

7. *Ibid.*, 44; cf. 44-45.

8. H. CAZELLES, *Introduction à la Bible*, t. I, 1959, 376.

une Eglise groupée autour d'une ville sainte (...), c'est dans sa fonction religieuse elle-même qu'il (le grand-prêtre) sera le successeur des rois: ses insignes — en particulier les douze pierres de son pectoral qui représentent les douze tribus d'Israël (Ex 28, 9-12), — la fête de son avènement (Ex 29, 30), son onction — qui semble un rite d'investiture tardif et un héritage de la royauté — tout cela, et le caractère héréditaire de sa charge, le rapproche sans doute des anciens monarques. Mais son rôle de médiateur, remettant chaque année Israël en *état d'alliance*, éclatera avant tout à la fête de Kippour (Lv 16; Eccli. 50) (...)⁹.

Plusieurs textes, qui appartiennent à Ps, permettent de cerner de plus près cette médiation religieuse des prêtres. Non seulement leur médiation devient religieuse, mais elle se cultualise. Les termes mêmes qui caractérisent la fonction sacerdotale: *seret* (Ex 28, 35. 43; 29, 30), *'âbad* (Nb 18, 7), *qârats* et *nâgas* (Lv 16, I; 21, 17) représentent des expressions techniques qui orientent vers un rôle cultuel-sacrificiel. — Les prescriptions sur les sacrifices (Lv 1-7) et la loi de pureté (Lv 11-16) permettent de comprendre le terme d'une évolution déjà commencée et théologisée par Ezéchiel et Pg. En Lv 1-7, les *selamim* passent au second plan, et l'holocauste devient non seulement le sacrifice-type, mais aussi le sacrifice expiatoire (*kipper*), comme le sacrifice pour le péché (*hattâ't*) et le sacrifice de réparation (*'âsâm*). La loi de pureté (Lv 11-16) retient cet accent et développe longuement le grand jour des expiations (Lv 16), où le rite du sang joue un rôle important. Le sommet du culte devient donc le sacrifice, et celui-ci est avant tout une expiation pour les fautes commises contre l'Alliance et contre la sainteté de Yahvé¹⁰.

Comme les prêtres et surtout le grand prêtre sont devenus les seuls médiateurs, que leur médiation en est une de restauration

9. A. GELIN, *op. cit.*, 47 et A. ROBERT, *Médiation*, DBS, 5 (1957) 1003-7.

10. « Le culte est aussi une entreprise de *sainteté* et le prêtre est médiateur de Dieu à l'homme; il assure, pour Israël, l'« état d'alliance », et il maintient ou renouvelle sa *sainteté*. Faire l'expiation pour l'assemblée (Lev. 10, 17), ôter le péché (Ex. 19, 36; Lev. 9, 15), c'est ramener la faveur de Dieu sur son peuple. Aucune cérémonie n'est aussi expressive, en ce sens, que la liturgie du grand jour de *Kippour* (Lev. 16) (...) » (A. GELIN, *op. cit.*, 49).

de l'Alliance et que le sacrifice est avant tout un sacrifice d'expiation, on peut comprendre facilement que la fonction sacrificielle devienne l'activité par excellence et exclusive du prêtre.

Plusieurs raisons convergentes ont donc consacré un état de fait et érigé un principe. La rencontre de la prise de conscience de la situation pécheresse d'Israël devant la Sainteté de Yahvé, la dimension nettement sacrificielle-expiatoire du culte et la fonction médiatrice du prêtre qui relaie celle des rois, en arrive à faire du prêtre — si ce n'était déjà fait — le seul officiant des sacrifices. C'est dans cette perspective qu'il faut lire *Zacharie*, *Aggée*, *Malachie*, *Chroniques*, *Ben Sira*. Les Lévites n'ont qu'un rôle subalterne, souvent celui d'enseignant, et ne peuvent « monter à l'autel ». Avec les écrits exiliques et post-exiliques, nous pouvons affirmer que « le prêtre est proprement le ministre de l'autel ». Il faut se situer dans ce contexte pour comprendre 2 Ch 26, 16-18, où nous lisons que le roi Ozias est puni pour s'être arrogé le « privilège de monter à l'autel »¹¹.

■ ■ ■

Le rôle des prêtres dans les sacrifices est certainement ancien, mais il s'est progressivement affirmé, à mesure que disparaissait leur rôle oraculaire et que leur rôle d'enseignement était partagé avec d'autres. Par une évolution inverse, l'action sacrificielle leur a été de plus en plus réservée, elle est devenue une fonction essentielle et, conséquemment, la ruine du temple a marqué la fin de leur influence: la religion de la torah a remplacé le rituel du temple et les prêtres ont été supplantés par les rabbins¹².

11. R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, 210. — « Aux abords de 300, les récits du livre des Chroniques viendront prolonger la perspective du Code sacerdotal, mais avec des modifications plus ou moins importantes. Ici et là, les prêtres sont mis à part du peuple, pour servir l'autel et bénir (I Chron., XXIII, 13; II Chron., XIII, 11; XXX, 27). A quel point, ces privilèges sont exclusifs, le récit qui rapporte la tentative sacrilège et le châtement du roi Ozias nous le fait comprendre (II Chron., XXVI, 16-21). Tout au contraire, Ezéchias se contente de donner aux prêtres l'ordre de faire leur office (XXIX, 21-24, 27). Nous sommes loin du temps de David et de Solomon » (A. ROBERT, *op. cit.*, 1008).

12. R. de VAUX, *Institutions de l'Ancien Testament*, 210.

Ce bref résumé de l'évolution des fonctions sacerdotales et plus particulièrement du rôle sacrificiel du prêtre dans l'Ancien Testament permet d'articuler les étapes qui ponctuent leur évolution et d'amorcer certaines conclusions.

1. Durant la période pré-mosaïque, il ne semble pas qu'il y ait eu un sacerdoce organisé. C'est le *paterfamilias* lui-même ou le chef du groupe qui assume la responsabilité du culte et offre les sacrifices.

2. Déjà au temps de Moïse, un embryon d'organisation sacerdotale se dessine, témoin d'un début d'organisation sociale et de spécialisation par la communauté de certains de ses membres. Ainsi naît le Lévitisme, qui verra peu à peu, en dépendance et à l'intérieur de la « réalité politique »¹³, le nombre de ses membres s'accroître et ses fonctions se préciser.

a) Durant la période du désert et des Juges, les lévites n'exerceront encore que des fonctions très limitées: les fonctions de gardien du sanctuaire et du culte, et aussi de dispensateur de l'oracle divin. Le privilège d'offrir les sacrifices revient encore au *paterfamilias* et au chef de groupe.

b) Pendant la monarchie, qui accuse un stade d'évolution et d'organisation politiques beaucoup plus accentué, nous assistons d'une part à la constitution d'un véritable corps de fonctionnaires royaux affectés au culte, que sont les prêtres, et, d'autre part, à la naissance de plusieurs phénomènes bien précis qui accompagnent toujours l'organisation « sacerdotale »: spécialisation, hiérarchisation et monopolisation progressive du culte; sacralisation du culte; théologisation des traditions. D'où l'attribution à ce corps sacerdotal de la double fonction d'enseignant de la torah (et dispensateur de l'oracle qui semble la précéder et même co-exister avec elle pour un temps) et de responsable du culte. Sans que ce corps sacerdotal, du moins dans les débuts, ne s'arroge l'exclusivité d'offrir les sacrifices, il en vient de plus en plus à monopoliser ce rôle cultuel-sacrificiel.

13. Nous entendons par « réalité politique » toute la sphère du bien commun avec les nombreux « services » qu'elle implique.

c) Avec l'Exil et la période post-exilique, la fonction principale, essentielle et même exclusive du prêtre est de « monter à l'autel ». De leur côté, les lévites (les non-aaronides) qui constituent désormais un ordre sacerdotal inférieur, assureront l'enseignement de la torah qu'ils partageront par la suite avec les scribes et les docteurs. — L'aspect cultuel-sacrificiel avait été si intimement lié au sacerdoce pendant toute la période post-exilique — sauf durant la période des Hasmonéens, qu'on peut vraiment dire que « la ruine du temple a marqué la fin de leur influence ».

A ce moment du développement, il semble que nous puissions dégager de cette évolution trois conclusions:

1. Le sacerdoce n'apparaît qu'à un stade précis de l'organisation de la « réalité politique »; il est héréditaire et constitue une classe de « professionnels du culte et du sacré ».
2. Les fonctions des prêtres ont varié tout au long de l'histoire d'Israël. Parmi toutes celles qu'ils ont exercées: gardien du temple et du culte, dispensateur d'enseignement (oracle divin et torah) et sacrificateur, *seule la première semble permanente et essentielle* et fonde la possibilité des autres.
3. A la question posée au début sur les liens qui existent entre sacerdoce et sacrifice, on doit répondre que l'offrande du sacrifice est *d'abord* le privilège du *paterfamilias* ou du chef de groupe. Il devient alors clair, à la lumière de l'évolution historique du sacerdoce en Israël, qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre sacerdoce et sacrifice. Nous devons cependant admettre que l'offrande des sacrifices par les prêtres peut se fonder sur des raisons à la fois théologiques et historiques, et n'est donc nullement incompatible avec le sacerdoce.

La fonction culturelle-sacrificielle, exercée à la fois par le *paterfamilias* ou le chef du groupe ou le roi et par le prêtre, aura donc toujours été marquée par une tension, et le sera toujours. L'intensité aura varié, mais jamais la tension n'aura disparu. Aussi voit-on naître — et cela au faite de l'organisation sacerdotale — un messianisme bi-céphale: royal et sacerdotal. Déjà présent en Zacharie et Siracide, il constituera une des données majeures de

l'eschatologie de Qumran. On réussira sans doute à atténuer cette tension en subordonnant le Messie Royal au Messie Sacerdotal, nommé toujours le premier, mais le problème demeurera.

Il faudra attendre le Christ pour que celui-ci réunisse en sa personne les deux tendances; mais la dichotomie sera résolue cette fois, non pas au bénéfice du messianisme sacerdotal, mais au bénéfice du messianisme royal. Il sera *hiereus* selon l'ordre de Melchisedech, « prêtre » en sa qualité de « Fils de Dieu » et de « Seigneur ».

Il y aurait peut-être une piste de recherche féconde dans l'actuel débat sur le rôle cultuel du presbytre chrétien, si, au lieu de situer l'exercice de sa fonction cultuelle en continuité et en réplique du prêtre de l'Ancien Testament — comme on a eu tendance à le faire et comme on l'a fait en réalité, on l'enracinait dans sa qualité de « chef » et « pasteur » de la communauté chrétienne. Nous retrouverions probablement un meilleur équilibre de ses fonctions ministérielles, une conception beaucoup moins ritualiste et sacrale du culte, et une meilleure explication de sa « participation » au ministère du Christ-Prêtre.

Le prêtre et l'enseignement en Israël

Guy Couturier, C.S.C.

Le thème de l'étude de la *tôrāh* sacerdotale a souvent été abordé dans les recherches de l'orientalisme comme de l'exégèse vétéro-testamentaire. Il semble que le débat se soit clos trop tôt et que toutes les implications de cette fonction des prêtres en Israël n'aient pas été suffisamment mesurées. Je reprendrai donc la discussion, en la centrant sur un vieux texte du VIII^e siècle, qui a pour objet direct les fonctions des prêtres à l'intérieur de l'Alliance: Osée 4, 4-10.

Yahvé, par la bouche du prophète, attribue la mort religieuse et morale d'Israël au défaut de « science » (*da'at*) au cœur de son agir. Or ce défaut de « science » a pour cause immédiate la même carence au sein du sacerdoce qui, par fonction propre, devait en assurer la présence constante. Il importe donc de bien saisir la portée de ce terme de « science » (*da'at*), d'autant plus qu'Osée l'identifie à cet autre terme plus connu dans le contexte sacerdotal: « loi/enseignement » (*tôrāh*).

Notre étude comportera donc deux sections: le sens de *da'at* dans ce texte d'Osée et les implications de ce sens pour l'intelligence de la *tôrāh* sacerdotale.

I — LA SCIENCE SACERDOTALE

Osée utilise assez souvent le verbe *yâda'* (« Connaître ») et le substantif *da'at* (« connaissance ») pour définir la relation normale d'Israël avec son Dieu. Brièvement, voyons la tournure générale de ces textes.

En tout premier lieu, il faut noter l'apparition déjà d'un thème appelé à de grands développements: Dieu se fait connaître aux hommes de deux manières, à savoir dans la nature et dans l'histoire (Os 2, 10; 11, 3) ¹. Il va de soi qu'une telle saisie médiate de la personne de Dieu suppose une puissance d'arrêt et de réflexion chez l'homme; Osée déplore donc la légèreté d'esprit qui rend Israël tout à fait inattentif à ce langage ².

Un deuxième mode de « connaissance de Yahvé », pour Israël, c'est d'être fidèle à ses engagements à l'intérieur de l'Alliance ³. Yahvé s'était engagé à faire d'Israël une nation forte dans un pays qui lui appartienne, si Israël, de son côté, faisait du Décalogue le principe constant de toute son action ⁴. L'intervention de Yahvé dans l'histoire d'Israël est donc conditionnée par la fidélité d'Israël. En d'autres termes, c'est Israël lui-même qui tient la clef de la révélation divine dans le temps présent.

Un dernier groupe de textes mérite une attention encore plus poussée, car ici le prophète essaie de bien qualifier le type de cette connaissance ⁵. Cette fois nous rencontrons le substantif *da'at* (« connaissance / science »), toujours déterminé par le mot

1. Le thème atteint sa plus grande densité en Rom 1, 18-22, qui assume toute la tradition vétéro-testamentaire, à ce propos. Pour de plus amples informations sur le sujet, on consultera donc les commentaires de ce texte de Paul.

2. Os 11, 1-6; c'est là le sens général de cette plainte pathétique de la part de Yahvé.

3. Os 2, 22; 5, 4; 6, 3; 8, 2. La « Prostitution » qui empêche Israël de connaître son Dieu n'est rien d'autre, dans le livre d'Osée, que la pratique de l'idolâtrie. Cette dernière rompt tragiquement l'Alliance, puisqu'elle est le rejet certain de la première stipulation de ce contrat; Israël ne rendra culte qu'à un seul Dieu, Yahvé (Ex 20, 3-6, Deut 5, 7-10).

4. Ex 19, 1, 20, 21.

5. Os 4, 2; 6, 6 et 4, 6.

'*élohîm* (Dieu) ⁶. Il est utilisé en parallèle tantôt avec '*emet* et '*hesed* (« vérité et amour fidèle » ⁷), (Os 4, 2; 6, 6), tantôt avec '*tôrâh* (Os 4, 6).

Déjà nous pouvons assez bien soupçonner que « connaître Yahvé » et « connaissance de Dieu » doivent être étudiés et compris dans le contexte précis de l'Alliance, et, par conséquent, qu'ils font eux aussi partie du langage religieux propre à Israël. Mais de quel genre de connaissance s'agit-il au juste ? Pour nous, Occidentaux de mentalité grecque, nous pensons aussitôt à un savoir d'ordre spéculatif. Les Orientaux, au contraire, sont beaucoup plus enclins à voir dans la « connaissance » une attitude d'abord, c'est-à-dire une activité du cœur et de toute la personne qui fait que deux êtres (ici Dieu et l'homme) existent l'un pour l'autre. En d'autres termes, la connaissance serait beaucoup plus liée à l'affectivité qu'à l'intelligence. Sans contredit, c'est là l'opinion de la grande majorité des exégètes.

6. Comme le verbe *yâda'* prend toujours « Yahvé » comme objet direct, et le substantif *da'at 'élohîm* comme déterminatif, on s'est demandé s'il n'y avait pas une différence de sens notable entre les deux expressions. On retrouvera l'essentiel de la discussion dans J. L. MCKENZIE, *Knowledge of God in Hosea*, JBL, 74 (1955) 22-27. A la suite de Baumann, Reiss, Nowack, etc, le Père MacKenzie voit dans ces deux expressions des sens différents: « connaître Yahvé » aurait une portée cultuelle, strictement religieuse. Il s'agirait, en un mot, de ne reconnaître qu'un seul Dieu, Yahvé. Par contre, la « connaissance de Dieu » (*da'at 'élohîm*) aurait une forte coloration morale et ne viserait rien d'autre que la simple reconnaissance des obligations morales postulées par l'Alliance. Ce débat risque de forcer le sens des textes ou de faire oublier le contexte général de ce vocabulaire oséen. De fait, peut-on si facilement, dans le langage des prophètes, faire la distinction entre expressions religieuses et expressions morales ? En vertu même de l'Alliance, toute action de l'Israélite prenait une signification religieuse, et se devait de confesser plus ou moins explicitement le droit d'un seul Dieu dans la pensée et le culte de ce peuple mis à part. Il ne nous semble donc ni nécessaire ni même possible d'opposer ces deux groupes de textes.

7. « Amour fidèle », c'est ainsi que nous traduisons, non sans hésitation, le mot *hesed*, terme si discuté et si difficile à définir avec précision. Il est toutefois acquis, depuis l'étude de N. Glueck, que le terme implique nécessairement l'idée d'Alliance. N. GLUECK, *Das Wort Hesed*, BZAW, n. 47, Berlin, 2e éd., 1961 (traduction anglaise: *Hesed in the Bible*, Cincinnati, 1967).

Science et action

D'après cette thèse si répandue, « connaître Dieu » n'est qu'une expression nouvelle, en quelque sorte, de la relation personnelle et affective du fidèle à son Dieu. Il serait inutile d'aligner ici tous les arguments évoqués par les différents auteurs à l'appui de cet énoncé; seuls quelques-uns méritent une attention réelle.

En premier lieu, il faut mentionner la thèse d'E. Baumann, maintes fois reprise⁸; l'expression « connaître Dieu » fut tirée du contexte « vital » (*Lebenskreis*) du mariage. On sait, en effet, que le verbe *yâda'* (connaître) comporte le sens des rapports conjugaux. Ainsi, dans l'ordre religieux de la rencontre de Dieu et des hommes, le même verbe doit nécessairement impliquer une forte connotation d'amour et d'affectivité. Par suite, la « connaissance de Dieu » ne saurait être mieux définie que par l'effort requis du fidèle pour manifester sans cesse à son Dieu amour, respect, confiance filiale. C'est ainsi que les disciples de Baumann, dans leurs études de ce thème, parleront volontiers de cette connaissance en termes de piété agissante (*tätige Frommigkeit*), de dévouement du cœur, de communion interpersonnelle, d'obéissance amoureuse, etc.⁹ L'expérience matrimoniale d'Osée, qui joua un rôle si important dans la compréhension de son rôle de prophète en Israël, aurait été déterminante dans le choix de cette expression.

Une deuxième raison souvent évoquée en faveur de la thèse est le caractère actif et pratique de la pensée sémitique. L'Oriental n'est pas naturellement enclin à la spéculation; tout son être est polarisé par une action à produire qui soit comme la définition de sa personne. On sait que ce trait de caractère de l'Oriental se

8. E. BAUMANN, *Yâda' und seine Derivate*, ZAW, 28 (1908) 119ss.

9. J. HANEL, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*, Stuttgart, 1923; Th. H. ROBINSON, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (HAT), Tübingen, 2e éd., 1954, 19-27; A. WEISER, *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten I*, (ATD), Göttingen, 1949, 29 et 45; J. BOTTERWECK, « Gott erkennen » im Sprachgebrauch des Alten Testaments, Bonn, 1951; J. L. MCKENZIE, art. cit., 27; S. MOWINCKEL, *La connaissance de Dieu chez les Prophètes de l'Ancien Testament*, RHPR, 22 (1942) 69-105; etc.

manifeste même dans sa langue. Les langues sémitiques, en effet, sont de très pauvres instruments pour la philosophie: les termes abstraits y sont à peu près absents. Il n'est pas facile de nier une telle affirmation; nous sommes là, en effet, devant une donnée évidente. Toutefois devons-nous, pour autant, retirer du monde sémitique toute forme de pensée spéculative et abstraite? La preuve en resterait encore à faire, selon H. W. Wolff.

Science et théologie

H. W. Wolff a tâché, en même temps, de montrer que les Israélites avaient, eux aussi, une puissance d'abstraction, autant que les Grecs et nous¹⁰. La thèse est simple: dans la langue de l'Ancien Testament, le terme « théologie » doit être traduit par *da'at 'elohim* (« connaissance de Dieu »); et le sens qu'il faut donner à ce terme, c'est en Osée qu'on le trouve¹¹. Osée conteste avec vigueur la partie subjective, pratique, morale même, attribuée en premier lieu à cette notion, repoussant à l'arrière plan, par le fait même, la partie intellectuelle et théorique, qui est parfois totalement ignorée.

Les objections que Wolff fait valoir contre l'opinion traditionnelle ne sont pas décisives, à notre avis. Ainsi, dit-il, pour exprimer les rapports de l'époux et de l'épouse, Osée n'utilise pas le verbe *yâda'*, mais *'âhab* (aimer). Il n'y a rien de surprenant dans ce vocabulaire; c'est là le verbe classique, naturel même pour parler d'amour! De plus, ajoute-t-il, tous les textes d'Osée où le verbe « connaître » paraît peuvent facilement s'expliquer sans qu'on soit obligé de recourir au contexte matrimonial. C'est possible, mais encore faudrait-il en faire la preuve concrète.

L'importance de l'étude de Wolff se situe non pas dans la critique qu'on y trouve des tenants de la « science/action », mais dans la démonstration qu'il fait de l'étendue et de la nature de

10. H. W. WOLFF, « *Wissen um Gott* » bei Hosea als Urform von *Theologie*, *EvTHEOL.*, 12 (1952-3) 533-554, reproduit dans ses *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München, 1964, 182-205.

11. « Wer « *theologie* » in die Sprache des Alten Testaments übersetzen wollte, müsste *da'at 'elohim* sagen. Was aber in Alten Testament damit gemeint ist, erfahren wir zuerst und am gründlichsten bei Hosea », *art. cit.*, 533 (*Ges. Studien*, 182).

cette « science » dans un cas particulier, celui des prêtres. Ici, nous acceptons bien volontiers toutes ses conclusions, tantôt pour les nuancer, tantôt pour en tirer de nouvelles conséquences.

II — L'ENSEIGNEMENT SACERDOTAL

A notre avis, la voie la plus directe pour résoudre le problème est l'étude du ministère de la « science » (*da'at*) en Israël. S'il s'agit vraiment d'un ministère, nous avons toutes les chances de rencontrer un vocabulaire technique suffisamment précis et des situations vitales assez concrètes pour que toute confusion grave soit évitée. Or d'après Os 4, 4-10, les prêtres sont les responsables officiels de cette « science » dans la société religieuse d'Israël; de plus, au verset 6, *da'at* est en parallèle avec *tôrâh*¹². Ainsi, dans ce contexte, la *tôrâh* peut et doit servir à déterminer ce qu'il faut entendre par *da'at*. On sait aussi que la *tôrâh* sert à définir la fonction sacerdotale, comme la « parole » (*dâbâr*), celle du prophète et le « conseil » (*'éšah*), celle du sage¹³. Il importe donc de bien saisir ce qui signifie *tôrâh* dans le ministère sacerdotal.

Le sacré et le profane

On connaît la thèse de J. Begrich: l'objet de la *tôrâh* sacerdotale est exclusivement cultuel et ne concerne rien d'autre que la distinction entre le « pur et l'impur », ou encore, pour nous, le sacré et le profane¹⁴. Une telle position correspond bien au sens de *tôrâh* dans trois textes post-exiliques¹⁵, mais ne saurait s'ap-

12. Le verset 6 est construit en parallélisme synonymique: le rejet du sacerdoce et l'oubli des prêtres à venir, qui sont la même chose, s'expliquent par le défaut de « science » d'une part, et celui d'« enseignement » d'autre part, chez les prêtres actuels. On retrouve le même parallélisme dans Mal 2, 1-19, qui est une autre critique acerbe du sacerdoce, quelques siècles plus tard.

13. Mic 3, 9-12; Jer 18,18; Ez 7,26; Ag 2,11.

14. J. BEGRICH, *Die priesterliche Tora*, dans *Werden und Wesen des Alten Testaments* (BZAW, n. 66), Berlin, 1936, 63-88, reproduit dans ses *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München, 1964, 232-260.

15. Lev 10, 10-1; Ez 44,23; Ag 2,11.

plier au reste de l'Ancien Testament sans faire violence à la pensée des auteurs. Aussi la thèse fut-elle vivement critiquée; elle ne figure que sous une forme très mitigée, dans les études postérieures¹⁶.

La fonction oraculaire des prêtres, en effet, dépasse amplement cette détermination de ce qui rend pur ou impur. Ne consultent-ils pas la divinité, par le truchement des *urim et tummim* ou l'*éphod*, pour s'enquérir de la réussite d'un voyage (Jg 18, 5-6), pour dévoiler le responsable d'une défaite militaire (I Sam 14, 36-42), pour déterminer la conduite d'une guerre (I Sam 23, 1-15)¹⁷? Les réponses obtenues pour les questions posées étaient sans doute très courtes: on ne recevait qu'un « oui » ou un « non ». Il va de soi, donc, que cette fonction oraculaire n'épuisait pas tout le ministère de la « parole » des prêtres. La *tôrâh* devait inclure quelque chose d'autre.

La loi morale

A vrai dire, la grande majorité des exégètes et des théologiens de l'Ancien Testament placent la loi morale comme objet premier de la *tôrâh* sacerdotale. Par là, disent-ils, il faut entendre le devoir qu'ont les prêtres de proclamer sans cesse les intentions de Yahvé sur la conduite morale de son peuple.

La bénédiction de Moïse sur Lévi (Deut 33, 8-11) est très significative à ce propos. On y voit que la première fonction des prêtres est de conserver la « parole » (*'imrâh*), que l'on définit aussitôt comme la garde de l'Alliance (*b'rît*) (v. 9^b). L'auteur insiste à nouveau, en réaffirmant la même fonction sous une formulation différente (v. 10^a): ils doivent enseigner¹⁸ les cou-

16. Ainsi, croit-on, le sens premier de *tôrâh* est bien cette distinction entre le sacré et le profane, mais un sens second prit de plus en plus d'importance, à savoir, l'enseignement moral ou la loi. C'est l'opinion, par exemple, de G. OSTBORN, *Tora in the Old Testament*, Lund, 1945, 170ss.; G. von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, Genève, 1963, 216ss.

17. Les prêtres portent toujours ces sorts sacrés sur eux afin de pouvoir répondre aussitôt à tout fidèle qui leur demanderait un tel service: Ex 28,30; Lev 8,8; Deut 33-8.

18. On utilise ici le verbe *yârâh*, racine du substantif *tôrâh*, comme on sait; ce verbe est loin de ne signifier que « distinguer le sacré du profane », ou encore ne se réfère pas uniquement à la consultation oraculaire.

tumes (*mišpaṭ*) et la « loi » (*tôrâh*) à tout Israël. Dans ce contexte, qui est structuré selon le parallélisme synonymique de la poésie orientale, on voit que la *tôrâh* renferme aussi des concepts d' « Alliance » et de « coutume - droit ». On ne saurait donc écarter le domaine de la morale de son champ de signification; et même, au moins ici, la morale n'est-elle pas son premier objet ?

A un moment de son histoire, Israël s'est donné des juges lévites, qui étaient toujours à la disposition du peuple, à Jérusalem, pour régler des différends complexes (Deut 17, 8-13)¹⁹. Une telle pratique supposait, chez ces juges, une bonne connaissance du droit coutumier d'Israël, de même que l'ensemble de sa tradition religieuse, issue de l'Alliance. En un mot, c'était toute la vie d'Israël, religieuse et sociale, qui était en cause dans de tels procès.

Cette *tôrâh* sacerdotale, qui a pour objet la conduite morale d'un peuple, ne saurait donc être fixée une fois pour toutes. Ne doit-elle pas être constamment mise à jour, au fur et à mesure des changements politiques et sociaux de ce peuple en pleine évolution ? Comme elle est aussi fortement inspirée et conditionnée par l'Alliance de Yahvé avec Israël, ne doit-elle pas aussi progresser et s'affiner au rythme d'une meilleure intelligence de la nature, de Dieu et de l'homme ? Et qui oserait nier, à l'heure actuelle, l'évolution depuis Moïse jusqu'au seuil du Nouveau Testament, du sens religieux et humain de ce peuple mis à part ? Par suite, la nécessité d'actualiser et de purifier sans cesse la tradition entière d'Israël fait partie de la tâche d'enseignement des prêtres et doit être incluse dans la *tôrâh*²⁰.

Or le prophète Osée identifie cette *tôrâh* avec la « science » de Dieu, que le prêtre doit produire dans le peuple. Il existe donc une relation certaine entre une conduite morale conforme aux exigences de l'Alliance et une saine connaissance de la personne de Yahvé. D'ailleurs une telle conclusion s'impose encore au verset 2 du même chapitre 4: sincérité: amour (*hesed*) et con-

19. Une tradition plus ancienne fait remonter cette judicature au temps de Moïse, mais elle n'est pas alors nécessairement exercée par des prêtres-lévites: Ex 18, 15ss.

20. A ce sujet, voir G. von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, Genève, 1963, 87ss.

naissance de Dieu sont éclipsés du pays car on ne compte plus que des infractions aux stipulations de l'Alliance, c'est-à-dire au Décalogue. La fidélité aux engagements pris depuis le soir du Sinaï, voilà ce que la fonction d'enseignement des prêtres doit provoquer au sein du peuple ²¹.

Connaissance de Dieu et histoire

Une dernière question doit être posée autour de l'objet total de l'enseignement sacerdotal. « Connaître Dieu » n'impliquerait-il pas aussi le souvenir ou le mémorial de l'histoire du salut, c'est-à-dire les hauts faits des interventions de Yahvé dans l'histoire d'Israël ? Et si la réponse à cette question s'avérait affirmative, faut-il alors inclure ce rappel du passé et la proclamation de son sens religieux dans la fonction d'enseignement des prêtres ?

Le mémorial de l'histoire

L'œuvre d'Osée seule suffira à nous montrer qu'on ne peut connaître Yahvé sans être conscient de la signification religieuse des grands moments de l'histoire d'Israël.

L'exode reste toujours le moment par excellence de la révélation de Yahvé à Israël. Osée est bien au courant de cette geste, que deux traditions antérieures avaient déjà portée à la connaissance de plusieurs générations d'Israélites: le Yahviste et l'Elohiste. C'est bien à la sortie d'Egypte que Yahvé a mis à part ce peuple pour en faire sa propriété exclusive et lui manifester sa puissance de salut. En retour, Israël fera preuve de sa connaissance ou de sa re-connaissance envers son Dieu en excluant de sa foi et de son culte toute autre divinité et toute pratique empreinte de paganisme (Os 13, 4-6; 12, 10). Or Osée, dans cet oracle, cite presque textuellement l'introduction au Décalogue: « C'est moi

21. On pourrait pousser plus loin l'analyse de l'association « connaissance de Dieu/morale » par le biais de cette autre association: « connaissance de Dieu/alliance ». On sait que l'idée de « connaissance » a sa place dans les traités d'alliance de l'Orient ancien; il serait intéressant de faire valoir davantage les études de H. B. HUFFMON à ce propos. H. B. HUFFMON, *The Treaty Background of Hebrew yada*, *BASOR*, 181 (1966) 31-37; *A further note on the Treaty Background of Hebrew yada*, *BASOR*, 184 (1966) 36-38.

Yahvé, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude » (Ex 20, 2; Deut 5, 6-7). La portée de cette introduction est évidente: à cause de ce fait global de la libération de l'esclavage égyptien, Israël doit se montrer fidèle à l'observation des règles de conduite dictées dans ces « dix paroles ». Et la première de ces « paroles », c'est justement de ne connaître que Yahvé seul. Un fait d'histoire révèle donc le caractère unique de ce Dieu; on comprend dès lors l'importance de rappeler un tel fait, et d'y rester en quelque sorte sans cesse présent. Et même, dans un tel contexte, il faut affirmer que c'est encore l'histoire qui commande l'attitude morale concrète d'Israël: c'est parce que Yahvé l'a sauvé du joug égyptien qu'Israël doit témoigner de son sens de la justice envers les pauvres, respecter père et mère, etc.

On connaît aussi la belle complainte de Yahvé devant les ingratitude de ses fidèles: Os 11, 1-9. Ici, c'est toute l'histoire d'Israël, depuis sa sortie d'Égypte, qui est évoquée; cette histoire aurait dû dévoiler encore davantage la personne de Yahvé, surtout dans son amour passionné pour ce peuple choisi, mais il n'en fut rien! On ne peut donc nier, encore une fois, la force révélatrice de cette histoire de salut.

J'apporterai un dernier texte à l'appui de cette thèse, quoiqu'un peu moins évident, à première vue: Os 2, 10. Tout le contexte de ce chapitre deuxième nous situe dans l'ambiance du rite cananéen de fertilité. Les produits agricoles et l'accroissement du troupeau comme de la famille sont assurés par l'union sacrale du dieu-maître (*ba'al*) et de la déesse-terre. Israël, dès les premiers lendemains de la conquête, fut toujours tenté d'intégrer ces rites dans son propre culte. Pourtant n'est-ce pas par la seule vertu de l'Alliance que la Palestine et tous ses produits deviendront la propriété exclusive d'Israël? En un mot, toutes ces richesses terrestres sont aussi un don de Yahvé, depuis qu'il leur ouvrit l'entrée de cette terre des promesses. Par suite, le souvenir de la conquête devrait à la fois aviver la connaissance de Yahvé et garantir la présence de ces biens matériels dont tout homme a besoin ²².

22. Sur ce lien entre la conquête et le don des biens terrestres à Israël: Ex 23, 25; Deut 6, 10ss; 8, 7ss; 26, 9; Jos 24, 13.

Ces quelques textes tirés du livre d'Osée devront suffire à la présente démonstration. Il serait intéressant de pousser plus loin cette analyse. Ezéchiel, en effet, utilise très souvent la formule: « Tu sauras que je suis Yahvé », et, selon W. Zimmerli, elle se réfère toujours à un fait d'histoire, passé ou futur. C'est donc une conviction ferme de l'Israélite fidèle que Yahvé lui parle et se fait connaître à lui par le biais de son histoire.

Même, semble-t-il, cette dimension de la foi d'Israël remonte jusqu'à sa plus ancienne tradition: le Yahviste ²³.

Le mémorial de l'histoire et le sacerdoce

H. W. Wolff insiste beaucoup pour que l'on situe cette connaissance de Dieu par l'histoire dans le contexte du culte, présidé et conduit par les prêtres ²⁴.

On a remarqué, plus haut, que l'introduction au Décalogue n'est rien d'autre qu'une confession de foi au Dieu de l'Exode ²⁵. Or, d'après le Deutéronome (31, 9-13), les prêtres doivent proclamer la *tôrâh*, tous les sept ans, devant le peuple rassemblé au temple de Yahvé. Dans le contexte du Deutéronome, on ne saurait écarter le Décalogue comme devant être d'abord cette *tôrâh*, et c'est bien au cours d'une action sacrée, liturgique, que cette fonction sacerdotale doit être remplie. Le culte suppose donc une confession de foi *au Dieu de l'histoire*, et si cette confession doit être de plus en plus éclairée, c'est par une meilleure lecture de l'histoire qu'elle le sera.

Un autre indice de l'existence d'une instruction sacerdotale à partir des événements du passé d'Israël, c'est la célébration des trois fêtes de pèlerinage, surtout la Pâque. Cette dernière est bien la ré-actualisation annuelle de ce fait capital de toute son histoire; car c'est là qu'Israël devint un peuple et que Yahvé prit nettement le caractère d'une personne tout autre, maître de l'histoire, et non pas celui d'une simple force de la nature, aveugle,

23. W. ZIMMERLI, *Erkennen Gottes nach dem Buche Ezekiel*, Zürich, 1954, reproduit dans son *Gottes Offenbarung*, München, 1963, 41-119.

24. H. W. WOLFF, *art. cit.*, 187ss.

25. Ex 20,2; Deut 5,6.

que l'on peut manipuler par quelques rites magiques. On suppose donc que la célébration pascalle exigeait une instruction sacerdotale bien centrée sur l'histoire et capable de fortifier toujours davantage la foi du peuple et d'élargir la connaissance de son Dieu. Ne serait-ce pas, au fond, dans ce contexte liturgique, qu'il nous faut placer la naissance de la tradition sacerdotale (P) du Pentateuque ? N'aurions-nous pas là une sorte de somme de ces catéchèses des prêtres, au cours des cérémonies du temple, pour tirer toute la valeur religieuse et théologique des merveilles de Dieu, depuis la création du monde jusqu'à la création d'Israël, lors de la sortie d'Égypte et l'entrée en Canaan ? Cette hypothèse ne peut paraître que très vraisemblable. Et la preuve décisive n'en serait-elle pas dans ce fameux « credo historique » (Deut 26, 5-10), que tout Israélite offrant ses prémices au temple doit réciter devant le prêtre en fonction ? Un tel catalogue des faits nus de l'histoire passée depuis les Patriarches jusqu'à la conquête ne peut être significatif par lui-même; il suppose une élaboration d'une véritable théologie à base d'une histoire du salut. C'est donc au prêtre qu'il revient de rendre *significative* cette geste merveilleuse d'un Dieu qui se lie à un peuple.

■ ■ ■

S'il fallait résumer en un mot l'amplitude et la portée de la fonction d'enseignement des prêtres d'Israël, nous dirions qu'ils sont responsables de la *foi agissante* du peuple. Le vrai fidèle de Yahvé est celui qui réalise bien ce qu'il déclare croire.

Aussi lui faut-il bien connaître ce Dieu et bien connaître les intentions que ce dernier a placées sur lui. Comme Dieu a parlé et parle par les événements de l'histoire, passée et présente, il a voulu qu'un ministère soit habilité à traduire ces intentions pour l'ensemble du peuple. En somme, c'est toute la vie d'Israël qui est l'objet de cette instruction sacerdotale: culte, morale, catéchèse ou réflexion strictement religieuse. Nous croyons qu'Osée, dans sa critique des prêtres, envisageait une telle extension de ce ministère. Et s'il leur fait ce reproche si sévère de négliger cette mission intégrale, ce ne peut être parce que lui-même leur attribue une telle fonction; il ne fait donc que reprendre une ancienne tradition qui, sans doute, remonte aux origines mêmes du sacerdoce en Israël.

Le style de vie du prêtre dans l'Ancien Testament

Jean Martucci, prêtre

Pour dessiner les principaux contours du style de vie du prêtre de l'Ancien Testament, nous étudierons ses fonctions sociales et culturelles, ses préoccupations rituelles, son appartenance à une tribu, ses revenus, son milieu familial et son costume. Sous chacun de ces chefs de division, il faudra souvent faire état d'une évolution qui passe de l'ère patriarcale à l'époque monarchique, puis au temps exilique et post-exilique.

Ses fonctions

L'ère patriarcale ne connaît pas de clergé propre à Israël. Si on veut parler de sacerdoce, pour cette époque, il faut le faire dans un sens très large. Les chefs de famille et de tribu exerçaient les fonctions rituelles qu'on trouve normalement chez tous les nomades ou semi-nomades, comme l'offrande des sacrifices et la présentation des prémices. Mais on ne peut pas vraiment parler de prêtres et il est évident que le style de vie de ceux qui remplissaient certaines fonctions culturelles n'avaient de particulier rien qui leur fût imposé par leur rôle.

Avec la complication des rites, l'établissement de sanctuaires propres à Israël et l'enchevêtrement des coutumes nées un peu à la fois, il fallut avoir recours à des hommes spécialisés dans le

domaine culturel et religieux. Bien qu'on ne puisse dire avec précision à quelle date s'établit ce sacerdoce, on voit déjà Mika (Jg 17), sous les Juges, chercher un prêtre pour son sanctuaire privé, donner l'investiture à l'un de ses fils mais lui préférer un lévite dès qu'il le trouve. Le texte laisse clairement comprendre que ce lévite était sans emploi et se cherchait un sanctuaire où gagner son pain quotidien. Le prêtre était donc dès lors l'homme du sacré et son style de vie était commandé par les services qu'il avait à offrir.

Avec le temps, les relations entre l'homme et Dieu sortirent du simple domaine culturel pour faire l'objet d'une véritable science. Le prêtre fut appelé à faire connaître la volonté de Dieu sur son peuple par l'élaboration puis l'approfondissement de la Tôrah. En plus d'être le médiateur d'un mouvement ascendant par lequel il offrait à Dieu les sacrifices des hommes, le prêtre devenait le médiateur d'un mouvement descendant en se faisant l'interprète de Dieu auprès des hommes. Jusqu'à l'Exil, le prêtre eut ainsi une espèce de monopole sur l'enseignement de la Tôrah.

Cette situation privilégiée du prêtre le distinguait nettement du domaine profane. On sent le besoin de le souligner dès qu'on eut la tentation de l'oublier, surtout après l'Exil quand le rôle politique des prêtres se mit à prendre une importance toujours plus marquée. Il fallut alors placer sur le devant du turban du grand-prêtre une lame d'or gravée aux mots de « Consacré à Yahvé » (Ex 28, 36-39). Ce diadème exprimait d'une façon un peu spectaculaire une affirmation déjà ancienne: le prêtre est un « sanctifié », un « consacré » comme l'avait été Eléazar, fils d'Abinadab au temps de Samuel (cf. Is 7, 1). Ce caractère spécifiquement sacré du prêtre entraînait pour lui des exigences rigoureuses pour sa pureté rituelle.

Sa pureté rituelle

Le prêtre devait se trouver dans un perpétuel « état de sainteté » selon l'expression de Lv 21, 6. Ayant à assurer le service du sanctuaire, il ne pouvait contracter d'impureté rituelle qu'en cas d'extrême nécessité. On ne le laissait pas approcher les morts, sinon ses mère, père, fils, fille, frère ou sœur non mariée (Lv 21,

1-4). Dans le cas du grand-prêtre, on ne souffrait même pas ces exceptions (Lv 21, 11). Avant de s'approcher de l'autel, les prêtres devaient procéder à des ablutions spéciales pour leurs mains et leurs pieds (Ex 30, 17-21). Le jour de leur service, ils devront s'abstenir de vin (Ez 44, 21). Parfois, on leur impose à eux seuls des prescriptions ou des tabous autrefois valables pour tout Israël, comme la défense de manger des chairs mortes ou déchirées (Lv 7, 24 à comparer avec Ez 44, 31). Le prêtre vit dans la crainte constante de se voir réduit à l'inaction par quelque manquement d'ordre rituel. Son style de vie s'en trouve nécessairement affecté puisque les occasions ne lui manquent pas d'avoir à se rappeler qu'il n'est pas un homme comme les autres. Il a une place à part dans le peuple d'Israël.

Sa tribu

La tribu de Lévi était sans doute, aux origines, une tribu comme les autres en Israël. Les membres de cette tribu n'ont rien de particulièrement sacré: « dans leur colère ils ont tué des hommes, dans leur dérèglement mutilé des taureaux » dit Gn 49, 6 en faisant allusion à Gn 34, 25-31. Il se peut que le lien entre cette tribu primitive de Lévi et la caste sacerdotale d'Israël qu'on appellera aussi Lévi, mais sans doute pour d'autres raisons, soit purement accidentel. Il n'y a pas de lien nécessaire entre le nom de l'ancêtre éponyme de la tribu primitive et le terme servant à désigner ceux qui, en Israël, sont « rattachés à » (c'est le sens de la racine LWH, semble-t-il) Dieu. De toute façon, il est clair qu'on finit par considérer les prêtres d'Israël comme membres d'une même tribu et qu'on porta sur l'ensemble de cette tribu, et dès les origines, les caractéristiques de la caste sacerdotale.

Les prêtres appartiennent directement à Dieu et constituent, en un certain sens, le souffle qui anime le corps social que constitue Israël. Ils ne peuvent donc pas être recensés comme les autres (Nb 1, 47-49). Ils n'ont de part en Israël que celle des mets offerts à Yahvé et de son patrimoine, car c'est Yahvé lui-même qui constitue leur héritage (Dt 18, et Nb 18, 20). Ils ne se confinent pas à un territoire donné mais sont au service de tout le peuple à travers tout le pays: on dira donc que la tribu de Lévi

ne reçut aucun territoire lors de la conquête (Jos 13, 14; 13, 33; 14, 3-4 et 18, 7). Même les centralisateurs de la réforme deutéronomique n'ont pas la tentation de leur donner Jérusalem en partage. Toutes ces affirmations et ces relectures de l'histoire montrent que le prêtre de l'Ancien Testament jouissait d'un statut particulier qui faisait sentir ses effets surtout dans le domaine de ses revenus.

Ses revenus

Déjà au temps des Juges, le prêtre de Mika vit de l'autel: « Fixe-toi chez moi, sois pour moi un père et un prêtre et je te donnerai dix sicles d'argent par an, l'habillement et la nourriture » (Jg 17, 10).

Sous la monarchie, les prêtres du sanctuaire d'Etat (le Temple de Jérusalem) étaient des fonctionnaires royaux dont les chefs figurent d'ailleurs dans la liste des grands officiers (I R 4, 2). Ils n'avaient pas à s'occuper des réparations majeures des bâtiments ni des frais ordinaires du culte. Étaient-ils des salariés de la cour royale ? Rien ne le laisse supposer et il faut croire qu'en Israël comme ailleurs les prêtres vivaient directement de l'autel, c'est-à-dire qu'ils puisaient à même les sacrifices, une fois qu'ils avaient été offerts et qu'ils touchaient une part des contributions, volontaires ou imposées, apportées au Temple. Cette façon de faire, dont témoignent Ez 44 et Lv 6-7, est sûrement pré-exilique malgré le silence des codes élohiste et yahviste sur ce point.

Victimes d'un excédent de main-d'œuvre sacerdotale, ceux des Lévites qui se voyaient affectés à des tâches secondaires, n'avaient pour revenus que la dîme prélevée sur le blé et le vin nouveau et il leur fallait encore verser aux prêtres la dîme de cette dîme (Nb 18, 20-32). Les villes lévites, dont fait état Jos 21 surtout, n'étaient certainement pas des possessions administrées et exploitées par des Lévites. Leur liste assez énigmatique semble refléter tout au plus la répartition géographique des Lévites à travers le pays après la fondation du Temple de Jérusalem et du sanctuaire de Béthel. Quant aux Lévites chômeurs, on les recommandait à la charité publique (Dt 12, 19; 14, 27) au même titre que l'étranger, la veuve et l'orphelin (Dt 14, 29). Au retour d'Exil, la plupart

des Lévités trouveront plus rentable de rester à Babylone et seuls 74 d'entre eux feront le voyage (Esd 2, 40) alors que 4,289 prêtres s'empressent de rentrer à Jérusalem (Esd 2, 36-39).

Après la reconstruction du Temple, il fallait donner une première dîme aux prêtres, et on conçut Dt 14, 22-26 comme une seconde dîme et on fit de la dîme triennale de Dt 14, 28-29 une troisième dîme, comme en témoigne Tb 1, 6-8. C'était lourd, mais il ne faut pas oublier que les contributions devaient faire vivre non seulement le prêtre mais également sa famille.

Sa famille

Les prêtres de l'Ancien Testament pouvaient se marier et on ne connaît pas d'exemples où il nous soit dit clairement que l'un d'entre eux ne le fit pas pour mieux s'adonner à ses fonctions.

Une restriction est mentionnée dans la Loi: « Ils ne prendront pas pour épouse une femme prostituée et profanée, ni une femme que son mari a chassée, car le prêtre est consacré à son Dieu » (Lv 21, 7). Il s'agit là d'une restriction dictée par des préoccupations de pureté rituelle et non une limitation mitigée des droits du prêtre au mariage. La prostituée est impure, et la femme chassée l'a peut-être été à cause d'une tare (Dt 24, 1). Le prêtre qui ferait une seule chair avec une ancienne prostituée ou une tarée contracterait une impureté rituelle qui l'empêcherait d'exercer ses fonctions.

Le prêtre, cependant, ne peut épouser qu'une femme de la tribu de Lévi. Lv 21, 13-15 estime qu'une union avec une femme non lévitique compromettrait la descendance du prêtre et lui ferait perdre tout droit au sacerdoce.

Le mariage, et surtout le mariage selon les règles dictées par la Loi, avait d'autant plus d'importance pour les prêtres de l'Ancien Testament que le sacerdoce était héréditaire. Le prêtre devait s'appliquer à se donner une descendance pour que soit toujours assurée la garde du sanctuaire confié à sa famille. Il transmettait à ses fils les secrets de son métier et son expérience dans l'application, et parfois la complication des rites. C'est sans doute de cette fonction du mariage des prêtres et du caractère héréditaire

du sacerdoce qu'est née l'idée d'une tribu sacerdotale et non vice-versa. Le prêtre restait très attaché à sa famille. On lui commandait, cependant, de ne pas tomber dans les excès du deuil populaire lors de la mort d'un des siens: pas de tonsure, pas de rasage de la barbe, pas d'incisions, pas d'invocation en vain du nom de Dieu (Lv 21, 5-6). Dans les mêmes circonstances, le grand-prêtre ne déliera pas sa chevelure et ne déchirera pas ses vêtements (Lv 21, 10).

Ses vêtements

Les vêtements du prêtre exprimaient leurs fonctions spécifiques: le pectoral, l'éphod, le manteau, la tunique, le turban, la ceinture et les clochettes étaient faits de lin fin, de cramoisi, de pourpre violette, de pourpre écarlate et d'or. On ne s'en servait cependant que pour officier. Ez 44, 19 dit explicitement: « Lorsqu'ils sortiront dans le parvis extérieur, du côté du peuple, ils ôteront les vêtements avec lesquels ils auront officié et les déposeront dans les chambres du Saint et ils revêtiront d'autres vêtements pour ne pas sanctifier le peuple avec leurs vêtements » ce qui le rendrait incapable de se vouer à des tâches profanes.

Ce détail de la Tôrah d'Ezéchiel cristallise toute une conception du prêtre de l'Ancien Testament et de son style de vie. Dans ses fonctions, il n'est pas un homme comme les autres. A cause d'elles, il a droit à des égards particuliers et doit se soumettre à des devoirs plus rigoureux. Mais en dehors de ses fonctions, le prêtre n'est pas un isolé. Son style de vie n'en fait pas un étranger au milieu des siens: « tout grand-prêtre, pris d'entre les hommes, est établi pour intervenir en faveur des hommes » (Hébreux 5, 1).

Pour imaginer le style de vie du prêtre de l'Ancien Testament, il faut dessiner deux portraits-robots. Celui du prêtre du début de l'Ancien Testament et celui de la monarchie et de l'époque post-exilique. Le premier est d'abord père de famille et son rôle cultuel lui vient de ce titre; ses revenus ne viennent pas de l'autel; son vêtement n'a rien de particulier; il ne fait pas partie d'une caste; les exigences de sa pureté rituelle sont minimales. Le prêtre des époques monarchique et post-exilique est d'abord prêtre, et ce titre ne l'empêche pas d'être marié et père de famille; ses

revenus lui viennent de l'autel; son vêtement est surchargé mais il le quitte dès qu'il a terminé ses fonctions liturgiques; il fait partie d'une caste, la tribu sans territoire de Lévi; les exigences de sa pureté rituelle sont d'une extrême complexité. La transformation du sacerdoce en clergé coïncide avec la sédentarisation d'Israël et s'accroît avec sa politisation. Le style de vie des prêtres est donc dicté par des conditions sociologiques et non par la nature même du sacerdoce. On se reportera avec profit à ce qu'en dit R. de Vaux dans *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. II, Paris, Le Cerf, 1960, 233-291.

Le sacerdoce du Christ dans le Nouveau Testament

surtout d'après l'épître aux Hébreux

Paul-Émile Langevin, S.J.

L'étude du sacerdoce du Christ dans le Nouveau Testament est décevante, à prime abord. Les contemporains du Christ lui demandent, selon les évangélistes: « Es-tu le Christ (Mt 26, 63; Mc 14, 61; Lc 22, 67) ? Es-tu le prophète qui doit venir (Jn 1, 21) ? » Jamais ils ne lui posent cette question: « Es-tu le prêtre ? Es-tu le prêtre que nous attendions ? » Autre fait déconcertant: les Évangiles et les Actes des Apôtres — sauf Ac 14, 13, qui parle d'un ou de plusieurs prêtres de Zeus — n'emploient les mots *hiéreus* et *archiéreus* que pour les appliquer au sacerdoce juif. Paul n'emploie jamais ces deux termes. *Archiéreus* n'apparaît pas dans l'Apocalypse, mais le titre *hiéreus* s'y présente trois fois, toujours attribué aux chrétiens comme tels. Seule l'épître aux Hébreux emploiera souvent les termes *hiéreus* et *archiéreus*: elle applique le premier à Melchisédech, aux prêtres du sacerdoce lévitique ou à Jésus, et donne au second terme un sens général (3 fois) ou l'applique aux grands prêtres de l'Ancien Testament (6 fois) ou encore à Jésus (9 fois).

Nous trouverons dans le Nouveau Testament — l'épître aux Hébreux mise à part — des amorces d'une théologie touchant le sacerdoce du Christ, mais seule l'épître aux Hébreux développera une pareille théologie d'une façon tant soit peu poussée.

I — LE SACERDOCE DU CHRIST EN DEHORS DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

Jésus n'est pas entré dans un monde judaïque où l'on ignorait l'existence ou la grandeur du sacerdoce. Une relecture de Za 6, 11, par exemple, constitue à cet égard un vestige intéressant de la promotion que connut le sacerdoce juif au retour de l'exil. Là où le texte original couronnait sûrement le *roi* Zorobabel, le présent texte massorétique parle du *grand-prêtre* Josué: « Tu prendras l'argent et l'or, tu feras une couronne et la mettras sur la tête de Josué, fils de Yehoçadaq, le grand-prêtre... » (Za 6, 11). De même, le *Testament des Douze Patriarches* exalte Lévi au-dessus de Juda. Ainsi s'exprime Juda: « A moi Dieu a donné la royauté, à Lévis le sacerdoce; il a subordonné la royauté au sacerdoce. C'est à moi qu'il a donné les choses de la terre, à lui celles des cieus » (Test. de Juda, 21, 2-4; cf. Ruben 6, 7ss; Simon 7, 2).

Rappelons encore que la secte de Qumrân se réclamait du prêtre Sadoq (2 S 8, 17; 1 R 1, 38) et qu'on y distinguait — comme l'attestent plusieurs écrits qumraniens (1 QS 11; 1 QSa 2, 12ss), l'écrit de Damas en particulier (12, 23; 14, 19; 19, 10; 20, 1) — le messie-roi et le messie-prêtre, le premier étant d'ailleurs subordonné au second¹.

En dépit de cette *promotion sacerdotale*, dirions-nous, que connut le judaïsme contemporain des origines chrétiennes, la conception du Christ-prêtre mit beaucoup de temps à se faire jour dans les écrits canoniques du Nouveau Testament. On ne s'y demande pas si la *personne* du Christ est sacerdotale: il ne fait pas partie de la famille de Lévi, mais de la tribu de Juda. Il ne saurait donc être prêtre; on ne le soumet d'ailleurs jamais aux rites de la consécration sacerdotale. Il remplit durant son ministère, selon les Evangiles, une fonction *prophétique* plutôt que sacerdotale (cf. Jn 6, 14; 7, 40; Ac 3, 22). Sa *mort*, de même, ne semble pas un acte sacerdotal: elle n'est entourée d'aucun rite,

1. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Paris-Neuchâtel, 1958, 76-77.

semble-t-il, qui fasse de certaines souffrances ou d'une effusion de sang un geste sacrificiel et sacerdotal².

Il reste toutefois que la christologie employa progressivement des termes et des catégories *cultuelles* pour parler de la vie et surtout de la mort-résurrection du Christ. Une influence qui joua sans doute en ce sens fut celle du « serviteur de Yahvé » : dans la mesure où l'on découvrait en Jésus l'accomplissement de cette figure isaïenne, on est tenté d'établir un rapport entre la mort du Christ et le sacrifice d'expiation (*'asham*, Is 53, 10) qu'offrait le Serviteur de Yahvé.

Citons quelques textes pour montrer comment se dessina lentement la figure sacerdotale du Christ dans le N. T. En Lc 24, 50-51, le Christ bénit ses disciples, comme le faisaient Aaron (Lv 9, 22s) ou le grand-prêtre du Temple (Si 50, 20) [Le Lv emprunte d'ailleurs les formules de la Septante.] Le temps où les Synoptiques placent la passion et la mort du Christ suggère de les relier au sacrifice pascal (Mc 14, 12; Lc 22, 7; Mc 15, 42; Lc 23, 54). Le « sang de l'alliance » que verse Jésus (Mt 26, 28; Mc 14, 24), ou la « nouvelle Alliance » qu'il établit « en son sang » (Lc 22, 20), tout cela nous semble faire allusion au sacrifice par lequel Moïse conclut l'alliance sinaïtique (Ex 24, 5-8).

La figure sacerdotale du Christ se précisera chez saint Paul. Celui-ci présente le Christ qui meurt « pour nos péchés » (1 Cor 15, 3; Rm 4, 5; 5, 6. 8). Or, le sacrifice d'expiation de l'Ancien Testament, l'un des plus pratiqués, étaient offert *pour les péchés du peuple ou de ses prêtres*. Paul assimilera également la mort du Christ à l'immolation pascale (1 Cor 5, 7; cf. 1 P 1, 19), et le corps du Christ, au propitiatoire que le grand-prêtre aspergeait de sang au jour du Kippour (Lc 16; cf. Rm 3, 25). Jésus devenait ainsi le lieu de la présence de Dieu, le prêtre chargé de l'aspersion

2. La mort du Christ prend plutôt l'aspect d'une peine légale, dans le Nouveau Testament. « Un sacrifice est un acte rituel glorifiant, qui « élève » la victime jusqu'à Dieu et l'unit symboliquement à lui, de sorte qu'un lien soit établi entre la communauté qui offre le sacrifice et Dieu qui l'agrée. Une peine légale est, par contre, un acte juridique infamant, qui retrace de son peuple le coupable et, du même coup, le sépare de Dieu » [A. VANHOYE, *Le Christ, grand-prêtre selon Hébr. 2, 17-18, Nouvelle Revue Théologique*, 101 (1969) 454].

rituelle, et la victime dont le sang expierait les fautes du peuple. Selon l'épître aux Ephésiens (5, 2), le Christ accomplit en « se livrant pour nous » un geste sacerdotal: il « s'offre à Dieu en sacrifice d'agréable odeur ».

Il semble bien, toutefois, qu'il revenait à l'apôtre Jean de s'intéresser spécialement aux choses du culte et d'« esquisser un portrait du Christ pontife suprême, exerçant un ministère proprement sacerdotal »³.

Dès le prologue du quatrième Evangile nous lisons une allusion à la nuée lumineuse qui, à certaines occasions, se tint à l'entrée de la Tente (Ex 33, 9-10; Nb 9, 15) ou remplit le Temple (1 R 8, 10-11; Aggée 2, 7): « Le Verbe s'est fait chair, et il a demeuré parmi nous (eschênôsen) et nous avons vu sa gloire » (Jn 1, 14). Jésus devenait ainsi le temple authentique et vivant où Dieu habitait, le centre du culte nouveau.

Lorsque Jésus chasse du Temple les animaux et purifie le lieu saint, il supprime de fait un certain culte pour en fonder un nouveau où « les victimes ne seront plus des bêtes sans raison » (Cf. Jn 2, 3-17). Alors sera instaurée l'adoration du Père « en esprit et vérité » dont le Christ parlera à la Samaritaine (Jn 4, 21-24).

Jean (2, 18-22) met la mort du Christ en rapport avec la purification du Temple, suggérant ainsi que « le corps du Christ glorifié... jouera dans l'économie nouvelle le même rôle que le temple terrestre, centre de la religion mosaïque »⁴. Nous sommes donc assez près avec lui de la théologie sacerdotale d'He 9, 11-14, où le propre sang du Christ remplace celui des boucs et des veaux (He 9, 12).

A l'instar de l'épître aux Hébreux, qui voyait en Jésus un *initiateur* (*archêgos*, He 2, 10; 12, 2) et un *précurseur* (*prodromos*, He 6, 20) qui précède ses disciples auprès de Dieu pour mieux

3. C. SPICQ, *L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'épître aux Hébreux*, dans *Aux sources de la tradition chrétienne*, Mélanges offerts à M. Goguel, Neuchâtel-Paris, 1950, 258.

4. *Ibid.*, 260.

les y introduire par l'exercice de son sacerdoce éternel, l'Évangile de Jean présente un Jésus médiateur qui ouvre la voie aux disciples (Jn 17, 24), qui est lui-même la voie (Jn 14, 6) et qui, le premier, accomplit en sa pâque le passage vers Dieu.

Il faudrait relire toute la prière dite « sacerdotale » de Jean 17 pour découvrir jusqu'à quel point Jésus y apparaît comme prêtre: présent dans ce monde sans y appartenir tout à fait, Jésus s'offre à Dieu, se *consacre* à lui (Jn 17, 19) pour le bénéfice des siens qu'il laisse dans le monde. Une telle oblation du Christ et une telle intercession prennent un caractère nettement sacerdotal, quand on les envisage dans la lumière de l'épître aux Hébreux. Jésus demande encore au Père de « consacrer » ses disciples (Jn 17, 17), tout comme l'avaient été les fils d'Aaron en vue de leur mission sacerdotale (Ex 28, 41).

L'on pourrait encore voir dans la « tunique sans couture » que portait Jésus, selon Jean 19, 23, une allusion au vêtement semblable que portait le grand-prêtre juif (Ex 31, 10; Lv 21, 10).

Si nettes ou suggestives qu'elles soient, ces allusions au caractère sacerdotal de Jésus que nous venons de relever dans les Évangiles — surtout dans celui de Jean — et dans les épîtres de Paul, nous apparaissent bien pauvres, comparées à la christologie de Jésus-prêtre que nous allons découvrir dans l'épître aux Hébreux.

II — LE SACERDOCE DU CHRIST DANS L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

Le sacerdoce du Christ représente vraiment le thème majeur de l'épître aux Hébreux. L'auteur introduit, en effet, par ces mots la section centrale de sa lettre: « Or, *point capital (kephalaion)* de l'exposé, c'est un tel *grand-prêtre* que nous avons, qui s'assit à la droite du trône de la Majesté dans les cieux » (He 8, 1). Nous lirons encore au centre de l'épître — au sommet, dirions-nous — cette affirmation significative: « Mais Christ, devenu là-dessus grand-prêtre des biens à venir... entra une fois pour toutes dans le sanctuaire » (He 9, 11-12).

Le thème du sacerdoce du Christ traverse, à vrai dire, toute l'épître. Le terme *archiéreus* apparaît pour la première fois en He 2, 17, au terme de la première partie de l'épître (1, 5-2, 18), pour présenter la personne du Christ-prêtre. La seconde partie de l'épître (3, 1—5, 10) décrit les traits que le Christ et les prêtres de l'ancienne Alliance partagent *en commun*. Nous découvrirons dans la troisième partie du texte (5, 11—10, 39) les aspects *spécifiques* du sacerdoce du Christ ⁵.

C'est dans une *perspective historique et typologique* que sera décrit le sacerdoce du Christ. L'auteur connaît l'époque d'*Abraham*, illustrée par le sacerdoce du mystérieux Melchisédech, l'époque de *Moïse* où les prêtres lévites exercent leur ministère, enfin l'ère chrétienne où le *Christ* sera prêtre selon l'ordre de Melchisédech, tout en atteignant l'idéal que les fils de Lévi avaient vainement tenté d'atteindre. Déjà apparaissait en Abraham, sous forme de promesses, l'idéal de la terre promise, l'image du *repos* où Dieu convie tous les hommes; déjà le péché empêchait les hommes d'avoir accès auprès de Dieu.

A cette période primitive marquée par les promesses faites aux patriarches, l'épître aux Hébreux emprunte la figure de Melchisédech (Gn 14; Ps 110), qui lui servira à exprimer le caractère *transcendant* du sacerdoce de Jésus. Prêtre du Dieu Très-Haut (Gn 14, 18), sans généalogie, personnage mystérieux sans origine et comme étranger à la mort, sans descendance charnelle, Melchisédech bénit le patriarche Abraham et le soumet à la dîme. Or, celui qui bénit est supérieur à celui qui reçoit la bénédiction (He 7, 7), et c'était toute la descendance d'Abraham, y compris la tribu de Lévi déjà présente en ses reins (He 7, 9-10), qui se trouvait soumise à Melchisédech. Le sacerdoce du Christ était ainsi exalté d'emblée au-dessus de celui des lévites qui, tout au long de l'Ancien Testament, avaient desservi le Temple. Du récit de Genèse 14 touchant Melchisédech, l'épître aux Hébreux retenait alors trois éléments: la bénédiction que Melchisédech donne au patriarche Abraham, le geste par lequel il soumet Abraham à la dîme, et surtout le *silence* de l'Écriture sur la généalogie de ce « prêtre » du Dieu Très-Haut.

5. A. VANHOYE, *De sacerdotio Christi in Hebr., Verbum Domini*, 47 (1969) 27.

En plus de la transcendance du sacerdoce du Christ, c'est le « caractère largement humain » de ce sacerdoce que laisse deviner la comparaison du Christ-prêtre avec Melchisédech⁶. C'est hors des cadres judaïques, au-delà de toute institution nationale ou officielle que nous connaissions, que l'épître aux Hébreux découvre le type du sacerdoce de Jésus, grand-prêtre des derniers temps. L'épître aux Hébreux demandera toutefois au sacerdoce lévitique des éléments nombreux et précis qui permettront de décrire le sacerdoce du Christ. L'auteur présente une vue toute *cultuelle* de l'alliance mosaïque où évoluent les lévites. Sur la loi et le culte reposait, selon lui, la vie d'Israël, et le culte était la base sur laquelle était fondée la Loi (He 7, 11). Par un acte cultuel, le sacrifice, l'on tentait de supprimer l'obstacle capital à l'établissement de l'Alliance, le péché; par un sacrifice encore se concluait l'Alliance même, vécue dans l'observance de la Loi (He 9, 18-21)⁷.

Dans un tel monde cultuel, le prêtre devenait le *médiateur* par excellence entre Dieu et les hommes, chargé de tout ce qui a trait aux rapports avec Dieu (He 5, 1). Destiné à servir ses frères, un tel prêtre était cependant choisi par Dieu (5, 4), tourné vers Dieu: « ... pris parmi les hommes, il est établi pour les hommes dans les choses de Dieu (*ta pros ton Theon*), afin qu'il offre dons et sacrifices pour les péchés » (5, 1).

Les éléments positifs de ce sacerdoce lévitique se retrouveront chez Jésus. Nous songeons à la solidarité avec les hommes entourés de faiblesse⁸, à la compassion éprouvée pour ses frères pécheurs, à l'offrande d'un sacrifice d'expiation pour eux. Le sacrifice du Christ comportera encore ces éléments capitaux du sacrifice lévitique qu'étaient l'immolation d'une victime, avec effusion de sang, l'entrée du grand-prêtre dans la demeure de Dieu, le saint des saints (Lv 16, 14-15), et l'aspersion du sang expiateur. Jésus reprendra, pour l'accomplir à la perfection,

6. A. GELIN, *Le sacerdoce du Christ d'après l'épître aux Hébreux*, dans *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, Paris, 1957, 52.

7. J. BONSIRVEN, *Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus-Christ d'après l'épître aux Hébreux*, *Nouvelle Revue Théologique*, 66 (1939) 645.

8. A. VANHOYE, *Le Christ, grand-prêtre selon Hébr. 2, 17-18*, *Nouvelle Revue Théologique*, 101 (1969) 449-474.

cette fois, l'œuvre des prêtres lévites. S'il réussit là où les lévites ont échoué, c'est qu'il ne souffre pas des imperfections qui voulaient à l'inefficacité leur médiation. Etres mortels (7, 23), chargés de leurs propres péchés (5, 3; 7, 27s), comment seraient-ils parvenus à purifier du péché les hommes pour les introduire dans l'éternité du Dieu sauveur ? Le sacerdoce du Christ continue donc le sacerdoce lévitique, mais en l'accomplissant: il le revit en mieux (*posô mallon*, 9, 14), en parfait. Le sacrifice unique du Christ prêtre purifie jusqu'aux consciences, une fois pour toutes. A l'*apax* annuel et inefficace de l'entrée du grand-prêtre dans le Saint des Saints, répond l'*ephapax* suprêmement efficace de l'entrée du Christ-prêtre auprès du Père (9, 12; 7, 27).

Gardant présentes à l'esprit la perspective historique et la méthode typologique que nous venons de retrouver dans l'épître aux Hébreux, nous tâcherons de décrire en ses traits majeurs le sacerdoce que cette épître reconnaît au Christ.

Prêtre authentique

L'épître aux Hébreux tente d'établir que le Christ est vraiment prêtre, et qu'il l'est d'une manière éminente. Un passage tel que celui de He 5, 1-10 se donne pour but d'établir que Jésus remplit toutes les conditions voulues pour être prêtre. Pris parmi les hommes (cf. 2, 16-17), il a été l'objet d'un appel divin, à exercer au bénéfice des hommes pécheurs un sacrifice qui plairait à Dieu; solidaire des hommes « entourés de faiblesse », il se voit établi, par son sacrifice, médiateur entre Dieu et l'humanité pécheresse; il a pour vocation de « purifier nos consciences des œuvres mortes » (9, 14. 28), pour nous introduire auprès du Dieu vivant (7, 19) auquel nous rendrons un culte (9, 14).

L'auteur de l'épître aux Hébreux découvre même dans le Christ un prêtre parfait, parce qu'il voit en lui le *Fils de Dieu*, devenu *membre de l'humanité*, un être très saint, appelé par Dieu à offrir un sacrifice en qualité de médiateur entre les hommes et Dieu. Tels sont les traits majeurs du prêtre authentique et parfait que fut le Christ. Voyons de plus près la signification de ces diverses qualités de notre grand-prêtre.

Fils de Dieu

Ce n'est pas sans dessein que l'épître aux Hébreux rappelle si souvent le statut particulier de Jésus comme fils de Dieu, soit qu'elle lui attribue les *titres* de fils de Dieu (4, 14; 5, 5; 6, 6; 7, 3; 10, 29), premier-né de Dieu (1, 6), rayonnement de l'être divin (1, 3), Seigneur (1, 10; 2, 3; 7, 14; 13, 20); soit qu'elle lui reconnaisse les *fonctions* de créateur (1, 2. 10. 12), de Providence (1, 3) ou de roi universel (2, 5-8). La filiation divine de Jésus, en effet, fonde et explique son sacerdoce efficace, éternel et céleste.

Qui pourra mieux que le fils de Dieu expier l'offense faite à Dieu ? Qui pourra plus aisément que lui introduire les hommes auprès de Dieu, ce qui est la fin suprême du sacrifice ? On comprend, dès lors, pourquoi He 7, 16 établit un lien étroit entre la divinité du Christ et son statut sacerdotal: (Le Christ) « n'est pas devenu (prêtre) selon une détermination charnelle, mais selon une puissance de vie indestructible » (He 7, 16). Il devient également significatif que l'épître rapproche en He 5, 5-6 les oracles des Ps 2, 7 et 110, 4: « Mon fils, c'est toi; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré... Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech » (cf. 4, 14 aussi).

Devenu homme

Il importe par ailleurs d'assurer le caractère humain du Christ prêtre, vu que « tout grand-prêtre » est « pris parmi les hommes », que « le sanctifiant et les sanctifiés ont tous même origine » ou, comme traduit A. Vanhoye, sont « d'un seul tenant » (*ex enos*)⁹.

Le passage d'He 2, 5-18 tente d'établir la parfaite communauté de nature entre le Christ et les hommes. Ainsi, « nous n'avons pas un grand-prêtre qui ne puisse pas compatir à nos faiblesses, mais (un grand-prêtre) éprouvé en tout semblablement, hormis le péché » (He 4, 15). Tout comme nous il apprit l'obéissance (5,8), supplia Dieu avec des cris et des larmes de le « sauver de la mort » (5, 7). Il épousa si bien la condition des hommes qu'il put les appeler en toute vérité ses « frères » (2, 11).

9. A. VANHOYE, *Traduction structurée de l'épître aux Hébreux*, Rome, 1963.

Etre saint

Le Christ-prêtre possède toutefois sur ses « frères » une supériorité spirituelle qui tient à sa parfaite séparation d'avec tout péché. Son être même — sans l'intervention d'aucun rite purificateur — lui confère une sainteté parfaite (9, 13). Aussi a-t-on la certitude que le sacrifice offert par un tel prêtre, si étroitement uni à Dieu, serait agréé.

Si le Christ, à la différence des prêtres lévites, n'a pas besoin d'offrir pour lui-même un sacrifice expiatoire qui le rende d'abord digne d'approcher de Dieu, il le doit à cette sainteté qu'il possède comme médiateur séparé de tout péché. Le sacrifice qu'il offrira sur la croix aura cependant un effet sur lui, en ce qu'il le constituera prêtre: le Christ devient prêtre au moment où il offre son sacrifice; mais ce sacrifice n'a pas à le purifier de quelque souillure ou faiblesse morale que ce soit.

Appelé par Dieu

Il ne suffisait pas au Christ d'être fils de Dieu, homme authentique et très saint, pour exercer la fonction sacerdotale. Il lui fallait d'abord être *appelé* de Dieu au sacerdoce. « On ne s'attribue pas à soi-même l'honneur (du sacerdoce). (On le reçoit) en étant appelé par Dieu, de même précisément qu'Aaron » (He 5, 4). Dieu seul, en effet, sait ce qu'il nous faut, ignorants que nous sommes de notre vraie misère et de l'idéal vers lequel le prêtre devrait nous conduire; Dieu seul, surtout, sait quel doit être le médiateur qui lui plaira parfaitement. Il convenait donc que Dieu choisît le grand-prêtre qu'il nous fallait. Ainsi en fut-il pour le Christ: « (Ce n'est) pas (lui qui) se donna la gloire de devenir grand-prêtre, mais celui qui prononça à son adresse: « Mon fils, c'est toi; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré... Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech » (He 5, 5-6; cf. 7, 21).

Médiateur

Jésus n'accomplit pas pour son intérêt personnel sa fonction sacerdotale: « Tout grand-prêtre... est établi *pour les hommes* dans les choses de Dieu » (He 5, 1). A cet égard, il nous paraît

significatif que He 2, 17 caractérise le Christ grand-prêtre en lui attribuant les deux épithètes de « miséricordieux » et « digne de foi », la première ayant trait à ses rapports avec les hommes, et la seconde à ses rapports avec Dieu. Ce grand-prêtre solidaire des hommes peut les prendre en charge et leur porter vraiment secours (2, 16. 18). Il le fait d'autant mieux qu'il se trouve, d'autre part, « accrédité auprès de Dieu ». Nous comprenons dès lors que son geste puisse être efficace, quand il offrira son propre sacrifice pour le péché de beaucoup (9, 28; 2, 17), pour « purifier nos consciences » (9, 14) et, de la sorte, nous rendre aptes à « rendre le culte au Dieu vivant » (9, 14).

Plus précisément, Dieu agit en notre faveur par l'intermédiaire du Christ. Tout est l'*œuvre de Dieu*: création (2, 10; 8, 2. 5; 11, 3. 10; 12, 22s), appel des hommes à jouir de son intimité (4, 1-10), don de la grâce (2, 10; 5, 4. 16; 6, 10; 11, 40; 13, 16. 20), octroi de la justice et de la rétribution (6, 10; 10, 30s; 12, 23; 13, 4-11); mais Dieu accomplit son œuvre *par la médiation du Christ*. De même que c'est « par grâce de Dieu » que le Christ offre le sacrifice de sa mort (2, 9), ainsi peut-on dire que Dieu lui-même parle dans le Christ (1, 2) et, par lui, établit une alliance nouvelle (8, 6; 9, 15; 12, 24). Jésus vient en ce monde « pour faire la volonté (de Dieu) » (10, 9), pour introduire les hommes dans le salut éternel (5, 9). Il accomplit cette médiation d'une manière sacerdotale quand il « pénètre, par son propre sang, dans le *sanctuaire* » (9, 12).

Ministre du culte avant tout

Le sacerdoce est, en effet, dans l'optique de l'épître aux Hébreux, une fonction *cultuelle*. Le prêtre se tient comme un ministre du culte, tourné vers Dieu (*pros ton Theon*, 5, 1), dans l'offrande à Dieu de dons et sacrifices (5, 1-4). Tout comme les prêtres de l'ancienne Alliance, le Christ offrira un sacrifice (7, 27; 9, 12-14); mais, à la différence des premiers, qui « faisaient le culte d'une copie et ombre des choses célestes » (8, 5), c'est de la liturgie céleste elle-même que le Christ-prêtre sera institué ministre. L'exercice de ce culte aura pour but de nous rendre aptes à « rendre le culte au Dieu vivant » (9, 14). La mission cultuelle de l'un a pour but de rendre possible aux autres leur vocation cultuelle.

Sacerdoce terrestre

L'épître aux Hébreux semble distinguer divers moments dans l'exercice du sacerdoce du Christ. Elle parle tantôt du Christ qui « par son propre sang entra une fois pour toutes dans le sanctuaire » (9, 12), tantôt du « prêtre éternel » (5, 6; 6, 20; 7, 17. 21. 24) « toujours vivant pour intercéder en faveur de ceux qui s'approchent par lui de Dieu » (7, 25). Ces deux étapes appartiennent à une même médiation sacerdotale, où l'expiation des péchés ouvre l'accès auprès de Dieu. De quelle nature fut, dans chacune de ces situations — sur terre, puis dans l'éternité — le culte rendu à Dieu ?

On pourrait s'appuyer sur le texte de He 10, 6-9, qui décrit les sentiments du Christ « entrant dans ce monde » (10, 5), pour voir le sacerdoce du Christ dans l'*offrande intérieure* qu'il fit de lui-même dès son entrée dans le monde. Le P. Spicq, par exemple, se prononçait en ce sens: « Dès son incarnation, le constituant prêtre, le fils de Dieu s'était déjà offert en victime (Hébr 10, 7-9). De ce chef, le Calvaire ne représente pas un nouveau sacrifice, mais la mise en œuvre plénière de l'oblation permanente du Christ à son Père (10, 10). Jésus se soumet religieusement et filialement à la volonté de Dieu (5, 7), et c'est cette offrande intérieure, mais sensiblement et comme rituellement exprimée, qui fait de sa mort un sacrifice efficace, *melius loquentem quam Abel* »¹⁰. La mort du Christ en croix ne serait que la manifestation ultime et extérieure de cet *état* permanent d'offrande de soi qui marqua toute la vie du Christ. Le sacerdoce terrestre du Christ serait cet état d'offrande perpétuelle.

Le P. Vanhoye conteste la justesse d'une telle position, avec des arguments d'inégale valeur toutefois, nous semble-t-il. L'« entrée dans ce monde » (10, 5), dit-il, peut s'entendre du début de la vie publique comme de la naissance du Christ; le présent du verbe « dire » en He 10, 5: « Entrant dans ce monde, il dit... », prend un aspect indéterminé, duratif, plutôt qu'il ne se réfère à un *moment* précis. De plus, ajoute le P. Vanhoye, l'infinitif *poiêsai* se réfère en He 10, 7 (« Je suis venu... pour *faire*, Dieu, ta volonté ») à un moment précis de la carrière du Christ, plutôt

10. C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux*, Paris, 1953, II, 136.

qu'à l'ensemble de sa vie considérée comme une volonté du Père constamment accomplie. De plus, le verbe *prospphérein*, qui désigne si souvent l'attitude sacrificielle du Christ dans l'épître aux Hébreux, traduit le geste par lequel on offre une victime déjà immolée ¹¹.

Nous partagerions volontiers le point de vue selon lequel le Christ exerça de fait son sacerdoce terrestre au moment de s'offrir sur la croix comme victime d'expiation. L'épître aux Hébreux, en effet, n'oppose pas le sacerdoce de l'ancienne Alliance et celui du Christ en prêtant au premier, comme geste caractéristique, l'offrande de *victimes sanglantes*, et au second une offrande *intérieure*, toute spirituelle. On peut relire à cet égard He 5, 1-10 et surtout He 9, 11-28: « par son propre sang », le Christ « devenu grand-prêtre des biens à venir entra dans le sanctuaire (9, 11-12), et c'est grâce à la mort du Christ que les appelés reçoivent l'héritage éternel (9, 15).

L'épître aux Hébreux, ajouterions-nous, ne rejette pas comme inutile ou inefficace tout sacrifice sanglant, mais *tels* sacrifices sanglants où telles victimes sont offertes par tels ministres du culte. Les sacrifices « offerts selon la Loi » (10, 8) cessent, il est vrai, à l'entrée de Jésus dans ce monde, mais la volonté de Dieu que le Christ vient accomplir est, en particulier, qu'il « offre son corps une fois pour toutes » (10, 10) dans l'effusion de son sang (9, 11-14).

Aussi l'épître aux Hébreux parle-t-elle souvent de *sang* (9, 12. 14. 22s; 10, 19; 12, 24; 13, 12. 20), de *mort* (9, 15) et d'*immolation* (9, 23. 26; 10, 12) à propos du sacrifice du Christ. Il ne faudrait pas toutefois oublier, parmi les facteurs qui rendent si efficace le sacrifice du Christ, l'*attitude intérieure*, si religieuse et pure, avec laquelle le Christ s'offre à Dieu (7, 27; 9, 14; 12, 2).

Quelle fin poursuit un tel sacrifice sanglant du Christ ? Le sacrifice dont l'offrande caractérise en cette épître la vocation sacerdotale du Christ a pour fin première d'*expier* les péchés des hommes. De même que le rappel des sacrifices de l'ancienne Alliance s'en tient en He 9, 11-14 aux sacrifices d'expiation — où

11. A. VANHOYE, *De aspectu oblationis Christi secundum Hebraeos, Verbum Domini*, 37 (1959) 38.

le sang coulait abondamment (cf. 9, 18-22) —, ainsi l'épître aux Hébreux assigne comme tâche principale au sacrifice qu'offre le grand-prêtre Jésus celle d'expié les péchés des hommes: il purifiera les consciences (5, 1; 7, 27; 10, 12. 26), réconciliera les pécheurs avec Dieu. Toutefois, à la différence des grands-prêtres de l'ancienne Alliance, le nôtre offre un sacrifice efficace et, dès lors, unique. L'efficacité de son sacrifice lui vient de la vie sainte et indissoluble qu'il possède comme prêtre éternel, animé de la vie divine. Le Christ qui, « par un esprit éternel, se présente lui-même sans tache à Dieu » (9, 14), obtient le salut à « ceux qui s'approchent par lui de Dieu » (7, 25). Inutile de répéter le sacrifice qui a purifié parfaitement nos consciences et nous a rendus aptes à rendre un culte au Dieu vivant (9, 14; 10, 18. 22; 8, 12): le sacrifice qui a « sauvé à la perfection » n'a pas à être repris. L'offrande unique (*apax, ephapax*) de ce sacrifice est une conséquence pratique de sa parfaite efficacité.

Sacerdoce céleste

Voilà comment l'épître aux Hébreux décrit l'exercice du sacerdoce du Christ au cours de sa vie terrestre. Au-delà de sa glorification pascale, le Christ demeure-t-il prêtre ? Si oui, exerce-t-il son sacerdoce, et de quelle façon ?

Le Christ glorieux demeure sans doute prêtre, parce que Dieu l'a consacré par serment « prêtre pour l'éternité » (7, 21). « Assis à droite du trône de la Majesté dans les cieux », le Christ glorieux est devenu « liturge du sanctuaire et de la tente véritables que dressa le Seigneur, non un homme » (8, 1-2).

L'épître aux Hébreux recourt donc aux termes *culturels* — tels « sanctuaire » (7, 21; 9, 24) et « sacrifice » (9, 23) — pour décrire le « grand-prêtre que nous avons *dans les cieux* » (8, 1). Comme il ne s'agit pas d'un sacerdoce nominal, et que « tout grand-prêtre est établi pour présenter dons et sacrifices » (8, 3), quel sacrifice le grand-prêtre Jésus offre-t-il dans le sanctuaire céleste ?

Le Christ offrirait-il dans le ciel un sacrifice qui perpétuerait celui de la croix ? Nous ne le croyons pas. Le texte de He 8, 3 que nous venons de citer emploie le verbe *prosphelein* (offrir)

au subjonctif aoriste, donc à un temps dénué de toute valeur temporelle. Il n'est donc pas requis, selon He 8, 3, que tout grand-prêtre offre actuellement, ou continue d'offrir un sacrifice. Ce qui est continu, dans le cas du Christ-prêtre, c'est sa perfection (7, 28), son intercession (7, 25), sa session auprès de Dieu (12, 2), non pas l'oblation d'un sacrifice ou l'entrée dans le ciel. Que le Christ ait offert, à un moment précis, une oblation sacrificielle qui le constituait prêtre, voilà qui était nécessaire.

L'épître aux Hébreux ne conçoit pas d'autre sacrifice offert par le Christ que celui du Calvaire, accompli à un instant précis de sa carrière. Il est remarquable, à cet égard, que l'épître emploie le verbe *offrir* (ou ses équivalents) au *présent*, lorsqu'il s'agit du sacerdoce en général ou du sacerdoce de l'Ancien Testament (5, 1. 3; 7, 27; 9, 7. 9; 10, 1. 2. 8.) et qu'elle recourt à l'aoriste — temps qui désigne un acte ponctuel, posé à tel moment — quand il s'agit du sacrifice accompli par le Christ (5, 7; 7, 27; 9, 14. 28; 10, 12).

Quelle fonction remplit alors au ciel le grand-prêtre Jésus ? Il y est « toujours vivant pour intercéder en faveur (des hommes) » (7, 25); il y « fait maintenant apparition à la face de Dieu pour nous » (9, 24). Le grand-prêtre Jésus s'acquitte à jamais d'un ministère d'intercession auprès de Dieu, qui l'a agréé en le glorifiant. Il demeure vraiment le « prêtre éternel », parce que l'exercice terrestre de son sacerdoce lui a permis d'avoir accès auprès de Dieu comme intercesseur des hommes, et parce qu'il distribuera durant l'éternité les grâces qu'il a méritées en offrant sur terre son unique sacrifice.

Grand-prêtre unique et parfait

L'épître aux Hébreux présente un tel sacerdoce du Christ comme « indépassable » (*aparabatos*, 7, 24). Aux nombreux prêtres de l'ancienne Alliance, l'épître oppose nettement l'*unique* prêtre Jésus (7, 23-24: *pleiones* est mis en relief; *oi men... o de*). Perfection et unité du sacerdoce sont étroitement liées. L'efficacité parfaite du sacrifice du Christ rend inutile tout autre sacrifice, puisque la tâche sacrificielle est parfaitement accomplie: les consciences sont purifiées à fond, et l'accès auprès de Dieu est ouvert pour tous les hommes.

Une telle perfection, ou la parfaite efficacité de son sacrifice, le Christ la tient du fait qu'il est le « toujours vivant » (7, 25), tandis que la *mort* marquait tous les prêtres de l'ancienne Alliance. Il importe de bien voir la différence profonde qu'établissait entre ces prêtres d'autrefois et le nôtre, leur caractère respectif de mortel ou de « toujours vivant ».

La mort désigne ici plus qu'un empêchement *physique* qui interromprait dans la ligne du temps l'œuvre sacerdotale de certains ministres du culte. Il y a beaucoup plus pour l'Écriture. La mort établit une *rupture* profonde entre l'homme et Dieu. Elle oppose l'homme et Dieu, parce qu'elle est le fruit de l'« envie du diable » (Sg 1, 13; 2, 14s. 24), le châtiment du péché (Gn 2, 17). Les prescriptions rituelles de l'Ancien Testament qui éloignaient le prêtre de tout contact avec les cadavres avaient un sens profond: elles tendaient à éloigner du monde *diabolique* les desservants du sanctuaire. L'entreprise était vouée à l'échec, en définitive, parce que les prêtres de la Loi portaient en eux-mêmes la mort: ils étaient des « hommes mourants », dit He 7, 8, (*apothnêskontes anthrôpoi*). Le participe présent *apothnêskontes* signifie que déjà la mort avait établi son emprise sur les grands-prêtres de la Loi. Leur vie déjà partagée avec la mort les séparait plus ou moins de Dieu et, dès lors, limitait l'efficacité de leur sacerdoce.

A ce sacerdoce radicalement déficient s'oppose celui du prêtre « toujours vivant » (7, 25), qui n'a rien de commun avec le monde mortel de Satan. Le Christ a connu la mort, il est vrai (2, 9. 14; 9, 15; 12, 2). Il se trouve ainsi assimilé aux hommes, capable de les comprendre jusque dans la misère suprême de la mort. Mais la mort du Christ n'a pas la même *signification spirituelle* que la nôtre: elle se définit chez lui comme un acte d'obéissance (5, 8; 10, 5-10) et d'amour fraternel (2, 14-18), une œuvre de salut (2, 9-18; 5, 7-10).

La mort qui était et qui demeure pour nous tous une victoire de Satan, une conséquence du péché, devient chez le Christ la suprême défaite de Satan et la source de toute grâce. Le Christ, être sans commencement ni fin (7, 3), reflet de la gloire du Père dès avant la création (1, 3. 10), continuera au-delà de la mort en croix de refléter la gloire du Père dans l'éternité (1, 11-12; 13,

8): il est le « toujours vivant » (*pantote zôn*, 7, 25), parfaitement agréé du Dieu Vivant. Au sacrifice d'un tel prêtre, rien ne peut être ajouté; il accomplit parfaitement l'œuvre qui lui était confiée.



Tel est le grand-prêtre que nous possédons. Tout comme celui de l'ancienne Alliance, il offre dons et sacrifices pour les péchés des hommes (He 5, 1); sa fonction sacerdotale demeure cultuelle d'abord et avant tout. Mais il s'en acquitte avec une perfection jusque-là inconnue. Il purifie jusqu'aux consciences (9, 14) et, l'obstacle du péché une fois supprimé, il ouvre l'accès auprès de Dieu (9, 24), afin que nous puissions « rendre le culte au Dieu vivant » (9, 14).

Médiateur entre Dieu et les hommes — tout comme les prêtres l'étaient sous le régime de la Loi —, le Christ grand-prêtre l'est d'une manière éminente. Autant que son union personnelle au *Dieu Vivant*, aussi intime que peut l'être celle d'un fils avec son père, c'est sa parfaite assimilation avec les *hommes* ses « frères » (2, 17) que l'épître aux Hébreux se plaît à souligner. Jusque dans la souffrance et dans la mort, il voulut faire sienne la condition de l'homme (2, 9-18; 4, 15) pour mieux le « prendre en charge » (2, 16). Prêtre pour le bien des hommes, il demeure toutefois l'élu de Dieu (5, 5-6), tourné vers Dieu, chargé d'établir pour ses frères humains des rapports avec Dieu (5, 1; 9, 14).

Du presbytre juif au prêtre chrétien

Alfred Morin, S.S.

Est-il vraiment utile de chercher la source néotestamentaire du presbytérat qui fait l'objet de tant de débats actuels ? N'est-il pas dangereux de demander à l'Antiquité le modèle d'un ministère qui doit s'adapter à une réalité extrêmement mouvante, toute tendue vers l'avenir ? Ne court-on pas le risque de céder à la tentation de l'archéologisme et de vouloir ressusciter des structures périmées, alors que notre premier devoir en est un de fidélité à la vie, laquelle est évolution, adaptation, poussée en avant, réinvention incessante ?

Et pourtant, malgré les dangers non chimériques de tout regard rétrospectif, il est indispensable d'étudier les problèmes posés par notre mission à la lumière du passé. Car le ministère en Eglise est un don de Dieu, une intervention du Seigneur dans l'histoire du salut, et la portée exacte de ce don ne peut être saisie que si nous le replaçons dans le contexte qui l'a vu naître. D'autant plus que les modalités concrètes du ministère ont connu une évolution telle qu'il est nécessaire d'en marquer les étapes si nous voulons bien discerner dans l'épaisseur du temps ce qui appartient à l'intention première du Christ et ce qui relève d'a-

daptations postérieures contingentes et donc caduques, et même, éventuellement, d'infidélités à l'esprit de l'Évangile¹.

Un problème difficile

La Constitution *Lumen Gentium* (III, 28) nous rappelle que « le ministère ecclésiastique, divinement institué, est exercé en des ordres divers, par ceux que dès l'antiquité déjà, on appelait évêques, prêtres, diacres ».

Cette triade, en effet, se trouve déjà, bien hiérarchisée, dans les lettres d'Ignace d'Antioche (c. 107)². A première vue, notre travail semble donc très facile: cherchons dans le Nouveau Testament qui étaient ces évêques, ces presbytres et ces diacres, et nous aurons le point de référence solide pour repenser les ministères d'aujourd'hui.

Mais le simplisme d'une telle méthode saute immédiatement aux yeux. Car, si l'évêque du Nouveau Testament annonce, comme une première ébauche, l'évêque de l'époque ignacienne et, par delà ce dernier, celui de Vatican II, il faut bien se garder de le confondre avec eux. Et de la même façon, les *sacerdotes secundi ordinis* que nous sommes ne sont pas réductibles aux presbytres dont font état les Actes³ ou les épîtres pastorales⁴. D'ailleurs, on ne rencontre jamais la triade ignacienne dans aucun texte du Nouveau Testament. On y trouvera sans doute les tandems *apôtres-presbytres*⁵ ou *évêques-diacres*⁶, mais jamais le

1. Sur les avatars qu'ont subis les ministères à travers les siècles, on peut consulter NIEBUHR-WILLIAMS, *The Ministry in Historical Perspectives*, New York, 1956; G. BARDY et al., *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, 1954; K. E. KIRK et al., *The Apostolic Ministry, Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy*, Londres, 1962.

2. Magn. VI, 1; Tral. VII, 2; Phil. adresse; IV; VII, 1; VII, 2; Smyrn. VIII, 1; XII, 2; Polyc. VI, 1.

3. Act 11,30; 14,23; 15,2.4.6.22s; 16,4; 20,17; 21,18.

4. I Tim 5,17.19; Tit 1,5.

5. Act 15,2.4.6.22s; 16,4.

6. Phil 1, 1 et Clem. Rom. XLII, 4; Did. XV, 1.

trio *épiscopos-presbytres-diacres* formant ensemble les trois degrés d'une hiérarchie. D'autre part, les services communautaires attestés dans les épîtres pauliniennes (1 Cor 12; Rom 12; Eph 4) nous offrent le spectacle d'une église assez anarchique, dont le climat ne favorisait pas la fixation d'un vocabulaire ministériel rigoureux. Notons au passage que les épîtres dont l'authenticité paulinienne est reconnue par la critique indépendante (de même les épîtres de la captivité) n'utilisent jamais le mot *presbytre*. On est également frappé par le fait qu'au début de l'épître aux Philippiens (1,1), Paul s'adresse aux évêques (au pluriel !) et aux diacres, alors que Polycarpe (c. 130), écrivant aux mêmes, s'adresse aux *presbytres* et aux diacres ! Luc enfin, qui s'emploie à nous donner dans son Évangile et dans les Actes une histoire de l'Église primitive, ne parle jamais de diacres. Par contre, il mentionne une seule fois les évêques⁷, en donnant l'impression que ceux-ci se confondent avec les presbytres dont il fait état à maintes reprises. L'épître à Tite (1, 5ss) semble aussi supposer la même équivalence.

Au niveau du Nouveau Testament, on est donc encore loin de la belle ordonnance que connaîtront plusieurs églises au siècle suivant. On sent que l'organisation de la communauté chrétienne est en pleine évolution, à un rythme plus ou moins rapide selon les lieux. Malheureusement, nos textes sont trop lacuneux pour nous en donner une idée exacte. Eussent-ils été plus complets, on n'aurait pu de toute façon y chercher le dernier mot sur notre ministère sacerdotal qui prend forme, précisément, après la disparition des apôtres puisqu'il hérite d'une certaine façon de leur mandat.

Un bref coup d'œil, forcément très limité, nous permettra de mesurer sommairement cette évolution et de mieux comprendre un modèle de presbytérat qui se fixe peu à peu dans les vieux rites d'ordination et dont les principaux traits se sont conservés à travers les siècles.

7. Act 20, 28. Voir à ce sujet: J. DUPONT, *Le discours de Milet*, Paris, 1962, 141-145.

Qui étaient les presbytres ? ⁸

L'étymologie du mot nous fournit une première piste: les presbytres sont des *anciens*, des notables. Dans l'antiquité, on trouve ces collèges d'anciens un peu partout dans le bassin méditerranéen, tant chez les Grecs et les Romains que chez les Juifs: c'est la guérousie, le sénat ou le sanhédrin. L'autorité dont jouissent les notables de ces assemblées est plus collective qu'individuelle et leur rôle est plus consultatif qu'exécutif.

L'ancien se distingue ainsi de l'*évêque* ⁹ qui, chez les Grecs, est plutôt un intendant, un chargé de mission, un inspecteur, un surveillant.

Le collègue presbytéral apparaît dans l'Eglise primitive de la façon la plus naturelle du monde ¹⁰. Dans le contexte d'un Judaïsme qui n'avait rien de monolithique, sans doute plus porté vers l'orthopraxie que vers l'orthodoxie et où foisonnaient les sectes, la première communauté chrétienne était perçue comme une *hairesis* (= une option, un choix) parmi bien d'autres. Et de même que la plupart des premiers chrétiens continuaient à aller au Temple et s'attiraient ainsi le respect des autres Juifs (cf. Act 2, 27), ils formèrent sans doute spontanément leur synagogue, administrée comme toutes les autres, par un conseil d'anciens (= *zeqénim*).

Peut-être les Douze jouèrent-ils au tout début le rôle d'anciens dans la secte chrétienne de Jérusalem. On les voit, en effet, s'occuper de la discipline et de l'administration matérielle de la communauté locale, rôle que jouaient précisément les *zeqénim* dans les communautés juives. Mais l'Eglise est à peine née que ses

8. J. J. VON ALLMEN, *Le ministère des anciens*, dans *Ministères et laïcat*, Taizé, 1964, 214ss; P. BENOIT, *Les origines apostoliques de l'épiscopat selon le NT*, dans *L'évêque dans l'Eglise du Christ*, s.1., 1963, 13-57; G. BORNKAMM, *TWNT*, VI (1959) 651-680; J. COLSON, *Les fonctions ecclésiastiques*, 1956, 92-112; A. M. FARRER, *The Ministry in the NT*, dans *The Apostolic Ministry*, Londres, 1962, 115-182; P. GRELOT, *Le ministère de la nouvelle Alliance*, Paris, 1967; G. DIX, *The Ministry in the Early Church*, dans *The Apostolic Ministry*, Londres, 1962, 185-303.

9. P. BENOIT, *op. cit.*; H. W. BEYER, *TWNT*, II (1935) 604-617; J. COLSON, *L'Episcopat catholique*, Paris, 1963.

10. H. CAZELLES, *Naissance de l'Eglise, secte juive rejetée ?*, Paris, 1968.

pasteurs doivent déjà résister aux dangers du monopole des charges. Pour ne pas négliger l'essentiel de leur tâche, les apôtres abandonnent bientôt cette « suppléance » et érigent un conseil d'anciens distinct du groupe des Douze. Puis, pour faire droit aux réclamations des hellénistes, on dédoubla, semble-t-il, les cadres de la secte chrétienne en inaugurant une communauté parallèle pour les frères qui vivaient à la grecque. Sept frères hellénistes sont élus. Les Apôtres leur imposent les mains. Ils sont ainsi constitués *presbyterion* de la nouvelle synagogue chrétienne ¹¹.

D'après Luc, c'est cette même structure presbytérale que Barnabé et Paul installeront aux étapes de leur deuxième randonnée apostolique (c. 44-48) en Galatie du Sud: « Dans chaque église ils leur désignèrent des anciens, et après avoir prié et jeûné, ils les recommandaient au Seigneur en qui ils avaient cru » (Act 14, 23). On croit reconnaître ces mêmes presbytres à Thessalonique vers 50-51 dans les notables (*proistamenoï*) « qui se donnent de

11. Dans son récit sur l'élection des Sept, Luc selon son habitude semble avoir télescopé les étapes d'une évolution plus complexe. Le motif invoqué par les Douze (« Il ne convient pas que nous délaissions la parole de Dieu pour le service des tables ») explique au mieux l'établissement d'un presbytérat distinct de celui qu'assumaient les Apôtres. Les plaintes des hellénistes amorceraient plutôt le dédoublement de la première communauté chrétienne, d'autant plus que — nous le savons par Paul (Gal 2, 11-14) — Antioche aura aussi ses communautés parallèles. Ce dédoublement est confirmé par le fait que les Sept portent des noms grecs. On comprendrait difficilement ce choix d'une liste helléniste s'il se fût agi de l'élection du premier conseil d'anciens.

Ces Sept sont donc des presbytres et non des diaques. Tout comme les *zeqénim* juifs, on les voit s'occuper de l'administration temporelle de la communauté, et l'on n'est plus surpris de voir deux d'entre eux s'adonner à la prédication. D'ailleurs, la narration des Actes (6, 1-6) s'inspire littérairement du récit des Nombres (11, 4-32) où Moïse fait élire soixante-dix *anciens* pour porter avec lui le poids du Peuple après avoir entendu des plaintes au sujet des vivres distribués. D'autre part, il serait étonnant que Luc parlât de l'institution d'un diaconat qu'il ignore dans tout le reste de son œuvre. Non moins étonnant qu'il passât sous silence l'origine des presbytres dont il fait souvent état (cf. le récit des origines du groupe des Douze: Luc 6, 12-16). Il faut noter enfin que les Actes ne prononcent jamais le mot *diakonos* et que les diaconies dont il est question dans le récit de l'élection des Sept ne sont pas à entendre au sens technique: on y parle, en effet, de la diaconie de la Parole (v. 4) exercée par les Douze qui, s'ils sont bien des serviteurs, ne sont certainement pas des diaques !

la peine au milieu de vous et qui vous reprennent » (I Th 5, 12s). Sans doute faut-il leur associer les hommes semblables à Stephanas (I Cor 16, 16s) et qui sont les prémices de l'Achaïe. Ce sont les mêmes que Paul (c. 58) convoque à Milet (Act 20) pour faire ses adieux. Dans son discours, il les appelle *épiscopos* du troupeau constitué par l'Esprit Saint.

En quoi consistait l'activité des presbytres ?

Si l'on s'en tient aux passages qui mentionnent explicitement les anciens, on voit qu'ils administrent collégialement les biens d'Eglise et veillent à leur distribution (Act 11, 30). Au synode de Jérusalem, on les voit participer avec les Apôtres aux décisions doctrinales et disciplinaires (Act 15, 2.4.6.22s; 16,4; cf. 20,17). Ils ont le souci de la paix et de l'unité des communautés locales (Act 21, 18ss). Certains d'entre eux président, prêchent ou enseignent (I Tim 5, 17). Jacques (5,14) nous les montre exerçant un ministère collégial de réconciliation, d'intercession et de guérison. La première épître de Pierre (5,1ss) leur fait un devoir de paître l'Eglise de Dieu (cf. Act 20,28ss) au nom de l'archipasteur et de s'occuper avec dévouement, détachement, bonne volonté et en donnant l'exemple, du salut de ceux qui leur sont confiés.

Aussi, n'est-on pas surpris de voir *les Sept* s'employer à distribuer les vivres pour les veuves et les orphelins. Deux d'entre eux se livrent à la prédication. Philippe est même un prêcheur itinérant qui ouvre la voie à Pierre et à Jean dans la mission samaritaine.

Il est sans doute possible de pousser plus loin notre enquête et de nous demander en quoi se distinguaient les presbytres des évêques. Le P. Benoit¹² reconnaîtrait facilement en ces derniers le comité exécutif de l'assemblée des anciens. Nous avons vu (I Tim 5, 17) que certains presbytres étaient plus actifs que d'autres: « Que les presbytres qui président soient gratifiés d'un double salaire, surtout ceux qui peinent dans la parole et l'enseignement. » Ces presbytres chargés d'une « évêquie », n'est-on pas en droit de les appeler des *évêques* ?

12. *Op. cit.*, 43ss.

Quant aux autres, c'étaient des conseillers *sine cura*, mandatables à l'occasion. Peut-être d'ailleurs les charges des évêques étaient-elles temporaires, car les comités directeurs juifs et grecs étaient élus *ad tempus*, les archontes, pour leur part, étant élus pour un an.

Evolution du presbytre

A l'intérieur du conseil presbytéral, on distingue donc deux échelons: les membres du comité exécutif, d'une part, que nous appellerons pour plus de commodité: les évêques, et les consultants *sine cura*, que nous continuerons à appeler: presbytres.

Or, chacun de ces groupes connaîtra une évolution qui nous intéresse au plus haut point, car elle éclaire notre recherche sur les rôles respectifs de l'évêque et du « prêtre ». D'une part, on verra se détacher au sein du comité exécutif un évêque aux pouvoirs toujours plus amples qui finira rapidement par constituer l'évêque monarchique de type ignacien. Et d'autre part, les autres presbytres joueront, dans une première étape, le rôle de consultants et collaborateurs de cet évêque, en attendant de s'épiscopaliser eux-mêmes dans la mesure où l'évêque, incapable d'assumer seul un ministère toujours plus exigeant, devra déléguer de plus en plus chacune de ses responsabilités.

Il est difficile de déterminer avec certitude la cause qui a provoqué cette concentration de pouvoirs dans les mains d'un seul évêque. Et il est probable que plusieurs facteurs y ont contribué. Au tout début, un *primus inter pares* jouait sans doute le rôle d'archisynagogue comme dans toutes les sectes juives. Peut-être la désignation à cette charge obéissait-elle à un système rotatif, selon un modèle que l'on retrouve dans d'autres comités directeurs juifs ou grecs. Toujours est-il qu'une certaine sélection spontanée semble s'être exercée en faveur de ceux qui manifestaient les meilleures capacités pastorales ou qui jouissaient du plus grand prestige aux yeux de leurs frères. Ce mouvement d'unification fut sans doute favorisé par la nécessité qu'il y avait d'assurer le bon ordre et l'efficacité dans une communauté qui menaçait de se désagréger sous les assauts de la persécution et des hérésies gnostiques. Il est

possible aussi que les premiers évêques de type ignacien soient apparus d'abord là où il fallait assurer la succession d'un apôtre ou d'un surintendant apostolique, Lin succédant à Pierre, Ignace à Barnabé, Siméon à Jacques, etc. Quoi qu'il en soit, au témoignage d'Ignace d'Antioche, on trouve au début du deuxième siècle des évêques monarchiques dans plusieurs églises: Ephèse, Magnésie, Tralles, Philadelphie, Smyrne, etc.

Entre les apôtres et ces évêques, un chaînon marque la continuité de la mission: ceux qu'on peut appeler les *surintendants apostoliques*: Timothée, Tite, Artemas, Tychique, Epaphras... Ces derniers, disciples d'apôtres, participent à l'autorité apostolique. C'est ainsi que Timothée reçoit juridiction sur Ephèse avec mission de diriger et de surveiller au nom de l'Apôtre. Il est supérieur aux évêques auxquels il impose les mains et qu'il corrige au besoin. Quant à Tite, il a mission d'instituer des presbytres-évêques par toute la Crète. Il s'agit dans les deux cas de mandats limités qui cessent à l'arrivée de l'Apôtre. Quand ce dernier aura disparu et que le surintendant apostolique, son héritier, se sera fixé dans une communauté locale, l'évêque monarchique sera né.

L'institution durable de l'épiscopat unitaire et monarchique, écrit le P. Benoit, s'expliquerait ainsi comme la fusion et la résultante de deux formes passagères dans l'évolution de l'organisation primitive: d'une part la surintendance apostolique, d'autre part l'évêque unique local... Le pouvoir des surintendants apostoliques va en décroissant, non en autorité, mais en extension; celui des évêques locaux va en augmentant, non en extension mais en autorité. De la rencontre de ces deux mouvements résulte l'évêque...¹³

Quant aux autres presbytres, s'ils reçoivent occasionnellement telle ou telle responsabilité (didascalie, guérison, assistance...), ils sont pendant longtemps d'abord et avant tout le *conseil de l'évêque*. Ce dernier, au début, sera l'unique pasteur de son troupeau, assurant lui-même toutes les fonctions de sa charge, président l'Eucharistie, prêchant lui-même dans l'assemblée, baptisant, ac-

13. *Op. cit.*, 53.

cueillant les pénitents, etc., et ne déléguant ses pouvoirs de chef qu'avec une extrême parcimonie.

Mais peu à peu, sous la pression des besoins nouveaux créés par la multiplication des chrétiens, l'évêque est amené à déléguer d'une façon permanente chacune de ses charges, à l'exception de l'ordination. Et c'est ainsi qu'à la faveur de cette évolution, *le presbytre s'épiscopalise*¹⁴. En dépendance, bien sûr, de l'évêque de qui il reçoit son mandat, il devient lui aussi chef de communauté. Appelé à remplacer l'évêque dans des paroisses satellites qui sont autant de micro-diocèses, il passe du statut de conseiller permanent de l'évêque, déléguable par ce dernier *ad casum*, au statut de délégué permanent, consulté de plus en plus rarement. De consulteur général déléguable, il devient délégué ordinaire assez peu consulté. Et dans la mesure de la délégation reçue, il devient lui aussi, à son rang subordonné, héritier des Apôtres. Le vin nouveau de la mission apostolique a fait éclater la vieille outre presbytérale. Le levain de l'Évangile a fait lever la pâte juive. Le presbytre-évêque n'était qu'une pierre d'attente. Un jour il a été appelé à un plus haut service et il a pris pour une part le relais des Apôtres.

Le presbytérat se comprendra désormais à la lumière de l'épiscopat, tout comme l'épiscopat n'est intelligible que dans le contexte de l'apostolat. C'est cette évolution qui a été consacrée dans les prières d'ordination qui sont notre point de référence pour

14. G. BARDY, *Le sacerdoce chrétien du 1er au Ve siècle*, dans *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, 45-49; J. GAUDEMET, *L'ordre dans la législation conciliaire de l'antiquité*, dans *Études sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1957, 233ss; T. G. JALLAND, *The Doctrine of the Parity of Ministers*, dans *The Apostolic Ministry*, 307-349.

Cette épiscopalisation *de facto* du presbytérat incitera plusieurs écrivains ecclésiastiques à en faire la théologie. Les arguments en faveur d'une identité substantielle entre épiscopat et presbytérat seront généralement tirés des épîtres pastorales ou du premier verset de l'épître aux Philippiens. Jérôme en arrivera à écrire: « Que fait l'évêque que ne puisse faire aussi le presbytre à part de conférer les ordres ? » (*Ep.*, CXLVI, 1); et ailleurs: « C'est la coutume et non une décision du Seigneur qui fait que les évêques sont supérieurs aux presbytres » (*Comm. in Tit.*, I, 6-7). On trouve l'écho de ce courant presbytérien chez Ambrosiaster, Pélage, Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, etc.

découvrir ce que veut l'Eglise lorsqu'elle impose les mains à un presbytre ¹⁵.

Presbytre à la manière des Apôtres

Le presbytre est donc devenu une manière d'évêque de succursale. Son rôle de rassembleur de communauté chrétienne, à l'instar de celui de l'évêque, s'est affirmé avec le temps. Ce nouveau statut se reflète très vite dans le vocabulaire sacerdotal qu'on lui applique: le mot *sacerdos* commence à prendre la place du mot *presbyter* pour le désigner.

En effet, on sait que le Nouveau Testament, qui utilise un vocabulaire sacerdotal pour exprimer l'œuvre salvifique du Christ ou la vie d'obéissance du Peuple racheté, évite d'appeler *prêtres* (*hiereis, sacerdotes*) ceux qui assurent le service de l'autorité dans l'Eglise ¹⁶. Pour la communauté chrétienne primitive qui continuait à fréquenter le Temple, le *prêtre* (*cohen, hiereus, sacerdos*), c'était et ça ne pouvait être que le ministre du culte rattaché à ce Temple. Plus tard, lorsque la communauté chrétienne aura coupé le cordon ombilical qui la reliait au Judaïsme, elle comprendra que son culte à elle, si indissolublement lié à une vie chrétienne authentique, différerait radicalement d'un culte juif formaliste, stigmatisé par Jésus ¹⁷. On évitera donc longtemps d'exprimer le ministère en termes sacerdotaux. Mais les générations passeront, et l'Eglise, désireuse de montrer que la Nouvelle Alliance était la floraison de l'Ancienne, multipliera les typologies pour relier ces deux étapes de l'histoire du salut. Et c'est ainsi qu'on s'habitue à voir dans les évêques qui présidaient l'Eucharistie des antitypes des prêtres de la Loi ancienne ¹⁸. Et ce qui, à l'origine, n'expri-

15. B. BOTTE, *L'ordre d'après les prières d'ordination*, dans *Etudes sur le sacrement de l'ordre*, 13ss; A. BERAUDY, *Les effets de l'ordre dans les préfaces d'ordination du Sacramentaire léonien*, dans *La tradition sacerdotale*, Le Puy, 1959, 81ss; H. B. PORTER JR., *The Ordination Prayers of the ancient western Churches*, Londres, 1967.

16. P. GRELOT, *op. cit.*, 122ss.

17. Sur le culte chrétien et sa nouveauté, trois bonnes études dans *La liturgie après Vatican II (Unam Sanctam, 66)*, Paris, 1967. Ce sont: J. P. AUDET, *Foi et expression culturelle*; S. LYONNET, *La nature du culte dans le NT*; Y. M.-J. CONGAR, *Situation du « sacré » en régime chrétien*.

18. Clem., Rom. XL, 5.

mais qu'une analogie finira par influencer le vocabulaire du ministère. Au début du III^e siècle, Hippolyte et Tertullien feront de l'évêque un *sacerdos*¹⁹, innovation qui cache un piège, car on risquera de retomber dans un type de sacralisation vétérotestamentaire que le Christ avait précisément dépassé. Quelques décennies plus tard, dans la mesure même où le presbytre sera devenu un délégué épiscopal qui préside lui aussi l'Eucharistie, il se verra désigné par le même mot. Et peu à peu, le mot « presbytre » lui-même, sous sa forme française plus récente « prêtre », finira par évoquer pour nous le sacri-ficateur plutôt que le membre du conseil des anciens.

Cette évolution sémantique soulignait donc le nouveau rôle cultuel du presbytre. Mais dans la mesure où il devenait un délégué mandaté par son évêque, le presbytre s'éloignait du statut de l'ancien (*zaqen*) judéo-chrétien pour se rattacher désormais au modèle pastoral de l'évêque qui est l'apôtre²⁰.

Qu'est-ce qu'un apôtre ?²¹

Le mot *apostolos*, qu'on rencontre 79 fois dans le Nouveau Testament (dont 63 fois chez Luc et Paul !), a un sens technique et juridique très précis. Il signifie le représentant dûment mandaté

19. P.-M. GY, *Réflexions sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien*, dans *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, 125ss.

20. Parallèlement à cette épiscopalisation des presbytres, les historiens discernent un mouvement de presbytérisation des évêques, de plus en plus absorbés par des soucis administratifs et séparés du contact pastoral direct. Dom Gregory Dix se fait l'écho de ces observations pour son église: « It is generally assumed by Anglicans that because our ministry retains the titles of bishop, priest, and deacon, Anglican Church Order reproduces with some exactness the Church Order of Ignatius and Hippolytus. Yet as soon as we get behind the mere identity of words it is obvious that in practical fact it does not. Bishops and presbyters have in large part exchanged functions since the second century... » (*op. cit.*, 293). « ... in our system what the pre-Nicene Church called *episkopê* and *diakonia* have largely been transferred to the « parish priest » (*ibid.*, 295).

21. K. H. RENGSTORF, *TWNT* (1933) 406-448; J. DUPONT, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus ?* dans *Orient Syrien I* (1956) 266-290; 425-444; L. CERFAUX, *Pour l'histoire du titre Apostolos dans le NT*, dans *RSCH* (1960) 76-92.

d'une personne ou d'une communauté. Pour bien comprendre toute la portée de ce terme, il faut se rappeler qu'il existait en Israël une institution légale du *messenger* (= *shalouah*, et plus tard, *shaliah*). Le grand principe qui oriente toute cette législation et que nous trouvons exprimé sous forme lapidaire pas moins de sept fois dans les écrits rabbiniques, s'énonce ainsi: « Le *shaliah* d'un homme, c'est comme si c'était lui-même »²². Le *shaliah* est donc un envoyé pleinement mandaté, un plénipotentiaire.

Même si le substantif *shaliah*, utilisé par les rabbins, est peut-être postérieur au Christ, l'institution à laquelle il se rapporte est très ancienne en Israël²³.

Ce qui est avant tout important, remarque E. M. Kredel, c'est qu'aucun des mots grecs usuels (par ex. *kêrux* ou *angelos*) n'a paru propre à exprimer ce que contenait le terme hébraïco-araméen. Or la racine *shâlah* a comme caractéristique de désigner la transmission de pleins pouvoirs attachés juridiquement à une personne par un délégué qui est ainsi représenté par son mandataire²⁴.

Cette conscience qu'avaient les apôtres d'être les plénipotentiaires du Christ se reflète dans plusieurs textes du Nouveau Testament: « Nous exerçons pour le Christ, écrit Paul, la fonction d'ambassadeurs. Dieu exhorte par nous. Nous vous en supplions au nom du Christ: laissez-vous réconcilier avec Dieu » (II Cor 5, 20). Cette parole n'est que l'écho d'un logion du Seigneur que Luc nous a conservé: « Qui vous écoute m'écoute; qui vous rejette me rejette. Qui me rejette rejette Celui qui m'a envoyé » (Luc 10, 16). Même message chez Jean (20, 21): « De même que le Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie. » Et chez Matthieu (28, 18ss):

22. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum NT*, III, 2.

23. Krauss en situe l'origine après l'Exil (cf. 2 Chr 17,7ss; Vogelstein la fait remonter à la Juiverie d'Eléphantine (419); Rengstorf croit qu'elle est encore plus antique. Pour notre part, nous en découvririons déjà la trace au ch. 24 de la Genèse (tradition J!) où l'on voit Abraham envoyer le plus ancien de ses serviteurs pour choisir la future épouse de son fils Isaac. Abraham sait si bien que le choix fait par son serviteur l'engagera lui-même d'une façon irrémédiable qu'il prend des précautions extraordinaires pour que son serviteur ne ramène pas une Cananéenne.

24. E. M. KREDEL, art. *Apôtres*, dans *Encyclopédie de la foi*, Paris, 1965, I, 104s.

« Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc ! De toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tous les commandements que je vous ai donnés. Et maintenant, moi, je serai avec vous toujours, jusqu'à la fin du monde. »

L'apôtre est donc un délégué plénipotentiaire du Christ ressuscité qui a reçu mission de faire des disciples, de rassembler le Peuple de Dieu de tous les coins de la terre et jusqu'à la fin des siècles. Et comme le mandat du *shaliah* n'expire que lorsque sa mission est remplie, le mandat des apôtres a passé aux mains de leurs successeurs, les évêques, et à ceux que ces derniers ont à leur tour délégués.

Le prêtre aujourd'hui

Le prêtre d'aujourd'hui, dégagé depuis longtemps de sa chrysalide presbytérale, trouve son style de vie dans ce mandat: il est prêtre à la manière des apôtres. Il est rassembleur du Peuple de Dieu par le service de la Parole et des sacrements. Il engendre des disciples du Christ. Le produit qu'il fabrique, si on ose dire, c'est de la communauté chrétienne. Et lorsqu'il abandonne cette activité, il risque de perdre son équilibre en même temps que son identité. C'est un *shaliah* dont tout le projet de vie est fixé par le mandat reçu: par la Parole et par le Signe, accueillir les hommes dans la famille de Dieu, les rassembler autour de la table eucharistique, en faire une communauté d'adultes dans la foi et la charité.

C'est ce mandat, inintelligible sans la foi, qui détermine son statut social. Sa vie n'aura plus jamais d'autre axe, même si pour mieux servir la communauté, il peut être appelé comme Paul à accepter d'autres fonctions parmi les hommes.

Tel Guéhazi, *shalouah* d'Elisée, il ceint ses reins, prend son bâton, part et n'accepte aucune distraction en route tant que sa mission n'est pas accomplie (II Rois 4, 29).

Il n'en verra le terme qu'à la fin des siècles...

Le Nouveau Testament et un ministère d'autorité pour la femme

Elisabeth Bruyère

Il ne s'agit pas ici d'interroger le Nouveau Testament au sujet d'un ministère féminin de collaboration à l'œuvre apostolique comme l'assistance des nécessiteux dans la communauté, ou encore comme l'évangélisation, l'instruction en dehors de l'assemblée cultuelle. Cette forme de diaconie est généralement reconnue¹. Il s'agit plutôt de considérer 1° si la femme a occupé des postes de présidence d'assemblée ou, du moins, des fonctions essentiellement rattachées à la présidence; 2° la valeur des arguments qui sont apportés pour ou contre une fonction d'autorité accordée à la femme; 3° l'orientation d'une réflexion et d'une pratique ecclésiales qui puissent être dégagées à partir de ces données néotestamentaires. Je me bornerai ici à des expériences d'Eglise paulinienne et aux écrits sur lesquels se base la discussion courante, à savoir: deux cas hypothétiques de fonctions présidentielle, soit celui de Junie (Rom 16, 7) qui est rattaché à une fonction d'*apostolos* et celui de Phébée (Rom 16, 1-2) qui se rapporte à un ministère d'importance dans l'Eglise de Cenchrées; deux textes qui semblent contradictoires au droit de la femme à prendre la

1. J. DANIELOU, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, in *Maison-Dieu* 61 (1960) 70-96; F. G. LEENHARDT, *La place de la femme dans l'Eglise d'après le Nouveau Testament*, Montpellier, Faculté de théologie protestante, 1948, 4-50.

parole avec autorité dans l'assemblée culturelle, 1 Cor 11, 2-16 et 14, 34-35.

A. Le cas de Junie dans Rom 16, 7 — ANDRONIKOV KAI IOU-NIAN... OITINES EISIN EPISEMOÍ, EN TOIS APOSTOLOIS.

Andronicus et Junie sont désignés comme l'ont été Barnabé (Act 14, 4, 14) et Silvain (1 Thess 1, 6-7) en tant que missionnaires et évangélistes, « distingués parmi les apôtres » selon le sens lu par des commentateurs comme LAGRANGE, DODD, RENGSTORF, GODET, HUBY, LIETZMAN, SCHEKLE. On s'accorde généralement sur la fonction de l'APOSTOLOS; mais le problème d'une telle fonction remplie par la femme est remis en question par des exégètes qui lisent dans IONNIAN un diminutif ou une contraction de IOUNIANOS². Cette lecture reste exceptionnelle. La plupart des commentaires traduisent par un nom féminin: Julie, à partir de saint Jérôme (P.L. 26, 617 D), de l'Ambriosaster, de manuscrits latins; ou Junie, d'après le Junian latin.

Andronicus et Junie sont alors reconnus comme un couple d'origine juive. S'il en est ainsi, le charisme d'APOSTOLOS avec ce qu'il implique d'engagement est exercé par l'homme ou par la femme, indépendamment du sexe, et selon l'activité de l'Esprit pour l'édification de la communauté.

Le cas de Phébée dans Rom 16, 1-2 — OUSAN (KAI) DIAKONON TÊS EKKLESIAS... KAI GAR AUTÊ PROSTATIS POLLÔN.

Le substantif DIAKONOS employé pour désigner une fonction remplie par une femme est inhabituel. M. J. LAGRANGE y voit le seul cas clair de diaconie et écrit: « Il faut reconnaître que le christianisme a dû se pourvoir très tôt des fonctions dont il avait besoin. »³ Pour sa part, J. DANIELOU lui donne le sens général de serviteur et refuse d'y voir la moindre insinuation d'une fonction hiérarchique déterminée⁴. Pourtant, c'est ce même subs-

2. F. GODET, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1968, 592; il s'appuie entre autres sur Origène, P. G. 14, 1280.

3. M. J. LAGRANGE, *Saint Paul, Épître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1950, 362-363.

4. J. DANIELOU, *op. cit.*, 71.

tantif qui désigne Paul, Timothée, Apollos et d'autres, en vingt-deux emplois chez Paul. Il est alors traduit par « ministre », traduction que le texte latin maintient pour désigner Phébée « quae est in ministerio Ecclesiae ». Il faut rappeler aussi que certaines versions introduisent un KAI entre OUSAN et DIAKONON⁵. De plus, Paul demande que l'on se mette « à la disposition » de Phébée (PARASTÊTE) parce qu'elle a été PROSTATIS — protectrice pour un grand nombre (v. 2). Ce hapax a pour verbe correspondant PROISTANAI qui, lui, se retrouve dans huit passages pauliniens. Or, il y a toujours le sens de « gouverner sur » (cf. Rom 12, 8; 1 Thess 5, 12; 1 Tim 3, 4-5, etc.). Paul désigne donc Phébée de l'Eglise de Cenchrées par un titre de fonction importante et il le fait au début de sa plus longue liste de salutations apostoliques⁶. Il paraît difficile de limiter le sens de DIAKONON à un service de portée générale; ce serait le seul cas du Nouveau Testament qui ne serait pas traduit par ministre ou tout au moins par diaconesse.

Si l'on peut difficilement affirmer avec évidence que Phébée a exercé une fonction hiérarchique de présidence dans l'Eglise de Cenchrées (d'autant plus qu'il s'agit d'une Eglise grecque marquée du caractère charismatique) on ne peut nier cependant qu'elle a pu exercer un ministère important dans son Eglise au point d'y être désignée par un terme identique à celui dont Paul lui-même s'est désigné et dont il a désigné des ministres comme Timothée, Apollos, etc. Ces deux cas de Junie et de Phébée sont, on le voit, hypothétiques quant à la question qui nous concerne. Ils suffisent toutefois pour poser à la réflexion et à la pratique ecclésiale une exigence de recherche lucide et attentive aux manifestations de l'Esprit pour la communauté.

5. A. OEPKE, art *GUNE* dans *The Dictionary of the N. T.*, Stuttgart, 1953, vol. I, 787 — « The description of Phebe as the *DIAKONOS* of the church at Cenchrea indicates the point where the original charisma is becoming an office. » — « especially if *KAI* (BC * against D*G it) is genuine », cf. n. 54.

6. A. DUMAS, *L'anthropologie biblique et la participation de la femme au ministère de l'Eglise*, dans *De l'ordination des femmes*, Genève 1964, 15.

B. La transmission de la Parole dans l'assemblée réunie pour le culte est une fonction présidentielle.

Deux textes importants sont à la base de la discussion sur la possibilité pour la femme d'être habilitée par l'Esprit pour cette fonction et, par suite, d'être reconnue par la communauté comme pouvant y exercer une autorité.

Les données de 1 Cor 11, 2-16. Nous ne pouvons évoquer que rapidement les traits de l'Eglise charismatique telle qu'elle apparaît à Corinthe dans les années 53-54. En plus d'une découverte apparemment un peu effervescente de l'Esprit, cette Eglise est marquée par un courant d'émancipation féminine qui traverse d'ailleurs le monde grec du premier siècle⁷. Il est évident que la femme participe à l'assemblée. Des problèmes d'ordre ont été signalés à Paul (1, 11; 16, 17); Paul veut rappeler à l'« ordre dans la charité » et selon une hiérarchie de charismes qui a pour but premier l'édification de la communauté (cf. chap. 13-14). Sur ce point, il s'adresse à la communauté dans son ensemble, sans distinction de sexe⁸. Plus précisément en 1 Cor 11: 2-16, il admet que la femme tout comme l'homme, peut prier et prophétiser PROSEUCHOMENÊ Ê PROPHÊTEUOUSA (vv. 5, 4); autrement, il ne prendrait pas la peine de décrire comment elle doit le faire. Quant à cette manière différente d'exercer le charisme (l'homme, la tête découverte; la femme, voilée) et à l'argumentation typiquement paulinienne déployée, nous y reviendrons, mais après avoir examiné le problème que soulève l'autre texte.

Les données de 1 Cor 14, 34-35. Cette section porte elle aussi sur des règles pratiques pour le fonctionnement de l'assemblée. « Tous les membres de la communauté peuvent prophétiser, à tour de rôle, afin que tous soient instruits et encouragés » (vv. 30-31). C'est aux versets 34-35 qu'intervient une interdiction nette pour la femme de parler LALEIN dans l'assemblée. Or, il faut re-

7. J. LEIPOLDT, *Die Frau in der Amkte und in Urchristentum*, Güterlo, 1953; E. KAHLER, *Die Frau in den paulinischen Briefen*, Zürich, 1960.

8. C. K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London, A. & C. Clark, 1968, 314.

marquer d'abord que la position textuelle de ces versets oriente vers deux interprétations. Ils sont souvent reliés au v. 33b « comme dans toutes les Eglises des saints ». Ils viennent parfois en fin de section, après le verset 40⁹ et à partir des constatations suivantes: le lien vv. 33-36 est plus textuellement logique que 33-34, le langage, les nuances d'affirmation, l'argumentation moins rattachés à l'Economie Nouvelle rapprochent les vv. 34-35 de la période de 1 Tim 2, 11ss. Dans cette hypothèse, ils pourraient être une interpolation ou une note marginale ajoutée postérieurement par un copiste plus soucieux de l'ordre que de l'activité charismatique pour l'édification de la communauté. Puis, il faut examiner le contenu de l'interdiction. Paul demande que les femmes se taisent dans les assemblées car il ne leur est pas permis de prendre la parole LALEIN: elles doivent se taire dans la soumission ALLA HYPOTASSESTHÔSAN ainsi que la Loi même le dit. Si elles veulent s'instruire sur quelque point, qu'elles interrogent leur maître la maison, car il est inconvenant AISHRON pour une femme de parler dans une assemblée LALEIN EN ECCLËSIA (vv. 34-35). L'interdiction semble bien rejoindre toute femme d'après le v. 35, même si 35a vise explicitement la femme mariée. De fait, la soumission dont parle la Loi se rapporte formellement à une relation domestique conjugale. Quant au verbe LALEIN il décrit une activité le plus souvent en liaison avec la prédication ou l'enseignement public dans les écrits de Paul¹⁰. Il ne peut être question ici de simple bavardage ou d'interrogations inopportunes ou de jugements passés sur ce qui est dit par les prophètes hommes et femmes. Il s'agit plus sûrement de la proclamation et de l'explication du message de foi. Selon le texte par conséquent, la prédication et la didascalie dans l'assemblée sont interdites à la femme, et sur un ton qui rejoint le texte encore plus explicite de 1 Tim 2, 11-15. Du coup se trouve accentué le droit donné à l'homme de s'instruire, en tant que mari du moins. Selon la Loi, il est l'autorité. La femme lui est soumise HUPOTAGÊ. Ainsi, la section des vv. 34-35, qu'elle soit de Paul ou d'un copiste de la période des Pastorales, exprime explicitement une défense pour la

9. *Ibid.*, 332.

10. J. DANIELOU, *op. cit.*, 73.

femme de se montrer égale ou supérieure à l'homme pour l'instruction dans l'assemblée chrétienne. Là, comme dans la société domestique, elle est soumise à son mari, à l'homme en tant que son origine, selon Gen 3: 16 interprété par le judaïsme. En conséquence, il lui est refusé l'exercice de ce charisme d'autorité. Cela est net. Lui est-il nié toute possibilité d'habilitation à ce charisme ? Cela est moins net.

De ces quatre textes nous pouvons constater que, dans la communauté primitive, la femme est, selon toute probabilité, reconnue APOSTOLOS (cas de Junie) et diaconesse-ministre dans une fonction importante (cas de Phébée) ce qui permet de maintenir l'hypothèse d'un ministère d'autorité. Elle est sûrement reconnue habilitée à la prophétie-prière dans l'assemblée, comme l'homme (1 Cor 11, 2-16); elle est explicitement exclue de l'enseignement reconnu. L'argument qui fonde l'interdiction confirme l'homme dans sa fonction de chef de sa femme, de la femme en général selon toute probabilité d'après les textes.

L'argumentation paulinienne en 1 Cor 11, 2-16. On voit l'importance d'examiner cette argumentation, et je le fais à partir de 1 Cor 11, 2-16 parce que, d'une part, Paul s'y explique d'une façon qui lui est typique et parce que, d'autre part, les principes et arguments évoqués rejoignent ceux que l'on apporte comme « doctrinaux » dans la discussion courante, en particulier ceux de « l'ordre de la création » puis de « l'économie du salut » repris dans celui du « sacramentalisme chrétien » et cela à partir de quatre textes considérés comme fondamentaux: 1 Cor 11 et 14; 1 Tim 2, 11-15; Eph 5, 23-24.

Paul félicite les Corinthiens de ce qu'ils gardent les « traditions » c'est-à-dire ce qu'ils ont « reçu des Douze » (1 Cor 11, 23; 15, 1-2). Mais devant un désordre d'assemblée qui risque de compromettre la vie de la communauté, il tient à préciser la participation de l'homme et de la femme, fondée sur une certaine relation de l'un et de l'autre, elle-même précisée par la Loi et réinterprétable dans la Nouvelle Economie. Que les Corinthiens sachent que l'homme est le chef de la femme (v. 3, 7), et qu'en conséquence, la femme doit lui être soumise. Cette relation établit une différence fondamentale homme-femme, des rôles différents

devant être signifiés différemment. C'est un ordre de « nature »; cet ordre fonde une conduite morale; sociologiquement, il indique des convenances; il ne revient pas à la communauté ecclésiale de l'oublier, encore moins d'innover, au détriment de l'entente conjugale dont les répercussions peuvent rejoindre et gêner toute la communauté. Si nous examinons l'argumentation de Paul nous constatons qu'il donne d'abord à cette relation de « nature » un éclairage théologique. Il l'encadre de deux principes qui résument la vie « dans le Seigneur ». Ensuite, il recourt à des arguments tirés d'un donné sociologique (vv. 5-6) et justifiés à partir d'une interprétation rabbinique de Gen 2, 18-19 (vv. 7-10). Il nuance nerveusement le tout en rappelant la Nouvelle Economie « dans le Seigneur » (vv. 11-12). Puis, d'une façon plutôt inattendue, il revient sur l'argument de « nature » qu'il étend jusqu'à la longueur des cheveux (vv. 13-14); finalement, il renvoie aux usages ecclésiastiques (v. 16). Il est vrai que l'on a interprété le v. 3 comme une échelle de médiations, reprise plus tard dans Eph 5 avec l'analogie Christ-homme, Eglise-épouse¹¹. Or, c'est une déclaration empruntée à la Loi que Paul glisse dans une parenthèse théologique; l'insistance révélée dans le texte qui suit appuie cette hypothèse. En effet, c'est cette déclaration qui est, par la suite, justifiée comme une donnée de la « nature », tout comme le fait de garder les cheveux longs ou courts d'ailleurs (vv. 14-15). Quant à la donnée anthropologique attribuée à la Loi, elle est déterminée à partir d'une lecture de Gen 2, 18-25 (vv. 8-9). L'omission de l'égalité de nature homme-femme, en Adam, créés l'un et l'autre image et ressemblance de Dieu est d'autant plus inquiétante que le v. 7 attribue cette vocation à l'homme comme exclusivement, laissant à la femme d'être « le reflet de l'homme », ce qui ne se trouve certes pas dans le texte biblique. Viennent les vv. 11-12 pour rétablir l'équilibre d'un énoncé que Paul lui-même exprime avec quelque hésitation verbale suggérée par la nervosité de la logique argumentative. « Dans le Seigneur », c'est-à-dire, selon la Nouvelle Economie, « la femme ne va pas sans l'homme, ni l'homme sans la femme, et tout vient de Dieu ». Paul, il est vrai, pourrait en tirer des conséquences qui infirmeraient ses énoncés précé-

11. C. K. BARRETT, *op. cit.*, 249.

dents. Il passe rapidement, ramène au jugement pratique des Corinthiens placés dans une situation d'assemblée concrète. C'est elle qu'il s'agit d'éclairer afin d'assurer ce qui est premier pour Paul: l'édification de la communauté. Sans doute, il serait difficile de nier que Paul accepte la situation de soumission de la femme¹². Il pourrait profiter de l'occasion pour proclamer sans ambiguïté l'égalité de l'homme et de la femme et par conséquent un droit égal aux deux sexes à exercer un charisme d'autorité dont l'Esprit, l'agent de la Nouvelle Economie, peut habiliter indifféremment l'homme et la femme de la Nouvelle Economie. Paul éclaire plutôt la situation de fait par une orientation chrétienne de cette situation. Il paraît pourtant difficile d'affirmer que Paul donne une Parole du Seigneur sur la relation homme-femme qui soit « révélatrice » et immuable. Une recherche de l'intention de Paul ramène plutôt à l'ensemble de la lettre comme de la section; Paul témoigne du souci de rétablir l'ordre tout en respectant les charismes. Il ne veut pas éteindre ces derniers, mais assurer pour la communauté une vie édifiante sous la conduite de l'Esprit.

Comment orienter une réflexion et une pratique ecclésiales à partir de ces données ? On voit qu'il est de plus en plus difficile, à partir de ces seules données néotestamentaires, de nier comme d'évidence la possibilité de l'ordination de la femme à un ministère d'autorité dans la communauté chrétienne. Il ne me revient pas ici de discuter les raisons théologiques ou autres que la tradition de notre Eglise a pu se donner, pas plus que la convenance ou non de l'exercice de telles fonctions d'autorité dans notre Eglise, aujourd'hui. Je ne veux retenir que ceci: une étude des textes pauliniens ne nous permet pas de « classer » la question. Elle nous situe dans une Eglise qui est Oeuvre de Dieu et qui se construit par l'activité de l'Esprit habitant la communauté par ses membres en lesquels se joue et s'actualise la Nouvelle Economie. Elle nous rappelle que le souci premier de la communauté doit être non pas de se distribuer les services de telle ou telle manière mais de les vivre mutuellement pour l'édification de la communauté, elle-

12. M. BOUCHER, *Some unexplored parallels to 1 Cor 11: 11-12 and Gal 3: 28: The New Testament on the Role of Women*, in *The Catholic Biblical Quarterly*, Jan. 1969, 50-58.

même mise au service d'un renouvellement du monde. C'est, il me semble, dans cette perspective neuve du message évangélique que doit se chercher, se vivre et se préciser la relation de collaboration homme-femme, dans le respect, la promotion, la coordination juste des charismes dont l'Esprit habilite les « fils et filles » d'un peuple sacerdotal.

La formation intellectuelle et pastorale des prêtres au grand siècle patristique

Robert Lebel, S.J.

Il n'existe évidemment pas au temps des Pères d'ouvrage traitant notre sujet. Nous pouvons quand même nous documenter dans des œuvres touchant le ministère pastoral. Les renseignements les plus utiles se trouvent, d'une façon globale, dans les œuvres oratoires qui sont, grâce à la pratique de la tachygraphie, des instantanés de la vie pastorale et de la catéchèse de l'époque¹. C'est de ces œuvres oratoires qu'on pourrait extraire les éléments d'une étude vraiment valable sur notre sujet. Mais ce travail serait trop considérable pour notre propos.

Nous avons consulté surtout les traités les plus connus où il est directement question du sacerdoce ou du ministère pastoral².

1. JOUASSARD, *Pour une étude du sacerdoce au temps des Pères*, dans *La Tradition sacerdotale*, Le Puy, Xavier Mappus, 1959, 122.

2. Jean CHRYSOSTOME, *Traité du Sacerdoce*, P. G. 48, 623-692, traduction: J. BAREILLE, Paris, Vivès, 1865, t. II, 1-112; *Contre les adversaires de la vie monastique*, P. G., 47, 319-386; Ph. E. LEGRAND, Paris, Gabalda, 1933 (le troisième livre sur l'éducation des enfants); *De la vaine gloire et de l'éducation des enfants*, Munster, Schulte, 1914. Grégoire de NAZIANZE, *De vita sua*, P.G., 37, 1030-1166; *De fuga*, P.G., 35, 407-514; *In laudem Basilii Magni*, oratio XLIII, P. G., 36, 494-606. Cf. Paul ALLARD, *Saint Basile*, Paris, Lecoffre, 1899; Lenain de TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. IX, Paris, 1714.

Après avoir indiqué quelles étaient les exigences de l'Eglise sur la science des prêtres, nous verrons en quoi consistait leur formation intellectuelle profane et ensuite comment ils se préparaient immédiatement au ministère pastoral, comme on le fait aujourd'hui dans les grands séminaires et les facultés de théologie. Ce dernier point nous amènera à faire quelques remarques sur l'influence que la vie monastique a exercée dans la formation des prêtres.

1. Exigences sur la science des prêtres

Déjà au début du III^e siècle, Origène écrivait à son ami et disciple Grégoire le Thaumaturge ces paroles dans lesquelles il l'exhorte à se donner la plus grande formation intellectuelle:

Je voudrais te voir utiliser toutes les forces de ton intelligence pour le christianisme, qui doit être le but suprême. Pour y atteindre sûrement, je souhaite que tu empruntes à la philosophie grecque le cycle des connaissances capables de servir d'introduction au christianisme³.

A la fin du VI^e siècle, le pape Grégoire le Grand exige du pasteur une science proportionnée à la grandeur de ses responsabilités: il en fait même la première condition de l'accession au sacerdoce.

AUGUSTIN, *Les Confessions*, P.L., 32, 659-868; P. de LABRIOLLE, Coll. des Universités de France, Paris, 1956 et 1947; *Lettre XXI*, à Valère, P.L., 33, 88-90; CSEL, 34, 1, 49-54; *De Doctrina christiana*, P.L., 34; 15-122; *Bibliothèque augustiniennne*, t. II, Desclée de Brouwer, 1949, 165-541 (Au livre IV, on trouve un traité sur la prédication. Sans mépriser les ressources de l'éloquence, Augustin exige que le prédicateur soit avant tout « divinarum scripturarum tractator et doctor ». CAYRE, *Patrologie*, Desclée & Cié, 1953, I, 717); *Sermo 355*, *De Moribus clericorum* et *Sermo 356*, *De Vita et Moribus clericorum*, P.L., 39, 1568-1581. Michele PELLEGRINO, *Le prêtre serviteur selon saint Augustin*, Cerf, 1968, 18; F. Van Der MEER, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, Colmar-Paris, Alsatia, 1955, t. I, 311-360; t. II, 195-204.

JEROME, *Lettre LII, au prêtre Népotien*, Trad. Jérôme Labourt, coll. *Les Universités de France*, tome II, Paris 1951, 172-192.

Grégoire le GRAND, *Liber Regulae pastoralis*, P.L., 77, 13-128; Trad. Joseph Boutet, Paris, Desclée de Brouwer, 1928 (Surtout le chapitre premier sur la science requise aux candidats à l'épiscopat).

3. P.G., 11, 87-92.

On ne doit pas avoir la hardiesse d'enseigner une science quelconque sans préalablement s'en être rendu maître par une étude approfondie. Avec quelle témérité l'enseignement pastoral est donc assumé par les ignorants, puisque la direction des âmes est la science des sciences ⁴.

Le même saint Grégoire refuse qu'on ordonne prématurément un néophyte ou un laïc fraîchement tonsuré, car, dit-il, « Quel maître sera celui qui n'a point été élève ? » ⁵ Il réclame pour l'écu l'aptitude à la prédication, la connaissance de l'Écriture, surtout des Psaumes, de la liturgie et des canons ⁶. Les lettres du pape Grégoire nous fournissent une abondante documentation sur les problèmes administratifs de l'Église à la fin des années 500. Ses interventions nous laissent entrevoir qu'il n'y a pas encore à cette époque de norme précise et universelle sur les conditions d'admission à l'exercice du sacerdoce. Là-dessus une étude des canons disciplinaires nous éclairerait plus que les écrits des Pères.

Au grand siècle qui a connu saint Augustin, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome, après les Cappadociens, tous les prêtres ne sont pas instruits, il s'en faut de beaucoup. Saint Jérôme, dans sa lettre 52, à Népotien, s'en prend à ceux qui voulaient confondre la simplicité de l'ignorance avec la sainteté:

Qu'un frère qui est ignorant et très simple ne se croie pas un saint pour le motif qu'il ne sait rien. Mais que celui qui est instruit et éloquent ne fasse pas consister la sainteté dans l'agilité de la langue ⁷.

On insiste alors beaucoup sur l'importance de la prédication. Voici saint Jean Chrysostome, pour qui la fonction essentielle du prêtre est d'enseigner:

Le seul auxiliaire du prêtre, la seule arme qui lui soit donnée contre les idées et les tendances que nous signalons, c'est la

4. *Libert regulae pastoralis*, ch. I, P.L., 77, 14-15.

5. *Epistolarum Lib. V, Epist. LIII, P.L., 77, 784*; cf. *Epist LV, P.L., 77, 788*: « Et qui discipulus non fuit, inconsiderata ambitione magister efficitur. »

6. *Lib. IV, Epist. XXIX, P.L., 77, 700*; *Lib. V, Epist. XLVIII, P.L., 77, 778*; *Lib. XIII, Epist. XV, P.L., 77, 1270*; *Lib. X, Epist. XXXIV, P.L., 77, 1090*.

7. *Op. cit.*, 185.

parole; s'il ne sait pas la manier, les âmes qui lui sont confiées ne sont pas moins ballottées que de légers esquifs dans la tourmente: je parle ici des âmes qui joignent la faiblesse à la curiosité. Ainsi donc un prêtre ne doit rien négliger pour acquérir l'art de la parole ⁸.

De son côté, saint Grégoire de Nazianze présente la dispensation de la parole comme la fonction primordiale: *Quod nostrorum omnium primum est (to prôton tôn èmètéron)*, qui exige une formation soignée et de vastes connaissances où il fait entrer les questions sur le monde, l'âme, l'intelligence, les natures intelligentes, la Providence, le gouvernement divin, la création, la rédemption, les sens de l'Écriture, l'avènement du Christ, le retour du Christ à la fin des temps et les questions débattues de son temps, en particulier les questions trinitaires. Il souligne, comme le feront dans la suite tous ceux qui emprunteront le genre littéraire de son *De fuga*, la difficulté de fournir à chacun la parole-remède dont il a besoin ⁹.

Le rôle de prédicateur et de gardien de la doctrine revient à l'évêque mais le prêtre n'en est pas écarté; au contraire, à certains prêtres la fonction est dévolue d'une façon spéciale: saint Jean Chrysostome est, dès son ordination presbytérale en 386, le prédicateur officiel de l'évêque Flavien à Antioche ¹⁰. Lui-même dira plus tard, quand il sera évêque à Constantinople: « Maintenant encore nous confions le soin de baptiser aux prêtres les moins capables, et la prédication, aux plus capables, car le plus difficile n'est pas d'administrer le baptême, mais d'y préparer » ¹¹.

Saint Augustin fut élevé à la prêtrise pour assister le vieil évêque Valère dans la tâche de la prédication ¹². Saint Jérôme, dans

8. Jean CHRYSOSTOME, *Traité du sacerdoce*, P.G., 48, 668, BA-REILLE, II, 76. Bruno VANDENBERGHE, *Saint Jean Chrysostome et la parole de Dieu*, Cerf, 1961, 42-46; Anatole MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son œuvre*, Procure Générale du Clergé, 1941, 55-74.

9. *De Fuga*, XXXV, P.G., 35, 442-3.

10. R. VANDENBERGHE, *op. cit.*, 46.

11. *In I Cor*, Hom. III, 3, P.G., 61, 26.

12. POSSIDIUS, *Vita sancti Augustini*, 4, P.L., 32, 37; PELLEGRINO, *op. cit.*, 20-22. Cet usage adopté par Valère de faire prêcher Augustin fut bientôt imité par Aurèle de Carthage et beaucoup d'évêques africains. G. BARDY, *Saint Augustin, l'homme et l'œuvre*, D.B., 1948, 165.

sa lettre à Népotien, déplore que dans certaines églises les prêtres gardent le silence en présence de l'évêque; or il s'agit bien, dans son texte, de prédication, car il enchaîne: *Dicente te in ecclesia, non clamor populi sed gemitus suscitetur*¹³.

Tous ces prédicateurs doivent-ils être formés à l'art oratoire? Saint Augustin n'est pas homme à mépriser l'atout d'une bonne connaissance de la rhétorique mais il n'en fait pas une condition essentielle au service de l'Eglise:

Il suffit que les jeunes gens s'y adonnent (parce que les plus âgés ne peuvent pratiquement pas acquérir cet art), et encore pas tous ceux que nous désirons voir s'instruire pour le profit de l'Eglise, mais ceux qui n'étant pas encore occupés à un travail plus urgent peuvent faire passer avant cette impérieuse tâche.

Tous ceux qui s'instruisent « pour le profit de l'Eglise » n'ont pas à connaître l'art oratoire. Encore celui-ci peut-il s'apprendre simplement à fréquenter les bons auteurs:

... à la condition d'avoir l'esprit vif et ardent, on assimile plus facilement l'éloquence en lisant ou en écoutant les orateurs qu'en étudiant ses préceptes.

La grande autorité que saint Augustin recommande dans cette méthode, qui est nouvelle en son temps, est constituée par les écritures canoniques « placées pour notre salut au faite de l'autorité », en plus d'œuvres ecclésiastiques capables de donner à celui qui a du talent et s'applique lui-même à rédiger ou à dicter, un entraînement valable¹⁴.

L'Écriture a la première place dans la formation de l'orateur sacré. Saint Jean Chrysostome en est un exemple typique et célèbre.

13. *Lettre LII, à Népotien*, Ed. Labourt, t. II, 183.

14. *De Doctrina christiana*, Livre IV, ch. III, 4, Bibliothèque augustiniennne, XI, 429; *Ibid.*, note 56-57, 590-591. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, 514ss, montre comment la position de saint Augustin est nouvelle par rapport aux idées courantes. Elle sera reprise par Bossuet dans son opuscule adressé au cardinal de Bouillon intitulé *Opuscule sur le style et la lecture des Pères pour former un orateur*, *Oeuvres complètes*, Paris, Vivès, 1964, t. 26, 107ss.

Aux premiers siècles de l'Eglise, l'Ecriture était le manuel du prédicateur. Il suffit de parcourir les homélies des Pères pour s'en convaincre. L'enseignement que donne Chrysostome à ses ouailles gravite perpétuellement autour du texte sacré. C'est son livre de chevet, sa seule nourriture intellectuelle et spirituelle. Il connaît la Bible par cœur. Il la cite, l'explique, la commente et en recommande continuellement la lecture. La lecture des livres saints était alors universellement reçue dans l'Eglise¹⁵. *Sermo presbyteri scripturarum lectione conditus sit*. Le langage du prêtre doit être assaisonné par la lecture des Ecritures. Je ne te veux ni déclamateur ni braillard, ni bavard, mais expert en théologie et très instruit des mystères de ton Dieu.

Ainsi parle Jérôme au prêtre Népotien¹⁶.

Les Pères de la grande époque que nous étudions ont, pour la plupart, fait au complet le cycle des études offert à cette époque. Ils ont accordé une grande importance à la formation profane qu'ils étaient en mesure d'apprécier par eux-mêmes. Cependant cette culture profane n'est pas restée pour eux une valeur en soi; on l'accueille en autant qu'elle se justifie comme utile pour une meilleure connaissance de l'Ecriture et une meilleure présentation de la science sacrée. L'intégration de la culture profane et de la science sacrée ne s'est pas faite sans tiraillements et sans hésitations. A partir du refus intransigeant de Tertullien, qu'il faut quand même interpréter dans son contexte¹⁷, à travers des scrupules comme ceux que saint Jérôme nous traduit dans le récit de son fameux rêve¹⁸, l'attitude qui reflète le mieux la position d'ensemble est exprimée par saint Basile dans son traité *Aux jeunes gens, sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*:

15. B. VANDENBERGHE, *op. cit.*, 67.

16. *Op. cit.*, 183.

17. « Qu'y a-t-il de commun entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Eglise ? (...) Tant pis pour ceux qui ont mis à jour un christianisme stoïcien, platonicien, dialecticien ! Pour nous, nous n'avons pas besoin de curiosités après Jésus-Christ, ni de recherches après l'Evangile » (*De Praescriptione*, VII, 9, *Sources Chrétiennes*, 46, Cerf, 1967, 98-99; note de F. Refoulé, 99).

18. JEROME, *Lettre XXII, à Eustochium*, no 30. Trad. Labourt, Coll. des Universités de France, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1949, t. I, 144; *Apologia contra Rufinum*, L. I, 31, P.L., 23, 423.

C'est à cette vie que nous conduisent les Saints Livres par l'enchaînement des mystères. Mais, en attendant que l'âge nous permette de pénétrer dans la profondeur de leur sens, c'est sur d'autres livres qui n'en sont pas entièrement différents, comme sur des ombres et des miroirs, que nous nous exerçons par l'œil de l'âme, à l'imitation de ceux qui se préparent au métier des armes et qui, ayant acquis de l'habileté dans la gesticulation et la danse, recueillent au jour du combat le fruit de leurs jeux. Eh bien ! nous aussi, nous devons penser qu'un combat nous est proposé, le plus grand de tous les combats, qu'en vue de lui, il nous faut tout faire, tout souffrir dans la mesure de nos forces pour nous y préparer, et avoir commerce avec les poètes, les historiens, les orateurs et tous les hommes de qui il peut résulter quelque utilité pour le soin de notre âme... Si nous voulons que demeure indélébile notre idée du bien, nous demanderons donc à ces sciences du dehors une initiation préalable et alors nous entendrons les saints enseignements et, pour nous être habitués à voir le soleil dans l'eau, nous fixerons sur la vraie lumière notre regard¹⁹.

« Accueillie avec défiance et même avec quelque aversion par le christianisme, cette culture n'a été finalement sauvegardée que comme servante de la théologie et auxiliaire de l'interprétation biblique. » Cette proposition de P. de Labriolle résume assez bien l'histoire de la culture profane dans l'Eglise antique²⁰.

2. La préparation scolaire

Quoi qu'il en soit au point de vue théorique, au temps qui nous préoccupe, il n'y eut pratiquement pas d'autre enseignement donné en vue de la culture générale que celui des écoles païennes. Les jeunes chrétiens et les futurs ministres de la communauté ec-

19. BASILE, *Aux jeunes gens, sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1952, 39. Voir aussi GREGOIRE le GRAND, *Epist. XI*, 54, P.L., 77, 1171-72; déjà CLEMENT d'Alexandrie, *Stromates*, I, XX, P.G., 8, 814-818.

20. P. de LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1920, 43. Pour cette question André MANDOUZE, *Intelligence et sainteté dans l'ancienne tradition chrétienne*, Cerf, 1962; A. J. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des grecs et l'Evangile* (Coll. *Études bibliques*), Gabalda, 1932; Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. I, Aubier, 1959, 66-94 apporte une nuance à l'affirmation de P. de LABRIOLLE.

clésiale ont dû parcourir le cycle de leurs études dans des écoles où ils côtoyaient leurs jeunes concitoyens païens et où l'enseignement était donné par des maîtres païens ²¹.

Quand l'empereur Julien publia sa loi du 17 juin 362, les jeunes chrétiens furent mis dans l'impossibilité de fréquenter les écoles. La crise ne dura que deux ans et ne laissa pratiquement pas de traces ²². Quelques tentatives d'organiser des écoles typiquement chrétiennes avec Apollinaire de Laodicée, par exemple, n'eurent pas de lendemain ²³.

Les jeunes chrétiens firent donc leurs classes élémentaires, leurs classes de grammaire et leur apprentissage de la rhétorique auprès de maîtres païens et dans des textes classiques païens. Ils en sont restés marqués. « Les racines restent et resteront toujours en vous tant que vous vivrez; et le temps ne pourra jamais les faire périr alors que vous cesseriez de les arroser »: ce texte apocryphe ²⁴ prêté à Libanios à l'endroit de saint Basile exprime une réalité qui se voit dans les écrits des auteurs chrétiens de cette époque. Par exemple, saint Jean Chrysostome est bien, selon l'expression de Villemain, « le grec devenu chrétien ».

C'est d'une habitude prise aux classes de grammaire que les Pères ont fait, par exemple, de la Bible un commentaire littéral, fait verset par verset, et où ils ont trouvé moyen de placer tout le dogme et toute la morale; ils utilisent inconsciemment les procédés appris dans les écoles de rhéteurs; leur style oratoire est encore favorisé, même dans les œuvres non oratoires, par l'habitude

21. Henri-Irénée MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Seuil, 1958, Ch. IX: *Le Christianisme et l'éducation classique*, 416-434; *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Ed. De Boccard, 1958 (4e éd.).

Gustave BARDY, *L'Eglise et l'enseignement au IVe siècle*, *Revue des Sciences Religieuses*, 1934, 525-549; 1935, 1-27.

A. J. FESTUGIERE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanios, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959.

22. B. VANDENBERGHE, *op. cit.*, 13.

23. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 429.

24. Cité par VANDENBERGHE, 15.

de lire à haute voix les textes non ponctués et de dicter à des sténographes rapides ²⁵.

A travers l'acceptation générale de l'école païenne, un certain courant se dessine cependant, dont Jean Chrysostome nous donne un exemple et qui tend à confier l'éducation des jeunes aux moines. Encore, semble-t-il, ce désir fut-il moins motivé par la culture même proposée dans l'école que par les dangers que présentait le milieu vital dans les cités: si on envoie les enfants dans les monastères, c'est moins pour les dérober aux soins des rhéteurs et des grammairiens païens que pour les protéger des dangers moraux de la vie des cités ²⁶. En effet, on voit le vieux moine et ascète Jérôme faire pratiquer Cicéron aux jeunes gens qu'on lui a confiés dans son monastère, comme le lui reproche Ruffin ²⁷. De toute façon, « il faudra attendre le sage monachisme occidental et les écoles du Moyen Age pour que le vœu de Chrysostome se réalise sous une forme raisonnable » ²⁸.

3. Etudes sacrées et préparation immédiate au ministère

Saint Jérôme écrit au jeune prêtre Népotien:

Je sais bien que ton oncle, le bienheureux Héliodore, qui maintenant est pontife du Christ (évêque d'Altinum près d'Aquilée) t'a enseigné la sainteté, que de lui tu apprends tous les jours, que sa manière de vivre est pour toi l'exemple de toutes les vertus. Pourtant accepte aussi notre exhortation, quelle qu'en soit la valeur, joins ce livret au livret qu'il a jadis reçu; le premier t'enseignera à être un vrai moine; celui-ci t'apprendra à être un clerc parfait ²⁹.

25. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 414 et note 22, 564.

26. Jean CHRYSOSTOME, *Contre les adversaires de la vie monastique*; 1, 7, BAREILLE, t. I, 119ss.

BASILE, *Regulae fusiùs tractatae*, 15, P.G., 31, 951-957.

Paul ALLARD, *S. Basile*, Lecoffre, 1899, 43-44.

27. *Apol.*, II, 6-7, P.L., 21, 588.

28. FESTUGIERE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanios, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959, 210.

29. *Ep. LII, au prêtre Népotien, op. cit.*, 177.

Il semble bien que le cas de Népotien était loin d'être une exception. Les prêtres s'entraînaient à leur ministère par mode d'apprentissage avec leurs aînés. « Les prêtres de ce temps-là, écrit Mgr Jouassard, se formaient par la pratique des sacrements, en regardant ou écoutant l'évêque ou les prêtres plus anciens qu'ils avaient devant eux; à leur tour, ils agissaient et s'exprimaient comme eux, à leur imitation; rien de plus. »³⁰

Il est sûr que ceux qui étaient appelés subitement au sacerdoce devaient se former par la pratique même du ministère. Ces cas n'étaient pas très rares: on connaît celui de saint Augustin³¹, Paulinien, frère de Jérôme, saint Paulin de Nole, le manichéen Firmin, converti par saint Augustin. Jérôme avait subi un peu le même sort à Antioche et Origène à Césarée. Le cas était fréquent à cette époque, au témoignage de saint Grégoire de Nazianze³².

Saint Augustin, appelé subitement à assister Valère dans le ministère de la parole, comme prêtre, s'adresse à son évêque pour le supplier de ne pas lui imposer tout de suite les charges du ministère et de lui laisser quelques mois de liberté pour pouvoir se préparer dans la prière et l'étude de la sainte Ecriture. La lettre qu'Augustin écrit à cette occasion est très importante pour nous faire connaître comment Augustin voyait la préparation d'un prêtre au ministère sacré, qu'il définit comme le ministère des sacrements et de la prédication³³.

C'est par un chemin beaucoup plus long que saint Jean Chrysostome accéda à la prêtrise. D'abord, dès qu'il décida de mettre en œuvre son dessein de servir l'Eglise, il put fréquenter le fa-

30. G. JOUASSARD, *Pour une étude du sacerdoce au temps des Pères*, dans *La Tradition sacerdotale*, Le Puy, Ed. Xavier Mappus, 1959, 116. « Le clergé n'est pas formé dans des écoles, mais par les contacts personnels avec l'évêque et les prêtres plus âgés, au sein du clergé local auquel on se trouve agrégé souvent très tôt, dès l'enfance, en qualité de lecteur » (MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 434). Sur le même point, P. GRYSO, *Les degrés du clergé et leurs dénominations chez S. Ambroise de Milan*, *Revue Bénédictine*, 1966, 126-27.

31. *Epist. XXI, P.L.*, 33, 88-90; *CSEL*, 34, 1, 49-54.

32. *Oratio XVIII*, 33, *P. G.*, 35, 1027; *Oratio XLIII*, 25, *P.L.*, 36, 531.

33. *Epist. XXI, loc. cit.*; PELLEGRINO, *op. cit.*, 21.

meux ascéterium d'Antioche où enseignaient Diodore, plus tard évêque de Tarse, et Carterius. Cette institution nous semble avoir été une école cléricale où ceux qui se destinaient à l'Eglise recevaient à la fois un enseignement théologique et une formation ascétique de caractère monacal. On peut d'ailleurs admettre qu'autour du noyau des candidats à la cléricature se groupaient des ascètes citadins plus ou moins nombreux en vue d'une vie commune³⁴. Cette école, qui fut presque un grand séminaire, est un cas assez particulier qui apparaît lié à la personne de Diodore et aux circonstances que traversait alors l'Eglise d'Antioche. En effet, cette institution se présentait comme un îlot de résistance de la foi au moment du triomphe de l'arianisme sous Constance et des tentatives de restauration païenne sous Julien. Elle semble être apparue et disparue avec Diodore lui-même. On y apprenait l'Écriture, largement commentée; on y discutait exégèse, apologétique, dogmatique, morale et ascétique, sous la direction de Diodore, habile dialecticien, formé à Athènes, comme saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, avec qui il était lié.

Sorti de l'école de Diodore vers 370, Jean fut ordonné lecteur pour aller cependant passer quatre ans avec les cénobites du désert et deux ans de vie érémitique: il y consacra sans doute beaucoup de son temps à l'étude car sa production littéraire y fut assez abondante³⁵. Il revient à Antioche, en 376, et est fait diacre seulement en 381, pour se voir confier surtout la gestion des biens ecclésiastiques, la direction des œuvres de charité avec le service de l'autel, et une part dans l'instruction des catéchumènes. A travers tout cela, il rédige des traités dogmatiques et ascétiques, notamment son traité sur le sacerdoce. C'est donc un homme en pleine maturité et en possession d'une vaste formation humaniste, scripturaire et spirituelle qui accède au presbytérat en 386. Il sera d'emblée le magnifique prédicateur et le directeur d'âmes exceptionnel que nous connaissons.

Entre cette préparation longue et graduelle que connut Jean et l'ordination imprévue d'un Augustin, il y a place pour tout un

34. A. MOULARD, *op. cit.*, 18.

35. *Comparaison du moine et du roi; Contre les adversaires de la vie monastique; Exhortation à Théodore tombé; Consolation à Stagire.*

dégradé de cas divers où la pratique sous la conduite de l'évêque et des anciens tient toujours une place importante.

4. Influence des moines

Au début du VI^e siècle, Cassien déconseille aux moines la rencontre des femmes et des évêques, car le mariage et le sacerdoce apparaissent tous deux comme des tentations incompatibles avec la profession de continence, de renoncement et de retraite³⁶. A cette époque on distinguait en général d'une façon nette sacerdoce et vie monastique. Mais en pratique beaucoup de moines sont devenus prêtres. Les trois Cappadociens en sont un exemple célèbre et cet exemple n'est pas exceptionnel; nous avons mentionné le cas de saint Jean Chrysostome; saint Jérôme qui fut, il est vrai, beaucoup plus moine que prêtre, car il n'exerça pratiquement jamais sa prêtrise, considère son correspondant Népotien comme étant à la fois moine et prêtre³⁷. Saint Augustin a pratiqué la vie retirée avant son sacerdoce; devenu prêtre, il organise la vie commune avec ses amis; évêque, il vit en communauté avec son clergé dans une formule qui aura beaucoup d'influence sur l'organisation de la vie canoniale au Moyen Age; de plus, il admet des moines au ministère presbytéral³⁸.

L'histoire de l'influence de la vie monastique sur le clergé serait trop longue pour notre propos. Il est sûr que le clergé a été marqué sur plus d'un point par la vie monastique³⁹. Pour l'époque qui nous intéresse, nous savons que des prêtres, dont le nombre est assez difficile à déterminer, ont été formés spirituellement par un séjour chez les moines et que de grands apôtres y ont puisé un approfondissement de la Bible qui en a fait des géants de la pensée chrétienne.

■ ■ ■

36. Xavier de CHALENDAR, *Les prêtres* (coll. *Le temps qui court*), Seuil, 1963, 19.

37. *Lettre LII*, n. 4, *loc. cit.*, 177.

38. *Sermo 345 et 346, P.L.*, 39, 1568-1581. Note des Mauristes, c. 1568.

39. Yves CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, Cerf, 1961, 22-27, note 10, 23, bibliographie sur le sujet.

A l'époque patristique et spécialement à cette époque qu'on appelle l'âge d'or, on ne trouve donc pas d'organisation générale ayant pour but la formation intellectuelle et pastorale des prêtres. A part quelques réalisations originales, le majorité des prêtres de cette époque ont été formés plutôt par l'apprentissage.

Rien ne correspond à ce qu'ont été les petits séminaires à l'époque moderne ou les écoles monastiques du Moyen Age. L'éducation des jeunes était à cette époque à la charge des familles qui payaient des instituteurs. Le cas des enfants formés chez les moines est plus une mesure de précaution contre les mœurs des cités qu'un moyen de former des chrétiens ou surtout des moines ou des prêtres.

A part le cas typique de l'école de Diodore à Antioche, qui ne semble pas s'être reproduit à plusieurs exemplaires, on ne trouve pas d'institutions d'enseignement en vue de l'exercice du ministère sacerdotal. Les prêtres se préparaient à leur rôle par la pratique graduelle des diverses fonctions hiérarchiques et l'étude faite auprès des pasteurs. Plusieurs ont cependant pris leur formation ascétique et doctrinale chez les moines.

Un fait est à remarquer: les leaders furent des gens formés dans les écoles païennes et auprès des meilleurs rhéteurs. Ils ont pu assimiler au message chrétien la culture de leur milieu avec le meilleur et le moins bon. Le souci pastoral les a amenés à faire l'intégration de leur culture et de l'évangile. Quelle qu'ait été leur préparation intellectuelle immédiate au sacerdoce, le plus important de leur pensée vient du travail qu'ils ont accompli au sein de leur ministère. Ils ont pratiqué d'une façon merveilleuse ce que nous appelons aujourd'hui l'éducation permanente ou, d'un mot affreux, le recyclage. Le conseil que donnait Jérôme au prêtre Népotien est toujours de mise, comme celui d'Origène à Grégoire. Il ne faut jamais abandonner l'étude, surtout celle de l'Écriture:

Lis souvent les Écritures ou plutôt que jamais tes mains n'abandonnent le texte sacré. Étudie ce que tu dois enseigner. Attache-toi à la parole de la foi, conforme à la doctrine, pour que tes exhortations puissent reposer sur la saine doctrine ⁴⁰.

40. *Loc. cit.*, 181.

La notion de sacerdoce au XVI^e siècle

**Le concile de Trente,
le contexte conciliaire
et certains théologiens de l'époque**

Raymond Vaillancourt, C.J.M.

Au XVI^e siècle, la théologie du sacerdoce a été l'objet d'une préoccupation particulière de l'Eglise. Pour s'en convaincre, il suffit de consulter les décrets du concile de Trente sur le sacerdoce, les controverses entre catholiques et réformateurs ainsi que certaines études sur la situation du clergé à cette époque.

Parmi ces sources, la plus importante est sans doute le concile de Trente lui-même. On sait jusqu'à quel point cette conception du sacerdoce, renforcée par la spiritualité de l'Ecole française centrée sur le Christ Souverain-Prêtre, a marqué la vie de l'Eglise jusqu'aux années précédant Vatican II.

En comparant la théologie du sacerdoce de Vatican II à celle des décrets du concile de Trente, on se rend vite compte d'un certain malaise, d'une certaine divergence de perspective. Qu'en est-il exactement ? Vatican II a-t-il marqué une évolution normale dans la conception du sacerdoce ? Ou bien, le concile de Trente,

subissant inévitablement les influences et les réactions de son époque, a-t-il considéré de façon beaucoup trop restrictive le sacerdoce ecclésial ?

Telle est la question soulevée dans cette brève étude. Pour y répondre, nous allons étudier la théologie du sacerdoce en trois étapes. Une première nous fera envisager le sacerdoce uniquement dans les textes doctrinaux du concile de Trente. Dans la seconde, nous considérerons la doctrine du sacerdoce dans son élaboration, incluant par conséquent les discussions, les décrets de réformation, les controverses ainsi que les efforts et les difficultés soulevés à cette occasion. Enfin, dans une dernière étape, nous envisagerons le sacerdoce chez trois théologiens du XVI^e siècle: Médina, Valentia et Suarez. Cette démarche permettra de situer la doctrine du sacerdoce élaborée au concile de Trente dans le contexte général du concile et du XVI^e siècle et, partant, d'en voir la vraie dimension et les limites.

I — LE SACERDOCE AU CONCILE DE TRENTE

Il nous est inutile de souligner l'importance de cette étude pour toute réflexion sur le sacerdoce. On connaît le destin singulier du concile de Trente dans la vie de l'Eglise ainsi que le rôle immense qu'il y a joué. Il va de soi que la conception du sacerdoce exprimée par le concile n'a pas échappé à cette influence particulière.

Avant de considérer les textes eux-mêmes, il convient de décrire très brièvement le contexte général du concile de Trente. Evidemment, il y a plusieurs approches possibles pour décrire l'orientation d'un tel concile. Parmi elles, on peut choisir celle qui met l'accent sur la justification. C'est un point central du concile. La vie de l'Eglise, sa liturgie, ses sacrements ainsi que toute son organisation sociale et juridique ont conduit les réformateurs et les catholiques à se poser la question sur le véritable problème, celui de la justification. Justification par la foi ou par les sacrements ? Sans doute, le problème était mal posé. Mais ainsi posé, il a fait se concentrer toute la polémique sur la messe, sur le culte eucha-

ristique et, partant, sur le sacerdoce. C'est donc dans ce contexte que le concile de Trente a envisagé la doctrine sur le sacerdoce.

On trouve cette doctrine dans deux endroits principaux: d'abord dans le décret sur le sacrifice de la messe, élaboré au cours de la XXII^{ème} session¹, ensuite et principalement dans le décret sur le sacrement de l'Ordre, voté au cours de la XXIII^{ème} session². Cette dernière session a un premier décret de caractère plutôt doctrinal pour réaffirmer les éléments essentiels de la foi catholique sur le sacrement de l'Ordre ainsi qu'un second décret de caractère plutôt disciplinaire, ordinairement nommé décret de réformation³. A cause de son caractère, ce dernier décret sera considéré dans la deuxième partie de ce travail.

Les commentateurs de la théologie du sacerdoce au concile de Trente s'accordent à dire que cette réalité ecclésiale est centrée sur l'Eucharistie⁴. D'un côté, ce n'est pas un fait nouveau, car on sait que toute la théologie sacramentaire de saint Thomas donne à l'Eucharistie, à cause de son excellence, une place primordiale qui commande tous les autres sacrements. Par ailleurs, il semble assez évident que cette prise de position a été commandée par le climat de polémique de l'époque. On sait que les réformateurs mettaient en cause le sacrifice de la messe, la présence substantielle du Christ dans l'Eucharistie ainsi que la nécessité de ministres dotés de pouvoirs spéciaux⁵. Face à ce problème, les pères du concile ont réaffirmé l'existence du sacrifice de la nouvelle Loi ainsi que la nécessité de ministres et, en conséquence, d'un sacerdoce, dans le décret même sur l'Eucharistie. C'est évident dans les deux premiers canons:

1. A. MICHEL, *Les décrets du Concile de Trente*, dans *Histoire des Conciles*, t. X. 441-443, 452-453; DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, nn. 938, 948 et 949.

2. A. MICHEL, *op. cit.*, 467-505; DENZINGER, *op. cit.*, nn. 956-968.

3. A. MICHEL, *op. cit.*, 494-505.

4. H. DENIS, *La Théologie du presbytérat de Trente à Vatican II*, (coll. *Unam Sanctam*, 68), Paris, Cerf, 1968; A. DUVAL, *L'Ordre au concile de Trente*, (coll. *Lex Orandi*, 22), Paris, Cerf, 1957.

5. A. MICHEL, *op. cit.*, 424-440.

Si quelqu'un dit qu'à la Messe on n'offre pas à Dieu un sacrifice véritable et authentique, ou que cette offrande est uniquement dans le fait que le Christ nous est donné en nourriture, qu'il soit anathème ⁶.

Si quelqu'un dit que, par ces paroles: « Faites ceci en mémoire de moi » (Lc 22, 19; I Cor 11, 24), le Christ n'a pas établi les Apôtres, ou qu'il n'a pas ordonné qu'eux et les autres prêtres offrissent son corps et son sang, qu'il soit anathème ⁷.

Par ailleurs, le premier chapitre de ce décret expose longuement les vues du concile de Trente sur le sacerdoce en le mettant en relation avec le sacrifice et l'Eucharistie. On peut résumer ainsi l'essentiel de ce chapitre: l'existence d'un sacrifice visible et externe demande également un sacerdoce visible et externe ⁸.

Ce sacerdoce a été institué au moment de la Cène ⁹. Cette perspective est dans la logique du concile, puisque le sacerdoce a été institué pour actualiser le sacrifice visible de l'Eucharistie. De plus, dans cet effort de sauvegarder le sacerdoce dans sa totalité, les pères du concile ont considéré les degrés inférieurs du sacerdoce, mais toujours dans la ligne d'un pouvoir sur l'Eucharistie ou de l'accès aux mystères sacrés ¹⁰.

Quant aux fonctions du sacerdoce, ces décrets énumèrent surtout celles concernant l'offrande du sacrifice et la rémission des péchés ¹¹. Le service de la Parole n'est pas exclu comme fonction sacerdotale, mais il n'est cité qu'à l'occasion. Il est cité une première fois dans le chapitre quatrième du sacrement de l'Ordre, qui condamne « l'opinion de ceux qui affirment que les prêtres du Nouveau Testament n'ont qu'un pouvoir temporaire et qu'une fois ordonnés selon les règles ils peuvent redevenir laïcs s'ils n'exercent pas le ministère de la Parole de Dieu » ¹². Dans le même contexte de réfutation de l'opinion protestante qui revalorisait de façon presque exclusive le service de la Parole, le concile affirme dans le premier canon sur le sacrement de l'Ordre que

6. G. DUMEIGE, *La Foi Catholique*, n. 776.

7. *Ibid.*, n. 777.

8. *Ibid.*, n. 766.

9. *Ibid.*, n. 777.

10. *Ibid.*, nn. 893, 900.

11. *Ibid.*, n. 899.

12. *Ibid.*, n. 895.

Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas, dans le Nouveau Testament, un sacerdoce visible et extérieur, ou qu'il n'y a pas un pouvoir de consacrer, d'offrir le vrai corps et le vrai sang du Seigneur et de remettre ou de retenir les péchés, mais seulement une fonction et un simple ministère de la prédication de l'Évangile; ou que ceux qui ne prêchent pas ne sont plus prêtres, qu'il soit anathème¹³.

Ce relevé est forcément très sommaire, mais il suffit pour affirmer que, dans les textes doctrinaux du concile de Trente, le sacerdoce est centré sur l'Eucharistie au détriment des autres fonctions sacerdotales. La raison en est bien simple. C'est que, emporté par un effort commun de revalorisation de la Parole, le concile a dû abandonner cet effort devant les difficultés soulevées autour de l'efficacité du sacrifice de la messe. Dans un sens, le sacerdoce a été mis en face de deux pôles: celui de la Parole et celui des sacrements. Le second l'a emporté, ce qui a entraîné des conséquences graves pour la compréhension postérieure du sacerdoce. Dans ces décrets, le sacerdoce est présenté de façon beaucoup trop isolé. D'abord on l'isole du peuple de Dieu en imposant pratiquement le silence au sacerdoce des fidèles. On l'isole également du sacerdoce de l'évêque, excepté dans des passages d'ordre plutôt juridique que dogmatique¹⁴. Tout ceci donne une conception partielle du sacerdoce, tant au niveau de sa nature, de ses fonctions qu'au niveau de sa place dans l'Eglise.

II — LE SACERDOCE DANS LE CONTEXTE IMMÉDIAT DE TRENTE

Si les textes dogmatiques du concile nous donnent une image plutôt partielle du sacerdoce, on peut interroger le contexte immédiat du concile pour savoir quelle image du sacerdoce il va nous donner.

A l'aide de quelques références, on constatera facilement que ce contexte nous permet de découvrir un effort énorme pour revaloriser la prédication comme une des fonctions essentielles du

13. *Ibid.*, n. 899.

14. *Ibid.*, nn. 897, 904, 905.

sacerdoce. L'effort des réformateurs n'a pas besoin de démonstration, car on connaît le mouvement réformiste autour de la Parole de Dieu au détriment de la présence agissante de Dieu dans et par les sacrements, spécialement dans l'Eucharistie. Quant à l'effort des catholiques, il mérite une attention spéciale, puisqu'il ne nous paraît pas évident dans les actes mêmes du concile.

La première attention en ce sens se manifeste à la fin de la cinquième session, le 17 juin 1546, dans le décret de réformation sur l'enseignement et la prédication¹⁵. Cette fonction est regardée comme la principale mission des évêques et de tous ceux qui ont charge d'âmes. Ce même décret est repris à la fin du concile en novembre 1563. Il insiste de nouveau pour que cette fonction qu'il regarde comme la « principale fonction des évêques » soit exercée le mieux possible soit par eux-mêmes, soit par des prédicateurs compétents¹⁶. Dans un autre décret de réformation du 16 juillet 1562, le concile se penche encore une fois sur ce souci pastoral de fournir aux fidèles des prédicateurs compétents en imposant aux recteurs ignorants des vicaires suffisamment instruits.

Le concile précise aussi les moments privilégiés de ce service de la Parole. On lit dans le décret sur le sacrifice de la messe:

(Le concile) ordonne aux pasteurs et à tous ceux qui ont charge d'âmes d'expliquer souvent ou de faire expliquer par d'autres, au cours de la célébration de la messe, quelque chose de ce qui s'y lit et qu'ils s'attachent particulièrement à faire entendre quelque mystère de ce très saint sacrifice, surtout les dimanches et les jours de fête¹⁷.

Dans un autre décret, le concile étend ces moments privilégiés à la célébration de tous les sacrements:

Afin que le peuple fidèle s'approche des sacrements avec plus de respect et de dévotion, le saint concile enjoint à tous les évêques que non seulement eux-mêmes en exposent, quand ils

15. A. MICHEL, *op. cit.*, 60-64.

16. *Ibid.*, 570.

17. *Ibid.*, 451.

les administreront, la vertu et l'usage de façon à être compris de ceux qui les reçoivent, mais qu'ils veillent à ce que les curés observent tous la même chose pieusement, se servant s'il en est besoin et s'ils le peuvent commodément, de la langue vulgaire, suivant la forme prescrite par le concile pour l'exposé de chaque sacrement dans le catéchisme ¹⁸.

On pourrait citer plusieurs autres passages du concile de Trente pour confirmer encore une fois le souci de revaloriser le service de la Parole pour le peuple chrétien. Ce souci apparaît très clairement dans le décret de réforme du sacrement de l'Ordre, qui impose des conditions pour s'assurer de la compétence doctrinale des prêtres. Ici on est allé assez loin dans les discussions. On a même proposé que personne ne puisse être ordonné prêtre qui ne pût enseigner le peuple au cours de la messe solennelle.

Enfin, il ne faut pas négliger la réalisation du catéchisme du concile de Trente publié immédiatement après le concile par une commission instituée à cet effet. Dans son ensemble, ce catéchisme est une des preuves les plus convaincantes de cet effort du concile pour revaloriser la prédication, autrement dit pour donner au service de la Parole une place primordiale chez les pasteurs. Cependant si nous étudions la doctrine du sacerdoce exposée au chapitre vingt-sixième du catéchisme, il faut reconnaître qu'elle se situe dans la ligne de l'enseignement du concile de Trente: le sacerdoce reste centré sur l'Eucharistie.

Les prêtres du Nouveau Testament l'emportent infiniment sur tous ceux qui les ont précédés. Le pouvoir qu'ils ont de consacrer et d'offrir le Corps et le Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et celui de remettre les péchés, dépasse toutes nos conceptions humaines ¹⁹.

Pourtant il faut reconnaître que le catéchisme du concile de Trente présente une doctrine du sacerdoce beaucoup plus complète que celle du concile lui-même. D'abord il situe le sacerdoce ministériel (extérieur) par rapport au sacerdoce intérieur des fidèles ²⁰. Et même il situe le presbytérat par rapport aux ordres in-

18. *Ibid.*, 571-572.

19. *Catéchisme du saint Concile de Trente*, Paris, Desclée et Cie, 383.

20. *Ibid.*, 398.

férieurs et supérieurs. Pour ce qui est des fonctions du prêtre, ce catéchisme insiste sur les fonctions cultuelles, surtout celles d'offrir le sacrifice et d'effacer les péchés, mais on peut discerner que les auteurs du catéchisme estiment que l'Eucharistie ne doit pas être considérée comme séparée des autres sacrements et de toute la vie chrétienne. Ce point n'est pas très explicite, mais il est sous-jacent à toute la doctrine du sacerdoce et à celle de l'Eucharistie. Ce qui nous amène à dire que, même si le catéchisme centre le sacerdoce sur l'Eucharistie, il n'exclut pas les autres fonctions; au contraire, il les inclut dans sa vision globale de l'Eucharistie qui doit être comprise comme le sommet de toute la vie chrétienne. Le catéchisme nous en donne une preuve en décrivant le pouvoir d'ordre:

Le pouvoir d'Ordre n'a pas seulement la vertu et la propriété de consacrer l'Eucharistie; il prépare encore les cœurs à recevoir ce Sacrement, il les en rend dignes, et, en général, il s'étend à tout ce qui peut avoir quelque rapport avec l'Eucharistie ²¹.

A cet effort de revalorisation de la Parole, on peut ajouter le cas de plusieurs prêtres, tels Jean d'Avila et plusieurs de ses disciples, pour qui le ministère de la Parole prit une place importante parallèlement aux autres fonctions présentées au jour de l'ordination: *offerre, baptizare, benedicere, prædicare, præesse* ²².

On peut donc dire, à la lumière de ce que nous avons vu, que l'effort de revalorisation du ministère de la Parole chez le pasteur a été somme toute assez marqué au concile de Trente, bien que la présentation du sacerdoce qu'a donnée le concile fût liée à l'Eucharistie. Il reste une autre question à poser au contexte du concile. Quelle place fait-il au ministère pastoral en général ou, plus précisément, à ce qu'on pourrait appeler la fonction apostolique ?

Même si le concile de Trente n'a pas défini le sacerdoce en relation avec la fonction apostolique ou royale, il ne faut pas croire qu'il la laisse complètement de côté. Pour le démontrer, on peut

21. *Ibid.*, 387.

22. A. DUVAL, *op. cit.*, 282.

souligner deux plans d'exposition du sacerdoce proposés l'un par l'archevêque de Nicosie, l'autre par Pierre Danès, évêque de Namur. Le premier souhaite que le point de départ de la doctrine sur les ordres sacrés manifeste davantage le pouvoir de gouvernement donné à l'Eglise. Il propose donc de traiter de la hiérarchie d'abord et des ordres sacrés ensuite. Ce plan manifeste un désir de situer les ministères dans un ensemble. Comme la théologie des ministères à l'intérieur de l'Eglise et des fonctions sacerdotales soulevait plus de problèmes qu'elle n'en résolvait, on préféra rattacher le sacerdoce à l'Eucharistie. Le second plan est plus explicite pour notre sujet. Il montre un souci de mettre le sacerdoce en relation avec la fonction apostolique ou ce qu'on appelle alors le *munus regendi et pascendi*.

Sans connaître le nombre de ceux qui ont pu partager ces propositions, on peut dire qu'elles révèlent une autre conception du sacerdoce qui fait appel non seulement au culte de l'Eucharistie, mais à toute l'activité pastorale du prêtre.

Enfin, il faut parler ici du décret de réformation de la XXIII^e session qui étale pour ainsi dire devant nous les fonctions sacerdotales et le souci pastoral du concile. Le décret commence ainsi:

Il est commandé de précepte divin... à tous ceux qui sont chargés du soin des âmes, de connaître leurs brebis, d'offrir pour elles le sacrifice, de les paître dans la prédication de la parole de Dieu, dans l'administration des sacrements et dans l'exemple des bonnes œuvres, d'avoir aussi un soin paternel des pauvres et des autres personnes misérables, et de s'appliquer à toutes les charges pastorales²³.

En une seconde conclusion, on peut maintenant affirmer que l'image du sacerdoce dégagée du contexte immédiat du concile est beaucoup plus large que celle des décrets doctrinaux. Alors que ces décrets présentaient un sacerdoce lié à l'Eucharistie sans faire mention du service de la Parole et du service pastoral, le contexte immédiat du concile montre sa véritable intention qui en somme n'était pas d'isoler le sacerdoce du peuple de Dieu ni de

23. A. MICHEL, *op. cit.*, 494.

l'ensemble des ministères, ni de le limiter à l'Eucharistie, mais tout simplement de préciser le rôle du sacerdoce par rapport à l'Eucharistie. Les textes dogmatiques ont tellement mis l'accent sur le sacerdoce extérieur en relation avec le corps du Christ qu'ils semblent exclure le sacerdoce des fidèles ainsi que les fonctions prophétique et royale. On peut dire en ce sens qu'ils ont rendu un mauvais service à l'Eglise. Par contre, une meilleure connaissance du contexte immédiat du concile de Trente nous montre que la véritable intention du concile n'était pas de nier le sacerdoce intérieur commun à tous les chrétiens, mais d'affirmer l'existence du sacerdoce ministériel et hiérarchique qui ne se réduit pas à la parole de Dieu, mais comprend des pouvoirs sur le corps eucharistique du Christ et sur les péchés des hommes. Malheureusement les tendances polémiques de l'époque et de la Contre-Réforme n'ont pas contribué à replacer la doctrine du sacerdoce dans un contexte qui lui aurait redonné sa véritable extension.

III — LE SACERDOCE ET CERTAINS THÉOLOGIENS DU XVI^e SIÈCLE

Pour bien comprendre la notion théologique du sacerdoce au concile de Trente, il nous reste une dernière interrogation. Dépassant le contexte immédiat du concile, nous considérerons, cette fois-ci, trois grands théologiens du XVI^e siècle: Médina, Valentia et Suarez.

D'une façon générale, ces trois théologiens nous parlent du sacerdoce à l'occasion du sacerdoce du Christ. Les trois commentent la question de saint Thomas sur le sacerdoce du Christ²⁴. C'est leur point de départ. Ce qui veut dire que, comme dans la pensée de saint Thomas, le pouvoir conféré par le sacrement de l'Ordre, ainsi que ceux du baptême et de la confirmation, sont une participation au pouvoir sacerdotal du Christ. En quoi consiste le sacerdoce ? Quelles sont ses fonctions ? Chaque commentaire de ces célèbres théologiens va nous apporter des précisions intéressantes.

24. IIIa, q. 22.

Dominicain espagnol, Barthélemy de Médina (1528-1580) nous dévoile sa conception du sacerdoce en énumérant ses fonctions, qui sont les suivantes:

... orare pro populo, ... offerre sacra, ... tertium officium est, esse doctorem populi, non quidem vanae et curiosae doctrinae sed legis et eorum, quae sunt quartum officium est, quod ex tertio consequitur quod fit dux divini exercitus, ut dirigat, corroboretque debiliorem populum et hostium impetu primus sustineat, ut aperto sermone docemur in Deuteronomio... Quinto loco, sacerdos debet ducere populum ad destinatum finem, sicuti in libro Josue legimus figurativae factum, quod, videlicet, dum Israelitae transirent Jordanem ituri in terram promissionis, sacerdotes pergebant ante populum dividentes Jordanem... Sexto, sacerdos tanquam bonus pastor curam habere de ovibus suis et invigilare super gregem, et omnia exponere pro salute plebis sibi commissae, etiam animam si opus esset, quia bonus pastor dat animam suam pro ovibus suis...²⁵

Et l'auteur termine en disant:

Haec sunt sacerdotis munera praecipua, quae quomodo excellentissime conveniant Christo Jesu tanquam summo sacerdoti paucis explicandum est.

Ce texte un peu long est d'une importance capitale pour notre sujet. Car il étale les sept différentes fonctions du sacerdoce qui ne se ramènent pas encore aux trois fonctions précises que nous connaissons plus tard, les fonctions prophétique, royale et sacerdotale.

Dans le même sens que Médina, Grégoire de Valentia (1543-1603) expose l'éventail des offices ou rôles du sacerdoce en commentant l'article sur le sacerdoce du Christ de saint Thomas. Dans le prologue, il dit que saint Thomas a traité des offices du Christ en tant que prêtre, médiateur et chef de l'Eglise, mais que lui, il les étudie en tant que le Christ

25. P. Barthélemy De MEDINA, *Expositio in tertiam D. Thomae partem usque ad questionem sexagesimam complectens, tertium librum Sententiarum*, Venetiis, Apud SS. Joannem et Paulum, MDLXXXII, IIIa pars, q. 22, a. 1, 284.

*est Redemptor seu Salvator generis humani; Medicus seu sanctificator animarum; Caput Ecclesiae; Mediator Dei et hominum; Sacerdos seu Pontifex; Propheta, Rex et pastor animarum, Legislator, Doctor, denique Judex...*²⁶

Et par la suite, Valentia reprend point par point ces différents offices du Christ qu'il rattache au sacerdoce. Ainsi les fonctions de prophète, roi, pasteur des âmes, législateur, docteur et juge sont des divisions de la notion générique de sacerdoce. Comme chez Médina, nous voyons une nomenclature des fonctions du sacerdoce qui laisse assez peu la perspective d'un regroupement sous les trois chefs de prophète, prêtre et roi.

A Médina et Valentia, se rattache un autre nom, d'une école bien différente, celui de Suarez. En plus de distinguer les rôles du sacerdoce, Suarez semble vouloir les ramener à trois groupes distincts. Il énumère d'abord les fonctions en les considérant sous un double rapport, celui de l'homme vers Dieu et celui de Dieu vers l'homme.

Par rapport à Dieu, le prêtre

*Debet... Deum colere, orare, et nomine totius populi sacrificium ei offerre, vel in expiationem delictorum, vel in gratiarum actionem et cultum illi ut primo principium debitum, vel denique ad nova beneficia impetranda*²⁷.

Le rôle du prêtre ne s'arrête pas là, car son action sanctificatrice doit s'exprimer envers les hommes. C'est pourquoi, le prêtre

*Debet praeterea populum de rebus ad cultum Dei, et salutem animae pertinentibus docere, et instruere, ac sanctificare, juxta modum sacerdotii, et potestatem sibi a Deo datam; et eodem modo ad sacerdotem pertinet gubernare populum sibi commissum, et per convenientia media dirigere ad destinatum finem, qui est Dei cultus, et animarum salus*²⁸.

26. Grégoire de VALENTIA, *Commentariorum Theologicorum*, Tomi IV, Editio postrema, Lugduni, Horatius Cardon, 1609, disp. I, q. vigesima secunda; De Christi Sacerdotio et aliis ejusdem officii, 297.

27. François SUAREZ, *Commentaire de la IIIa pars de saint Thomas*, t. XVIII, disp. XLVII, 460.

28. *Ibid.*

Comme chez Médina et Valentia, la notion du sacerdoce chez Suarez n'est pas limitée à l'administration des sacrements, ni orientée spécialement vers l'Eucharistie, mais elle comprend les trois fonctions prophétique, royale et sacerdotale. Il n'y a pas lieu d'hésiter sur le sens du sacerdoce chez Suarez. Le service de la Parole est vraiment pour lui une fonction sacerdotale.

Adnotavi pertinuisse ad Christum, quatenus sacerdos est et Summus Ecclesie Pontifex, munus docendi et prædicandi hominibus...²⁹.

Il en est de même pour la fonction royale:

.. et eodem modo ad sacerdotem pertinet gubernare populum... et per convenientia media dirigere ad destinatum finem...³⁰

Ces quelques témoignages permettent d'affirmer que la notion du sacerdoce chez les théologiens du XVI^e siècle est beaucoup plus large que celle qui fut exprimée par les décrets dogmatiques du concile. Sans se restreindre à l'Eucharistie, elle se réfère au sacerdoce même du Christ pour embrasser toutes les différentes fonctions que l'on ramènera finalement à trois précises, en se référant aux trois institutions du peuple d'Israël, les prophètes, les prêtres et les rois.

29. *Ibid.*, t. XIX, q. XLII, disp. XXX, *De Christo doctore ejusque doctrina*, 457.

30. *Ibid.*, t. XVIII, disp. XLVII, Introduction, 460.

Le renouveau de l'idée de sacerdoce universel à la fin du Moyen Âge

Léopold Desjardins, C.S.S.R.

Vatican II a mis en relief le sacerdoce commun à tous les baptisés¹, non sans indiquer, dans le décret sur l'œcuménisme, que la réalité sacerdotale et ministérielle est susceptible de plus amples explorations.

Les Communautés ecclésiales séparées de nous n'ont pas avec nous la pleine unité dérivant du baptême, et nous croyons, surtout par suite de l'absence du sacrement de l'Ordre, qu'elles n'ont pas conservé la substance propre et intégrale du mystère eucharistique...

Il faut donc que la doctrine sur la cène du Seigneur, les autres sacrements, le culte et les ministères de l'Eglise, fassent l'objet du dialogue².

La troisième Assemblée générale du Conseil œcuménique des Eglises, réunie à la Nouvelle-Delhi en 1961, avait également soulevé la difficulté d'une entente entre les Eglises sur les questions du sacerdoce et du ministère.

1. *Lumen Gentium*, nn. 10 et 11; *Apostolicam Actuositatem*, nn. 2 et 3; *Presbyterorum Ordinis*, n. 2.

2. *Unitatis redintegratio*, n. 22.

Tous sont d'accord pour dire que le Corps du Christ tout entier constitue un sacerdoce royal; cependant, un des obstacles les plus graves sur le chemin de l'unité est la façon dont nous concevons la nature du ministère au sein du sacerdoce commun... Sur ce point, les études bibliques, théologiques et historiques doivent être poursuivies, afin de montrer aux Eglises ce qui est nécessaire pour que nous ayons un ministère conforme à la Parole de Dieu ³.

Le souci œcuménique et les décrets de Vatican II nous poussent certes à une étude approfondie du sacerdoce chrétien. Un élément plus déterminant pourtant nous oriente aujourd'hui vers ce travail: la crise du sacerdoce ministériel au sein de l'Eglise catholique.

On ne compte plus ceux qui ont essayé, ces dernières années, à l'aide de disciplines différentes, de scruter le malaise du clergé. Pourquoi ne pas demander à l'histoire si de pareilles crises ne se sont pas déjà produites? N'y a-t-il pas eu des situations analogues dont l'étude permettrait de mieux comprendre le drame actuel du sacerdoce? Il semble à plusieurs que la situation ecclésiale, à la fin du Moyen Age, permet beaucoup de rapprochements: même dévaluation du sacerdoce ministériel et hiérarchique, même retour en force de l'idée du sacerdoce universel commun à tous les baptisés.

Cette recherche commencera par l'exposé des énoncés les plus catégoriques des réformateurs protestants sur le sacerdoce avec, en contre-partie, la doctrine du concile de Trente. Il y aura lieu ensuite d'examiner comment, tout au long du Moyen Age, à partir des VIII^e et IX^e siècles notamment, l'Eglise s'est acheminée vers la crise institutionnelle du XVI^e siècle. Nous assisterons à la lente dégradation d'un sacerdoce ministériel dont la volonté était non seulement le monopole de tous les charismes spirituels mais également la haute direction de la société civile. Il était normal qu'en même temps se développât, en réaction, ce que G. de Lagarde a appelé « l'esprit laïque » ⁴ avec, comme aboutissement,

3. Jean-Jacques von ALLMEN, *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVI^e siècle*, Neuchâtel, 1968, 7-8.

4. Georges de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque à la fin du Moyen Age*, Louvain, 1956ss, 5 vol.

la revendication chez les réformateurs protestants d'un sacerdoce laïque dont il était facile de trouver le fondement dans les Ecritures. Le concile de Trente, par l'*aggiornamento* doctrinal et moral du sacerdoce ministériel, comme aussi par la mise en veilleuse du sacerdoce universel des chrétiens, aura retardé de quatre siècles un débat essentiel. Cette confrontation des deux sacerdoce... existe à nouveau aujourd'hui. Il faudra aller au fond du problème. Vatican II offre déjà d'excellentes pistes de recherche dans des documents comme *Lumen Gendium*, *Gaudium et Spes* et surtout le début de *Presbyterorum Ordinis*⁵.

I — AFFIRMATIONS DES RÉFORMATEURS PROTESTANTS ET DU CONCILE DE TRENTE

Martin Luther a rejeté le sacrement de l'Ordre dès 1520.

L'Eglise du Christ ignore ce sacrement; il a été inventé par l'Eglise du pape. En effet, non seulement il ne bénéficie nulle part d'aucune promesse exprimée mais, dans tout le Nouveau Testament, il n'y a pas un seul mot qui en fasse mention...⁶

Par l'Ordre... a péri la fraternité chrétienne; c'est ici que les pasteurs sont devenus des loups, les serviteurs des tyrans et les hommes d'Eglise plus mondains que les hommes du monde.

Si on les forçait à reconnaître que nous sommes tous prêtres au même titre, autant qu'il y a de baptisés — et nous le sommes en vérité — et que seule une charge leur est confiée, et encore avec notre consentement, ils sauraient du coup qu'ils n'ont aucun droit de domination sur nous, sinon dans la mesure où nous l'admettrions de notre gré. C'est ce qui est dit dans I Pierre 2: « Vous êtes la race élue, un sacerdoce royal et un royaume sacerdotal. » C'est pourquoi nous sommes tous prêtres, autant de chrétiens que nous sommes. Quant aux prêtres que nous appelons ministres, ils sont pris d'entre nous pour faire

5. A signaler en ce sens une thèse récente présentée aux Facultés théologiques de Lyon: Rémi PARENT, *L'autorité ministérielle au sein du sacerdoce royal*, réflexion théologique sur la problématique de *Presbyterorum Ordinis*, Lyon, 1969.

6. Martin LUTHER, *Oeuvres*, t. II, Genève, Labor et Fides, 1966, dans *Le prélude de la Captivité babylonienne de l'Eglise*, 244.

tout en notre nom et leur sacerdoce n'est rien d'autre qu'un ministère...⁷

Que tout homme qui se reconnaît chrétien soit assuré et sache de lui-même que nous sommes tous également prêtres, c'est-à-dire que nous avons le même pouvoir à l'égard de la parole et du sacrement, bien qu'il ne soit permis à personne d'user de ce pouvoir sans le consentement de la communauté ou la vocation d'un supérieur (car, jusqu'au moment où il est appelé, nul ne peut s'arroger de son chef particulier ce qui est commun à tous). Que l'on sache que, pour cette raison, le sacrement de l'ordre, s'il est quelque chose, n'est rien d'autre qu'une certaine manière d'appeler quelqu'un au ministère ecclésiastique et que le sacerdoce n'est proprement que le ministère de la parole⁸.

Dans son traité *Sur l'abrogation de la Messe privée*, Luther déclare encore:

Sois certain, et ne te laisse jamais persuader du contraire, si tu veux être un vrai chrétien, qu'il n'y a dans le Nouveau Testament aucun sacerdoce visible et externe, sinon celui que Satan a érigé grâce aux mensonges des hommes. Pour nous il n'y a qu'un sacerdoce, celui du Christ, selon lequel il s'est offert pour nous et nous a offerts tous avec lui... Ce sacerdoce est spirituel et commun à tous les chrétiens. En effet, tous, nous sommes prêtres du même sacerdoce dont le Christ est prêtre, nous tous qui sommes chrétiens, c'est-à-dire, fils du Christ grand-prêtre...

La pensée de Jean Calvin sur le sacerdoce et le ministère a été étudiée récemment par A. Ganoczy⁹. Cette pensée est dominée par la doctrine du sacerdoce unique et transcendant du Christ, seul médiateur. Aussi Calvin manifeste relativement peu d'intérêt pour la question d'une participation réelle ou nominale à cette prêtrise unique. Dans le Christ, tous les baptisés ont le sacerdoce royal. Il consiste dans le pouvoir des chrétiens de s'offrir et d'offrir tout ce qui est à eux en louange et en action de grâce. Le sacerdoce papal, dont la Bible ne souffle mot, ose mettre au pluriel ce qui

7. M. LUTHER, *op. cit.*, 248-249.

8. *Ibid.*, 251-252.

9. Alexandre GANOCZY, *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère*, Paris, 1964, surtout 243-257.

est radicalement et divinement au singulier. Il n'y a qu'un sacerdoce, celui du Christ, seul grand prêtre, seule victime propitiatoire.

Après la mort de Calvin, ses disciples se mettent d'accord sur une doctrine du sacerdoce, claire et nette, énoncée dans la *Confession helvétique postérieure* de 1566.

Au reste les Apostres de Christ, appellent tous ceux qui croient en Jesus Christ, Prestres, non point pour raison du ministère; mais à cause que tous fidèles estans faits par Christ Rois, Prestres ou Sacrificateurs, peuvent aussi offrir à Dieu sacrifices spirituels. Ce sont donc choses grandement diverses et différentes, que la prestrise et le ministère. Car la prestrise, comme nous venons de le dire, est commune à tous Chrétiens, mais non pas le ministère. Et pourtant, nous n'avons pas osté le ministère de l'Eglise, quand nous avons rejeté de l'Eglise de Christ la prestrise telle qu'elle est en l'Eglise romaine¹⁰.

Face aux affirmations protestantes, la doctrine de Trente est elle aussi exprimée sans équivoque (XXIIIe session, 1563).

Le Seigneur a institué un sacerdoce nouveau, visible et extérieur, qui donne pouvoir de consacrer, d'offrir et de distribuer son Corps et son Sang, ainsi que le pouvoir de remettre et de retenir les péchés, en somme un sacerdoce intimement lié au sacrifice visible de l'Eucharistie et au sacrement de Pénitence. Le sacerdoce chrétien comprend plusieurs ordres différents de ministres. Il est l'un des sept sacrements de l'Eglise. Il imprime comme le baptême et la confirmation un caractère indélébile et n'est donc pas temporaire. Quant à déterminer l'existence d'un sacerdoce commun à tous les baptisés, ce n'est pas le propos de Trente. Le concile affirme plutôt que le caractère spécifique du sacerdoce hiérarchique et ministériel de l'Eglise romaine exclut la possibilité qu'il soit commun à tous les baptisés.

Si quelqu'un affirme que tous les chrétiens, sans distinction, sont prêtres du Nouveau Testament, ou que tous possèdent un même pouvoir spirituel, il ne fait rien d'autre, semble-t-il, que d'anéantir la hiérarchie catholique...¹¹

10. J.-J. von ALLMEN, *op. cit.*, 56.

11. DENZINGER SCHONMETZER, n. 960.

Face aux dogmes protestants, les Pères tridentins sont surtout préoccupés de justifier de façon péremptoire l'existence du sacerdoce hiérarchique et ministériel tel qu'il existe concrètement à ce moment-là dans l'Eglise romaine¹².

Comment expliquer ces deux options aussi divergentes au sujet du sacerdoce et du ministère, dans l'Eglise de la fin du Moyen Age ? D'un côté, nous avons chez les protestants l'affirmation d'un sacerdoce unique, celui du Christ, auquel tous les chrétiens participent par leur baptême, l'acceptation de ministères non spécifiquement « sacerdotaux » dans l'Eglise, et une fin de non-recevoir d'un sacerdoce hiérarchique spécial qui formerait un état à part. De l'autre côté, on constate au concile de Trente l'oubli ou la mise en veilleuse du sacerdoce universel et l'affirmation de la réalité sacramentelle et hiérarchique de l'Ordre sacerdotal, différent de nature du sacerdoce universel, et en définitive, même si ce n'est pas dit en toutes lettres, seule véritable participation au sacerdoce du Christ. Il faut voir comment on est arrivé à des doctrines aussi différentes.

II — SITUATION DES CLERCS ET DES LAÏCS AU DÉBUT DU MOYEN ÂGE

L'Eglise n'a pas toujours vécu selon cette division des chrétiens en deux classes bien distinctes: le clergé et le laïcat. Les définitions que donnent de l'Eglise les écrivains ecclésiastiques, des premiers siècles jusqu'au IX^e siècle, sont là pour l'attester: l'*ecclesia* ce n'est pas d'abord la hiérarchie, c'est avant tout la « communauté des baptisés », le « peuple de Dieu », le « temple de l'Esprit », le « Corps du Christ sacerdotal ». Y. Congar l'a souligné:

12. On pourrait parler ici de tendance à canoniser le système en vigueur à l'époque du concile. Un autre exemple serait le canon 2 (Denzinger, n. 962): « Si quelqu'un dit qu'en plus du sacerdoce, il n'y a pas, dans l'Eglise catholique, d'autres ordres, majeurs ou mineurs, par lesquels, comme par des degrés, on s'avance vers le sacerdoce, qu'il soit anathème. » La tradition nous enseigne que le sacerdoce a souvent été atteint de façon plus rapide, sans l'utilisation de l'escalier décrit ici.

Dans une ecclésiologie où la valeur fondamentale est l'*ecclesia* elle-même, le sentiment dominant — au moins au plan théorique — est celui de l'unité organique de tous, fidèles et conducteurs. De fait, il serait aisé de citer nombre d'expressions de ce sens des choses.

Cela signifie fondamentalement, que les fidèles participent à l'unique sacerdoce du Christ. Peu d'affirmations reviennent plus souvent et sans cesse; elle est fondée dans le fait que les chrétiens sont membres du Christ, leur chef, souverain prêtre et officiant de toutes nos célébrations. C'est pourquoi l'on pourrait accumuler les textes montrant que, à notre époque, l'*ecclesia* — soit l'assemblée locale actuellement réunie, soit l'Eglise totale — est considérée comme le premier et intégral sujet de l'action liturgique et de l'offrande même du sacrifice eucharistique ¹³.

Si, dans la pratique, depuis les III^e et IV^e siècles, le clergé existe déjà comme classe à part, il n'a pas encore jusque là monopolisé toutes les fonctions de pensée et de service dans l'Eglise. Les laïcs participent à part entière à la vie de l'Eglise.

Au plan missionnaire l'action des laïcs est déterminante. Avant que Grégoire 1^{er} ne commande Augustin et ses 40 moines bénédictins (des non-prêtres !) pour la conversion des Anglo-Saxons, que Grégoire II et Grégoire III ne fassent de même à l'endroit de Willibrod et de Boniface en Allemagne, les laïcs sont les premiers missionnaires de l'Eglise, une fois terminée la mission itinérante des grands Apôtres. A.-M. Henry établit la règle suivante: le clergé suit la communauté chrétienne lorsqu'elle est établie; il ne la précède pas pour la fonder ¹⁴.

Dans un autre domaine, les laïcs jouent également un rôle de premier plan. Depuis longtemps, il y a union étroite du sacerdoce et de la théologie: enseignement et recherche. Au début de l'Eglise, la théologie et la catéchèse étaient aussi du domaine des laïcs, à preuve Justin, Tertullien, Panthène, Clément d'Alexandrie, Ori-

13. Yves CONGAR, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age*, Paris, 1968, 94-95.

14. En collaboration, *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui (Unam Sanctam, n. 28)*, Paris, 1954; A.-M. HENRY, *Le sacerdoce chrétien du 1^{er} au Ve siècle*, 49-53.

gène (sacerdotalisé sur le tard), Victorin, Pamphile, Sextus l'Africain, Lactance, Firmicus Maternus, Prosper d'Aquitaine, et en Orient, Sozomène, Evagre le Pontique; on peut ajouter que beaucoup de prêtres et d'évêques devinrent ministres à cause de leur notoriété de penseurs chrétiens, tels Cyprien de Carthage, Basile, Grégoire de Nazianze, Jérôme, Augustin, Paulin de Nole, Diodore de Tarse ¹⁵.

Les laïcs ont également pris une part importante aux assemblées conciliaires.

Les conciles espagnols du VIIe siècle, à partir de celui de Tolède de 589, les conciles franco-germaniques des VIIIe et IXe siècles sont des conciles « mixtes » où des laïcs prennent part. On désirait leur présence ¹⁶.

Les célébrations liturgiques également ne sont pas la seule affaire des clercs. L'expression de Félix d'Urgel, *ecclesia per sacerdotes offert*, traduit bien le rôle de l'assemblée des chrétiens. La participation du peuple à l'Eucharistie s'exprimait de différentes façons: attitudes et gestes, réponses, offrandes ¹⁷.

L'activité des laïcs dans la vie liturgique, conciliaire, missionnaire, et dans le développement de la pensée chrétienne, a marqué l'Eglise durant les huit premiers siècles. Il y avait un réel désir d'union organique entre clercs et laïcs. Cependant, à la fin du VIIIe siècle et tout au cours du IXe, nous notons des signes très nets d'une accentuation des distances entre le prêtre et les fidèles. Le rôle de médiateur du prêtre prend une importance de plus en plus grande. A cette époque, à la messe, le prêtre tourne le dos au peuple, il récite le canon tout bas (les gens ne comprennent plus le latin) et les fidèles n'apportent plus leurs offrandes à l'autel. Le clergé constitue de plus en plus un état sociologique à part. Le contenu même du mot « *ecclesia* » en est affecté. On pourrait en effet commencer à cette époque la liste des témoignages faisant consister l'Eglise principalement dans le clergé ¹⁸.

15. Hans KUNG, *L'Eglise*, vol. 2, Paris, 1968, 523.

16. Y. CONGAR, *op. cit.*, 96.

17. Il arrivait aussi aux laïcs de prêcher. H. KUNG, *op. cit.*, vol. 2, 522-523.

18. Y. CONGAR, *op. cit.*, 96-98.

Pierre Riché a constaté lui aussi le même phénomène qu'il décrit de cette façon:

... au VIIIe siècle, les laïcs sont maintenant considérés comme des mineurs irresponsables qui doivent vénérer les prêtres et obéir à leurs ordres. Bien plus, l'état de laïc apparaît comme une concession à la faiblesse humaine, et Bède parlant de ceux qui n'ont pas encore quitté le siècle (*in populari adhuc vita continentur*), trahit son regret de ne pas voir la société composée uniquement de moines et de clercs. Ces derniers forment de plus en plus un ordre à part, se distinguant par leur costume, leur genre de vie, leurs privilèges juridiques et surtout, après la réforme carolingienne, leur culture ¹⁹.

L'étude de la situation du clergé et du laïcat aux VIIIe et IXe siècles est d'une importance capitale pour comprendre les siècles suivants. Ce laïc, repoussé de plus en plus au fond de la nef par un clergé omnipotent, dépouillé de ses prérogatives spirituelles et temporelles, développera un complexe de frustration dont les conséquences sont à chercher dans les thèses de la Réformation. En voulant récupérer de façon définitive ses droits de membre à part entière de l'Eglise, le réformé niera la spécificité d'un sacerdoce ministériel hiérarchique monopolisateur et usurpateur.

III — DU IX^e SIÈCLE À LA RÉFORMATION

Au IXe siècle, nous entrons dans l'époque de la féodalité, de la confusion la plus profonde entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel au sein d'une chrétienté unanime. Le conflit peut se résumer dans cette question sans cesse posée dans la théorie et dans la pratique: qui dirigera les destinées du peuple chrétien, le prince ou le prêtre ?

Le point culminant du conflit fut sans doute la querelle des investitures, si justement appelée la lutte du sacerdoce et de l'empire. Si, jusqu'à Grégoire VII, l'empire paraissait devoir l'empor-

19. Pierre RICHE, *Education et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècles (Patristica Sorbonensia, n. 4)*, Paris, 1962, 546-547.

ter, les XIIe et XIIIe siècles voient la théocratie pontificale dominer l'Occident chrétien. Nous connaissons tous ces figures hautes en couleur: Alexandre III, Innocent III, Grégoire IX, Innocent IV. On pense parfois que Philippe le Bel a fermé cette période de théocratie lorsqu'il résista à Boniface VIII et amena les papes à résider à Avignon. Ces papes d'Avignon continuèrent à mettre en pratique les théories de la suprématie du pouvoir spirituel. Jean XXII surtout a contribué plus que tout autre à cristalliser la réaction antipontificale et antisacerdotale.

Les mécanismes qui ont permis à la papauté et aux évêquats d'échapper à la tyrannie féodale, de peser vraiment dans le gouvernement temporel de l'Occident, furent les mêmes qui contribuèrent au discrédit des institutions hiérarchiques ecclésiastiques. Si la théorie de la liberté de l'Eglise, développée par le cardinal Humbert et la centralisation pontificale ont réussi, de fait, à libérer l'Eglise de l'emprise des laïcs, à assainir pour un temps les mœurs cléricales très touchées par la simonie et la clérogamie, cette même centralisation et ce contrôle de l'Europe par la papauté déchainèrent une réaction dont les théories conciliaristes de Constance et de Bâle et la révolte protestante seraient l'aboutissement.

S'il n'y avait eu que la centralisation ! Il y eut aussi volonté de puissance et utilisation de moyens très variés pour aboutir à la domination. C'est à cette époque, vantée comme le sommet de la chrétienté médiévale, qu'excommunication, interdit, suspense et bûcher furent utilisés pour contraindre rois et peuples à l'obéissance en matière spirituelle et profane, à l'observance des lois morales. Lucius III, en organisant l'Inquisition en 1184, dotait la hiérarchie d'une arme puissante mais combien peu évangélique. Pour conserver l'unité de la foi (qui coïncidait souvent d'ailleurs avec l'unité politique), autorités civile et religieuse s'entendirent comme larrons en foire. La croisade ne serait pas seulement prêchée contre les infidèles musulmans, spoliateurs des lieux saints; elle le serait aussi, à l'intérieur de la chrétienté, contre les frères hérétiques vaudois, cathares et hussites.

Dans ce contexte général, on comprend la réaction vive contre l'*establishment* ecclésiastique, contre la classe sacerdotale, contre la papauté. La réaction vient des Etats, des légistes, des hommes

d'Eglise, des laïcs; elle réunit des gens aussi divers que François d'Assise, Guillaume d'Occam, Guillaume de Nogaret, Pierre Dubois, Marsile de Padoue, Michel de Césène, John Wiclif, Jean Huss, Savonarole, Erasme, Thomas More. Il faut relire les chapitres 53 à 60 de l'*Eloge de la folie* d'Erasme pour mieux comprendre l'explosion anticléricale de Luther.

Avant Luther, on ne parlait pas expressément du sacerdoce universel des fidèles comme doctrine pouvant libérer l'Eglise des grands maux qui l'accablaient. Cependant une mentalité s'était créée, bien propice à la redécouverte de cette dimension ecclésiastique fort oubliée à ce moment-là. Voyons les jalons les plus importants qui l'ont préparée.

Dans le *Defensor Pacis*²⁰ (1324), Marsile de Padoue établit la supériorité de l'Empire, son indépendance à l'égard du Saint-Siège et l'inanité des prérogatives usurpées par les papes. La papauté est une institution humaine et n'a acquis la prééminence que par une longue suite d'usurpations. L'autorité suprême dans l'Eglise réside dans le concile général dont la convocation revient au « fidèle législateur humain qui n'a personne au-dessus de lui », c'est-à-dire à l'empereur.

John Wiclif a vu avec une incontestable lucidité le problème de l'Eglise au Moyen Age: les fidèles identifiaient Eglise et clergé; dès lors le sacerdoce en recevait un rôle médiateur irremplaçable qui faisait oublier aux fidèles le contact personnel avec Dieu. Wiclif rejeta donc les sacrements et en même temps l'Eglise hiérarchique. C'était le refus de toute médiation humaine.

Le sacerdoce est donc destitué de sa mission médiatrice, qui le rendait vénérable et irremplaçable; il ne saurait non plus arguer de cette prétendue mission pour revendiquer des privilèges. Un laïc est au fond autant qu'un clerc; le clergé est déchu de ses monopoles: explication de l'Ecriture, distribution des sacrements indispensables au salut; il n'est plus besoin de passer par l'Eglise hiérarchique pour atteindre Dieu. Dans de pareilles propositions sont déjà incluses les thèses de la liberté du chrétien, de l'accès

20. J. QUILLET, *Marsile de Padoue: le Défenseur de la paix*, Paris, 1968.

immédiat et personnel à la rédemption du Christ et de l'universel sacerdoce des fidèles²¹.

Jean Huss est très dépendant des idées de Wiclif. Cependant, il n'est pas un théoricien. Réformateur et moraliste, il dénonce sans aménité les tares du clergé, contribuant ainsi à discréditer davantage le sacerdoce. Huss revient même aux doctrines donatistes, refusant au prêtre indigne le pouvoir d'administrer valablement les sacrements.

Ce mouvement de rejet de la médiation humaine, des sacrements et de la hiérarchie n'est pas propre à Wiclif et aux autres réformateurs. Il est vécu en pratique par des gens qui en ont assez d'être excommuniés, interdits ou suspens. A la fin du Moyen Age, nous assistons à l'émergence de forts mouvements spirituels qui vivent en marge de l'Eglise hiérarchique. Tels les mystiques rhénans: Maître Eckart, Jean Tauler, Henri Suso; tels surtout les fidèles de la *Devotio moderna*. On connaît assez l'individualisme de ces spiritualités.

Dans la lutte contre la théocratie pontificale et l'hégémonie ecclésiastique pesant sur la vie publique et privée, princes, légistes, prêtres et religieux réformateurs ainsi que laïcs ne cessent de marquer des points. Au début du XVI^e siècle, le climat est mûr pour la révolte ouverte. Jean Delumeau semble avoir très bien saisi le drame profond qui agitait l'Eglise à la fin du Moyen Age.

D'une façon générale, on pouvait se demander, à la fin du Moyen Age, si l'Eglise, qui avait eu deux, voire trois papes, en même temps, durant le Grand Schisme, et qui avait brûlé d'aussi saints personnages que Jean Huss, Jeanne d'Arc et Savonarole détenait vraiment la vérité? Le dialogue entre l'homme et Dieu et le salut de chacun devaient-ils nécessairement passer par cette institution pléthorique et fatiguée? Ces questions éclatèrent à nouveau et en même temps à l'époque de la Réforme, mais la montée de l'élément laïc dans la société du temps,

21. E. DELARUELLE, E. R. LABANDE, P. OURLIAC, *L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, dans FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 14, Paris, Bloud et Gay, 1964, 952-953.

l'épanouissement de l'individualisme sous ses formes les plus variées, la lente et progressive dégradation du sacerdoce, la dévaluation concomitante des sacrements, les avaient depuis longtemps préparées et mûries. Ce n'est pas en 1517, lorsqu'il afficha ses thèses contre les indulgences que Luther rompit avec le Catholicisme, mais en juin 1518, lors de la dispute de Leipzig (avec Jean Eck). Là, pressé de questions, il refusa d'approuver les condamnations portées contre Jean Huss. Un chrétien isolé — qu'il fût prêtre ou non — pouvait donc avoir raison contre tout un concile, si Dieu daignait l'éclairer. Quelques mois plus tard il découvrait dans la *Première Epître* de saint Pierre la justification de son attitude: la doctrine du sacerdoce universel ²².

■ ■ ■

C'est pour obéir à une intuition devenue obsession que j'ai choisi de traiter cette question-ci au congrès de théologie 1969. Des recherches sur le ministère dans les communautés apostoliques — la lecture par exemple du livre de J. Colson sur le ministère au début de l'Eglise ²³ — m'ont amené à penser que les réformateurs protestants, en insistant en théorie et en pratique sur le sacerdoce universel, avaient redécouvert une dimension ecclésiale bien oubliée à leur époque. Au lieu de s'ouvrir à cette dimension, les évêques tridentins ont défendu la situation de force qu'ils occupaient dans la société ecclésiastique, situation qui cadrait bien avec le contexte politico-sociologique de leur temps où les idées démocratiques n'avaient pas droit de cité. Vatican II a insisté, avec une certaine timidité, sans en tirer de conclusions spectaculaires, sur le sacerdoce commun à tous les baptisés.

Maintenant que se dégage de plus en plus l'idée que la fonction apostolique est la seule instituée par le Christ, ne peut-on pas prévoir qu'un jour, les successeurs des apôtres interviendront, avec cette liberté caractéristique de leurs lointains ancêtres, pour organiser ou réorganiser services et ministères dans l'Eglise selon

22. Jean DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Réforme* (Nouvelle Clio, n. 30), Paris, 1965, 67.

23. Jean COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Evangile; étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Eglise primitive* (Théologie historique, n. 4), Paris, 1966.

les besoins et les nécessités de leur temps ? Le charisme d'apôtre est d'institution divine, le reste est d'invention humaine. Si l'on veut parler en terme de pouvoir, la hiérarchie est bien capable de communiquer son pouvoir sur le Corps du Christ ecclésial et sacramentel à qui elle le veut, sans faire entrer nécessairement ses ministres à l'intérieur d'une caste privilégiée, ointe, spiritualisée. L'onction du Saint-Esprit reçue au baptême, de même que les charismes spirituels de chacun avec, en plus, une simple désignation pour remplir des offices caritatifs — des diaconies — et des ministères de prédication et de culte, ne suffiraient-ils pas ? En vertu de son appartenance au corps sacerdotal du Christ, le simple fidèle (!) ne pourrait-il pas être *dirigé, ordonné* à remplir un rôle de présidence de l'Eucharistie par exemple, sans qu'on soit obligé de faire venir le spécialiste du culte, l'homme du sacré, le prêtre ?

On peut répondre à cette question fort vite en faisant de la tradition un absolu: « Il en a toujours été de telle façon, il ne peut en être autrement. » Aussi longtemps que la question recevra de telles réponses, d'autres réformations sont à craindre; aussi bien aller au fond du problème immédiatement.

L'apostolat du prêtre au siècle des lumières

Lucien Lemieux, prêtre

Sous l'influence de l'École française, qui avait valorisé le prêtre comme homme de Dieu, qui l'avait amené à s'offrir comme victime pour expier les péchés du peuple et comme exemple de vie vertueuse, des progrès sensibles se firent sentir dans la vie spirituelle des prêtres diocésains durant le premier tiers du XVIII^e siècle en France et dans l'empire germanique catholique, les deux régions les plus concernées dans ce travail. Les séminaires, répandus dans la plupart des diocèses, étaient devenus des établissements où les candidats au sacerdoce séjournaient d'une façon continue, au moins pendant une année de philosophie et une autre de théologie. Ils étaient conçus comme des noviciats où tout devait inciter au bien et à l'immédiatement utile, plutôt qu'au savoir et à la contemplation. Parfois, les étudiants suivaient leurs cours de philosophie chez les Jésuites et ceux de théologie à l'université la plus proche¹.

De fait, la moyenne des prêtres de paroisse faisait bonne figure, malgré leur existence modeste et obscure ou grâce à elle. Un proverbe circulait selon lequel on formerait un excellent clergé dans l'Église avec des évêques espagnols et des prêtres

1. A. LATREILLE, E. DELARUELLE, J.-R. PALANQUE, *Histoire du catholicisme en France*, t. II. *Sous les rois très chrétiens*, Paris, Spes, 1960, 492-493.

français². Ces derniers, il est vrai, n'estimaient qu'à moitié leurs brillants évêques, habituellement originaires de l'aristocratie et indifférents aux préoccupations pastorales de leurs collaborateurs. « A l'audience de son évêque, le curé ne trouve aucune compréhension, aucune directive, aucun soutien, aucun conseil. »³ Un bon nombre de prêtres revenaient régulièrement au séminaire pour des conférences ecclésiastiques ou encore pour des retraites, suivies de façon conjointe avec les futurs ordinands. Les prédicateurs étaient jésuites et les retraitants suivaient les exercices spirituels durant huit jours. Les curés présents se chargeaient de transmettre à leurs confrères voisins les thèmes et les préceptes enseignés.

Il était rappelé à tous d'avoir à se confesser tous les mois et d'envoyer au doyen le billet de confession que celui-ci transmettrait à la curie épiscopale, de s'astreindre à une heure fixe pour la célébration des offices dans les paroisses, de ne pas introduire de fêtes nouvelles ni de processions de leur propre autorité, de ne pas négliger le bréviaire⁴, ni de s'habiller comme des paysans, de veiller à l'honnêteté des loisirs, de s'interdire la fréquentation des auberges, les excès de boissons, la pratique de la chasse et l'usage du tabac⁵.

De toute manière, nombreuses furent les preuves d'intégrité de vie et de saine moralité dans le clergé de ce temps-là, à la fois assez instruit⁶, actif et zélé. La résidence était respectée et un costume

2. *Ibid.*, 495.

3. M. GORCE, R. MORTIER, *Histoire générale des religions*, t. IV, Paris, Quillet, 1948, 223.

4. Benoît XIV recommanda un peu plus tard l'usage du bréviaire de 1741, préparé par une commission romaine, qui visait à concilier l'édification avec la critique historique. Mais la Congrégation qu'il institua à cet effet (1743) et qui fut animée par Valenti, son neveu, n'aboutit pas. E. PRECLIN, E. JARRY, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles*, dans A. FLICHE, V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. XIX, I, Paris, Bloud et Gay, 1955, 41.

5. André SCHAEER, *Le clergé paroissial catholique en haute Alsace sous l'ancien régime (1648-1789)*, Paris, Sirey, 1966, 207, 210, 225.

6. Il reste que les curés français en savaient moins et possédaient une bibliothèque moins abondante que les curés alsaciens par exemple chez lesquels on retrouvait assez facilement la Bible, les décrets du con-

particulier distinguait le prêtre du laïc: « habit long jusqu'au-dessous des genoux, cheveux courts et barbe rasée, bonnet carré »⁷.

Les curés de campagne, qui desservait 80% de la population totale, vivaient en contact étroit avec leurs paroissiens; comme eux, ils n'aimaient pas les privilégiés et recherchaient l'amélioration des classes pauvres qu'ils évangélisaient. Ces curés étaient pourtant nommés par ceux qui avaient créé ou doté la paroisse, tels le roi, des chapitres, des administrateurs d'hôpitaux, des abbés, des prieurs, des patrons laïcs; les évêques n'en nommaient donc qu'un certain nombre. L'écart entre les curés et tous ces derniers était d'autant plus accentué que les dîmes étaient partagées entre eux: d'une part les congruistes et d'autre part les bénéficiaires. De plus, les premiers étaient maires, gardes champêtres, crieurs des avis publics dans les prônes; ils tenaient aussi les registres civils. Ces fils de laboureurs et de bourgeois voyaient leur union aux paroissiens cimentée par leur influence à l'école et leur proximité avec l'instituteur de ce temps-là, à la fois sacristain et chantre à l'église. « Chaque dimanche, il porte l'eau bénite dans les maisons. Chaque matin, la journée scolaire commence par l'assistance à une messe. Les filles, comme les garçons, avaient leurs écoles, tenues dans l'ensemble par des religieuses. »⁸

Si l'autorité du *Catéchisme romain*, issu du concile de Trente, et celle de Bossuet contribuèrent à une certaine uniformité, la diversité resta cependant la loi de ces publications, comme ce fut le cas pour les rituels et les bréviaires. On célébrait la messe tous les jours, surtout à partir du moment où l'on supprima, le dimanche, les messes anniversaires pour les défunts et celles des jours de fêtes. « De la sorte, le dimanche était au Seigneur, la semaine aux saints et aux trépassés. »⁹ Le dimanche comprenait

cile de Trente, les Statuts synodaux, le Rituel, le Bréviaire romain, l'Imitation de Jésus-Christ, les vies de saints tels que François de Sales et Charles Borromée, l'histoire des conciles et les manuels théologiques alors en usage, même récemment publiés. *Ibid.*, 158.

7. *Ibid.*, 215.

8. M. GORCE, R. MORTIER, *op. cit.*, 222-224.

9) A. SCHAER, *op. cit.*, 171.

une grand-messe, une procession, le catéchisme et les vêpres¹⁰; la récitation du chapelet et le chant du *Salve* étaient de coutume dans la plupart des paroisses, soit en semaine, soit le dimanche. Des cierges étaient bénis et distribués aux notables à la Chandeleur (2 février); toutes sortes de bénédictions ou de dévotions étaient répandues çà et là selon les circonstances, par exemple à la saint Blaise. Le saint sacrement était exposé au cours des cérémonies destinées à implorer le ciel contre les fléaux publics: menaces d'invasions turques, guerres, famines¹¹. Le poids de cette masse assez lourde que formaient alors les chrétiens a souvent obligé les pasteurs ruraux à limiter leur ambition au seul objectif d'obtenir des fidèles l'accomplissement des préceptes religieux¹².

I — PHILOSOPHISME, RELIGION ET ANTICLÉRICALISME

En même temps que l'on entretenait une certaine pratique religieuse, la vie chrétienne ne donnait plus, en ce début du XVIIIe siècle, une impression d'héroïsme, ni même de ferveur; le radicalisme du jansénisme et du quiétisme avait frayé la voie à une plate médiocrité, au goût des aisances, à l'idée que le bonheur éternel était non seulement accessible à tous, mais qu'il ne réclamait ni effort particulier ni mortification.

Quand s'atténue l'enthousiasme de la pratique religieuse, quand se refroidit le feu qui rendait brûlants les cœurs, on a atteint les conditions d'où naît un déisme creux, foi sans élévation ni profondeur, aussi tolérante que vague¹³.

Ce ne sont pas des livres qui ont déchristianisé la France et les autres pays d'Occident; la déchristianisation a seulement pris forme dans ces livres. Ce qui apparaissait ainsi en pleine lumière s'était

10. A. LATREILLE, E. DELARUELLE, J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, 494.

11. A. SCHAER, *op. cit.*, 172-174.

12. A. LATREILLE, E. DELARUELLE, J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, 497.

13. L.-J. ROGIER, G. de Berthier de SAUVIGNY, Joseph HAJJAR, *Siècle des lumières, révolutions restaurations*, dans *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, t. IV, Paris, Seuil, 1966, 122.

déjà propagé depuis longtemps dans l'ombre¹⁴. On suggère parfois la Renaissance et la Réformation (protestante) comme points de départ de cette déchristianisation, pour autant qu'elles auraient rompu l'unité structurale et morale de la chrétienté moyenâgeuse. Mais de tous temps l'Eglise du Christ s'est heurtée à l'irrégion et elle a donné lieu à des contestations par ses propres fautes et par ses abus¹⁵. Bien plus, c'est inhérent à ce qu'elle est selon les prévisions même de Jésus-Christ¹⁶.

Les décennies de 1740 et de 1750 ont tout de même marqué un tournant décisif et un état de crise en Occident. « La majorité des Français pensaient comme Bossuet; tout d'un coup, ils pensaient comme Voltaire: c'était une révolution. »¹⁷ Il s'agissait non plus de réformer, mais d'abattre la Croix, d'effacer l'idée d'une communication de Dieu à l'homme, en somme d'une Révélation, et de détruire une conception religieuse de la vie¹⁸. Le déisme, né en Angleterre et n'admettant que la raison pour norme de la vérité, passa progressivement dans les provinces unies, en France et dans certaines régions de l'empire germanique. En Hollande, par exemple, Spinoza finit par réduire la religion à la charité et au sentiment profond de la piété, ce qui aurait une forte influence dans les régions allemandes¹⁹. L'*Aufklaerung* a

14. *Ibid.*, 9.

15. A. LATREILLE, E. DELARUELLE, J.-R. PALANQUE, R. REMOND, *Histoire du catholicisme en France*, t. III, *La période contemporaine*, Paris, Spes, 1962, 14.

16. De même que Jésus a mis les hommes en demeure d'opter pour ou contre Lui: « Heureux celui pour qui je ne suis pas un scandale » (Mt 11, 6), de même que la sagesse humaine ne peut comprendre que Dieu veuille sauver le monde par un Christ humilié, crucifié, et que seul l'Esprit-Saint donne à l'homme de reconnaître là la suprême sagesse, de même l'Eglise est toujours dans le monde un signe de contradiction et l'objet de persécution ou de haine, comme Jésus l'avait prédit (Mt 13, 21; 24, 10; Jn 16, 1). Charles AUGRAIN, *Scandale*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1962, col. 1000-1003.

17. Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, t. I, Paris, Boivin, 1939, préface.

18. Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris, Fayard, 1963.

19. C. BIHLMAYER, H. TUCHLE, *Histoire de l'Eglise*, t. IV, *L'Eglise contemporaine*, Paris, Salvator-Mulhouse, 1967, 51.

fait naître un nouvel humanisme, ayant comme valeurs primordiales la nature et la raison; la première constituait un ensemble de forces saines et vitales qui satisfont la religiosité de l'homme, sans sacrifices ni souffrance et la seconde était opposée à ce qu'on appelait préjugé, ignorance, crédulité, superstition et, en réalité, à la révélation et à l'autorité. On parvint à créer dans l'empire germanique une culture laïque indépendante, grâce à l'influence spéciale de Voltaire et de Diderot, après que Leibniz en eut donné un premier élan dès le début du XVIII^e siècle. La philosophie des Lumières allemandes atteignit son apogée sous le règne de Frédéric II (1740-1786) en Prusse²⁰; en territoire catholique, à l'ouest et au sud de l'empire germanique, ce fut moins vigoureux et un peu plus tardif, c'est-à-dire sous Joseph II (1765-1790).

La controverse suscitée par les idées nouvelles se situa à un niveau intellectuel élevé, même si beaucoup d'arguments, développés par les tenants de la religion naturelle, étaient superficiels²¹.

A vrai dire, l'*Aufklärung*, qui parla tant de religion, aboutit à saper toutes les bases de la religion. Révélation, croyance à un Dieu personnel, en la divinité du Christ mort et ressuscité, en l'infailibilité de la Bible, en l'autorité de l'Eglise, que restait-il de tout cela maintenant que le faisceau des Lumières avait balayé l'humanité²² ?

Un mouvement intellectuel ne peut vivre s'il n'est que négatif et destructeur. Le Siècle des Lumières se montra également capable de remplacer, en partie tout au moins, ce qu'il voulait abolir. Son premier soutien vint des sciences naturelles. En fait, « la foi dans le progrès humain (inspirée par celles-ci) et l'optimisme déiste furent les principaux piliers de la philosophie du XVIII^e siècle »²³.

20. *Ibid.*, 60-63.

21. Matthew ANDERSON, *L'Europe au XVIII^e siècle*, dans *Histoire de l'Europe*, t. VIII, Paris, Sirey, 1968, 329 et 343.

22. DANIEL-ROPS, *Histoire de l'Eglise du Christ*, t. VIII, *L'ère des grands craquements*, Paris, Fayard, 1966, 67.

23. Carl GRIMBERG, Ragnar SVANSTROM, *Histoire universelle*, t. VIII, *L'hégémonie anglaise et la fin de l'Ancien Régime*, Verviers, Gérard et Co., 1964, 326-327.

Les athées étaient beaucoup moins nombreux que les déistes, même après 1760. Les deux groupes étaient cependant d'accord sur un point: la haine qu'ils avaient pour la religion, ses dogmes, ses rites, sa hiérarchie; toute une littérature s'appliquait à ruiner ou à salir ce que l'humanité occidentale avait tenu pour sacré depuis dix-huit siècles²⁴. Le moralisme terre-à-terre des jeunes humanistes, la négation de l'autorité ecclésiastique par les pseudo-réformateurs, le principe du libre examen soutenu par eux et par leurs adhérents développèrent un processus de sécularisation qui n'atteignit pas seulement la religion et la morale, mais aussi tous les domaines de la vie culturelle et intellectuelle²⁵. Si une partie du monde cultivé des laïcs inclinait vers les Lumières, et par là vers l'indifférence, il en fut un peu de même auprès de certains prêtres, soit professeurs, soit en autorité. On estimait la séparation de la foi et de la science comme avantageuse pour la religion. Le christianisme était confondu avec une religion naturelle qui, pour l'essentiel, n'était qu'une éthique supérieure supposant la reconnaissance d'un Etre suprême. L'Incarnation, la Rédemption, la faute originelle, mystères fondamentaux du christianisme, n'étaient plus enseignés. Ces doctrines avaient deux torts, disait-on: d'abord d'être inaccessibles à la raison raisonnable et puis, surtout, d'avoir provoqué des conflits théologiques entre les diverses confessions chrétiennes. Un enseignement éclairé devrait les passer sous silence²⁶. De plus « l'histoire de l'Eglise et le droit canon étaient presque entièrement traités dans un sens gallican ou josphiste. L'exégèse avait des vellétés rationalistes. On se moquait de la scolastique que l'on ne connaissait que dans ses épigones de peu de valeur. »²⁷

A mesure que l'incrédulité poursuivait ses progrès, que le succès du despotisme éclairé amplifiait la portée des mesures d'éraastianisme, que Voltaire discréditait la Bible et s'attaquait à

24. DANIEL-ROPS, *op. cit.*, 52.

25. C. BIHLMEYER, H. TUCHLE, *op. cit.*, 49.

26. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, *Les Temps Modernes*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1947, 517; Georg SCHWAIGER, *L'« Aufklärung »*. *La grande diffusion des connaissances au Siècle des lumières envisagée du point de vue catholique*, dans *Concilium*, 27 (septembre 1967) 83.

27. C. BIHLMEYER, H. TUCHLE, *op. cit.*, 71.

Jésus-Christ comme à son ennemi personnel²⁸, les derniers bastions de résistance tombèrent vers 1770 et les attaques atteignirent leur paroxysme²⁹. On en arriva avec Diderot et d'Alembert à une véritable négation de la divinité. « Ils surent comment et jusqu'où l'on pouvait pousser l'assaut contre la religion. »³⁰ La religion n'est plus regardée alors que comme une superstition populaire à laquelle on reproche son intransigeance dogmatique et sa sévérité morale. « Depuis dix ans, écrit Melville en 1783, le beau monde ne va plus à la messe; il n'y va que le dimanche pour ne pas scandaliser les laquais et les laquais savent qu'on n'y va que pour eux. »³¹ La masse des fidèles se rend compte de ce relâchement; elle se dispense de plus en plus des offices et des processions interminables. Le curé qui saisit cet état d'esprit ferme les yeux quand l'un de ses paroissiens bâille au prône et il ne vérifie plus très sérieusement les excuses de ceux qui se prétendent malades pour ne pas venir à l'église³².

Entre temps, le clergé restait la cible préférée des « philosophes ». Le maître de l'anticléricisme fut Voltaire et cela sur un ton constant, rageur, forcené.

Lui à qui il faut, pour être en verve, un ennemi à combattre, il trouve celui-là toujours devant lui, encore puissant, et qui peut prendre des revanches. Sa verve gamine et polissonne s'exercera sans tarir contre cet adversaire qui lui paraît à la fois si grand par son influence, si petit par ses ridicules, si dangereux par ses préjugés. Cet *anticléricisme* prendra tous les tons: plaisant, railleur, indigné parfois, effronté toujours... Mais à distance que tout cela nous semble pauvre³³.

Certains des reproches exprimés par Voltaire étaient tout de même judicieux, par exemple celui qu'il fait à l'Eglise de tolérer

28. E. PRECLIN, E. JARRY, *op. cit.*, II, 726 et Alec MELLOR, *Histoire de l'anticléricisme français*, Paris, Mame, 1966, 60.

29. DANIEL-ROPS, *op. cit.*, 46.

30. A. LATREILLE, E. DELARUELLE, J.-R. PALANQUE, R. REMOND, *op. cit.*, 28.

31. Ch. POULET, *Histoire de l'Eglise*, t. II, *Temps modernes*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1953, 367.

32. Pierre LAFUE, *Le prêtre ancien et les commencements du nouveau prêtre. De la contreréforme à l'aggiornamento*, Paris, Plon, 1967, 158.

33. Ch. POULET, *op. cit.*, 362-363.

tous les maux sociaux, ou encore celui qu'il fait aux prédicateurs de prêcher sur des riens et de se taire sur les fléaux ou sur les crimes³⁴. S'il reconnaissait et louait les prêtres pauvres, il ne pouvait que constater la richesse d'une bonne partie du haut clergé et des communautés religieuses. Il démontra à un moment donné, chiffres en mains, que le clergé possédait un cinquième des biens de France³⁵. Pour sa part, Rousseau présenta son Vicaire Savoyard selon un certain mimétisme de la sainteté, cependant qu'il vidait par le fait même le christianisme de la grâce et du surnaturel³⁶ et qu'il offrait un seul argument, celui du bonheur dans une Eglise dite de bienfaisance³⁷. Au fond, on peut imaginer que l'anticléricanisme français, qui devait plus tard s'identifier avec l'idée républicaine, aurait pu s'incarner en une forme française de « despotisme éclairé »³⁸.

II — LE PRÊTRE ET LES CHANGEMENTS

1. Le haut clergé

La monarchie française en particulier prit plaisir, à partir de 1750 et à mesure qu'on approcha de la Révolution, à renforcer le préjugé nobiliaire, non seulement dans l'armée et dans l'administration, mais aussi dans l'Eglise; les évêques furent presque tous des aristocrates de premier rang.

Les clerics parfumés et poudrés de 1750 ne se souciaient plus de goûter des plaisirs clandestins. Le scandale a cessé de les effrayer. Affranchis de tout scrupule, ils préférèrent afficher audacieusement leurs amours. Cela ne les empêche pas d'être reçus et choyés par les philosophes, auxquels ils n'ont pas plus à dissimuler leur incroyance que le caractère singulier de leurs

34. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier, 1967, 231-232.

35. G. PELLISSIER, *Voltaire philosophe*, Paris, Colin, 1908, 132.

36. Alec MELLOR, *op. cit.*, 68.

37. Ch. POULET, *op. cit.*, 370.

38. Alec MELLOR, *op. cit.*, 70.

mœurs... Une incrédulité souriante, telle est désormais la tournure d'esprit favorite du haut clergé, au siècle des lumières.

Dans l'ensemble, les évêques du XVIIIe siècle n'ont que bien peu travaillé à la conservation et surtout au développement d'une religion qu'ils ont cru dépassée par le progrès des idées et des connaissances profanes³⁹. Vers la fin du siècle, les évêques étaient de grands seigneurs qui exerçaient des emplois ou qui jouissaient de privilèges. En France, sur 135 évêques, une douzaine étaient de saints gens, une autre douzaine de tristes personnages (dont sept impies et trois déistes⁴⁰) et une centaine étaient des médiocres. Beaucoup vivaient à Versailles de telle sorte que les fidèles savaient par ouï-dire qu'ils avaient un évêque. On en arrivait à croire en France que les sept sacrements étaient réduits à six, celui de la confirmation étant pratiquement exclu. En somme, en ces temps d'irréligion philosophique, les évêques de France n'avaient pas de doctrine profonde ni cette acuité de vues en matière philosophique qui eût pu leur permettre de contrecarrer le prestige de leurs adversaires intellectuels⁴¹.

Ainsi, le christianisme catholique des hautes sphères de la société était inconsistant et pusillanime. Le héros de la prédication élégante de l'époque fut l'abbé Maury, celui-là même dont, un jour, Louis XVI diagnostiqua avec justesse la valeur des sermons: « C'est dommage que M. l'abbé Maury ne nous ait pas parlé un peu de religion, il nous aurait parlé de tout. » Cependant, le prédicateur reconnaissait que lire les Pères de l'Eglise fournissait à l'humanisme une teinture ecclésiastique et que l'Ecriture Sainte donnait pour sa part de la majesté. « Malheureux que nous étions ! » se reprendrait tout de même Maury plus tard. « Nous en étions venus au point de ne plus oser prononcer le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ... On venait à nos sermons comme à un spectacle profane. Ils voulaient nous dégrader également et comme orateurs et comme apôtres pour plaire à la multitude. »⁴² Le prédicateur cherche à plaire.

39. Pierre LAFUE, *op. cit.*, 114-118.

40. DANIEL-ROPS, *op. cit.*, 78.

41. M. GORCE, R. MORTIER, *op. cit.*, 219-222.

42. *Ibid.*, 226-227.

Il doit *se mettre à la page*, et, à cet effet, omet le signe de la croix, use du jargon des philosophes en parlant en chaire de *l'Etre suprême* et en désignant Jésus-Christ sous la périphrase de *Législateur des Chrétiens*. Il préfère d'ailleurs à l'Evangile les auteurs grecs et latins. On nomme cette mode « prêcher à la grecque ».

Ainsi, on assistait à une véritable déchristianisation du sermon, à Versailles et dans tous les milieux européens du même genre. Les prédicateurs consciencieux suivaient le conseil de l'abbé de Saint-Pierre d'expurger leurs sermons du dogme pour s'en tenir à la morale ⁴³. On rejoignait de cette façon Kant, pour qui le contenu essentiel de la religion était la morale voulue pour elle-même; la Bible et les dogmes chrétiens devaient être interprétés en conséquence ⁴⁴. Gaspar Terrasson, par exemple, un oratorien, profitait de ses sermons pour censurer « les spectacles et les petites femmes féminines », il multipliait les allusions aux mœurs de l'époque, les saillies et les traits, dénonçait la vanité et l'amour de la parure chez les femmes, l'égoïsme du mauvais riche ⁴⁵. Il était certes opportun d'adapter la parole sacrée au goût du temps; encore ne fallait-il pas fausser les vérités dogmatiques comme le firent certains prédicateurs. « La pensée de l'enfer, s'écrie un jour Lamourette, n'est bonne que pour les impies et les dissolus; pour l'homme juste, c'est une vérité de pure spéculation. » « Si la vie future n'est qu'un songe, c'est un songe si consolant ! » déclarait l'abbé Billet. « La religion est utile à notre bonheur, affirmait l'évêque de Langres... nous ne donnerons d'autres preuves de sa vérité que sa beauté. » Toute l'apologie romantique était déjà en puissance ⁴⁶.

2. Le bas clergé

Tous les prêtres, même du bas clergé, se sentaient ébranlés. Des doutes les assaillaient d'autant plus que, délaissée par le peuple, la religion qu'ils ont mission d'enseigner subit les attaques

43. Alec MELLOR, *op. cit.*, 63.

44. C. BIHLMAYER, H. TUCHLE, *op. cit.*, 62.

45. E. PRECLIN, E. JARRY, *op. cit.*, I, 297.

46. Marie Henri JETTE, *France religieuse du XVIIIe siècle, de la révolution et de l'empire. Perspectives*, Paris, Casterman, 1956, 124.

insidieuses de tous ceux qui se piquent de penser et ne s'effrayent nullement de « penser mal ». Le clergé où qu'il se trouvât était toujours atteint par les ouvrages des philosophes. En Périgord, par exemple, sur 40 souscriptions à l'Encyclopédie, on relève 24 noms d'ecclésiastiques. Alors,

pourquoi s'exténuer à prêcher une doctrine dont les meilleurs esprits ne craignent pas de se moquer ouvertement ? Le prône ne devient plus qu'un exercice routinier où l'on évite d'agiter les questions brûlantes. Bien beau encore si le prédicateur ne s'arrange pas pour insinuer en souriant que certains commandements que l'on continue à propager par habitude ne doivent plus être pris à la lettre !

Les villes étaient là d'ailleurs pour offrir aux desservants des campagnes l'exemple de prêtres affranchis de tous les anciens préjugés, qui de l'indolence étaient passés à l'indifférence et n'hésitaient plus devant le total reniement.

Pourquoi persister, dès lors, à soutenir la vérité d'une religion, dont, en haut comme en bas, on annonce avec insistance le crépuscule ? Nombreux sont ceux qui n'y ont pas résisté et qui, tout en continuant leur ministère de routine, voire leurs pratiques de charité, se sont cherché un refuge dans un agnosticisme, prompt à dégénérer parfois, et d'une manière bien surprenante, en athéisme militant ⁴⁷.

Partout, de bonnes gens fréquentaient les églises depuis quarante ou cinquante ans et, tout en étant fort assidus aux offices, ignoraient les premiers éléments du catéchisme. Ils ne s'apercevaient pas qu'ils avaient oublié leurs leçons ou qu'ils ne les avaient jamais bien assimilées. Les bourgeois en particulier ne s'abaissaient plus à faire des inclinations, des génuflexions, des prières, se glorifiaient de ne pas avoir peur du diable, de ne pas lire d'ouvrages de dévotion, de ne pas dire le chapelet et reprochaient souvent aux prédicateurs de ne pas faire ce qu'ils disaient sans se dire qu'eux-mêmes le faisaient encore moins ⁴⁸. C'était en somme le résultat d'une prédication avant tout pratique, présentée souvent dans un langage direct et ouvert à tous, avec des

47. Pierre LAFUE, *op. cit.*, 158-159.

48. E. PRECLIN, E. JARRY, *op. cit.*, I, 299.

applications très précises et selon un penchant fort prononcé vers le moralisme ⁴⁹. Malgré cela, les prédications tombaient souvent dans le vide. Les curés s'indignaient par exemple contre les cabarets et contre les danses, sans qu'aucun changement ne s'opérât. On sait pertinemment que les bals n'étaient pas une école de moralité. Les mœurs étaient rudes et fort indulgentes pour l'œuvre de la chair. L'abstinence des vendredis et samedis et des jours de Rogations n'était presque plus observée à certains endroits, même dans les campagnes, non plus que les lois du jeûne. La pratique dominicale faiblissait dans la région des vignobles; on enregistrait même des reculs par rapport au devoir pascal d'un certain nombre de paroissiens ⁵⁰.

En somme, le temps était venu où le *doctoral* se voyait relégué par le *pastoral*. Peu à peu émergeait un prêtre actif, désireux de se mêler à ses concitoyens et de venir au secours des indigents, afin de ramener peut-être à l'Eglise, par ce stratagème honorable, l'immense foule des « âmes perdues ». Le mouvement se propagea des paroisses de ville à celles de campagne. On cherchait à favoriser, selon les idées du jour, « le bien et le progrès ». Ainsi, le prêtre sortit de sa solitude, s'intéressa non seulement à la vie spirituelle de ses ouailles, mais aussi aux fluctuations de leur vie matérielle. Le curé rural conseillait par exemple les paysans en matière d'agriculture; lorsque l'année était mauvaise, on avait recours à lui pour remédier à la pénurie. Il s'agissait « avant tout de regagner des incroyants qui avaient délaissé des rites obscurs et trop ignoré les subtilités de la théologie pour qu'on pût encore espérer les convaincre par un enseignement doctrinal. » La masse des gens rendait d'ailleurs un juste hommage à ce bas clergé qui se désolidarisait de l'esprit qui régnait dans le haut clergé ⁵¹.

D'autres manifestations de changements religieux apparurent au niveau de la liturgie et de la piété. Le nombre de fêtes chômées diminua; dix-sept d'entre elles, après être passées par le stade intermédiaire de demi-fêtes (messe obligatoire, mais possi-

49. André SCHAER, *op. cit.*, 164.

50. J. LESTOCQUOY, *La vie religieuse en France du VIIe au XXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1964, 251.

51. Pierre LAFUE, *op. cit.*, 153-155.

bilité de travail manuel), furent supprimées par Clément XIV et Pie VI ⁵². Les dévotions se stabilisèrent autour des fêtes du saint sacrement, du Sacré-Cœur, des communions du premier vendredi du mois et des Quarante Heures. La communion fréquente s'était peu à peu étendue aux milieux populaires, spécialement en Espagne ⁵³. La dévotion à Marie connut un certain déclin. Des innovations liturgiques apparurent de toutes parts: missels, bréviaires et rituels firent l'objet de modifications multiples, les prières scripturaires et patristiques se répandirent en grand nombre. On donne aux fidèles des livres accessibles, écrits en français. L'Euclologe ou livre d'Eglise à l'usage du diocèse de Lodève, qui contient l'office du matin et du soir, pour les dimanches et fêtes de l'année, en latin et en français, montre que la cause des livres de piété en langue vulgaire était dès lors gagnée. Certaines régions étaient de plus privilégiées par le passage de missionnaires diocésains ⁵⁴. Le jésuite Bridaine fut le type par excellence du missionnaire populaire, qui pour empoigner son auditoire parlait son langage. Il pouvait être entendu sans peine par 10,000 personnes à la fois. « Sa parole était fruste, parfois triviale, mais il avait l'âme d'un apôtre. » Il entremêlait sa prédication « des Cantiques spirituels qu'il composait lui-même et qui se chantaient encore un siècle après sa mort » ⁵⁵.

On constate à la même époque diverses tendances d'ordre social dans le clergé. Il y a bien l'appartenance d'ecclésiastiques et même de prélats à la franc-maçonnerie, en dépit des sévères interdictions des papes et des gouvernements. Il faut dire qu'en France, les bulles de 1738 et de 1751 n'avaient pas été enregistrées par le Parlement, en vertu du gallicanisme, ce qui avait eu des répercussions dans les pays voisins ⁵⁶. L'ordre des Illu-

52. C. BIHLMAYER, H. TUCHLE, *op. cit.*, 33.

53. E. PRECLIN, E. JARRY, *op. cit.*, I, 306.

54. *Ibid.*, 296.

55. Marie Henri JETTE, *op. cit.*, 30.

56. Maurice COLINON, *L'Eglise en face de la franc-maçonnerie*, Paris, Fayard, 1954, 59-60. « Les ecclésiastiques s'accoutument fort bien d'une société qui sanctifie chacune de ses fêtes par un service religieux... Il y a aussi des cérémonies qui ressemblent fort à celles de l'Eglise; ressemblance qui s'accroît, (à Arras), lorsque c'est l'oratorien Spitalier qui y préside. » J. LESTOCQUOY, *op. cit.*, 240.

minés ou des Eclairés de Bavière, sous l'influence de Weishaupt, professeur de droit canonique, ouvrit lui aussi des perspectives d'émancipation vis-à-vis de l'obscurantisme clérical, même s'il subsista seulement une dizaine d'années⁵⁷. On remarque surtout du mécontentement de la part du bas clergé, pour ce qui concerne ses revenus. Des curés congruistes forment des syndicats en vue d'obtenir une représentation élue aux bureaux diocésains. Contre cet effort du second ordre, l'épiscopat adopta une attitude de défense. Il fit augmenter le taux de la portion congrue dont le paiement ne lui incombait d'ailleurs pas comme tel (les curés bénéficiaires étaient touchés seulement), accepta la diminution du taux de l'impôt diocésain, mais s'opposa résolument à l'octroi du droit syndical. « Les déclarations du 9 mars 1782 et du 2 septembre 1786 se refusent à accorder aux curés le *droit d'association*. » De même « la mise à l'étude, par l'Assemblée de 1785, de l'attribution des cures au concours par une commission de six ecclésiastiques — dont deux nommés par l'évêque — ne put entrer en application. »⁵⁸

On voit donc que dans le domaine religieux — et ce fut de même aux points de vue économique, social et politique —, si le XVIII^e siècle portait en lui la semence de changements considérables, celle-ci n'avait pas encore eu le temps de pousser des racines très profondes. Dans ces changements, on percevait pourtant non seulement un effort d'adaptation, mais aussi un essai de réforme.

III — L'AUFKLAERUNG CATHOLIQUE

1. Désir et tentatives de réforme

Il faut distinguer du philosophisme le désir de réforme qui en fut souvent solidaire; ce dernier a trait à l'organisation et à la discipline ecclésiastiques, au culte, à la piété populaire, à l'enseignement religieux et à la formation du clergé. Alors que l'on se méfiait de la papauté, on remaniait le régime ecclésiastique de divers pays dans le sens national et autonome. La liturgie devait

57. Ch. POULET, *op. cit.*, 317

58. E. PRECLIN, E. JARRY, *op. cit.*, I, 303-304.

être ramenée à la simplicité et dépouillée, dans toute la mesure du possible, de ses éléments symboliques et mystérieux. On ne voyait que déviations et abus dans les pèlerinages, les indulgences, les bénédictions et certaines dévotions comme celle du rosaire. Le latin perdit sa prérogative comme langue liturgique; on en réclama même la suppression à la messe. A Wurzburg, Fahrman préconisa une *liturgie* rationnelle en langue vulgaire, propre à toucher l'esprit et le cœur des fidèles. On trouvait inapproprié le célibat des prêtres. Des hommes tout à fait croyants et bien disposés participèrent à ces efforts de réforme.

Ce n'est pas sans motif qu'on combattit la superficialité et la routine dans la religion, un mode d'enseignement sclérosé en théologie, la diffusion de la superstition, la croyance en la sorcellerie et son type de répression, l'appétit malsain du miraculeux, tandis qu'on favorisait une participation active et intelligente du peuple au culte divin,... et que par la création de nouvelles paroisses on améliorerait beaucoup l'organisation du ministère pastoral.

Si des manifestations de réforme, déjà signalées, étaient apparues en France surtout auprès du bas clergé, on en remarque, d'une façon particulière, un certain nombre chez les catholiques allemands et autrichiens. Parmi les partisans modérés des Lumières, par exemple dans le diocèse de Constance sous l'administration de Wessenberg, une série de prêtres de grande valeur intellectuelle firent honneur à leur état: pasteurs zélés, bons prédicateurs et catéchistes distingués. La réforme si nécessaire des études théologiques fut également engagée sur une voie nouvelle; on revint aux sources de la théologie positive⁵⁹. Wessenberg recommanda à son clergé d'introduire l'*Encyclopédie* dans les bibliothèques des conférences pastorales. Le chanoine Eusèbe Amort (+1775) introduisit la méthode historique en théologie. Gerbert (+1793), bénédictin, dénonça les casuistes, la négligence dans l'étude de l'Écriture et des Pères. Il enseigna la théologie mystique, étude de la conversion intérieure de l'homme, du rétablissement de l'image de Dieu dans l'âme souillée par le péché;

59. C. BIHLMAYER, H. TUCHLE, *op. cit.*, 72-73 et E. PRECLIN, E. JARRY, *op. cit.*, II, 740.

cette étude de l'union avec Dieu servit de préparation à la théologie morale. On remit en valeur les sources et les sciences auxiliaires de la théologie, que l'on considéra même comme des disciplines indépendantes: patrologie, histoire de l'Eglise et théologie pastorale. Sous Marie-Thérèse et Joseph II, le bénédictin Rautenstrauch (+1785) fit adopter un programme d'études de tendance nouvelle: élimination des querelles purement scolastiques, retour à l'antiquité chrétienne, souci de présenter les doctrines suivant leur filiation naturelle, d'où une méthode plus scientifique ⁶⁰. On doit dire cependant que l'enseignement de la théologie et l'éducation des candidats au sacerdoce ayant été confiés la plupart du temps à des partisans de l'*Aufklärung* en Autriche, sous Joseph II, l'instauration de séminaires régionaux à la place de séminaires diocésains ne produisit pas les fruits d'une véritable réforme ⁶¹.

En Allemagne proprement dite, la préoccupation dominante fut la formation spirituelle du clergé. « A Trèves, Mgr Frantz Ludwig utilisa huit prêtres éprouvés à Koblenz pour y accueillir douze ecclésiastiques. Dans ce séminaire, il fallut bientôt donner un enseignement théologique et canonique plus développé. » Là comme dans certains autres séminaires, on finit par éditer (en 1773) un *guide spirituel* en 25 articles. Mgr Ludwig dirigea lui-même les exercices spirituels. Certains synodes prescrivirent, jusque dans leurs modalités, des retraites de trois et de huit jours avant le sous-diaconat et le diaconat. On ne craignit pas de réduire le nombre des ordinations au niveau des besoins réels des fidèles, afin de ne point faire accéder à la prêtrise des sujets inutiles. Un souci charitable, qu'on retrouvait en Angleterre et en France, incita à ouvrir des maisons de retraite pour de vieux prêtres ⁶².

Ainsi, les théologiens « philosophes » de Mayence, de Trèves ou de Bonn ne se contentèrent pas de critiquer le célibat des prêtres, le monachisme ou la liturgie latine. Ils poursuivirent

60. *Ibid.*, 76-78 et 739-741; Georg SCHWAIGER, *op. cit.*, 88.

61. C. BIHLMEYER, H. TUCHLE, *op. cit.*, 78.

62. E. PRECLIN, E. JARRY, *op. cit.*, I, 382-383.

aussi des objets louables; ils voulaient que la Bible devînt le fondement de la théologie, de la prédication et de la piété en famille, que la liturgie rendît ses trésors accessibles au peuple et que l'on ramenât le culte à l'essentiel, c'est-à-dire à Dieu. On retrouve aussi dans ces milieux l'exercice sérieux de la charité chrétienne⁶³. Il est regrettable de constater cependant que les efforts d'œcuménisme, fournis en vain au tournant du XVIIIe siècle, réapparurent à peine à l'ère des Lumières.

L'idée d'une restauration de l'unité visible et organique de la chrétienté continua de séduire certaines âmes pieuses, mais leurs suggestions: celles de Rouvière en 1756, de Martinowitz en 1781 et de Dutens en 1798 eurent encore moins de résultat dans la pratique que celles de leurs devanciers⁶⁴.

2. Répliques d'apologistes

La résistance catholique à l'offensive violente des « philosophes » ne fut pas aussi faible qu'on serait tenté de le croire. « Même quand le catholicisme allemand a sacrifié aux thèses de l'*Aufklärung*, il s'est défendu contre l'incrédulité. »⁶⁵ Exégètes, théologiens, prédicateurs s'efforcèrent de défendre les vérités dogmatiques ou morales et attaquèrent bravement à leur tour. On compte environ 600 ouvrages écrits de 1760 à la Révolution, œuvres de valeur très inégale sans doute, mais certains, mieux inspirés, s'efforçaient d'adapter avec mesure les vérités religieuses aux besoins du siècle⁶⁶. Il s'agissait d'un « christianisme éclairé », tout un mouvement européen tendant à dépouiller la religion des stratifications qui s'étaient formées autour d'elle et à offrir une croyance si libérale dans sa doctrine que personne ne pourrait plus l'accuser d'obscurantisme. Il n'était pas question d'une compromission, mais d'une ferme assurance que les mêmes valeurs, qui pendant dix-huit siècles avaient fondé la civilisation, valaient encore et vaudraient toujours⁶⁷.

63. Joseph LORTZ, *Histoire de l'Eglise*, Paris, Payot, 1955, 293.

64. Matthew ANDERSON, *op. cit.*, 324-325.

65. E. PRECLIN, E. JARRY, *op. cit.*, I, 383.

66. Marie Henri JETTE, *op. cit.*, 118.

67. DANIEL-ROPS, *op. cit.*, 75.

L'accusation d'une piètre riposte de la part des catholiques reste en partie fondée, à cause du fait qu'ils sont demeurés étrangers aux progrès des sciences: géologie, zoologie, histoire. « Trop souvent, grands prédicateurs, professeurs et chercheurs catholiques n'ont pas su échapper au double écueil d'une insignifiance due à une documentation peu renouvelée ou d'une imagination mal contenue et d'un jugement mal assuré. » Ce sont là des erreurs de tactique compréhensibles chez des gens qui se sentaient mal à l'aise sur le terrain du combat où les adversaires les entraînent, alors qu'ils se sentaient en possession de la vérité. Dès 1752, Benoît XIV avait remarqué que beaucoup de chrétiens intelligents perdaient leur temps dans des questions peu importantes et dans des disputes scandaleuses. De ce point de vue, on ne saurait sous-estimer la perte de substance vitale à l'occasion des stériles polémiques dont le jansénisme a servi de prétexte⁶⁸. M. Emery, supérieur de Saint-Sulpice, fait tout de même figure d'exception au milieu des apologistes. Il poussa les futurs prêtres aux études scientifiques de façon qu'ils réussissent à combattre les physiocrates sur leur propre terrain. Il écrivit lui-même *L'Esprit de Leibniz* en 1772 avec l'idée d'opposer aux négations railleuses de son siècle la pensée et la foi chrétienne de savants et d'illustres philosophes dont l'autorité demeurait incontestée, tels Bacon, Descartes, Newton et Leibniz. Selon Emery et ces derniers, aucune opposition ne pouvait exister entre la science et la foi. L'apologétique d'Emery était solide, trop solide peut-être pour les têtes légères du temps. D'autres comme l'abbé Bergier et l'abbé Clément sont à noter. Ce dernier a déclaré entre autres:

A quel siècle, grand Dieu, nous avez-vous réservés ? Les plus fidèles croient comme si leur foi ne devait influencer en rien sur leur conduite. Ils croient, je ne dis pas seulement sans pratiquer, mais sans penser, sans réfléchir jamais à ce qu'ils croient... notre unique désir est de sauver nos frères et de devenir, s'il le faut, victimes d'anathèmes pour les sauver.

Le prédicateur voyait juste; la contre offensive de l'Eglise n'opposait pas un barrage suffisant à la diffusion d'une philosophie antichrétienne qui inclina la Révolution à se montrer persécu-

68. E. PRECLIN, E. JARRY, *op. cit.*, II, 735-736.

trice, alors qu'elle aurait pu être pacifique et bienfaisante en se réalisant à la lumière des principes de l'Évangile. La Sorbonne aurait dû devenir le centre de la résistance, mais elle ne se rallia pas au mouvement scientifique; c'était un vieux défaut de ses maîtres. Or, comme Montesquieu l'avait observé: « la religion perd plus lorsqu'elle est mal défendue que lorsqu'elle ne l'est pas du tout »⁶⁹.

3. Des résultats ?

L'*Aufklärung* catholique a été autre chose qu'une succession d'ouvrages individuels de réformateurs religieux⁷⁰. Il a gagné maints diocèses et certains États.

Le poison rationaliste dans la philosophie, l'interprétation de la Sainte Écriture et la recherche historique n'a pénétré que lentement dans la science catholique et pour n'y parvenir au premier plan que dans une minorité de ses adeptes, alors que la majorité y a peu sacrifié ou lui a complètement échappé⁷¹.

La mince couche des catholiques qui s'attachèrent à un rationalisme ouvertement hostile aux dogmes et à l'Église: savants, hommes de lettres et théologiens, n'eurent pas une influence capable d'impressionner les vastes couches populaires qui, malgré tout, continuaient à vivre selon la foi héritée des ancêtres et leurs coutumes de piété⁷². De toute façon, l'*Aufklärung* catholique n'a pas mis en doute la Révélation, les mystères chrétiens et l'origine divine de l'Église. Il resta foncièrement différent, comme le gallicanisme et, plus tard, le joséphisme, du rationalisme allemand négateur et a-chrétien⁷³. Il est vrai aussi que le protestantisme allemand fut plus lésardé par l'*Aufklärung* que le catholi-

69. Marie Henri JETTE, *op. cit.*, 118-120, 125-126.

70. Il faut par ailleurs noter qu'il n'y eut pas en France ou dans l'empire germanique un catholique du genre de Wesley qui par sa parole ardente déclencha le renouveau religieux anglais au XVIII^e siècle. Alec MEL-LOR, *op. cit.*, 64.

71. Ce texte est tiré de L. VEIT, *Kirchengeschichte*, 293, et rapporté, en même temps que traduit, dans E. PRECLIN, E. JARRY, *op. cit.*, II, 746.

72. C. BIHLMAYER, H. TUCHLE, *op. cit.*, 70-71.

73. E. PRECLIN, E. JARRY, *op. cit.*, II, 746.

cisme français ou allemand par les Lumières ou l'*Aufklaerung* et que l'anglicanisme par le déisme⁷⁴. Deux points particuliers restent contestés: l'attitude réelle de certains milieux réformateurs avancés: le personnel du *Mainzer Monatsschrift* et de la *Literaturzeitung* du couvent bénédictin de Banz⁷⁵.

Bruck juge finalement:

Tous les amis de l'*Aufklaerung* n'ont pas été aussi hostiles à l'Eglise; beaucoup d'entre eux enfin étaient des croyants qui voulaient éloigner les abus, réels ou supposés, à la vérité sans se tourner vers les vraies bases de réforme ou sans avoir rien à suggérer de meilleur⁷⁶.

On y rencontre en vrac toutes sortes d'idées qui réapparaissent de nos jours comme neuves et audacieuses: par exemple des critiques contre les dévotions traditionnelles, contre un culte excessif rendu aux saints, contre les pèlerinages et les indulgences, contre la communion distribuée en dehors de la messe, contre les messes célébrées inintelligiblement ou simultanément à deux ou trois autels de la même église; des plaidoyers recommandant une piété plus biblique, plus réticente dans le culte de la sainte Réserve et dans celui des saints, prônant l'administration du baptême au cours d'un office paroissial, les réunions de prières interconfessionnelles, les entretiens religieux, la formation des prêtres catholiques et des pasteurs protestants à poursuivre partiellement en commun, la diffusion de la Bible, l'introduction de la langue vernaculaire dans le culte.

L'épuration de la pratique liturgique fut l'une des intentions principales de l'*Aufklaerung* catholique. Elle lui donna un aspect très moderne, lorsque les interprètes réclamaient pour autel une simple table sacrificielle placée au milieu de l'église et surmontée d'un *ciborium*, lorsqu'ils voulaient faire disparaître tous les autels latéraux et rompre avec l'idée que la messe pût être une sorte de monologue sacerdotal. Parmi les « éclairés », il se trouva quantité de gens qui étudièrent à fond la vie de l'Eglise primitive

74. DANIEL-ROPS, *op. cit.*, 67.

75. E. PRECLIN, E. JARRY, *op. cit.*, II, 746.

76. L. VEIT, *op. cit.*, 288, tel que traduit et rapporté dans E. PRECLIN, E. JARRY, *op. cit.*, II, 746.

et qui s'en prévalurent pour demander le retour à la simplicité des origines. Ils s'opposèrent à la récitation à voix basse des prières de la messe, allant jusqu'à souhaiter que tout fût dit à haute voix, même le canon. Ils réclamèrent l'abandon complet du latin d'église, l'éloignement des églises de toutes les statues et de toutes les reliques, la suppression du culte de la sainte Réserve et de toutes bénédictions données avec le saint sacrement; ils demandaient encore un important raccourcissement des prières de la messe et leur adaptation aux besoins de l'homme moderne. La plupart critiquaient aussi la récitation du bréviaire, que certains trouvaient superflue ou même nuisible puisqu'elle menait à la routine et à la répétition mécanique de patenôtres.

Pendant, le prêtre n'était plus reconnu vraiment comme un médiateur entre Dieu et les hommes, mais plutôt comme un éducateur, un instituteur du peuple de telle sorte que le sermon prenait plus d'importance que le saint sacrifice. « Le culte reste à peine théocentrique, devient presque entièrement anthropocentrique: son unique but est de corriger l'homme, de lui apprendre à mieux se connaître. »⁷⁷ Cela irait tellement loin à la suite de Kant que l'on interpréterait la sentence fameuse d'Ignace de Loyola: « Fiez-vous à Dieu comme si le succès de l'affaire dépendait uniquement de vous et non de Dieu, et cependant agissez comme si Dieu seul devait tout faire à votre place. » Dans ce sens-ci: que le propre de la connaissance est de *constituer* son objet, non de le *recevoir*, ce qui amena finalement ces philosophes à *mettre l'homme à la place de Dieu* pour ne pas le couper du réel⁷⁸.

■ ■ ■

Ainsi derrière le philosophisme qui paraît tout emporter dans son sillon durant la seconde moitié du XVIII^e siècle, s'est développé un courant de pensée religieuse, spécifiquement catholique. Les forces qui occupent le regard masquent souvent celles qui s'éla-

77. L.-J. ROGIER, G. de Berthier de SAUVIGNY, Joseph HAJJAR, *op. cit.*, 142-139-147-148, 144-145; Georg SCHWAIGER, *op. cit.*, 91.

78. Jacques CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. III, *La pensée moderne. De Descartes à Kant*, Paris, Flammarion, 1961, 642, 644.

borent dans le secret et qui, le moment venu, paraissent à leur tour. Ce siècle, auquel manquent la profondeur et la vigueur de la pensée, a néanmoins préparé, au prix de beaucoup de destructions et de déchets, un certain renouvellement des modes de penser et d'agir.

Le renouvellement de la théologie et de la pastorale, l'affirmation de leur fondement dans l'Évangile, la prédication christocentrique, la sympathie témoignée au monde et à ses problèmes, le nouveau liturgique, une pastorale liturgique inspirée d'une plus grande estime de la langue maternelle des fidèles, la promotion de la paix et de la réconciliation entre les Églises séparées, toutes ces préoccupations majeures de l'*Aufklärung* catholique sont également les soucis principaux de l'Église à l'époque actuelle ⁷⁹.

Il n'en reste pas moins que se sont substitués à la croyance le doute, à la discipline la liberté, à la hiérarchie l'égalité, à l'affirmation des devoirs la revendication des droits, à l'ordre et à la stabilité l'universel remuement des principes et des hommes. Mais en coupant les liens qui unissent l'homme à Dieu, les philosophes n'ont pas ramené l'homme à lui-même; ils l'ont aliéné de lui-même. Sous couleur de le magnifier, ils n'ont abouti qu'à l'enfermer dans les bornes étroites de sa vie terrestre et de son être purement humain; en le limitant à ses lumières, ils l'ont sevré de la Lumière impérissable. Ils ont stérilisé leur époque, philosophiquement et religieusement parlant. En dépit de quelques contreparties, apparentes ou réelles, les doctrines se vident de leur substance ⁸⁰.

79. Georg SCHWAIGER, *op. cit.*, 94.

80. Jacques CHEVALIER, *op. cit.*, 415-416, 447.

Rapports du prêtre québécois avec les laïcs à la fin du XIXe siècle d'après Monseigneur Moreau

Rolland Litalien, ptre

Notre recherche s'appuie principalement sur quelque six mille pages d'écrits de Mgr Louis-Zéphirin Moreau¹. Mgr Moreau a été le quatrième évêque de Saint-Hyacinthe, de 1876 à 1901. Nous avons étudié tous ses documents publics, ceux du procès de béatification — car sa Cause est introduite à Rome — et le premier quart de sa correspondance d'évêque.

1. Cet exposé résume le quatrième chapitre d'une thèse de doctorat en théologie présentée à l'Université Grégorienne en 1967 et prochainement publiée aux Éditions Fides, dans la collection *Histoire religieuse du Canada*. Pour cette raison et surtout à cause des limites d'espace imposées par la présente publication, la rédaction n'a pas jugé bon ici d'indiquer nos quelque cent quarante références. La plupart de ces références renvoyaient le lecteur aux *Mandements, Lettres pastorales et Circulaires des Evêques de Saint-Hyacinthe*, t. V à XII, aux *Lettres du Serviteur de Dieu* selon leur classement à la congrégation des Rites, t. I à III (10 juin 1875 — 10 octobre 1881) et à *SACRA RITUUM CONGREGATIO, Positio super introductione causae*, Romae, 1952, et *Positio super virtutibus*, Romae, 1967. Les quelques autres références ont été conservées.

Dans sa correspondance comme dans ses mandements, Mgr Moreau s'adresse surtout à des curés d'une soixantaine de paroisses rurales traditionnelles, de population limitée (250 à 1500 habitants), dont 90% s'occupent d'agriculture, où les moyens de communications sont réduits au minimum. Le curé, l'homme instruit de la place, jouit évidemment d'une autorité considérable dans tous les domaines.

Comme la paroisse est alors le théâtre de presque toutes les activités de ses membres et que le curé fait figure de grand animateur, il n'est pas facile de grouper autour de quelques grands thèmes les innombrables extraits de mandements et de lettres qui traitent des rapports du prêtre avec les laïcs sous une infinité d'aspects. Nous croyons y avoir réussi jusqu'à un certain point. Mais c'est le cas de répéter ici « qu'il n'y a pas d'ordre parfait. A toute disposition des matières on en pourrait préférer une autre et la justifier par des motifs raisonnables. »²

Nous commencerons par exposer l'attitude générale de Mgr Moreau envers les laïcs, attitude qu'il veut voir adoptée par tous ses prêtres: *être un père et être un saint*. Nous préciserons ensuite cette attitude générale sous cinq grands thèmes. Les quatre premiers thèmes se rapportent plutôt au bien spirituel de la paroisse: *être séparé (surtout de la politique) pour mieux servir, aimer tous les paroissiens y compris les lointains et même les protestants, pasteur vigilant en particulier contre l'ivrognerie, et prédication et sacrements*. Le dernier thème est intitulé: *rapports du prêtre avec les laïcs sur le plan matériel*.

I — Attitude générale de Mgr Moreau envers les laïcs: être un père et être un saint

Mgr Moreau manifestait un grand sens familial envers ses prêtres³. Il en était de même envers les laïcs; il se disait leur père à tous et voulait que les curés adoptent eux-mêmes cette convic-

2. Jean GUITTON, *Le travail intellectuel*, Paris, Aubier, 1951, 80.

3. C'est une des constatations majeures de notre troisième chapitre: *Rapports du prêtre avec l'évêque*.

tion et les attitudes correspondantes. Dans son mandement d'entrée en charge, s'adressant à tous ses diocésains, il s'exprime ainsi:

Nous sommes votre père, Nous aurons pour vous l'amour et la tendresse que donne ce titre... (...). Qui que vous soyez, N.T.C.F., infirmes et malades, pauvres et riches, ignorants et savants, âmes pieuses et épouses du Seigneur, prêtres et fidèles, vous êtes tous dans notre cœur, et vous aurez tous une égale part à nos sollicitudes et à nos travaux, à notre bienveillance et à notre amour.

Dans le même mandement, il affirme, toujours en s'adressant à tous ses diocésains, qu'il les aime encore davantage puisqu'il a plu au Seigneur de les constituer sa famille et ses enfants, que sa consécration épiscopale met son existence entre leurs mains, qu'il les entourera tous de sa plus paternelle affection.

Notons qu'il insiste sur le fait que tous, laïcs comme prêtres, ont droit à une égale amitié de sa part: « Vous aurez tous, dit-il, une égale part à nos sollicitudes. » Et ce n'était pas là simples formules d'éloquence ou de circonstance. Tous ceux qui ont témoigné à son procès de béatification sont unanimes; il recevait volontiers, avec le plaisir, la simplicité et l'affection d'un vrai père — il lui arrivait même de les tutoyer — tous les laïcs qui se présentaient à l'évêché, et pour quelque raison que ce fût: délégations officielles de paroissiens qui voulaient garder encore ou qui ne voulaient plus garder leurs curés, mendiants à qui il donnait même sa lingerie personnelle, personnes qui désiraient recevoir des conseils ou se confesser à lui, malades qui sollicitaient de lui une guérison⁴, etc.

Dans ce siècle où l'Action catholique n'est pas encore née et où les laïcs dans l'Eglise sont souvent considérés comme ceux qui écoutent, qui prient et qui exécutent, il faut noter l'attitude de respect que Mgr Moreau cultivait délibérément à leur égard. A un curé qui le trouve trop respectueux pour les laïcs, il répond que l'évêque doit « procéder régulièrement et non avec omnipotence ». Les prêtres et lui-même, répète-t-il, se doivent les premiers d'ob-

4. F. LANGEVIN, *Monseigneur Louis-Zéphyrin Moreau, quatrième évêque de Saint-Hyacinthe*, Québec, L'Action Catholique, 1937, 248-249.

server les lois canoniques et civiles. A un curé, jaloux de son autorité, qui avait même considéré comme excommuniés, privés des sacrements, ceux qui s'étaient opposés à sa candidature comme syndic, Monseigneur écrit qu'il ne veut pas que ses prêtres s'occupent des emplois qui reviennent aux laïcs et il l'oblige à expliquer publiquement qu'il s'est trompé. Il entend toujours garder cette impartialité d'un vrai père dans tous les conflits entre curés et paroissiens. Il demandait les deux versions des événements avant de se prononcer. A un curé impatient qui croit que l'évêque a pris le parti des paroissiens, il répond qu'il essaie toujours de travailler « en vue du plus grand bien et des curés et des paroissiens auxquels je dois en toute chose justice égale »⁵.

S'il voulait être juste envers les laïcs, il ne voulait pas cependant être faible, arbitraire ou démagogue. Il refusait de se plier à ce qu'il appelait les « criailleries » ou « l'enfantillage » de certains paroissiens qui ne pensent qu'à leur bourse, « ce qui serait suffisant pour leur faire croire qu'il suffit de se montrer exigeant envers l'autorité pour en obtenir ce que l'on veut ». D'ailleurs, loin de s'attribuer le beau rôle aux yeux des laïcs et au détriment des prêtres, il acceptait volontiers l'odieuse de certaines décisions afin d'alléger le fardeau de ses curés.

Il voulait que ses prêtres aussi se montrent justes et paternels envers les paroissiens. Il aimait à leur répéter: « Les fidèles ne sont pas nos esclaves, mais nos enfants, et des enfants que nous devons aimer de tout notre cœur. »

Une autre directive qu'il donne constamment et qu'il s'efforce lui-même de mettre d'abord en pratique, c'est celle de chercher ardemment la sainteté et la perfection sacerdotale, qu'il met en étroite relation avec la ferveur et la sainteté des fidèles. Dans son allocution synodale du 28 août 1884, il dit clairement que le premier but des synodes est de se stimuler mutuellement à la sainteté sacerdotale qui, seule, peut assurer le succès du ministère. Il confie alors à ses prêtres que cette pensée l'angoisse et le stimule tout à la fois. « Rappelons-nous, répète-t-il, que nous ne sanctifierons

5. A un autre curé il avait déjà écrit dans des circonstances semblables: « Je vous dois la justice et je la dois aussi à vos paroissiens. »

les autres qu'en autant que nous nous sanctifierons nous-mêmes. » Selon lui, les laïcs sont sans doute appelés à la sainteté, mais les prêtres le sont encore plus. Ils doivent toujours être les premiers à donner l'exemple afin d'atteindre, avec la grâce de Dieu, le but de leur ministère: la sanctification des âmes. Avec ce but bien en tête, le prêtre ne peut pas ne pas faire les efforts nécessaires à sa sanctification: « Conduire les âmes au ciel, dit-il, c'est y conduire sûrement la nôtre. »

II — Etre séparé (surtout de la politique) pour mieux servir

Selon Mgr Moreau, les prêtres devraient prendre une certaine distance par rapport aux laïcs. Il leur demande de ne pas régler les conflits cléricaux sur la place publique, de n'en parler même à quelque laïc que ce soit, et de faire en sorte que leurs meilleurs amis soient des confrères. Selon lui, à trop se mêler aux laïcs le prêtre se sécularise et devient pour ainsi dire moins prêtre. Cette attitude de séparé, Mgr Moreau la fonde d'abord sur l'esprit de foi avec lequel les prêtres doivent se regarder; ils sont « des hommes tout à part dans le monde ». Plus que tout autre, ils doivent éviter « la voie large », « la recherche d'intérêts matériels », « la satisfaction d'instincts et de passions », qu'il leur faut « changer en aspirations saintes et en désirs célestes ». Le costume ecclésiastique, signe de séparation, peut être alors une bonne prédication. Mgr Moreau demande également à ses prêtres de limiter leurs sorties chez les laïcs, de s'en tenir autant que possible aux rencontres d'ordre pastoral. Il fait cependant remarquer que le savoir-vivre demande certaines visites de simple politesse. A un curé qui est trop scrupuleux sur ce point, il écrit:

Vous faites bien de prendre la bonne habitude de n'aller dans les familles que pour les besoins du ministère, ou y exercer un office de charité ou de zèle. Il y a cependant de ces visites de bienséance dont on ne peut se dispenser parce que le prêtre est censé bien élevé sous tout rapport.

De même, il exige de ses prêtres une séparation modérée de leurs familles. Il veut qu'ils soient vraiment tout à Dieu et à leurs paroissiens, qu'ils réalisent le mieux possible ce qu'ils ont promis

au jour de leur ordination. A un curé qui s'entête à garder sa famille au presbytère — il est littéralement submergé par toute sa parenté: frères, sœurs, neveux et nièces —, il demande de démissionner, en lui indiquant clairement que sa conduite est incompatible avec son don au Seigneur et à l'Eglise. Par ailleurs, à des prêtres qui ont de réelles obligations de famille, il donne sans hésiter la permission d'aller vaquer à certains ministères aux Etats-Unis pour qu'ils bénéficient d'un meilleur traitement. S'il le peut, il leur offre alors une meilleure cure.

De même, s'il insiste pour que ses prêtres traitent bien leurs gouvernantes, il ne tolère pas une trop grande sollicitude à leur égard. « Je n'aime pas ces mariages de curé avec ménagère », écrit-il à un curé dominé par sa servante. Il ne tolère pas non plus qu'un de ses curés ait « la faiblesse d'élever des jeunes filles, de les toiletter et d'en faire des demoiselles... » Il ne s'agit pas là, semble-t-il, d'un problème de mœurs. De fait, nous n'en avons relevé aucun dans la correspondance que nous avons lue. Mais Mgr Moreau voit dans ces attachements marqués une sublimation pas trop limpide et un obstacle au bon service pastoral. De même, il estime que ses curés ne devraient pas, comme les gens du monde, rechercher le confort dans leurs presbytères. Il doit notamment le signifier à un nouveau chanoine tenté par le luxe.

Nous venons donc de voir comment Mgr Moreau faisait appel à la foi de ses prêtres en leur rappelant qu'ils avaient été mis à part pour le Seigneur, et comment il exigeait en conséquence une séparation, modérée mais ferme, de la famille et de tout autre lien incompatible avec la vie sacerdotale. Nous allons maintenant nous attarder au domaine politique, si important à cette époque, alors que la question libérale enflamme le Canada. C'est dans ce secteur que Mgr Moreau réclamait avec la plus grande vigueur une attitude de séparé de la part du prêtre.

Il est persuadé que le prêtre qui se montre partisan politique, perd immédiatement l'estime de la moitié de ses ouailles et devient le jouet politique de l'autre moitié. Voilà pourquoi, dès le début de son épiscopat, il demande à son clergé de mettre fin aux « ennuyeuses et indiscretes tirades sur le libéralisme et les libéraux ». Lui-même était-il un « bon bleu » ou un « mauvais rou-

ge » ? Les témoins au procès de béatification affirment qu'on n'a jamais pu le savoir avec certitude.

Il semble que la majorité des prêtres de Mgr Moreau aient bien suivi ses directives et son exemple. Mais il y eut évidemment des exceptions. Ainsi, l'évêque doit inviter un curé et un vicaire à ne plus assister aux réunions des comités d'élection; il leur demande de s'adonner plutôt au recueillement, à la prière et à l'étude... A un autre curé, qui lui a envoyé ses notes de sermons pour se justifier des critiques de paroissiens, Mgr Moreau explique en détail trois grandes directives: 1) le prêtre n'a pas à traiter du côté matériel ou temporel des élections, ces choses « pourraient se dire sur le faubourg et non en chaire... »; 2) le prêtre doit se contenter « de rappeler les principes », sans faire d'applications, et « de prémunir contre les fautes non politiques mais morales et contre les abus et désordres qui ont coutume de se commettre pendant les élections »; 3) il ne faut pas parler de libéralisme pendant les élections, car les paroissiens « ne pouvant saisir à raison de leur manque d'instruction la différence entre libéralisme religieux et libéralisme politique, en ont conclu que vous vouliez signaler les rouges ou les partisans du gouvernement actuel... ». Une autre fois, il doit exhorter un curé à ne plus parler des mauvaises affaires d'une manufacture attribuables, semble-t-il, à la mauvaise gestion d'un certain notaire; celui-ci s'est plaint à l'évêque des commentaires du curé qui le mettent en mauvaise posture pour sa candidature politique dans le comté. Un autre curé, rusé et décidément mordu de politique, décide de faire lui-même la criée lors de la vente des bancs dans l'église, ce qui lui permettait, d'une manière peu catholique, d'attribuer les meilleures places à ceux du bon parti politique, c'est-à-dire le sien... Monseigneur lui écrit:

Il est tout à fait inusité au moins dans ce diocèse que les curés vendent les bancs eux-mêmes; c'est l'affaire d'un crieur honnête, choisi par la Fabrique et surveillé dans son opération par le curé et le marguillier en charge...

Votre intervention trop active a amené bien des remarques désagréables sur votre compte, entre autres celle-ci, que vous adjugiez bien vite les bancs à ceux qui vous sont agréables tandis que vous mettiez beaucoup plus de temps à les laisser à ceux qui sont censés vous déplaire parce qu'ils appartiennent

au parti rouge et encore que vous ajoutiez de votre chef aux enchères qui vous étaient offertes.

Il termine sa lettre en lui faisant remarquer tout le tort qu'il cause ainsi à son ministère sacerdotal, qu'il vaudrait beaucoup mieux pour lui d'agir en père et en conciliateur plutôt qu'en dominateur et en semeur de divisions. Bref, il veut que ses prêtres prêchent « sans allusion aucune ni aux partis ni aux candidats » : « rouges comme bleus sont vos enfants », dit-il. Il souhaite même que ses prêtres ne se servent pas de leur droit de vote, toujours pour la même raison : ne pas froisser une partie des paroissiens et assurer un meilleur ministère sacerdotal.

III — Aimer tous les paroissiens, y compris les lointains et même les protestants

« Si le prêtre qui est l'apôtre et l'apologiste de la charité n'est pas charitable..., qui le sera donc ? », demande Mgr Moreau. Il incite ses prêtres à acquérir le véritable « esprit sacerdotal, qui est avant tout et par-dessus tout un esprit de Charité ». « Il est bien pénible, dit-il, de constater que la charité est bien maltraitée par ceux-là mêmes qui en devraient être remplis. » De même, il déclare à tous ses prêtres : « Aimons les âmes d'un amour sincère et nous serons alors tout de feu et de flammes pour leur sanctification. » Il est convaincu que c'est par cette charité que le prêtre peut finalement conquérir tous ses paroissiens. Par contre, le curé orgueilleux, impatient, aux paroles dures, fait sûrement et rapidement le vide autour de lui. Ce type de curé n'est pas un véritable pasteur, il « n'en a ni le cœur ni les entrailles » ; il devrait avoir le courage de laisser sa charge. Dans son allocution synodale du 30 août 1883, Mgr Moreau insiste particulièrement sur cette charité pastorale :

Appliquez-vous, bien-aimés Frères, à être patients, charitables et humbles, en chaire, au confessionnal, et dans tous les rapports extérieurs que vous avez avec vos paroissiens. C'est l'unique moyen de vous les attacher, et de vous mettre constamment en mesure de leur faire du bien...

Nos bons fidèles ont du cœur et du sentiment, quoiqu'ils n'aient pas une éducation relevée comme la nôtre, et ils goûtent les

bons procédés à leur égard, comme ils sentent aussi vivement les mauvais dont ils sont l'objet.

A l'égard des « lointains », il demandait à ses prêtres une attitude particulièrement bienveillante. A cette époque, les catholiques non-pratiquants étaient plutôt rares au Québec. Par « lointain », l'on veut désigner ici « le catholique qui ne l'est que de nom », ou le paroissien en lutte ouverte avec son curé qu'il pensera punir en s'abstenant d'aller à la messe pour quelque temps. A la limite, il passera du côté des protestants⁶ qui étaient alors influents dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, surtout dans les paroisses des *townships*.

« Nous sommes les hommes du Dieu de la paix et de la concorde... ». « Soyez les hommes de la paix... », répète Mgr Moreau à tous ses prêtres. Les paroissiens agressifs, il faut « les reprendre *suaviter et fortifier* » en mettant l'accent sur la bonté; « on obtient plus par la douceur que par la rigueur »; « la douceur renferme en elle un ascendant qui enlève les cœurs. » Les prêtres qui ne partagent pas cet état d'esprit, qui entretiennent plutôt des divisions ou qui ne pardonnent pas à leurs ennemis, reçoivent régulièrement des avertissements de leur évêque. Ainsi, dans une lettre à un curé, qui réagit mal devant l'opposition ouverte de quelques paroissiens, Mgr Moreau conseille: 1) d'éviter le zèle intempestif, 2) de ne pas en vouloir aux hommes mais aux abus, 3) de se montrer plutôt bienveillant envers ses critiques. De même il reprend un curé trop colérique, un vicaire qui a attaqué injustement des opposants, un curé autoritaire qui pardonne mais n'oublie pas... Mgr Moreau prenait donc habituellement très au sérieux les conflits entre curé et paroissiens. Mais il ne perdait pas pour autant le sens de l'humour. Connaissant très bien son monde, il savait que certains curés sous des dehors bourrus et batailleurs cachaient des cœurs d'or et étaient, au fond, très appréciés des rudes paysans

6. La puissante *French Canadian Missionary Society*, fondée dès 1839 et groupant des Méthodistes, Presbytériens, Baptistes, Congrégationistes et Episcopaliens, continuait à exercer son action prosélyte auprès des Canadiens français des régions d'Ottawa, de Montréal, de Joliette, de Québec, du lac Saint-Jean et de Saint-Hyacinthe. A. MAHEUX, *Le problème protestant, dans Rapport de la Société canadienne d'histoire de l'Eglise catholique, 1939-1940*, 43-50.

d'alors, au moins de ceux qui avaient le courage de rester sur place... A un « Don Camillo » du temps, il adresse les lignes suivantes :

Si vos paroissiens de mœurs équivoques continuent à déguerpir comme cela a lieu depuis quelque temps, il ne vous restera bientôt plus que des saints. Comment ferez-vous alors si vous n'êtes plus en demeure de disputer et de guerroyer ? Je crois bien que vous ne puissiez tenir à une vie tranquille et si calme.

Il invitera aussi un curé à ne pas prendre au tragique des oppositions inévitables, à ne pas expliquer indéfiniment sa conduite, ce qui ne fait qu'encourager le sadisme de certaines personnes.

A l'endroit des protestants, Mgr Moreau a manifesté la fermeté de mise en son temps, mais aussi une bienveillance remarquable.

A l'article de la fermeté, il rappellera aux fidèles, à la suite du sixième concile de Québec, les nombreux dangers pour la foi que comportent les contacts avec les protestants. Il est très ferme en particulier au sujet des écoles. Il estime que dans les écoles protestantes canadiennes d'alors on enseigne souvent l'erreur ou l'indifférence ⁷. Quand des « paroissiens s'obstinent à vouloir demeurer attachés à la municipalité protestante », l'évêque leur fait savoir qu'il « doit être évident pour eux que le catholicisme ne peut marcher avec le protestantisme, dans une question aussi grave que celle de l'enseignement ». Si leur entêtement persiste, il leur signifie qu'ils devront désormais payer leurs taxes scolaires aux municipalités catholiques sous peine de refus des sacrements. Par ailleurs, si le fardeau financier est trop lourd pour certains petits groupes de catholiques, il suggère que la fabrique paie une partie des dépenses, car il craint l'apostasie de certains fidèles ⁸. Toujours au chapitre de la fermeté, il n'apprécie guère les débats publics — que l'on affectionnait passionnément alors — entre prêtres catholiques et ministres protestants. Il n'est pas particulièrement tendre

7. Il laisse, cependant, aller aux écoles protestantes les petits Irlandais qui sont trop éloignés des écoles catholiques.

8. Cela ne l'empêchera pas dans une autre circonstance d'engager une paroisse à continuer une répartition nécessaire et équitable, même si quelques apostasies s'annoncent, ce qui, selon lui, séparera les boucs des brebis.

pour trois ou quatre « ministres suisses » qui ont entraîné un de ses curés dans ce genre de débat; il les qualifie d'imposteurs, vivant de mensonges.

Cette fermeté ne l'empêchait pas d'avoir habituellement une attitude bienveillante envers les protestants. C'est sans doute un fait notable à cette époque, où l'on n'était pas exempt d'un certain fanatisme religieux. Il semble qu'un bon nombre de curés et de fidèles étaient portés à faire la vie dure aux « frères séparés ». C'est du moins l'impression que certains donnent quand ils écrivent à leur évêque sur le sujet. Ils parlent vite de procès contre les protestants et croient alors faire acte de vertu. Ainsi, une paroisse, qui désire tenter un procès à des protestants, veut passer outre à l'avis contraire que leur a déjà exprimé Mgr Moreau. La paroisse croit qu'il faut être d'autant plus ferme qu'il s'agit de protestants. Mgr Moreau, dans une réponse admirable pour l'époque, leur écrit qu'il pense exactement le contraire:

Précisément parce que ce sont des protestants, nous devons nous montrer plus patients et plus tolérants, afin de ne pas augmenter leurs préjugés contre notre sainte religion, et de ne pas leur fermer la porte du bercail, où nous les attendons et désirons qu'ils entrent au plus tôt.

A un curé, il conseille de visiter les « Canadiens ou Irlandais » qui sont plus ou moins passés du côté protestant, « sans parler de religion du premier coup, bien entendu ». A un autre, il exprime le désir que les prêtres puissent convertir des protestants « par une sainte vie, une prière ardente et un profond dévouement au salut des âmes ». Il suggère à un curé d'intéresser les protestants à la construction d'un couvent catholique qui accepterait alors comme étudiantes des jeunes filles protestantes. Il appelle les protestants « nos frères séparés ». Il parle de « la partie saine et bien sensée de nos frères séparés, qui sont toujours prêts à nous rendre justice en toute occasion »⁹. A côté de protestants malhonnêtes, il estime qu'il y en a des milliers qui sont honnêtes. Dans cet état d'esprit, il fera volontiers écho, une quinzaine d'années plus tard,

9. Nous ne savons pas s'il est dans les premiers à utiliser cette expression: « nos frères séparés ».

aux efforts et documents œcuméniques de Léon XIII: la lettre aux Anglais, l'encyclique *Satis cognitum* et l'Association N.-D.-de-la-Compassion.

IV — Pasteur vigilant, surtout contre l'ivrognerie

Mgr Moreau insistait beaucoup sur la vigilance du pasteur, qui doit voir et signaler courageusement les dangers, abus et désordres. Le but est clairement indiqué: « ... afin d'en préserver et d'en délivrer vos ouailles ». S'il n'avait écouté que son goût personnel, il n'aurait sans doute parlé que de vertu, mais il trouvait irréaliste de séparer vertu et lutte contre le péché: « Faisons une guerre continue au péché, dit-il, et exaltons sans cesse les beautés de la vertu; c'est là notre impérieux devoir, et n'ayons pas le malheur d'y faillir... »

Pour cela, il estime que les curés et lui-même doivent bien connaître chaque paroisse et tout le diocèse. Il stimule cette prise de connaissance en obligeant son clergé à effectuer, avec le plus de sérieux possible, plusieurs enquêtes précises. Par ailleurs, après chacune des visites paroissiales, il demande des renseignements supplémentaires aux curés et aux marguilliers. Ce qui lui permet, de dresser une liste de faiblesses dans les « temples spirituels » de ses diocésains: 1) l'ivrognerie, 2) le luxe pour certains, 3) les fréquentations malhonnêtes, 4) la licence dans les paroles, 5) les médisances, calomnies, rancunes, haines, 6) les manquements aux préceptes de l'abstinence et du jeûne, 7) le trafic des votes en temps d'élections, etc. Il n'aime pas cependant que des prêtres parlent trop des péchés d'impureté. Des paroissiens se plaignent-ils de leur curé à ce sujet, Mgr Moreau fait immédiatement venir celui-ci à l'évêché pour qu'il s'explique.

Le grand combat du temps semble être plutôt celui de la tempérance. L'ivrognerie apparaît presque toujours en tête de liste des défauts diocésains. Là-dessus les documents abondent et surabondent. Dans un mandement solennel, daté du 21 novembre 1880, Mgr Moreau déplore avec une compassion profonde les maux spirituels et temporels causés par l'ivrognerie: nombreuses pertes de propriétés, misère des enfants, mères obligées de tra-

vailler durement en dehors du foyer, séparation de familles, nombreux exils aux Etats-Unis, dégradation physique, intellectuelle et religieuse, perte éventuelle du ciel. Il donne alors des chiffres de dépenses annuelles en alcool dans son diocèse: de « vingt à trente mille piastres » dans les grands centres, « de deux à trois mille piastres » dans les plus petites paroisses. Il convoque donc tout le diocèse à mener le combat pour la tempérance. Il fait venir des Pères Oblats, alors reconnus comme les grands prédicateurs de la tempérance. Il veut que chaque paroisse ait son association de tempérance. Il s'empresse de féliciter les conseillers municipaux qui rejettent les nouvelles demandes de licences d'auberges. Il suscite dans les paroisses des assemblées populaires, qui demandent que le nombre des débits de boissons soit diminué, et qui font pression sur la législature pour l'élaboration d'une loi réglant le commerce des boissons. Mgr Moreau, qui pourtant n'aime pas punir et punit rarement ses prêtres, retire impitoyablement le curé qui perd complètement la bataille contre l'aubergiste, en apparaissant publiquement en état d'ivresse... Cependant, si lui-même pratiquait l'abstinence absolue, il acceptait que ses prêtres fissent un usage modéré de vin rouge et de vin blanc dans leurs presbytères.

V — Prédication et sacrements

Mgr Moreau demandait à ses curés de se faire un certain programme de prédications, d'exposer la doctrine du symbole des apôtres, d'expliquer les sacrements, le décalogue et le pater¹⁰. Il veut que ses prêtres donnent « de bonnes et de solides instructions », qu'ils aient une prédication pratique, à laquelle, estime-t-il, est attachée une grâce spéciale. Sans doute qu'un bon nombre de curés centraient d'abord leurs sermons sur les désordres à combattre. Mais Mgr Moreau ne tolérait pas que la chaire sacrée devienne une arène de polémiques.

Il tient à ce que toutes et chacune des encycliques du pape soient lues et expliquées aux paroissiens. Il faut, selon lui, que les

10. L.-Z. MOREAU, *Constitutiones Synodales Sancti Hyacinthi*, Saint-Hyacinthe, ex typis *Le Courrier de Saint-Hyacinthe*, 1880, 23.

fidèles entendent régulièrement la voix du père commun et qu'ainsi, même s'ils ne comprennent pas tout, ils soient au moins persuadés que le pape s'occupe attentivement de son Eglise. Il faut dire que les sermons d'alors durent habituellement une heure sans que les gens se rebiffent. La parole du curé était pour tous une des rares sources d'information sur le pays et sur le monde. Le prédicateur prenait le nombre de dimanches qu'il fallait pour lire chaque encyclique, en donner le commentaire de Mgr Moreau, et y ajouter le sien...

Les retraites paroissiales constituent, selon Mgr Moreau, des sommets dans la prédication. Il ne croit pas cependant à l'efficacité des retraites annuelles qui, à son avis, reviennent trop souvent et engendrent la routine. Il les souhaite plutôt à tous les quatre ou cinq ans ¹¹.

Il assimilait à la prédication l'enseignement du catéchisme. Il insistait particulièrement sur le catéchisme du dimanche après-midi, qui était offert à tous les paroissiens, adultes et enfants. De même, avant chacune de ses visites pastorales, il incite les curés à bien expliquer aux enfants — qui avaient alors une dizaine d'années — le catéchisme de communion et de confirmation. Il tient à ce que « la marche au catéchisme » dure plus d'un mois et à ce qu'on ne s'en tienne pas au mot-à-mot du catéchisme; il faut, explique-t-il, le faire comprendre et donner des applications pratiques.

En ce qui concerne les sacrements, Mgr Moreau laissait aux conférences ecclésiastiques (qui constituaient le mode de formation permanente d'alors) le soin d'en étudier la nature et autres questions théoriques, pour s'attacher, quant à lui, à attirer l'attention de ses prêtres sur *la manière* de les administrer. Comme pasteur, ce sont les attitudes de vie qui le préoccupent au premier chef.

Il revient constamment sur la piété avec laquelle les sacrements, en particulier l'Eucharistie, doivent être célébrés. Il déplore

11. Il suggère alors le temps qui lui semble le plus favorable: « Il m'est venu en pensée que ces retraites pourraient être données avec beaucoup de fruits pendant les jours qui précèdent les Quarante-Heures dans chaque paroisse. »

que des prêtres, en célébrant sans esprit de foi, scandalisent les laïcs et injurient la majesté de Dieu. « Il vaut mieux ne pas célébrer que de célébrer de cette manière... », estime-t-il. Le laisser aller, dans les célébrations d'alors, était d'autant plus déplorable que la liturgie était déjà assez hermétique par elle-même, tout se faisant en latin et sans commentaires.

Mgr Moreau avait la réputation d'être très fort en liturgie, ce qui voulait dire, à ce moment-là, qu'il était pénétré de toutes les rubriques. Même s'il conseille à ses prêtres de lire *l'Année liturgique* de Dom Guéranger — qui pouvait déjà donner un grand sens du sacré et de la prière —, ses directives ne concernent en pratique que la qualité des cierges, l'uniformité des cérémonies, le respect des saintes huiles, la non-convenance des amas de fleurs sur les cercueils, et autres détails du même genre. Nous sommes au temps des dévotions nombreuses qui viennent suppléer jusqu'à un certain point à la pauvreté liturgique. On encourage le culte des Quarante-Heures, les pèlerinages, l'association de la Sainte-Famille, l'union de prières, la dévotion à saint Joseph, etc.

Par ailleurs, Mgr Moreau donne à quelques reprises des explications et des conseils pratiques sur les divers sacrements: baptême, première communion et confirmation, extrême-onction; il écrit une lettre pastorale sur le mariage; il porte une attention spéciale au ministère de la confession. Il serait trop long de donner ici le détail de ces directives.

VI — Rapports du prêtre avec les laïcs sur le plan matériel

Mgr Moreau se préoccupait beaucoup du bien-être matériel de ses diocésains. Il a même été un précurseur au point de vue social. Avant d'être consacré évêque, il avait fondé une mutuelle appelée *l'Union Saint-Joseph*, née vingt ans avant la *Société des Artisans canadiens-français*. Il s'agissait d'une association catholique de bienfaisance, recueillant une partie des épargnes de ses membres (des ouvriers, en l'occurrence) et leur distribuant des secours au besoin. Durant son épiscopat, il suivit de très près la bonne marche de cette mutuelle, qui s'étendit à travers le diocèse. Le 22 février 1899, lors du 25^e anniversaire de *l'Union*, Mgr Mo-

reau en fait l'historique, en rappelle le but (aider les ouvriers) et présente le bilan: l'association existe alors dans vingt-cinq paroisses, s'implante dans neuf autres, compte deux mille cinq cent quatre-vingt-deux membres — ce qui est beaucoup, étant donné que la population ne comprend que 10% d'ouvriers — et, dans l'intervalle de 1890-1898, a distribué une somme importante pour l'époque: \$105,630.79. De plus, Mgr Moreau fonde et contribue à maintenir plusieurs collèges commerciaux dans son diocèse; c'est surtout à cette fin qu'il fait venir plusieurs communautés de frères enseignants. Par ailleurs, il entre dans les vues agriculturistes du temps, en encourageant les agriculteurs à rester sur leurs fermes et en stimulant les cercles agricoles de son diocèse. Il déplore profondément le fait que les Canadiens français soient moins prospères que les Canadiens anglais et il veut que l'on fasse en sorte de ne « point passer pour un peuple d'arriérés ». Il désire que ses prêtres encouragent de toutes manières le progrès matériel de leurs compatriotes et limitent ainsi l'émigration aux Etats-Unis¹². Quand il s'adresse à ses prêtres, il leur donne constamment comme mission de veiller *et* au spirituel *et* à la prospérité matérielle de leurs paroissiens. Ici, nous pourrions multiplier les citations.

Sans doute parce que le diocèse a déjà passé, sous ses prédécesseurs, par de grandes difficultés financières (\$55,000.00 de dettes) qu'il ne veut pas voir se reproduire sous son administration, mais aussi parce qu'il est mû par une spiritualité bien incarnée, qui ne perd jamais de vue le bon sens et les réalités concrètes, Mgr Moreau surveille de très près l'aspect financier de ses paroisses et institutions. Non qu'il le fasse par goût personnel: « Il me répugne tant, dit-il, de parler d'argent dans mes lettres ou exhortations aux fidèles... ». Non qu'il ait des richesses à administrer, car il peut dire à ses prêtres: « Vous êtes pauvres, vos paroissiens le sont aussi; je ne le suis pas moins que vous tous. » Mais l'expérience lui a appris qu'une mauvaise administration financière peut paralyser et même annihiler l'action apostolique d'un curé par ailleurs bien intentionné. Il est convaincu que c'est en s'appli-

12. L'émigration des Québécois aux Etats-Unis est alors un problème majeur. Ainsi, de 1886 à 1901, la population du diocèse de Saint-Hyacinthe a diminué de 5000 habitants, passant de 120,000 à 115,000.

quant *et* au plan spirituel *et* au plan matériel que le prêtre peut assurer satisfaction, paix et bonheur aux fidèles. Selon lui, si les comptes sont mal tenus, outre que les règles canoniques ne sont pas observées, un certain malaise s'insinue dans la paroisse.

Chaque année, lors de ses visites pastorales, il accorde une grande importance à la vérification de la tenue des comptes. Lors de sa première visite pastorale, il se fait précéder d'une journée et demie dans chaque paroisse, par M. Archambault, curé de Saint-Hugues, expert dans les affaires d'Eglise et de fabrique. Dès cette première visite, l'évêque portera lui-même une attention particulière aux aspects financiers de la communauté paroissiale. Par la suite, c'est le chanoine et archidiacre A. X. Bernard qui le précède chaque fois de deux jours, sans doute pour régler avec le curé quelques détails pratiques de la visite, mais surtout pour vérifier l'état des finances paroissiales et en établir un bref rapport à l'intention de l'évêque.

Chaque curé tient à sa disposition une méthode uniforme de tenue des comptes de fabrique, que Mgr Moreau a fait publier dans l'appendice au rituel. Par ailleurs, dès le 23 janvier 1877, l'évêque avait donné des directives précises: les fonds disponibles doivent être déposés dans des lieux sûrs (banques d'épargne) ou prêtés à de bonnes conditions à d'autres fabriques et corporations religieuses; on ne doit pas faire de prêts à des particuliers, y compris les curés...; il faut veiller soigneusement sur ces deniers qui appartiennent à Dieu et à l'Eglise.

Quelques curés négligents reçoivent des avertissements fermes de leur évêque. D'autant plus, qu'« un exemple tout récent me force, dit-il, de prendre des mesures sévères, pour que semblable fait ne se reproduise plus dans le Diocèse ». Cet « exemple tout récent » avait eu en effet beaucoup de retentissement et avait failli tourner au procès. Un curé s'était payé secrètement des honoraires de \$550.00 pour sa tenue des comptes et avait fait des dépenses irrégulières (sans l'approbation ni des marguilliers ni de l'évêque) s'élevant à \$1852.00, à même les fonds de la fabrique, au profit du couvent et de l'établissement paroissial. Une fois ce curé nommé dans une autre paroisse, son remplaçant et les marguilliers découvrent toute l'affaire. Ce fut évidemment l'émoi et

le scandale. A la suite du rapport de deux prêtres enquêteurs, Mgr Moreau obligera le prêtre en question à rembourser les \$550.00 d'honoraires et à s'entendre avec les marguilliers pour régler au plus tôt le déficit de \$1852.00. Il invitera l'intendant infidèle à plus de prudence à l'avenir, d'autant plus qu'on vient de lui rapporter que dans sa nouvelle paroisse le frère de son sacristain « prend son bois de chauffage sur la terre du curé »...

Dans le cadre de cet article, il serait trop long d'expliquer tous les problèmes particuliers qui ont été soumis à Mgr Moreau. En bref, il ne cessera pas de talonner ses curés pour que toutes ses paroisses soient en règle au point de vue financier.

S'il exigeait que les prêtres prennent un intérêt réel à la prospérité matérielle des laïcs et surveillent, avec ordre, justice et prudence, les finances des fabriques, il requerrait avec la même fermeté que les paroissiens assurent une subsistance raisonnable à leurs curés. Autrement, il retirait le curé de la paroisse concernée, qui, perdant son prêtre résident, devenait une simple desserte. Dans le cas des paroisses pauvres des *townships*, il n'avait pas la même exigence, bien au contraire; car il voyait à payer lui-même en grande partie non seulement la subsistance des curés, mais aussi les églises, presbytères, dépendances, et même les écoles. Il a fondé la communauté des sœurs de Saint-Joseph spécifiquement pour s'occuper des écoles primaires de ces milieux défavorisés¹³. Il parvenait à financer tout cela grâce à « l'Oeuvre des Tabernacles » et aux Oeuvres de la propagation de la foi et de Saint-François-de-Sales, qui s'alimentaient dans les paroisses prospères et généreuses, grâce aussi à des quêtes spéciales. Il croyait naturel que les curés et les paroisses à l'aise se sacrifient pour les curés et les paroisses pauvres. Le traitement était convenable, selon lui, s'il était d'au moins \$400.00 par an pour un curé. Les vicaires, pour leur part, devaient recevoir, pension fournie, \$125.00 dans les villes de Saint-Hyacinthe et de Sorel, et \$100.00 dans les campagnes. Quand le vicaire est chargé de presque toute la besogne curiale, Monseigneur suggère un traitement de \$200.00 en plus

13. Cette communauté compte actuellement environ huit cent cinquante religieuses.

de la pension. Ce qui n'est pas exagéré, car un ouvrier pouvait alors gagner \$1.50 par jour. Si un prêtre avait à rencontrer des obligations familiales ou autres, rappelons que Mgr Moreau lui permettait d'aller remplir un ministère aux Etats-Unis, où un simple vicaire pouvait alors recevoir des honoraires de \$500.00, pension fournie. Cette honnête subsistance — procurée par les paroissiens, ou par l'évêque dans le cas des paroisses pauvres — est, selon Mgr Moreau, tout à fait nécessaire à un exercice fructueux du ministère.

Une fois que ce traitement raisonnable était assuré, Mgr Moreau était bien placé pour demander à son clergé d'être droit en affaires, de ne pas être « amateur d'argent », et de cesser tout négoce. Ainsi, apprenant par le journal qu'un de ses curés, ayant des intérêts dans une manufacture de famille, convoque les actionnaires à son presbytère, il lui écrit qu'il est « bien décidé à faire une guerre ouverte à tout ce qui sera négoce de la part des Ecclésiastiques. Chaque curé, explique-t-il, a le nécessaire pour vivre et n'a aucune raison de se livrer au commerce pour chercher sa subsistance. »

■ ■ ■

En conclusion, on peut affirmer que Mgr Moreau concevait les prêtres québécois d'alors comme des pères et des saints, plutôt distants des laïcs, libres vis-à-vis de leurs familles et des partis politiques, miséricordieux envers les « lointains », à la fois fermes et tolérants à l'endroit des protestants, vigilants surtout contre l'ivrognerie, prédicateurs zélés et célébrants pieux, soucieux des intérêts spirituels et matériels de leurs paroissiens, et pouvant exiger en retour un traitement équitable.

La parole, le sacrement et le rôle de chef dans le ministère des prêtres: unité, diversité et hiérarchie des fonctions

Thomas-R. Potvin, O.P.

Le sujet que j'ai à présenter ici est riche de contenu et d'implications du point de vue de la notion et de la vie du presbytre et du point de vue d'une juste compréhension de la nature de l'Eglise du Christ. Cette constatation n'a rien d'étonnant puisque le presbytre est un ministre, un serviteur de l'Eglise. Dans un tel contexte, il est évident que les fonctions du presbytre sont intimement liées aux éléments constitutifs de l'Eglise, c'est-à-dire la parole, les sacrements et la présence active du Christ-Tête et de son Esprit à l'Eglise (cf. *Presbyterorum Ordinis* 1, 2).

1 — L'UNITÉ DES TROIS FONCTIONS

L'unité des trois fonctions du presbytre trouve son fondement dans le fait que le presbytre est le « sacrement » du Christ-Tête, qu'il agit au nom du Christ (P. 2, 2), *in persona Christi* (LG 28,

1), qu'il participe, selon le degré propre de son ministère, à la fonction du Christ, unique Médiateur (I Tim 2, 5) (LG 28, 1), qu'il est mis au service du Christ Docteur, Prêtre et Roi, qu'il participe à son ministère (P. 1, 1. 2).

Pour établir cette participation du presbytre au ministère du Christ, le Concile rattache les fonctions du presbytre à celles des évêques, successeurs des apôtres qui, à leur tour, continuent la mission que le Christ a reçue du Père:

Le Christ, que le Père a consacré et envoyé dans le monde (Jn 10, 36) a, par ses Apôtres, fait participer à sa consécration et à sa mission leurs successeurs, c'est-à-dire les évêques; ceux-ci ont transmis légitimement dans l'Eglise la charge de leur ministère, selon divers degrés, à divers sujets. Ainsi, le ministère ecclésiastique, divinement institué, est exercé en des ordres divers, par ceux que dès l'antiquité déjà, on appelait évêques, prêtres, diacres (LG 28, 1; cf P. 2, 2).

Le titre du Décret, *De Presbyterorum Ministerio et Vita*, ainsi que les premiers mots de ce même décret, *Presbyterorum Ordinis*, montrent bien que le Concile entend parler d'un Ordre des personnes qui participeraient, pour leur part, à la fonction des apôtres (P. 2, 2. 3. 4) comme collaborateurs des évêques. Parler de l'Ordre des presbytres exige quand même quelques explications. Les presbytres et les évêques se trouvent déjà dans l'Eglise apostolique. La distinction exacte entre ces deux groupes est difficile à établir. Il semble bien que les évêques constituaient comme le « comité exécutif » des presbytres, et, qu'avec le temps, un de ces évêques est devenu ce que nous appelons aujourd'hui « évêque », c'est-à-dire le successeur d'un des disciples des grands apôtres. Par ailleurs, ce seraient les presbytres-évêques qui seraient devenus nos « prêtres » (cf. P. Benoit, *Les origines apostoliques de l'Episcopat selon le Nouveau Testament*, in *L'Evêque dans l'Eglise du Christ, Textes et Etudes Théologiques*, DDB, 1963, 54-55). Il faut rappeler ces faits pour qu'on ne se méprenne pas sur le terme « Ordre des presbytres ». Presbytre et évêque étaient deux termes presque synonymes au début de l'Eglise. Par ailleurs, il semble bien que ce fut un évêque qui succéda aux disciples des Apôtres, ce qui justifie le rattachement des fonctions

des presbytres à la mission des Apôtres, mais seulement en passant par les évêques qui, eux, sont les successeurs du Collège des Douze.

Une fois la mission des presbytres ainsi rattachée à celle des évêques, successeurs des apôtres, et par ces derniers à celle du Christ, l'unité des fonctions de l'Ordre des presbytres se trouve établie puisque le Christ est à la fois Prophète, Prêtre et Roi.

On voit immédiatement surgir des objections. Le Concile lui-même souligne fortement la participation de tous les baptisés aux fonctions du Christ-Tête (LG 10; P. 2, 1). En outre, n'y a-t-il pas diversité de charismes dans l'Eglise (I Cor 12; Rm 12)? Ces objections ont certainement du vrai. Mais elles ne modifient pas le fait que le presbytre est le « sacrement » du Christ-Tête à un titre spécial. Il faut noter, en premier lieu, que tous les membres n'ont pas la même fonction (Rm 12, 4) dans le Corps du Christ:

... C'est pourquoi le sacerdoce des presbytres, s'il suppose les sacrements de l'initiation chrétienne, est cependant conféré au moyen du sacrement particulier qui, par l'onction du Saint Esprit, les marque d'un caractère spécial, et les configure ainsi au Christ-Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du Christ Tête en personne (P. 2, 3).

En deuxième lieu, il ne faut pas oublier que le premier des charismes, celui qui domine tous les autres jusqu'à les régler, est celui d'apôtre (I Cor 12, 28; 14, 26ss; Eph 4, 11; etc.). Voilà pourquoi il est théologiquement important de rattacher la mission des presbytres à celle des apôtres. La mission des apôtres se rattache à celle du Christ d'une façon toute particulière. Les apôtres et leurs successeurs sont des envoyés du Christ dans sa spécificité de Tête. Nous verrons à l'instant ce que cela implique.

II — LA DIVERSITÉ DES FONCTIONS

L'action au nom du Christ-Tête en personne (P. 2, 3) pourrait se diviser selon les deux fonctions qu'on attribue communément à la tête: influx vital et domination. Le Christ est la source de vie en personne (cf. la notion paulinienne de *in Christo*), et sa

parole est vie (Jn 6, 63). Il est également le Chef de l'Eglise (Col 1, 18), des principautés et des puissances (Col 2, 10), en un mot, de toutes choses (Eph 1, 10; 1, 22; Col 1, 15-20; Phil 2, 9-11).

Or, l'Ordre des presbytres participe, à son niveau et en union avec l'Ordre des évêques, à ces fonctions du Christ-Tête. La mission des presbytres est de rendre le Christ présent par la proclamation de la Bonne Nouvelle, par la célébration des sacrements de la Nouvelle Alliance et aussi par l'exercice, pour leur part d'autorité, de l'office du Christ-Tête et Pasteur. Il y a ici évidemment diversité de fonctions, mais non pas opposition puisque les trois fonctions découlent d'une unique source, la Mission du Christ-Tête, et visent un seul but, la construction de l'Eglise sur terre pour qu'elle soit Peuple de Dieu, Corps du Christ, Temple du Saint Esprit (P. 1, 1).

a) La Parole

« Les presbytres, comme coopérateurs des évêques, ont donc pour première fonction d'annoncer l'Evangile de Dieu à tous les hommes » (cf. II Cor 11, 7) (P. 4, 1). Cette phrase du Décret nous étonne un peu. Il semble que l'accent n'est pas mis immédiatement sur la fonction proprement « sacerdotale » du presbytre, mais sur la fonction de héraut de la Bonne Nouvelle. Bien sûr, le Décret dit explicitement que le Seigneur a établi parmi les membres de son Corps des ministres qui, dans la communauté des chrétiens, seraient investis de l'Ordre du pouvoir sacré d'offrir le Sacrifice et de remettre les péchés (DS 1764, 1771), et y exerceraient publiquement pour les hommes au nom du Christ la fonction sacerdotale (P. 2, 2). Mais il demeure vrai que le presbytre est considéré selon une optique qui est plus englobante. La célébration des sacrements a toujours sa place de choix, mais elle est intimement liée aux fonctions de héraut de la Parole et de chef (Pour le changement d'optique qu'une telle position comporte, cf. Y. CONGAR, *Le sacerdoce du Nouveau Testament. Mission et culte*, in *Les prêtres. Formation, ministère et vie (Unam Sanctam*, n. 68), Paris, Cerf, 1968, 233-242). Une fois qu'on a rattaché la mission de l'Ordre des presbytres à la mission du Christ-Tête, les choses ne peuvent être autrement.

Le ministère de la Parole est élaboré, dans le Décret, en fonction de la construction de l'Eglise:

Participant, pour leur part, à la fonction des Apôtres, les presbytres reçoivent de Dieu la grâce qui les fait « ministres du Christ Jésus auprès des nations, assurant le service sacré de l'Évangile, pour que les nations deviennent une offrande agréable, sanctifiée par l'Esprit Saint » (Rm 15, 16 grec). En effet, l'annonce apostolique de l'Évangile convoque et rassemble le Peuple de Dieu afin que tous les membres de ce peuple, étant sanctifiés par l'Esprit Saint, « s'offrent eux-mêmes en victime vivante, sainte, agréable à Dieu » (Rm 12, 1) (P. 2, 3).

En effet, la foi est condition de Salut (Mc 16, 16), et « la foi vient de ce qu'on entend, ce qu'on entend vient par la parole du Christ » (Rm 10, 17). D'où l'ordre du Seigneur: « Allez par le monde entier, prêchez l'Évangile à toute la Création » (Mc 16, 16) (P. 4, 1). L'importance de l'annonce de la Parole est donc capitale, d'autant plus que les sacrements sont justement des sacrements de la foi: « ... la proclamation de la Parole est indispensable au ministère sacramentel lui-même, puisqu'il s'agit des sacrements de la foi, et que celle-ci a besoin de la Parole pour naître et se nourrir » (cf. L. 35, 2) (P. 4, 2).

Afin de situer le rôle de la Parole de Dieu dans la construction de l'Eglise et, par conséquent, dans le ministère de l'Ordre des presbytres, rappelons brièvement ce qu'est la Parole de Dieu.

Elle est dynamique et noétique: « Cette économie de la révélation s'effectue par des actions et des paroles intrinsèquement liées entre elles... » (DR 2) Elle a paru dans sa consommation dans la personne, les paroles, les œuvres et les signes de la Parole-faite-chair, le parfait Révéléateur du Père, le Fils unique, Jésus le Christ et Seigneur (cf. DR 4). Elle n'est pas seulement Vérité, mais aussi Vie (cf. Jn 6, 63).

La puissance de Salut de la Parole vient du fait qu'elle est la Parole de Dieu ainsi que Paul le rappelle aux Thessaloniens:

Voilà pourquoi, de notre côté, nous ne cessons de rendre grâce à Dieu de ce que, une fois reçue la Parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l'avez accueillie, non comme une

parole d'hommes, mais comme ce qu'elle est réellement, la parole de Dieu. Et cette parole reste active en vous, les croyants (I Thess 1, 13).

L'Esprit Saint est à l'œuvre dans la proclamation de la Parole:

Car notre Evangile ne s'est pas présenté à vous en paroles seulement; il s'accompagnait d'œuvres de puissance, de l'action de l'Esprit Saint et d'une assurance absolue (I Thess 1, 5).

Selon les *Actes des Apôtres*, l'Esprit est envoyé d'auprès de Dieu par le Christ (Ac 2, 33) pour la diffusion de la Bonne Nouvelle. Il accorde les charismes qui authentifient la prédication (Ac 2, 4; 10, 38; 11, 27; etc.), il donne la force d'annoncer Jésus Christ malgré les persécutions (Ac 4, 8. 31; 5, 32; 6, 10; cf. Ph 1, 19), et de lui rendre témoignage (Mt 10, 20; Jn 15, 26; Ac 1, 8; II Tim 1, 7s) (cf. la *Bible de Jérusalem* en un volume, note I, 1437).

Par ailleurs, l'action de Dieu ne se manifeste pas seulement du côté du prédicateur, mais aussi chez l'auditeur. C'est l'Esprit-Saint qui tomba sur la maison de Corneille lors de la prédication de Pierre (Ac 10, 44). Le Seigneur ouvrit le cœur de Lydie aux paroles de Paul (Ac 16, 14). Et Jésus nous avertit par deux fois: « Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (Jn 6, 44. 65).

Le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont donc présents et à l'œuvre dans la diffusion de la Bonne Nouvelle de Salut créant un Peuple qui sera le vrai Peuple de Dieu. S. Luc exprime délicatement le lien entre le rassemblement du Peuple de Dieu et la Parole quand il remplace le refrain: « Et chaque jour, le Seigneur adjoignait à la Communauté ceux qui seraient sauvés » (Ac 2, 41; cf. 2, 47; 4, 4; 5, 14) par le refrain: « Et la parole du Seigneur croissait » (Ac 6, 7; cf. 12, 24; 19, 20).

La première fonction, donc, des presbytres est d'annoncer l'Evangile de Dieu à tous les hommes. Le Décret poursuit en disant que cette annonce peut prendre bien des formes: le témoignage d'une vie authentiquement chrétienne au sein d'un monde non chrétien; la prédication ouverte des Mystères du Christ aux in-

croissants; l'enseignement aux chrétiens; et même l'étude, à la lumière du Christ, des problèmes de notre temps (P. 4, 2). Ce dernier cas doit retenir notre attention.

L'application de la vérité permanente de l'Évangile aux circonstances concrètes de la vie est une partie intégrale de la *Traditio-Paradosis*. En effet, il ne s'agit pas simplement de recevoir et de transmettre matériellement le dépôt, mais aussi de l'assimiler et de l'appliquer à notre temps. C'est bien l'attitude de Jésus vis-à-vis de la tradition de l'A.T. ainsi que celle des Apôtres et des Évangélistes vis-à-vis de l'Événement-Christ (cf. *Instructio de Historica Evangeliorum Veritate*, 21 avril 1964 in *Catholic Biblical Quarterly*, 26 (1964) 299-312). La Tradition de Jésus et des Apôtres demeure normative. Mais, sous la mouvance de l'Esprit Saint (Jn 15, 26), elle doit devenir actuelle aujourd'hui. La compréhension de la Révélation se poursuit à travers le temps jusqu'au Retour du Christ dans la Gloire (cf. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions: II Essai théologique*, Paris, Fayard, 1963, 28-43). Dans cette œuvre de compréhension, qui est œuvre d'Église, l'Ordre des presbytres, de par leur participation à la mission des apôtres, a son rôle à jouer en communion avec le Collège des évêques (LG 25, 2), leur chef, le Pape (LG 25, 1) et les fidèles (LG 12, 1). L'approfondissement et l'application de la Parole de Dieu aux problèmes de notre temps doivent se faire courageusement, car l'Esprit-Saint nous guide, mais aussi lucidement car l'homme est appelé à collaborer à cet effort pendant tout le temps de l'Église qui se caractérise comme « déjà » mais aussi « pas encore »; temps de la foi et non encore de la Vision: *die Zwischenzeit*.

b) Les sacrements

La présence active du Christ Tête et de son Esprit dans l'Église ne se limite pas à la proclamation de la Parole. La fidélité du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint à leur engagement dans la Nouvelle Alliance se manifeste d'une façon éminente dans les sacrements, et surtout dans l'Eucharistie, la consommation et la fin de tous les sacrements (III, q. 73, a. 3, c.; P. 5, 2). En effet, la Trinité des Personnes s'engage à venir à la rencontre des hommes

dans la célébration des sacrements, que saint Thomas définit comme *signum rei sacræ inquantum est sanctificans homines* (III, q. 60, a. 2, c.). Et l'on sait que Dieu est fidèle à sa Promesse, d'où l'expression, souvent mal comprise, *ex opere operato*. De plus, dans l'Eucharistie, le Seigneur Jésus Christ est réellement présent sous les apparences du pain et du vin, lui la Source de Vie et de Vérité, le Salut des hommes, la parfaite manifestation du Père, l'unique Médiateur et Grand Prêtre, et cela dans la commémoration de l'établissement de la Nouvelle Alliance qui est le fondement du Nouveau Peuple de Dieu. En effet, après avoir manifesté le Père par sa personne, ses paroles, ses œuvres et ses signes, Jésus a établi la Nouvelle Alliance dans son sang à la Dernière Cène avec l'ordre de répéter cette Cène en mémoire de lui (I Cor 11, 26). Et, comme le dit S. Paul: « Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (I Cor 11, 26). La célébration est donc, en elle-même, déjà une proclamation de la Mort-Résurrection du Seigneur.

Ainsi, l'Eglise du Christ ne se construit pas uniquement par l'annonce de l'Evangile, mais aussi par la célébration de l'Eucharistie:

En elles (les églises particulières) la prédication de l'Evangile du Christ rassemble les fidèles, et se célèbre le mystère de la Cène du Seigneur, « pour que par la chair et le sang du Seigneur se resserre toute la fraternité du Corps » (Prière du rite mozarabe: PL 96, 759B) (LG 26, 1; P. 5, 2).

Ainsi, c'est l'assemblée eucharistique qui est le centre de la communauté chrétienne présidée par le prêtre (P. 5, 3).

Ajoutons que le but même de l'annonce de la Parole, c'est-à-dire la construction de l'Eglise, est justement l'effet de l'Eucharistie: « Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique » (I Cor 10, 17; cf. III, q. 73, a. 3, c.). Et si l'Eucharistie « est bien la source et le sommet de toute l'évangélisation » (P. 5, 2), c'est justement parce que le Christ-Tête est présent sacramentellement dans l'Eucharistie, unissant à lui les hommes et leur donnant de participer plus parfaitement à sa vie.

Par ailleurs, la parole conduit à l'Eucharistie, là où elle trouve son accomplissement (P. 4, 2), non seulement parce qu'elle fait naître et nourrit la foi, mais aussi par le fait que dans la formule de la consécration elle réalise pleinement ce qu'elle proclame, elle est suprêmement la Parole dynamique de Dieu.

Pourtant, il y a une réaction aujourd'hui contre la notion du prêtre comme « homme des sacrements ». On nous cite la phrase de S. Paul: « Car le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile... » (I Cor 1, 17). Si l'on veut dire par cela que le prêtre n'est pas uniquement un « fonctionnaire » des sacrements, que les sacrements sont justement des sacrements de la foi qui est engendrée et nourrie par la Parole, je suis d'accord. Mais Paul a quand même baptisé (I Cor 1, 14. 16; Ac 16, 15. 33). Et qui pourrait nier qu'il a célébré la Cène avec ses convertis (I Cor 11, 23; Ac 20, 7ss), et qu'il a imposé les mains à Timothée (II Tim 1, 6) ? La réaction contemporaine ne doit pas nous faire perdre de vue l'unité fondamentale qui existe entre les trois fonctions du presbytre. La première fonction de l'Ordre des presbytres est bien l'annonce de l'Évangile de Dieu, mais cette annonce, de par son dynamisme interne, conduit à la célébration des sacrements, et surtout de l'Eucharistie qui est, encore une fois, la source et le sommet de toute l'évangélisation (P. 5, 2).

c) Les presbytres, chefs du Peuple de Dieu

Le Décret rattache la fonction de chef à une participation à la Seigneurie du Christ:

Exerçant pour leur part d'autorité l'office du Christ Tête et Pasteur, les prêtres, au nom de l'évêque, rassemblent la famille de Dieu, comme une fraternité animée par l'esprit d'unité, et ils la conduisent à Dieu le Père, par le Christ, dans l'Esprit (P. 6, 1; cf. LG 28).

Cette fonction est fondée sur un pouvoir spirituel:

Pour exercer ce ministère, comme pour les autres fonctions du prêtre, ils reçoivent un pouvoir spirituel qui leur est donné pour construire l'Église (cf. 2 Cor 10, 8; 13, 10) (P. 6, 1).

Par ce texte, on voit clairement qu'il s'agit d'un service de l'Eglise: « rassembler la famille de Dieu »; « construire l'Eglise ». Ce service doit s'accomplir avec beaucoup d'humanité, mais aussi avec un grand souci de fidélité aux exigences de la doctrine et de la vie chrétienne. En tant qu'éducateurs dans la foi, les presbytres ont à veiller à ce que tous les chrétiens parviennent, dans l'Esprit Saint, à l'épanouissement de leur vocation personnelle selon l'Evangile, à une charité sincère et active, et à la liberté par laquelle le Christ nous a libérés (cf. Gal 4, 3; 5, 1. 13) (P. 6, 2). Le presbytre guide les fidèles vers la maturité chrétienne afin qu'ils puissent lire dans les événements ce que réclame une situation et ce que Dieu attend d'eux (P. 6, 2). Bien sûr, le Décret dit que les presbytres doivent « instruire les fidèles comme des enfants et des enfants bien-aimés (I Cor 4, 14) » (P. 6, 1; cf. 9, 1). Mais il ne s'agit aucunement d'un paternalisme de mauvais aloi car ce même Décret rappelle que les presbytres sont:

... avec tous les chrétiens, des disciples du Seigneur que la grâce de l'appel de Dieu a fait participer à son Royaume. Au milieu de tous les baptisés, les presbytres sont des frères parmi leurs frères (cf. Mt 23, 8), membres de l'unique Corps du Christ dont la construction a été confiée à tous (cf. Ep. 4, 7. 16; Const. Apost. VIII, 1, 20) (P. 9, 1).

A l'exemple de Jésus, les presbytres sont les serviteurs des baptisés (cf. Ph 2, 21; Mt 20, 28). Ils ont à honorer loyalement la juste liberté qui appartient à tous dans la cité terrestre; à reconnaître l'expérience et la compétence des fidèles; à éprouver avec eux les esprits pour savoir s'ils sont de Dieu (I Jn 4, 1) (P. 9, 2).

Dans une période de l'histoire de l'Eglise où l'on conteste fortement l'autorité de l'Eglise et surtout de la hiérarchie, le Décret sur le ministère et la vie des presbytres nous présente un exposé équilibré et surtout évangélique de l'autorité dans l'Eglise. Il s'agit bien de l'autorité et de son exercice par les presbytres, et non seulement d'une vie exemplaire à fournir. On pourrait qualifier l'exercice de cette autorité de « Leadership » si on le désire, mais ce Leadership en est un qui n'hésite pas à prendre la défense du « Dépôt » de la foi (II Tim 4, 2), à témoigner énergiquement de la Bonne Nouvelle de Salut annoncée et réalisée par le Christ

Jésus. Tout cela est bien résumé dans la phrase suivante: « Bref, les presbytres sont placés au milieu des laïcs pour les conduire tous à l'unité de l'amour « s'aimant les uns les autres d'un amour fraternel, rivalisant d'égards entre eux » (Rm 12, 10) (P. 9, 3). Ce qui revient à dire que cette autorité est en fonction de la construction de l'Eglise du Christ à laquelle chacun est appelé selon son charisme propre, charisme que les autres membres du Corps doivent reconnaître et respecter.

III — HIÉRARCHIE

Après tout ce que nous venons de dire, il n'est pas difficile d'établir une hiérarchie entre les fonctions attribuées à l'Ordre des presbytres.

Les presbytres participent par les évêques, successeurs du Collège des apôtres, à la mission du Christ-Tête, mission qui a comme fin de « rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (Jn 11, 52). Ce rassemblement des enfants de Dieu s'appelle l'Eglise, le Peuple de Dieu de la Nouvelle Alliance, le Corps du Christ. L'entrée dans ce Peuple de Dieu se fait grâce à la foi et aux sacrements de la foi. Une fois devenu membre de l'Eglise, on se nourrit de la Parole de Vie sous forme de l'Evangile et de l'Eucharistie. Pour y vivre concrètement, il faut des guides, des chefs qui se donnent entièrement au service du Peuple de Dieu par la proclamation de la Parole, la célébration des sacrements de la foi et le gouvernement.

Les trois fonctions du presbytre, qui sont une participation à celles de l'évêque, sont donc nécessaires à la construction de l'Eglise qu'on pourrait définir comme l'union des croyants entre eux dans le Christ. Du point de vue justement de cette union dans le Christ, il faut bien admettre qu'elle se réalise le plus parfaitement possible ici-bas dans l'Eucharistie qui, par conséquent, serait la source et la fin de l'évangélisation et, *a fortiori*, du gouvernement. Par ailleurs, l'Eucharistie est un sacrement de la foi née de la Parole. Le gouvernement, de son côté, s'exerce à l'intérieur de la communauté des croyants en vue d'une vie de foi authentique et en profondeur.

Par conséquent, s'il faut parler de hiérarchie, nous distinguons entre une hiérarchie de valeurs et une hiérarchie dans l'ordre de la genèse.

Nous pouvons tous admettre, il me semble, que la valeur d'une réalité chrétienne à l'intérieur du Temps de l'Église se détermine en fonction du degré d'union qu'elle nous procure avec le Père, par le Fils, dans l'Esprit Saint. Selon ce critère, il semble que nous devons placer l'Eucharistie au sommet de la hiérarchie des valeurs suivie par la proclamation de la Parole, et enfin par la fonction de chef. Du point de vue de la genèse de notre union avec la Trinité des Personnes, la proclamation de la Parole, avec tout ce qu'elle comporte, viendrait en première place, suivie du rôle de chef, ces deux fonctions trouvant leur accomplissement sur terre dans la célébration de l'Eucharistie.

Concrètement, l'accent serait mis sur l'une ou l'autre de ces fonctions selon la situation où se trouve tel presbytre en particulier, sans négliger le dynamisme intérieur qui traverse et unifie les trois fonctions, dynamisme qui s'appelle l'Esprit du Christ-Tête.

Les éléments spécifiques de la vie spirituelle des prêtres d'après Vatican II

Claude Bruneau, prêtre

Le Concile Vatican II a proposé une vision renouvelée de l'Eglise du Christ. Le sacerdoce du Seigneur Jésus est au cœur de cette vision nouvelle. La participation des fidèles dans le sacerdoce baptismal et celle des évêques, prêtres, et diacres dans le sacerdoce ministériel sont le lien qui situe les uns par rapport aux autres les membres de l'Eglise. En reconnaissant le prêtre comme serviteur de l'Evangile dans le monde et ministre du peuple chrétien, le Concile a été amené à parler de la vie spirituelle des prêtres, comme il l'a fait d'ailleurs pour les religieux et les laïcs. Aborder le sujet n'était pas nouveau en soi. Les Pères de l'Eglise, la théologie scolastique, les auteurs spirituels des derniers siècles et, en particulier, les papes des dernières décennies ont toujours proposé aux prêtres des invitations pressantes à la perfection. Le prêtre doit être saint, d'une sainteté remarquable par son excellence, sinon par son caractère propre. Ce que Vatican II apporte concernant la vie spirituelle des prêtres est-il vraiment nouveau ? Peut-on parler d'éléments spécifiques et de spiritualité proprement sacerdotale ? En ce temps d'évolution accélérée et de bouleversement de la pensée, la vie spirituelle des prêtres pose-t-elle des problèmes auxquels le Concile n'a pas pu ou n'a même pas songé à répondre ?

I

La vie spirituelle des prêtres est nécessairement tributaire des situations historiques dans lesquelles leur mission s'exerce et de la théologie du sacerdoce qui prévaut à différentes époques. Sans faire l'histoire de la spiritualité sacerdotale, il est utile d'en avoir à l'esprit certains jalons pour mieux apercevoir le caractère à la fois traditionnel et nouveau de Vatican II, en particulier dans le décret *Presbyterorum Ordinis*.

1 — Ainsi il est remarquable que l'on ait rappelé sans cesse au prêtre son devoir particulier d'être saint en exaltant la sublimité et la grandeur de sa vocation. Qu'il s'agisse de saint Jean Chrysostome, de saint Thomas d'Aquin, de Jean-Jacques Olier ou d'un pape comme Pie XI, la dignité et l'excellence du sacerdoce apparaissent comme un titre qui exige du prêtre une sainteté particulière. Le prêtre doit être digne de l'honneur qui lui échoit. Il doit être saint pour s'approcher des choses saintes. De même il est courant qu'on ait exigé une sainteté préalable de celui qui est appelé à sanctifier les autres. Tout en maintenant la valeur sanctificatrice objective des actes ministériels qu'il pose, on exige qu'il soit un modèle vécu de la Parole qu'il annonce, un chef exemplaire des chrétiens qu'il guide. Ainsi posait-on le double fondement de son obligation spéciale à la sainteté: la dignité conférée par son ordination et l'efficacité de son ministère de sanctification.

L'Eglise a cherché ainsi à promouvoir la sainteté personnelle des hommes qu'elle appelait à son service. Or dès les premiers siècles, la vie monastique et la vie religieuse ont été les formes privilégiées de la recherche de la perfection. Il n'est pas étonnant de constater combien des éléments propres à la vie monastique ou religieuse aient été reliés et finalement considérés comme indispensables à la vie spirituelle des prêtres. D'une part, l'Eglise a souvenement choisi ses ministres dans le réservoir des chrétiens déjà sérieusement engagés dans les voies éprouvées de la perfection: l'ascèse, la vie commune, les conseils évangéliques. D'autre part, l'Eglise a graduellement proposé et imposé à ses prêtres un style de vie qui relève en soi de la vie religieuse et non du ministère

presbytéral comme tel: le célibat, le bréviaire, l'habit clérical, certaines formes de vie commune¹.

2 — Sous un autre aspect, la vie spirituelle des prêtres est naturellement liée à la théologie du sacerdoce. Toute spiritualité, en effet, s'enracine dans la dogmatique. Or depuis saint Thomas d'Aquin, et plus clairement encore depuis le concile de Trente, le sacerdoce est primordialement relié à la célébration eucharistique. Le prêtre est l'homme du sacré, c'est-à-dire en définitive, dans la Nouvelle Alliance, l'homme du sacrifice eucharistique, l'homme de la messe. Son sacerdoce est défini par les pouvoirs spéciaux qu'il possède, en vertu de son ordination, sur le Corps eucharistique du Christ².

Cette vision théocentrique et culturelle du sacerdoce presbytéral devait entraîner jusqu'à nos jours des conséquences profondes pour la vie spirituelle du prêtre. Tout ce qui relève de l'adoration, de la prière, de la liturgie tendait à prendre une importance exclusive aux yeux du prêtre. Le prêtre-adorateur avait priorité sur le prêtre-pasteur, la consécration passait avant la mission, la piété avant le zèle apostolique³. On retrouve cette vision dans l'École française et, plus récemment, dans des auteurs comme Dom Chautard et Dom Marmion, dont on sait l'influence sur la formation spirituelle de plusieurs générations de prêtres⁴. Il y a, bien

1. R. J. BUNNIK, *Prêtres des temps nouveaux* (Coll. *L'Actualité religieuse*, n. 28), Paris, Casterman, 1969, 162, 169-170.

2. A. DUVAL, *L'Ordre au Concile de Trente*, dans *Etudes sur le sacrement de l'Ordre* (Coll. *Lex Orandi*, n. 11), Paris, Cerf, 1957, 277-324; Henri DENIS, *La Théologie du Presbytérat de Trente à Vatican II*, dans *Les Prêtres, formation, ministère et vie* (Coll. *Unam Sanctam*, n. 68), Paris, Cerf, 1968, 193-232.

3. A titre d'exemple, l'ordre des vertus du prêtre dans l'encyclique *Ad catholici Sacerdotii fastigium* de Pie XI: la piété, la chasteté (long développement), le désintéressement, le zèle, l'obéissance, la science.

4. Il est intéressant de considérer comment un même geste liturgique pouvait signifier hier l'homme de la consécration, aujourd'hui, l'homme de la mission: « Le sacrement de l'Ordre a été institué en vue de conférer à l'homme le pouvoir de consacrer le Corps et le Sang du Christ. La communication de cette puissance est la raison d'être de l'imposition des mains. » Dom C. MARMION, *Le Christ, idéal du prêtre*, Ed. Maredsous, 1951, 191-192. « L'imposition des mains, qui nous vient du fond des âges, n'est-elle pas précisément le sacrement de l'envoi de l'Esprit pour l'annonce de la

sûr, une simplification trop rapide à dire ainsi les choses mais on voit mieux, après Vatican II, combien l'accent mis sur le culte contribuait à dévaloriser, ou du moins faire oublier, d'autres aspects essentiels et non moins sanctificateurs de la mission du prêtre.

3 — Plus récemment, la spiritualité sacerdotale a fait l'objet d'un large débat qui a contribué à clarifier certaines notions⁵. Obligation particulière du prêtre à la perfection, en vertu même de son sacerdoce, subordination et participation au sacerdoce possédé en plénitude par l'évêque, rôle de médiation conçu dans toute son étendue, non seulement cultuelle mais apostolique, faisant du prêtre un serviteur des hommes aussi bien qu'un adorateur du Père, état de vie caractérisé par la charité apostolique ou pastorale, appartenance à la communauté diocésaine, autant d'éléments qui furent l'objet de précisions, d'échanges et de controverses. On a cherché à élaborer une spiritualité propre au clergé diocésain, basée sur le lien avec l'évêque, l'appartenance au même presbytérium et le partage de la mission pastorale dans une Eglise particulière. On a cherché à distinguer, en évitant les comparaisons mesquines, la spiritualité sacerdotale de la spiritualité religieuse. On a cherché enfin à redonner au sacerdoce une dimension missionnaire qu'une insistance presque exclusive sur la dimension cultuelle avait mise en veilleuse.

II

Promulgué à la fin du Concile (déc. 1965), le décret *Presbyterorum Ordinis* a non seulement bénéficié des recherches antérieures au Concile mais aussi de la réflexion et de l'évolution de la pensée théologique sur le sacerdoce, réalisées au cours même du Concile. La préoccupation de trouver un équilibre entre la double

Parole, le rassemblement du Peuple saint dans l'assemblée eucharistique et l'attente du retour du Seigneur ? » Henri DENIS, *Le Ministère et la vie des prêtres*, dans *Parole et Mission*, 32 (janv. 1966) 65.

5. Lucien VACHON, *Spiritualité du prêtre diocésain. Histoire doctrinale, du Cardinal Mercier à nos jours*, Sherbrooke, 1965.

dimension théocentrique et anthropocentrique du sacerdoce est sous-jacente à tout le décret. *Lumen Gentium*, déjà, avait montré que le prêtre était indissolublement consacré et envoyé par le Père (Jn 10, 36), mis à part pour l'évangile (Rm 1, 1), participant à la mission globale du Christ et de l'Église: prêcher l'évangile, guider les fidèles et célébrer le culte divin (n. 28, par. 1). On avait montré également que, collaborateurs de l'épiscopat, les prêtres forment avec leur évêque un unique presbyterium au service du Peuple de Dieu (n. 28, par. 2). Ces données sont développées et appliquées entre autres à la vie spirituelle des prêtres dans *Presbyterorum Ordinis*. Le lien entre l'exercice du ministère pastoral et la sanctification du prêtre, de même que l'unité à réaliser entre sa vie intérieure et l'action pastorale, sont les deux points majeurs abordés avec un regard particulièrement neuf par le Concile en ce décret.

1 — Dans les écrits spirituels antérieurs au Concile, on a tendance à présenter avec une certaine réserve l'exercice des fonctions pastorales. Sans doute, le prêtre est-il exhorté à se dépenser avec zèle au service des fidèles, mais on insiste sur l'acquisition d'une sainteté personnelle qui doit ensuite déborder sur les autres comme le trop-plein d'un réservoir. De là l'avertissement répété de se prémunir contre les dangers des « œuvres » et de ne pas se vider dans l'action. De là aussi cette méconnaissance, voire même cette négation de la valeur propre de l'action. A la limite, l'action est une nécessité, une chose sans valeur en soi qui doit être justifiée par ses effets, vivifiée par l'intention.

Le Concile affirme vigoureusement au contraire et à plusieurs reprises la valeur sanctificatrice du ministère. Déjà, dans *Lumen Gentium*, il est dit des évêques que leur ministère constitue pour eux un « moyen éminent de sanctification » (n. 41, par. 2). Des prêtres, il est dit que « loin de se laisser arrêter par les soucis, les dangers et les épreuves de l'apostolat, qu'ils y trouvent plutôt le moyen de monter à une plus haute sainteté » (n. 41, par. 3). Mais la discussion sur ce sujet s'est faite autour des numéros 12 et 13 de *Presbyterorum Ordinis*. Les interventions des Pères furent multiples et les remaniements du texte, nombreux. On voulait, d'une part, signifier clairement la relation intrinsèque entre la sainteté

et l'exercice du ministère. Celui-ci n'est pas simplement l'occasion mais le moyen de sa sanctification. Il n'est pas un moyen quelconque parmi d'autres mais le moyen propre. Le prêtre ne se sanctifie pas indépendamment ou préalablement à sa mission mais par et dans l'exercice de ses fonctions pastorales. D'autre part, on évite ce qui pourrait laisser croire à une sanctification automatique, où l'effort personnel et conscient ne serait pas nécessaire, et on réaffirme l'heureux effet de la sainteté du prêtre sur le ministère qu'il exerce (n. 12, par. 3).

Pour chacun des trois ministères, la Parole, la Liturgie et le Pastorat, le décret s'efforce de montrer en quoi il peut contribuer à sanctifier celui qui l'exerce. En chacun des cas, on propose au prêtre une action vécue en union intime avec le Christ qui par lui exerce sa mission de Docteur, de Prêtre et de Pasteur (n. 13).

La place de choix réservée au ministère comme moyen de sanctification apparaît encore mieux par le fait qu'on traite tout à fait séparément de « l'exercice conscient du ministère » et des divers moyens traditionnels au service de la vie spirituelle des prêtres (n. 18, par. 1).

Enfin, dans le décret *Optatam Totius*, on revient sur l'idée que le ministère ne doit pas être présenté aux futurs prêtres comme un danger mais comme un appui pour la vie spirituelle (n. 9, par. 2).

2 — Le Concile s'est donc employé à réduire des oppositions classiques concernant la mission du prêtre: sur le plan dogmatique, entre le culte et l'évangile; sur le plan spirituel, entre la sainteté et le ministère. Pour résoudre celle-ci, il ne suffisait pas de redonner au ministère son caractère de lieu et de moyen privilégiés de sanctification. Il fallait essayer de montrer comment le prêtre dans l'exercice même de sa mission ferait l'unité de sa vie personnelle à travers les inévitables tensions de la prière et de l'action.

Le numéro 14 du décret rejette d'abord deux fausses solutions qui ne manquaient pourtant pas de garanties dans la littérature

spirituelle et les encycliques sur le prêtre. Pour réaliser l'unité et l'harmonie dans sa vie spirituelle, il ne saurait suffire de doser la part de religion et de charité dans l'emploi de son temps, ni d'acquitter la dîme du bréviaire et de la méditation (n. 14, par. 1).

Celui qui, objectivement, est le principe et la somme de l'unité d'une vie mixte comme celle du prêtre, c'est le Christ, présent, vivant et agissant à l'intérieur même de la vie de son ministre, qu'il soit en prière ou en pleine activité pastorale. Comme le Christ et en son nom, le prêtre est consacré et envoyé par le Père pour accomplir la même mission de salut. De même que la vie du Christ est unifiée par la recherche constante de la volonté du Père, ainsi la vie du ministre, inspirée par l'exemple du Christ et mue de l'intérieur par le même Esprit, est-elle unifiée par la recherche et l'accomplissement de la volonté du même Père. Cette présence unifiante du Christ a pour correspondance une attitude subjective que le Concile appelle « charité pastorale ». L'expression remonte au débat dont nous avons fait mention sur la spiritualité du clergé diocésain. Elle risque d'être un mot d'emploi facile mais sans contenu précis. Etant donné l'importance que lui accorde le Concile, elle aurait mérité qu'on l'explique davantage. Il semble ressortir du contexte qu'elle est porteuse de la double dimension de la charité, c'est-à-dire l'amour inséparable de Dieu et du prochain et, par là même, de la double dimension de la vie spirituelle du pasteur: l'attention à la volonté du Père et le service des autres. « Les prêtres réaliseront cette unité de vie en s'unissant au Christ dans la découverte de la volonté du Père et dans le don d'eux-mêmes pour le troupeau qui leur est confié » (n. 14, par. 2). Quand le pasteur prie et regarde le Père, c'est pour découvrir sa volonté, et quand il se donne aux fidèles, c'est pour accomplir ce qu'il a découvert. C'est du reste une démarche spirituelle qu'il doit enseigner aux chrétiens qu'il veut conduire à la maturité: percevoir dans les événements la volonté de Dieu et se mettre au service des autres (n. 6, par. 2). Enfin, dans la présentation de certaines vertus évangéliques fondamentales (humilité et obéissance, chasteté, pauvreté), le Concile a eu un souci évident de se dégager de l'optique de la vie religieuse. Chacune est mise en relation explicite avec la charité pastorale et les exigences de la mission (nn. 15, 16, 17).

III

Après quatre ans, que peut-on penser du décret, pour ce qui concerne la vie spirituelle des prêtres ? Ceux qui ont commenté le décret s'accordent en général pour reconnaître qu'il marque un progrès sérieux sur la doctrine spirituelle des documents antérieurs. De même que pour juger du redressement qui s'est opéré à propos de la nature du presbytérat, on n'a qu'à comparer Vatican II au concile de Trente, ainsi pour saisir le pas qui a été franchi en regard de la spiritualité du prêtre, on n'a qu'à comparer *Presbyterorum Ordinis* avec les documents pontificaux de Pie X à *Menti Nostrae* et même à la Lettre de Jean XXIII pour le centenaire de la mort du Curé d'Ars, à la veille du Concile. Plus éclairante encore est la comparaison des sept rédactions successives du décret au cours du Concile⁶. Cependant, tout en prenant position pour une spiritualité presbytérale intimement liée à la mission pastorale, le texte se ressent beaucoup des compromis qu'il a fallu trouver pour satisfaire en même temps les tenants d'une notion plus traditionnelle de la sainteté du prêtre. Le document apporte une vision relativement nouvelle, mais il a du mal à l'intégrer aux données anciennes⁷.

Depuis la promulgation du décret, on le sait, des questions plus nombreuses et plus radicales encore sont posées concernant la nature théologique du presbytérat et le statut sociologique du prêtre. Elles s'accompagnent de questions concernant sa spiritualité.

La première question ne met pas en cause la doctrine du décret mais sa réalisation pratique. Beaucoup de prêtres sont heureux de comprendre que le ministère n'est pas simplement du

6. René WASELYNCK, *Les Prêtres, Elaboration du Décret de Vatican II. Histoire et Genèse des textes conciliaires*, Paris, Desclée & Cie, 1968.

7. Parlant du décret en général, le cardinal Doepfer dit: « Le décret ne fut considéré en aucune façon comme révolutionnaire lors de sa publication; et cela parce que dès le début, on avait songé à un compromis. En effet, le traditionnel et le nouveau s'y côtoyaient sans qu'il y eût entre eux cependant aucune intégration. » *Le Prêtre: ce qui demeure, ce qui change*, Conférence d'ouverture au Symposium des évêques européens, (Coire, 7-10 juillet 1969), dans la *Documentation catholique*, LXVI (1969) 711.

temps soustrait à la prière mais une action par elle-même sanctifiante dès qu'elle est accomplie en union au Christ Pasteur. Mais concrètement, le don de soi dans les multiples services même d'ordre strictement pastoral est tellement accaparant pour la personne humaine qu'il est difficile de ne pas ressentir un certain malaise lorsque les moments de prière, même avec la meilleure volonté, se font plus rares. Et quelles formes cette prière doit-elle prendre ? Beaucoup d'exercices jadis réguliers ne trouvent plus aucune résonance. Le bréviaire, malgré quelques timides réformes, est de plus en plus anachronique. La célébration eucharistique privée perd son sens. Il serait trop simple de dire que ceux qui éprouvent ces difficultés y sont venus par démission ou abandon. S'unir au Christ dans la découverte de la volonté du Père et le don de soi aux autres est peut-être un bon principe. Mais sa réalisation pratique demeure fort difficile.

Le Concile n'a pas voulu s'engager dans la voie d'une spiritualité propre au clergé diocésain⁸. Quant à une spiritualité spécifiquement sacerdotale, c'est-à-dire propre au prêtre comme tel, la question continue à faire l'objet de discussions. La spiritualité chrétienne, dit Heinz Schuster, est la réponse à un appel, à un événement, donnée en nous par l'unique Esprit. Cet Esprit, comme tel, « n'est ni divisible, ni manipulable; il n'est susceptible d'être accru, ni différencié par aucune industrie humaine »⁹. C'est pourquoi il n'y a qu'une spiritualité chrétienne. « L'appartenance à un certain « ordre » de vie ou l'exercice d'un ministère ecclésiastique ne suffisent pas à définir, ni où subsiste la spiritualité chrétienne authentique, ni qui, parmi les chrétiens, mène une « vie spirituelle ». Il ne saurait donc être question d'une spiritualité particulière — ou, ce qui plus est, plus parfaite — quand il s'agit de la spiritualité des prêtres »¹⁰. Nous croyons pour notre part que l'unicité de l'évangile et de l'Esprit qui en fait vivre n'empêche pas la multiplicité des familles spirituelles. Il est légitime de parler de spiritualité particulière pour désigner un « type d'application de l'évan-

8. H. LE SOURD, *Un aggiornamento spirituel ?* dans *Vatican II, Les Prêtres, formation, ministère et vie* (Coll. *Unam Sanctam*, n. 68), Paris, Cerf, 1968, 314-315; 322-325.

9. *Spiritualité sacerdotale*, dans *Concilium*, 43 (nov. 1969) 70.

10. *Ibid.*, 71.

gile à la vie du chrétien »¹¹. En ce sens la spiritualité de l'école française n'est pas celle des mystiques espagnols.

Est-il également légitime de parler de spiritualité propre à partir d'une situation ecclésiale particulière comme celle du religieux, du laïc ou du prêtre ? Il y a, selon le Concile, une manière de vivre l'évangile et de s'unir au Christ qui est propre au prêtre. Sa consécration, qui le configure au Christ Prêtre, est autre que la consécration baptismale. Sa participation à la mission du Christ l'engage à un niveau différent, comme représentant du Christ Tête. Cette consécration et cette collaboration particulières à la mission, il les partage avec un évêque et des frères dans un même presbytérium. L'union au Christ, indispensable à toute spiritualité, est ainsi vécue par le prêtre dans un contexte existentiel qui lui est propre, spécifique. Il est vrai que la spiritualité du ministre doit être exemplaire, puisqu'il doit entraîner derrière lui toute la communauté des chrétiens. On pourrait craindre qu'une spiritualité propre l'éloigne plutôt qu'elle ne le rapproche des chrétiens¹². Mais le reproche d'être distante ou inimitable ne saurait s'adresser qu'à une spiritualité cléricale, axée sur un statut particulier et séparé, non à une spiritualité presbytérale, axée sur le service pastoral. L'Apôtre Paul a une spiritualité d'apôtre. Il n'est pas pour autant inaccessible aux chrétiens de son temps.

Enfin il est une donnée que le Concile a fait ressortir concernant la nature du presbytérat et dont il n'a pas dégagé toutes les implications spirituelles, du moins d'une façon aussi explicite que pour l'exercice de la mission pastorale et l'unité de la vie du prêtre. C'est la dimension communautaire de la spiritualité sacerdotale, à partir d'un ministère exercé en communion avec l'évêque et les autres prêtres, dans cette « fraternité sacramentelle » (n. 8, par. 1) qu'est le presbyterium. Des avenues sont tracées au n. 8 de *Presbyterorum Ordinis* mais on aurait aimé en voir apparaître toutes les conséquences avec les nn. 13 et 14 où s'articulent des éléments d'une spiritualité vraiment presbytérale.

11. François VANDENBROUCKE, *Spiritualité et Spiritualités*, dans *Concilium*, 9 (nov. 1965) 47.

12. R. J. BUNNIK, *op. cit.*, 164-165; 174-175.

La nouveauté des perspectives offertes par Vatican II sur le ministère et la vie des prêtres

André Legault, C.S.C.

Pour mettre en pleine lumière la doctrine conciliaire de Vatican II sur le ministère et la vie des prêtres, rien de plus significatif que de confronter les textes qui en émanent avec la doctrine traditionnelle des derniers conciles, notamment du concile de Trente, puisque Vatican I n'a pas abordé ce problème du presbytérat.

Une telle confrontation a le triple avantage: de renouer avec la doctrine traditionnelle qui depuis le XVII^e siècle a profondément marqué la pensée théologique sur le sacerdoce; de montrer les limites de tout enseignement conciliaire, nécessairement marqué par le contexte idéologique qui l'entoure, notamment dans le cas de Trente, par les controverses protestantes négatrices du sacrement de l'Ordre; enfin, de souligner le progrès de la doctrine traditionnelle sur le sacerdoce, à la lumière du développement parallèle de l'Ecclésiologie.

Ce travail s'inspire largement d'une étude que l'abbé Henri Denis, professeur au Grand Séminaire de Lyon et expert au Concile, a publiée dans l'ouvrage collectif sur *les Prêtres* de la col-

lection *Unam Sanctam*¹; l'auteur se propose précisément d'éclaircir le développement doctrinal accompli depuis Trente dans la théologie du sacerdoce tel qu'explicité par Vatican II,

Pour raison de clarté et de brièveté, nous nous arrêterons aux deux points suivants: le point de départ qui préside à cette recherche doctrinale à Trente et à Vatican II; la nature spécifique du presbytérat qui s'en dégage dans l'un et l'autre cas.

I — LE POINT DE DÉPART À TRENTE ET À VATICAN II

1. Au concile de Trente

La réflexion théologique sur le sacerdoce au concile de Trente est fortement marquée par le climat polémique suscité alors par la Réforme protestante qui niait la réalité du sacrifice de la messe et l'existence même du sacrement de l'Ordre.

Qu'on en juge par ce texte de Luther, tiré de son *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Eglise* publié en 1520 et particulièrement représentatif de sa pensée:

L'Eglise de Christ ignore ce sacrement (de l'Ordre): il a été inventé par l'Eglise du pape... Dans tout le Nouveau Testament, il n'y a pas un seul mot qui en fasse mention... Le sacrement de l'Ordre s'est avéré et demeure la plus belle machine propre à mettre en place toutes les monstruosité qui ont eu lieu dans l'Eglise jusqu'à présent et qui ont encore lieu. C'est ici qu'a péri la fraternité chrétienne; c'est ici que les pasteurs sont devenus des loups... Celui qui ne prêche pas la Parole, bien qu'appelé à cela même par l'Eglise, n'est d'aucune manière un prêtre et... le sacrement de l'Ordre ne saurait être autre chose qu'une certaine manière d'élire le prédicateur dans l'Eglise...

Tu vois donc où a passé la gloire de l'Eglise: chaque pays est rempli de prêtres, d'évêques, de cardinaux et de clercs. De tous ceux-là, pour autant qu'il s'agit (des obligations) de sa charge,

1. H. DENIS, *La théologie du presbytérat de Trente à Vatican II*, dans *Les Prêtres (Unam Sanctam, 68)*, Paris, Cerf, 1968, 193-232.

aucun ne prêche, à moins qu'en plus de l'Ordre sacramentel, il soit encore appelé à cela par une autre vocation; faute de quoi, il pense faire assez en murmurant la série des prières rituelles et en célébrant les messes. Au surplus, il ne prie jamais réellement les heures, ou, s'il les prie, il le fait en particulier, et en offrant ses messes comme un sacrifice (ce qui est la plus grande des perversions), alors que la messe est (simplement) l'usage du sacrement. Il est donc clair que l'Ordre, qui, en sa qualité de sacrement, fait de cette catégorie d'hommes des clercs ordonnés, n'est véritablement en tout et pour tout qu'une fiction à laquelle des hommes ont donné naissance, qui n'entendent rien des choses de l'Eglise, du sacerdoce, du ministère de la Parole et des sacrements².

Dans une telle conjoncture historique, les Pères réunis à Trente se devaient donc de réfuter les opinions protestantes sur le sacrifice de la messe et le sacerdoce; ils étaient dès lors amenés à définir le sacerdoce en fonction même du sacrifice eucharistique, ce qu'ils firent lors de la 22e session du concile de l'an 1562:

Notre Seigneur Jésus-Christ... dût donc « s'offrir lui-même une fois pour toutes », mourant en intercesseur sur l'autel de la Croix, afin de réaliser pour (« ceux qui devaient être sanctifiés » — Héb 10, 14) une rédemption éternelle.

Cependant, comme sa mort ne devait pas mettre fin à son sacerdoce (Héb 7, 24. 27), à la dernière Cène, « la nuit » où il fut livré, il voulut laisser à l'Eglise, son Epouse bien-aimée, un sacrifice visible, comme le réclame la nature humaine, où serait représenté le sacrifice sanglant qui allait s'accomplir une unique fois sur la Croix, dont le souvenir se perpétuerait jusqu'à la fin des siècles (I Co 11, 23s.) et dont la vertu salutaire s'appliquerait à la rédemption des péchés que nous commettons chaque jour. Déclarant qu'il était établi « prêtre selon l'ordre de Melchisédech pour l'éternité » (Ps 109, 4), il offrit à Dieu le Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin et, sous les mêmes signes, il les distribua à manger à ses Apôtres, qu'il établissait alors prêtres du Nouveau Testament; à eux et

2. Martin LUTHER, *Oeuvres*, Genève, Labor et Fides, 1966, t. II, 244-250 (passim), cité dans A. DUVAL, *Les données dogmatiques du Concile de Trente sur le sacerdoce*, dans Compagnie de Saint-Sulpice, *Bulletin du Comité des Etudes*, 6 (juillet-décembre 1962) 451-453.

à leurs successeurs dans le sacerdoce, il donna l'ordre de les offrir par ces paroles: « Faites ceci en mémoire de moi » (Lc 22, 19), comme l'Eglise l'a toujours compris et enseigné³.

Le texte est clair: le Christ est l'Unique prêtre de la loi Nouvelle; son sacrifice est également unique: celui de la Croix qui a opéré le salut de l'humanité; ce sacrifice unique est rendu présent aux hommes jusqu'à la fin des siècles par la sainte Messe qui n'est pas un sacrifice indépendant de celui de la Croix, mais son actualisation et sa re-présentation visible mise à la portée des hommes; l'institution par le Seigneur de ce sacrifice visible de l'Eucharistie exigeait l'institution par ce même Seigneur d'un sacerdoce nouveau, qui ne serait pas indépendant de son unique sacerdoce, mais son actualisation visible et extérieure.

Le point de départ de la doctrine de Trente sur le sacerdoce est donc eucharistique et sacrificiel; l'insistance est mise sur la visibilité du sacrifice de la messe, tandis que les autres aspects du ministère sacerdotal passent au second plan.

Cette doctrine, expression authentique de la foi catholique, n'en demeure pas moins une doctrine partielle et limitée par le contexte polémique qui le fait naître.

2. Au second concile du Vatican

C'est à partir d'un tout autre point de vue que Vatican II va étudier le rôle du prêtre. Le Décret conciliaire sur le ministère et la vie des prêtres, *Presbyterorum Ordinis*, promulgué à la fin du Concile, le 7 décembre 1965, ne part plus exclusivement de l'Eucharistie, mais de la mission du Peuple sacerdotal tout entier.

Contrairement à Trente qui s'était tenu sur le sacerdoce des fidèles, de toute évidence pour ne pas abonder dans le sens des Réformateurs au détriment du sacerdoce hiérarchique, Vatican II, dégagé de toute préoccupation polémique et en conformité totale avec l'enseignement conciliaire sur l'Eglise exprimé dans la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du 21 novembre 1964, défi-

3. DENZINGER, 938, 957. (trad. G. DUMEIGE, *la Foi Catholique* 2, Paris, éditions de l'Orante, 1961, nn. 766, 892, désormais cité FC.).

nit la fonction propre du presbytérat à l'intérieur de la mission globale du peuple sacerdotal tout entier. C'est ainsi que, dès l'article 2, qui précise la nature du presbytérat, le Concile commence par affirmer la mission sacerdotale de tout le peuple de Dieu:

Le Seigneur Jésus, « que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde » (Jn 10, 36), fait participer tout son Corps mystique à l'onction de l'Esprit qu'il a reçue (cf. Mt 3, 16; Lc 4, 18; Ac 4, 27; 10, 38): en lui, tous les chrétiens deviennent un sacerdoce saint et royal, offrant des sacrifices spirituels à Dieu par Jésus-Christ (aspect cultuel), et proclamant les hauts faits de Celui qui les a appelés des ténèbres à son admirable lumière (cf. 1 P 2, 5. 9) — (aspect évangélisateur). Il n'y a donc aucun membre qui n'ait sa part dans la mission du Corps tout entier...⁴

C'est sur cet arrière-plan doctrinal relatif à la mission cultuelle et évangélisatrice du Corps sacerdotal tout entier, que le Concile détache et précise la fonction propre des prêtres dans l'Eglise. Il la définit comme une collaboration à la mission particulière que le Christ, au sein de l'Eglise, a confiée à ses Apôtres et à leurs successeurs, les évêques:

Mais le même Seigneur, voulant faire des chrétiens un seul corps, où « tous les membres n'ont pas la même fonction » (Rm 12, 4), a établi parmi eux des ministres qui, dans la communauté des chrétiens, [...] exerceraient publiquement pour les hommes au nom du Christ la fonction sacerdotale. C'est ainsi que le Christ a *envoyé* les Apôtres *comme* lui-même avait été *envoyé* par son Père⁵; puis, par les Apôtres eux-mêmes, il a fait participer à sa consécration et à sa mission leurs successeurs, les évêques⁶, et la charge du ministère des évêques a été transmise aux prêtres à un degré subordonné⁷: ceux-ci sont donc établis dans l'Ordre du presbytérat, pour être les collaborateurs de l'Ordre épiscopal⁸ et lui permettre d'accomplir comme il le doit la mission apostolique confiée par le Christ⁹.

4. P. O., Art. 2.

5. Jn 20, 21, LG III, 18.

6. L G III, 28.

7. *Ibid.*

8. Pontificat romain, Préface consécrationnaire des prêtres, trad. officielle, *Les ordinations*, Paris-Tournai, Desclée & Cie, 1967, 70.

9. P.O., Art. 2.

Donc, premières constatations: pour définir la nature du presbytérat, Trente et Vatican II ont deux points de départ nettement différenciés: celui de Trente est eucharistique et sacrificiel; celui de Vatican II, beaucoup plus large, présente le presbytérat comme une participation à la mission particulière confiée dans l'Eglise aux Apôtres et à leurs successeurs, les évêques.

II — NATURE SPÉCIFIQUE DU PRESBYTÉRAT

C'est donc à partir de ces deux points de départ nettement différents, que nous pouvons essayer de dégager la nouveauté des perspectives offertes par Vatican II sur le ministère et la vie des prêtres, en confrontant les données de Trente et de Vatican II sur les quatre points précis suivants: la raison d'être du presbytérat; le moment et les modalités de son institution; l'aspect spécifique qui le caractérise; les fonctions qui lui sont attribuées.

1. La raison d'être du sacerdoce

Pour les Pères du concile de Trente, confrontés aux positions protestantes qui niaient l'existence d'un sacrement de l'Ordre habilitant à des tâches spéciales, le prêtre est celui qui a reçu le pouvoir, que n'ont pas les laïcs, de célébrer l'Eucharistie et de remettre les péchés.

La 23e session du concile tenue en 1563 porte sur le sacrement de l'Ordre; le canon premier est ainsi formulé:

Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas, dans le Nouveau Testament, un sacerdoce visible et extérieur, ou qu'il n'y a pas un pouvoir de consacrer, d'offrir le vrai corps et le vrai sang du Seigneur et de remettre ou de retenir les péchés, mais seulement une fonction et un simple ministère de la prédication de l'Évangile; ou que ceux qui ne prêchent pas ne sont plus prêtres, qu'il soit anathème¹⁰.

Chercher ainsi le sens de l'institution du presbytérat uniquement à partir du pouvoir de célébrer l'Eucharistie et de remettre les péchés, c'était d'avance se condamner, d'une certaine fa-

10. DENZINGER, 961; FC, 899.

çon, à mettre sur le même plan les Apôtres, les évêques et les prêtres, en ignorant l'organicité du ministère hiérarchique. Cette confusion pèsera lourdement sur la théologie postérieure.

Vatican II offre au contraire une perspective beaucoup plus large. La raison d'être de l'institution du sacerdoce, nous venons de le voir, est à chercher à l'intérieur d'un unique Corps diversifié dans ses membres:

Le même Seigneur, voulant faire des chrétiens un seul corps, où « tous les membres n'ont pas la même fonction » (Rm 12, 4), a établi parmi eux des ministres...¹¹

C'est à dessein que le Concile emploie ici le mot « ministres » qui fait allusion au sacerdoce hiérarchique en général. Le Concile ne pouvait pas introduire d'emblée le mot « presbytres », sans laisser dans l'ombre et l'originalité des Apôtres et la supériorité des évêques, leurs successeurs. Mais, déjà, il montre bien qu'on ne peut expliquer la raison d'être du *presbytérat* qu'en fonction de la spécificité du ministère hiérarchique en général.

Par ailleurs, pour rendre justice aux Pères qui insistaient sur la nécessité de lier la doctrine de Vatican II à celle de Trente, la Commission chargée de la rédaction finale du décret *Presbyterorum Ordinis* inséra en dernière heure (novembre 1965) la seule citation dogmatique littérale tirée du concile de Trente. Celle-ci est relative au « pouvoir sacré d'offrir le Sacrifice et de remettre les péchés »¹². Cette insertion tardive, témoin d'une rédaction laborieuse qui nuit à la rigueur du texte de cet article 2 de *Presbyterorum Ordinis*, a du moins l'avantage, en reprenant la doctrine traditionnelle, de l'ouvrir sur une perspective plus large, en insérant la célébration sacramentelle de l'Eucharistie et de la Pénitence dans le contexte de la mission globale du sacerdoce ministériel et hiérarchique. C'est bien ce qui ressort d'un passage de la présentation que fit alors du schéma amendé son Excellence Monseigneur François Marty, archevêque de Reims:

11. P.O., Art. 2.

12. DENZINGER, 957 et 961; FC, 892 et 899.

La Commission n'a pu se rendre aux désirs de certains Pères qui auraient voulu voir définir le sacerdoce à partir du pouvoir de consacrer l'Eucharistie. Comme, en effet, il est nécessaire, dans l'esprit de ce Concile et, selon les vœux de plusieurs Pères, de rattacher le sacerdoce des Prêtres à celui des Evêques qui possèdent la plénitude du sacerdoce, il était nécessaire, dans ce Schéma, de considérer le Sacerdoce des prêtres, sous l'aspect non pas d'une seule mais de trois fonctions, en liaison avec les Apôtres et leur mission¹³.

2. Le moment et les modalités de l'institution du presbytérat

Pour les Pères du concile de Trente, logiques à leur position de départ, le Christ a institué le sacerdoce lors de la dernière Cène: ainsi s'exprime le 2e canon sur le saint sacrifice de la messe, promulgué lors de la 22e session de l'an 1562:

Si quelqu'un dit que, par ces paroles: « Faites ceci en mémoire de moi » (Lc 22, 19; 1 Co 11, 24), le Christ n'a pas établi les Apôtres prêtres, ou qu'il n'a pas ordonné qu'eux et les autres prêtres offrissent son corps et son sang, qu'il soit anathème¹⁴.

On connaît la fortune théologique de ce canon qui fait des prêtres les successeurs des Apôtres *in sacerdotio*. En précisant que les prêtres succèdent aux Apôtres *in sacerdotio*¹⁵ seulement, le concile de Trente identifie ainsi *Presbytérat* et *Sacerdoce*, et laisse dans l'ombre la personne des évêques, qui sont pourtant les seuls et vrais successeurs des Apôtres. Cette conception de l'origine du sacerdoce à la dernière Cène entraînera la tendance à donner une importance excessive au rite liturgique de la consécration des mains du prêtre. Cette consécration passera pendant des siècles pour le rite essentiel de l'ordination des prêtres, jusqu'aux récentes précisions apportées par Pie XII dans la Constitution *Sacramentum Ordinis* du 30 novembre 1947¹⁶.

13. *Schema Decreti, De Presbyterorum Ministerio et Vita, Textus recognitus et modi*, Typis Polyglottis Vaticanis, novembre 1965, 6.

14. DENZINGER, 949; FC, 777, et DENZINGER, 938; FC, 766.

15. DENZINGER, 938, *Supra*, note 3.

16. PIE XII, *Constitutio Apostolica de Sacris Ordinibus Diaconatus Presbyteratus et Episcopatus: Sacramentum Ordinis*, 30 novembre 1947; AAS, 11 (1948) 5-7.

Cette conception tridentine, révélatrice d'une ecclésiologie encore fort étroite, entraînera un certain nombre de conséquences regrettables que nous soulignerons plus loin: absence de liens organiques explicites entre évêques et prêtres, silence sur la mission apostolique du prêtre, pour ne rien dire de la fameuse problématique des « pouvoirs liés » du prêtre, qui a fait la fortune des théologiens plus rompus aux subtilités du droit canonique qu'aux véritables perspectives ouvertes par l'histoire des dogmes.

Le point de vue de Vatican II n'exclut nullement l'apport positif de Trente, mais le situe dans un ensemble beaucoup plus vaste et enveloppant. Il n'est sans doute pas faux d'affirmer que le Christ a institué le sacerdoce à la dernière Cène; mais il n'en faut pas nécessairement conclure que cette institution s'est faite uniquement et exclusivement à ce moment-là.

Le concile de Trente insinue même le contraire quand il unifie le pouvoir sacerdotal « d'offrir le Sacrifice » (reçu à la dernière Cène) au pouvoir également sacerdotal de « remettre les péchés », que l'Évangile présente en des contextes différents, soit celui du discours ecclésiastique en Mt 18, 18 ou de l'apparition au soir de la Résurrection en Jn 20, 22-23.

Aussi Vatican II ne cherche-t-il pas à fixer de façon précise le « moment » où le Christ aurait institué les prêtres pour ne pas trop limiter ainsi leur mission. Au contraire, dans cet article 2 de *Presbyterorum Ordinis* qui constitue le texte fondamental où Vatican II énonce toute sa théologie du sacerdoce, la mission du prêtre est organiquement rattachée à la mission des Apôtres et de leurs successeurs, les évêques. Reçue des Apôtres, en effet, cette charge du ministère des évêques a été transmise aux prêtres « à un degré subordonné », de telle sorte que les prêtres sont constitués « dans l'Ordre du presbytérat », et deviennent ainsi les « collaborateurs de l'Ordre épiscopal » pour l'accomplissement de « la mission apostolique qui leur a été confiée par le Christ »¹⁷.

Le Concile donne ainsi à la mission du prêtre une amplitude universelle, limitée par le seul fait que cette mission doit toujours s'exercer *subordinato gradu*, en dépendance du collège épiscopal

17. P.O., Art. 2.

ou, selon les termes mêmes du Pontifical romain, comme « des prêtres de second rang coopérateurs de l'Ordre épiscopal »¹⁸, héritier de la mission du Collège apostolique au sein de l'Eglise et dans le monde entier.

3. L'aspect spécifique du presbytérat

Il devient dès lors possible de formuler plus explicitement la spécificité du presbytérat dans le corps ecclésial, telle qu'elle se dégage des données de Vatican II confrontées à celles de Trente qu'elles englobent et dépassent.

Le concile de Trente présente le presbytérat comme un sacrement qui confère une grâce sacramentelle spécifique et un caractère ineffaçable, comme en témoignent les canons 3 et 4 suivants:

Si quelqu'un dit que l'Ordre ou l'ordination sacrée n'est pas vraiment et à proprement parler un sacrement institué par le Christ Notre Seigneur...

Si quelqu'un dit que le Saint-Esprit n'est pas donné par l'ordination sacrée et que c'est en vain que l'évêque dit: « Reçois le Saint-Esprit »; ou que l'ordination n'imprime pas un caractère; ou que celui qui a été une fois ordonné prêtre peut redevenir laïc, qu'il soit anathème¹⁹.

Toutefois Vatican II se fait encore plus précis et définit plus clairement qu'aucun autre concile antérieur ce qui constitue l'aspect essentiel du presbytérat, lorsqu'il écrit ce texte fondamental:

La fonction des prêtres, en tant qu'elle est unie à l'Ordre épiscopal, participe à l'autorité par laquelle le Christ lui-même construit, sanctifie et gouverne son Corps. C'est pourquoi le sacerdoce des prêtres, s'il suppose les sacrements de l'initiation chrétienne, est cependant conféré au moyen du sacrement particulier qui, par l'onction du Saint-Esprit, les marque d'un caractère spécial, et les configure ainsi au Christ-Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du Christ-Tête en personne.

Ce texte exige qu'on s'y arrête pour en souligner deux affirmations.

18. Voir note 8, *supra*.

19. DENZINGER, 963, 964; FC, 901, 902.

de paraître aux Presses Vaticanes²⁵, constitue le premier chapitre du tout nouveau Pontifical romain, en usage depuis Pâques 1969.

2 — *La liaison de l'Épiscopat et du Presbytérat*

Conséquemment, toute la mission des prêtres est organiquement liée à celle des évêques dont ils sont les coopérateurs subordonnés. Comme telle, cette mission est sacramentalisée dans sa triple fonction d'évangélisation, de sanctification et de gouvernement au nom du Christ-Tête de toute l'Église.

3 — *La mission universelle des prêtres*

Cette communion sacramentelle au Collège épiscopal rend le Collège presbytéral solidaire des préoccupations missionnaires des évêques ouvertes aux dimensions du monde:

N'importe quel ministère sacerdotal, lit-on à l'article 10 de *Presbyterorum Ordinis*, participe, en effet, aux dimensions universelles de la mission confiée par le Christ aux Apôtres. Le sacerdoce du Christ, auquel les prêtres participent réellement, ne peut manquer d'être tourné vers tous les peuples et tous les temps, sans aucune limitation de race, de nation ou d'époque... Les prêtres se souviendront donc qu'ils doivent avoir au cœur *le souci de toutes les Églises...* (et) se tiendront prêts à partir volontiers, avec la permission de leur Ordinaire ou à son appel, pour exercer leur ministère dans des pays, des missions ou des activités qui souffrent du manque de prêtres²⁶.

4 — *La communion fraternelle*

Enfin, cette insistance sur la collégialité des corps épiscopal et presbytéral, hiérarchiquement liés entre eux, rappellera aux prêtres l'importance de leur union étroite entre eux et avec leur évê-

25. *Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1969; voir *EL*, 83 (1969) 1-98; *LMD*, 98 (1969) 63-142.

26. P.O., Art. 10.

que. Cette fraternité sacramentelle est, aujourd'hui comme au temps d'Ignace d'Antioche ²⁷, non seulement source de perfection et d'efficacité apostolique, mais une exigence même du don de Dieu, vécu dans toute sa réalité.

27. « Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui regarde l'Eglise. » (Ignace d'Antioche, *Lettre aux Smyrniotes* 8, 1.)

Sacerdoce et acculturation

Denise Santerre-Veillette

C'est devenu un lieu commun d'affirmer l'état de malaise actuel du sacerdoce catholique, malaise le plus souvent défini par une inadaptation à la société moderne. Notre atelier de travail, s'il partage l'optimisme de la théologie, à qui apparaît impossible en dépit de ce malaise la disparition du sacerdoce, s'attardera toutefois dans sa perspective sociologique, plus pessimiste, à en prévoir de nécessaires et profondes transformations.

On ne doit toutefois pas être pessimiste au point de croire qu'il n'y a malaise que chez nous. Aussi cette communication, intitulée *Sacerdoce et acculturation*, veut-elle montrer par quelques réflexions et exemples tirés d'autres situations sacerdotales dans des conditions sociales diverses, voire d'une autre religion, que le même malaise existe ailleurs et que des facteurs sociaux souvent identiques en fournissent l'explication.

Cet éclairage indirect permettra, du moins nous l'espérons, d'aborder avec objectivité et sérénité un sujet difficile et de fournir par voie de comparaison quelques renseignements sur le sacerdoce catholique.

HYPOTHÈSE DE TRAVAIL

Notre hypothèse de départ veut que chaque société ait sa religion particulière et secrète sa propre forme de leadership re-

ligieux intégrant ainsi un sacerdoce à une culture. L'expression consacrée pourrait être, avec à peine un peu d'exagération: le *sacerdoce d'une culture*. C'est, en peu de mots, l'hypothèse d'un paradis où une concordance étroite existerait entre une forme donnée de culture et celle d'un pouvoir religieux vivant de cette culture et dans cette culture.

Puisque ce paradis semble perdu, nous avons privilégié ici l'étude du sacerdoce dans des situations d'acculturation en attribuant à ce terme deux significations. Au sens strict, nous parlons de sacerdoce acculturé dans le cas où le sacerdoce n'est pas secrété par une société et, non intégré à la société, vit en marge de celle-ci. Le missionnaire qui vit le sacerdoce de sa culture occidentale dans une culture qui n'a pas secrété ce pouvoir religieux et le clergé africain qui porte en lui une culture et doit vivre une vie sacerdotale empruntée à une autre culture constituent deux exemples de sacerdoce acculturé au sens strict parce qu'il n'y a *pas* concordance entre le sacerdoce et la culture.

Mais nous pouvons aussi parler d'acculturation au sens large dans le cas où une société connaît des transformations telles qu'un hiatus s'introduit entre le sacerdoce qu'elle avait secrété et la nouvelle culture en train de naître. Il n'y a *plus* alors concordance entre sacerdoce et culture. Comme premier exemple, on prendra le cas des leaders musulmans de la société nord-camerounaise: après avoir vécu autrefois dans une société imprégnée d'islam, ils s'interrogent aujourd'hui, administrant et gouvernant une société en voie de sécularisation, sur ce qui leur reste de charisme spécifiquement religieux. De même, et c'est notre second exemple, le clergé catholique, principalement le clergé québécois, qui vivait autrefois dans une société imprégnée de catholicisme, s'interroge aujourd'hui sur ce qu'il doit garder comme élément constitutif de son état et de ses fonctions et comme élément essentiel au caractère sacerdotal dans une société sécularisée.

Qu'il s'agisse des difficultés du sacerdoce missionnaire et du sacerdoce africain, où il n'y a *pas* concordance entre sacerdoce et culture, ou qu'il s'agisse des difficultés des leaders musulmans et du clergé catholique québécois, où il n'y a *plus* concordance entre sacerdoce et culture nouvelle, la difficulté majeure, présente

dans les quatre cas, renvoie à un problème d'autorité à exercer ou tout simplement à légitimer, de sorte que la crise actuelle du sacerdoce pourrait bien être avant tout une crise d'autorité religieuse. C'est pourquoi nous avons retenu comme démarche de décrire brièvement ces quatre situations sacerdotales et de nous interroger ensuite sur la notion d'autorité religieuse dans les sociétés modernes.

Ce mode d'exposé présente, par sa quasi-juxtaposition de quatre tableaux, l'inconvénient d'un texte peut-être décousu. Il permettra en revanche de mieux illustrer, par l'analyse d'exemples, le malaise souligné au tout début de cet exposé et défini comme une inadaptation à la société moderne. En effet, lorsque le missionnaire catholique se demande, en territoire étranger, ce qu'il doit garder ou encore ce qu'il doit être, pour rester prêtre, hors de sa culture occidentale; lorsque le clergé africain s'interroge sur ce qu'il doit prendre, ou encore sur ce qu'il doit être, pour devenir prêtre, dans sa propre culture; lorsque le leader musulman, devant la distinction, aberrante en islam, du politique et du religieux, se demande d'où lui vint son autorité et s'il est encore un leader « musulman »; lorsque le clergé québécois parle de « sacerdoce symbolique » ou s'interroge sur les traits essentiels d'un nouveau type de prêtre à conserver dans une société post-industrielle, tous posent au fond le même problème: celui de l'identité et de la définition du prêtre. Or ce qui fait que le prêtre est prêtre peut-il varier d'une culture à l'autre ou varier dans l'histoire d'une même culture¹ ?

I — SITUATION MISSIONNAIRE DANS UNE IMPASSE

Le missionnaire, acculturé du fait qu'il doit vivre la vie sacerdotale d'une culture donnée dans une autre société, éprouve

1. Cette question invite à préciser que l'approche sociologique ne nie pas la Révélation, mais en fait abstraction dans sa démarche. C'est pourquoi l'existence d'un sacerdoce hors culture ne lui paraît guère possible. Il ne lui semble d'ailleurs pas davantage adéquat de parler uniquement d'incarnation d'un sacerdoce dans une culture. A la limite de son interrogation, devant à la fois la multiplicité et le particularisme du sacerdoce, l'approche sociologique considère celui-ci comme une « création » sociale et culturelle, suscitée par une culture et spécifique à cette dernière.

un certain nombre de difficultés d'adaptation personnelle et de difficultés qui proviennent du pays d'adoption. André Rétif a magnifiquement étudié ces difficultés du sacerdoce missionnaire².

A. Difficultés du sacerdoce missionnaire

Si partir au loin, convertir une âme et mourir en héros ont longtemps constitué les thèmes majeurs de l'idéologie romantique missionnaire d'autrefois, il semble que tout cela ait aujourd'hui moins bonne presse, en tout cas auprès des jeunes, qui préfèrent à ces héros d'autrefois les cosmonautes, les savants, les techniciens de l'avenir. Le missionnaire ressent cette dévalorisation, qui, à l'instar d'un rejet de la part de son monde occidental, accentue son impression de solitude personnelle et d'hésitation à l'égard d'une action de palliatif au caractère précaire.

Le missionnaire, dans cette solitude personnelle voire même organisationnelle, n'appartient plus à son monde occidental. Il éprouve un double sentiment d'isolement, car il ne semble pas davantage appartenir à sa communauté d'adoption. S'intégrer à la nouvelle communauté où il travaille est pourtant une condition indispensable à une action efficace. Or la solidarité autochtone n'est pas favorable à l'insertion du missionnaire; à la limite elle la rend impossible. Le missionnaire reste en dehors de la communauté et se trouve presque forcé de rester en marge. Facilement identifié à la colonisation, il est souvent rejeté avec elle au nom des idéologies nationalistes. L'organisation religieuse indigène, pour sa part, souligne que le premier temps de la mission, qui consiste à évangéliser et à fonder des églises, est passé et que le deuxième temps, celui de la consolidation, implique une action et une responsabilité qui reviennent au clergé autochtone.

Une certaine lassitude se fait jour. Le missionnaire avoue qu'on n'arrivera jamais à convertir le monde, que c'est une cause perdue face au pluralisme religieux et face aux valeurs des autres

2. Nous conseillons au lecteur intéressé par la question l'ouvrage récent d'André RETIF, *Un nouvel avenir pour les missions*, Paris, Editions du Centurion, 1966, 179 p.

religions, même païennes, qui s'imposent de plus en plus à la reconnaissance. En outre, l'idéologie missionnaire cède le pas à celle, plus profane, du développement, favorable aux initiatives humanitaires sans liens nécessaires avec la religion. Que l'on songe à l'ouverture au monde, aux campagnes contre la faim, aux grands idéaux de la paix, de la justice internationale et de l'aide aux pays en voie de développement. Ces multiples difficultés imposent-elles une nouvelle forme de sacerdoce missionnaire ?

B. Vers un nouveau sacerdoce missionnaire

Il est certain que pour beaucoup de missionnaires l'héroïsme et la générosité ne suffisent plus. Ils ressentent le besoin d'une nouvelle approche et d'une nouvelle conception de l'évangélisation. L'action missionnaire n'est plus une spécialité et n'est plus le privilège de quelques instituts spécialisés. Le missionnaire peut être choisi dans toutes les catégories de prêtres, de religieux et de laïcs. Ces derniers y jouent d'ailleurs un rôle de plus en plus grand. En revanche, l'on insiste sur une spécialisation dans la fonction à exercer. Il ne s'agit plus d'envoyer des évangélistes, pionniers et défricheurs préparés tant bien que mal à faire un peu de tout, mais de former des spécialistes, des pasteurs, des techniciens de l'apostolat. Un aumônier d'action catholique serait par exemple invité dans un autre pays à y assumer la responsabilité de ce mouvement.

Devant cette nouvelle approche, certains gardent la nostalgie de la situation d'autrefois et hésitent. C'est sans doute cette hésitation et cette coexistence de deux types de missionnaires qui constituent le problème le plus sérieux. Certains font encore table rase du passé autochtone et recherchent des conversions individuelles. Les autres — ce ne sont pas les plus nombreux, mais ils représentent un courant qui s'exprime avec vigueur — se mettent à l'étude des valeurs des autres religions, par exemple les valeurs animistes et musulmanes.

Ce nouveau type d'action missionnaire est beaucoup plus exigeant. Si l'activité missionnaire se fonde désormais sur la reconnaissance des valeurs d'autrui, le déracinement doit être plus profond que celui qu'exige le seul éloignement géographique. Il

faut un dépouillement absolu, un déracinement éprouvé dans l'acceptation des différences intellectuelles et psychologiques qui séparent les civilisations, les styles de vie et les allégeances nationales. Si le missionnaire doit opérer un « décapage », c'est-à-dire se désolidariser de sa culture propre jusqu'à en oublier ses traditions, ses préjugés, son appartenance, s'il doit renaître à l'ethnie où il travaille, agrandir et unifier sa vision du monde pour en assumer toutes les valeurs humaines, une question se pose: jusqu'où doivent aller les ruptures dans cette incarnation nouvelle et comment se mettre à la recherche de l'essentiel du message chrétien à livrer ?

Mais il y a davantage. On n'est plus toujours sûr qu'il faille livrer ce message et en prêcher l'adhésion. Un missionnaire en milieu musulman confiait: « Je crois que la seule attitude qu'il m'est désormais possible de prendre est d'aider le musulman à mieux vivre son islam. » Ne plus parler de conversion mais de présence religieuse et d'entraide humaine, ne plus parler de supériorité de religion mais de dialogue avec les autres religions constituent pour certains missionnaires l'essentiel de leur « nouveau » sacerdoce missionnaire. C'est une modification profonde qui retient deux éléments: un témoignage religieux et une contribution, par diverses œuvres sociales, comme les écoles, les hôpitaux, etc., au développement de ces pays étrangers. L'on comprend que cette transformation implique une préparation difficile pour le jeune missionnaire et davantage pour le missionnaire d'autrefois.

Déjà cette analyse d'un premier exemple de sacerdoce acculturé, le cas du missionnaire, illustre un problème d'identification du prêtre, non seulement d'identification conceptuelle, mais aussi de définition dans la pratique. Ce « nouveau » missionnaire qui émerge cherche ce qui le constitue prêtre: que doit-il garder ou que doit-il être pour rester prêtre hors de sa culture d'origine ?

II — MALAISES DANS LE CLERGÉ AFRICAIN

Le clergé africain illustre également un sacerdoce acculturé parce que le prêtre africain porte en lui une culture distincte de celle qui nourrit sa vie sacerdotale. De même que le missionnai-

re essaie de faire un tri entre ce qui appartient à la culture occidentale et ce qui relèverait d'un sacerdoce universel, ainsi le clergé africain essaie de discerner dans le sacerdoce occidentalisé ce qu'il doit prendre pour devenir prêtre et ce qu'il peut et doit laisser à l'Occident pour y substituer son propre indigénisme³.

L'aspiration première du clergé africain est de construire une Eglise africaine et d'éviter de transplanter en Afrique l'Eglise occidentale inadaptée et d'ailleurs elle-même en transformation. Pour que le christianisme ne fasse plus figure de religion européenne, il s'interroge sur une incarnation nécessaire aux plans liturgique, théologique et pastoral. Le clergé autochtone se met à la tâche, mais rencontre divers obstacles: difficultés d'ordre psycho-social ressenties comme conflits personnels; limites d'une intégration plus ou moins grande à sa communauté nouvelle et à l'ensemble de sa vie « clanique »; enfin difficultés venant de la compréhension par la négritude du sacerdoce et de certains phénomènes religieux.

A. Conflits personnels du clergé africain

L'obligation du célibat, l'absence de tradition chrétienne, l'absence de modèle sacerdotal noir, qui oblige là aussi à se référer au modèle du blanc, constituent les trois principales difficultés personnelles.

Le célibat face aux conceptions de fécondité, de paternité et de descendance n'est pas valorisé par le milieu ambiant. Une incompréhension se manifeste devant ce qu'on interprète comme un refus de continuer la lignée. On ne croit d'ailleurs pas à sa possibilité et à sa réalisation effective. L'absence de tradition chrétienne qui implique que très souvent les parents des séminaristes sont païens contribue évidemment à cette perception négative d'une obligation qui se solde par un arrêt de la descendance. Le milieu en général et plus particulièrement les parents sont peu portés à approuver le choix des jeunes gens à l'égard de la

3. Pour l'étude du clergé africain se référer à l'excellent ouvrage écrit en collaboration: *Des prêtres noirs s'interrogent* (Coll. *Rencontres*, n. 47), Paris, Cerf, 1957, 283 p.

vocation sacerdotale et exercent souvent des pressions pour les en détourner. Outre le motif du célibat, il y a à cette désapprobation un autre motif également d'ordre familial: la privation financière que provoque le choix du sacerdoce. Le prêtre, en effet, « ne rapporte pas » à sa famille et ce fait est lourd de conséquences dans le contexte africain où la solidarité familiale se traduit souvent en termes économiques.

Une autre difficulté du clergé africain tient à l'absence de modèle de prêtre noir auquel il pourrait se référer pour guider son choix et fonder son engagement. Le prêtre noir n'a que le modèle du blanc à l'égard duquel s'exprime une certaine agressivité, qui constitue une expression nouvelle de son sentiment d'infériorité. Il faut souligner ici la difficulté extrêmement grande de saines relations entre les missionnaires et le clergé local. Celui-ci copie souvent un certain autoritarisme du missionnaire européen. A lui se pose le dilemme: ou il s'affirme autre et développe, par exemple, une liturgie typiquement africaine par besoin de revalorisation de la négritude; ou il limite le modèle liturgique du blanc pour s'approcher de celui-ci et éviter une liturgie qu'il craint de voir qualifiée de liturgie « au rabais ». Il est certain que, sous-jacente à la rencontre du sacerdoce missionnaire et du sacerdoce autochtone, il y a d'abord cette difficile rencontre du blanc et du noir, rencontre faite d'acceptation et de refus, de désir d'imitation et d'opposition. L'histoire coloniale rend complexe la tâche actuelle du sacerdoce africain et nous ramène au cœur même de notre hypothèse initiale: le difficile exercice d'un pouvoir religieux dans une culture où il ne dispose pas d'enracinements.

B. Nature de l'appartenance des prêtres africains à une communauté

Le clergé africain a du mal à vivre en communauté. Il a l'habitude d'une communauté spontanée et clanique, d'une communauté où l'individu, de par ses liens étroits avec le clan, s'efface devant la collectivité⁴. Mais il n'a pas l'habitude d'une commu-

4. Nous nous référons à l'éclairante description que donne du clan S. Exc. Mgr Zoa, archevêque africain de Yaoundé (Cameroun), dans la publication d'une conférence sur les *Problèmes d'Eglise dans un pays en voie*

nauté voulue et provoquée, qu'il s'agisse d'une communauté cléricalisée réunissant les leaders ou de la communauté chrétienne, substitut du clan, de laquelle il est le nouveau responsable. Or le christianisme, on le sait, implique une personnalisation, une mise en évidence de soi et non un effacement. C'est ce qui se produit lorsque le chrétien vit avec la divinité une relation personnalisée. Personnalisme aussi exprimé par les conceptions du péché et du salut. Le clergé africain converti depuis peu au christianisme, sans y être encore bien intégré, reste le produit d'une longue tradition animiste soucieuse de maintenir le groupe en communication avec les ancêtres et les âmes des morts divinisés et qui ressent un malaise devant ce lien de solitude entre un homme et son Dieu.

Même impression devant le message à transmettre. Au lieu de vivre une tradition ancestrale et de la transmettre intégralement, le leader religieux africain doit s'appliquer à bien saisir un message qui lui vient de l'extérieur et à communiquer à sa communauté culturelle l'héritage d'une autre culture.

« Personnalisation » imposée et héritage étranger limitent l'intégration à une communauté. Déjà le simple converti prend parfois la figure d'un étranger dans son propre milieu, privé qu'il est de la garantie morale de trouver un équilibre venu de sa société; à plus forte raison, s'il devient leader religieux, celui-ci prend-il l'aspect d'un membre lointain, plus ou moins en marge de sa société.

Une autre explication de cet éloignement psycho-social du clergé africain, explication d'ailleurs souvent évoquée, réside dans le fait que les clercs africains ont reçu leur formation en Occident dans une langue étrangère. Ces études faites au loin les coupent de leurs origines et nuisent ainsi à leur action apostolique.

Le degré d'appartenance des leaders religieux à l'ensemble de la société est également affaibli par un statut social qui, déjà peu prestigieux si on le compare à celui des leaders politiques, semble

de développement, parue dans *La Documentation Catholique*, 60 (7 juillet 1963) 872. Toute cette conférence, par son analyse des difficultés que rencontrent aujourd'hui les chrétiens d'Afrique, constitue un document très précieux.

voué à la dévalorisation. La notion d'*autorité-service*, inhérente à tout sacerdoce, doit être partout difficile à vivre, mais peut-être davantage dans les nouveaux contextes nationalistes où l'indépendance stimule la soif du pouvoir. Or puisque les leaders politiques actuels incarnent plutôt l'*autorité-qui-se-fait-servir*, notion qui correspond davantage d'ailleurs à la conception africaine de l'autorité, les leaders religieux ne peuvent être vus que comme des leaders de seconde zone.

Outre les conflits personnels et la faible appartenance à une communauté chrétienne, on a mentionné un autre facteur dont il faut tenir compte dans l'analyse du malaise actuel du clergé africain: la négritude. Que doit être le sacerdoce catholique pour être assimilé par la civilisation africaine et pour respecter la négritude tout en évitant le syncrétisme ?

C. Sacerdoce et négritude

L'adaptation du sacerdoce catholique à l'Afrique exige que l'on connaisse d'abord la mentalité africaine pour y greffer ensuite adéquatement le message chrétien. Bâter sur ce qui existe implique l'existence d'une pierre d'attente, définie par le besoin africain du surnaturel, mais qui peut aussi se révéler une pierre d'achoppement. Divers exemples illustrent ce danger de syncrétisme. Le premier a trait à la notion de médiation des prêtres. C'est le danger d'établir une identification facile entre la médiation typique du sacerdoce chrétien, qui unit les hommes à Dieu, et la médiation païenne, qui unit les hommes aux mânes des anciens. C'est le danger aussi d'identifier la relation qui unit le féticheur aux mânes avec celle qui unit le prêtre au Christ.

Le second exemple est fourni par la recherche du surnaturel exprimé dans le catholicisme par l'*ex opere operato* des sacrements et qui en territoire animiste peut être identifié à la force infallible des esprits et à l'efficacité magique de la sorcellerie. Diverses autres similitudes sont aisément établies au sujet desquelles il est difficile de savoir si elles proviennent d'une compréhension juste ou confuse des mystères chrétiens. Le sacrifice de la messe, par exemple, n'est apparemment pas très différent du pacte du sang, vécu dans certaines tribus et qui a pour but le renforcement de l'individu, de la famille, du clan. La communion

eucharistique peut signifier pour l'Africain la communion alimentaire célébrée entre vivants et morts ou simplement celle que se donnent les époux lors d'un mariage. On pourrait ainsi aligner une liste de phénomènes religieux, dits syncrétiques parce qu'ils sont empruntés à plusieurs religions: s'ils sont intéressants pour le sociologue des religions qui voit, dans les multiples expressions de ces fonctions socio-religieuses, des réponses diverses à un même besoin, il n'en demeure pas moins qu'ils posent à la théologie catholique une question sérieuse. On peut ajouter qu'ils dramatisent en quelque sorte la situation des prêtres africains qui s'interrogent parfois sur les éléments réels contenus dans leur foi.

Cette analyse de notre second exemple de sacerdoce acculturé, le cas du clergé africain, nous a fait passer en revue quelques caractéristiques du clergé africain qui illustrent sa recherche actuelle d'une définition de lui-même. Puisqu'il porte en lui une culture qui est l'héritage de sa communauté et qu'il doit transmettre à sa communauté, par son sacerdoce, un héritage venu d'une autre communauté, son interrogation sur lui-même, sur ce qu'il doit prendre et sur ce qu'il doit être pour devenir prêtre dans sa propre culture, crée un climat d'anxiété sans doute plus grande que celle du clergé québécois qui cherche à s'adapter à l'évolution de sa propre société.

Si l'on compare l'acculturation du sacerdoce missionnaire à celle du sacerdoce autochtone, on peut souligner que le missionnaire est en état d'acculturation parce qu'il est préparé à exercer son pouvoir religieux dans un autre type de *culture*, à savoir la sienne propre. Son malaise provient de la culture d'adoption. Le clergé autochtone est, de son côté, en état d'acculturation, parce qu'il est disposé à exercer dans sa culture un autre type d'*autorité religieuse*, à transmettre un autre message: celui de sa tradition ancestrale. Son malaise provient, non plus de la culture, mais du sacerdoce lui-même, du contenu de l'*Héritage*.

L'analyse des deux autres exemples de sacerdoce acculturé n'illustrera plus une acculturation au sens strict, mais au sens large. On se le rappelle: il y a acculturation au sens large lorsqu'à la suite d'une évolution sociale profonde il n'y a *plus* concordance entre une culture donnée et son pouvoir religieux.

Le dernier exemple, consacré au clergé catholique, sera décrit très brièvement. Nous nous attarderons toutefois sur la question des leaders musulmans qui par son phénomène de sécularisation permet de tracer un parallélisme avec le clergé catholique du Québec ⁵.

III — SÉCULARISATION DES POUVOIRS MUSULMANS

La question des pouvoirs musulmans sera étudiée ici à partir d'une société bien circonscrite: la société foubée — nom de l'ethnie en cause — du Nord-Cameroun. Cette société caractérisée autrefois, malgré un nombre considérable de païens, par une homogénéité religieuse à domination musulmane, est aujourd'hui, à la suite de la colonisation et de l'indépendance, une société non plus hiérarchique mais en voie de démocratisation, non plus strictement foubée mais pluri-ethnique et nationaliste, non plus à domination musulmane mais en voie de pluralisation et de sécularisation ⁶.

Souverain, iman, juge

Autrefois, le pouvoir, sans distinction du politique ou du religieux, appartenait à un souverain tout-puissant, chef à la fois politique, guerrier, administratif, financier, disposant du droit foncier et du droit de vie et de mort sur ses sujets. Chef des croyants, le souverain était responsable de la foi de ses sujets, mais il délèguait une partie de ses pouvoirs à un iman, qui devenait alors un fonctionnaire du religieux dont le rôle se bornait à présider la grande prière à la mosquée.

Le souverain délègue de la même façon une partie de ses pouvoirs à des juges, mais il garde la présidence du tribunal cou-

5. Dans cet exposé sociologique, nous avons retenu l'exemple d'un pouvoir religieux autre que celui exercé dans le catholicisme pour mieux relativiser la question de l'autorité religieuse. Nous ne nions ni les différences qui séparent les pouvoirs religieux ni la spécificité du sacerdoce catholique.

6. Le développement de cette triple hypothèse constitue l'essentiel d'une étude en cours sous la direction du doyen Gabriel Le Bras, Paris.

tumier. Versé en droit coranique, le juge est en fait le conseiller juridique du souverain et le pouvoir judiciaire qu'il exerce n'est en réalité, comme dans le cas de l'imam, qu'un pouvoir délégué de celui du souverain.

A côté du souverain, de l'imam et des juges existe ce qu'on pourrait appeler « le clergé musulman ». C'est la strate sociale, voire la caste — puisqu'en bien des cas de nombreuses alliances matrimoniales rendent cette fonction héréditaire — des maîtres coraniques. C'est auprès de ces maîtres versés en science coranique qu'on acquiert et qu'on approfondit la foi et la science, les deux valeurs exigées pour l'exercice de tout pouvoir musulman. C'est parmi eux que se recrutent les souverains, imams et juges.

Maitres coraniques

Ces maîtres coraniques remplissent une charge explicitement reconnue par le Coran. Le Coran doit être en effet enseigné à tous ceux qui le demandent. Chargé de transmettre la science, le maître coranique exerce une fonction valorisée et vit des dons de la communauté, en particulier des cadeaux des chefs. On lui confie des enfants; il peut les faire travailler à ses champs et les relâcher quand bon lui semble. Son titre de maître coranique lui est attribué, non par une autorité définie, mais par le consensus populaire, d'après son degré de science.

Il remplit d'autres fonctions que l'enseignement, mais toujours le Coran y est impliqué; par exemple, les célébrations de mariage, d'enterrement, d'imposition du nom à la naissance. L'aspirant à la conversion recourt à un maître coranique pour faire sa soumission à Allah et se faire initier. Membre d'une confrérie, le maître coranique peut parfois en être le cheikh — guide spirituel — et enseigner aux nouveaux adeptes la voie à suivre. Parfois il agit comme scribe auprès du souverain.

Aujourd'hui, les enseignants coraniques exercent à peu près les mêmes fonctions. Mais leur statut se dégrade à la suite d'une dévalorisation progressive de leur profession. Les revenus diminuent: les chefs ont moins d'argent et ne peuvent plus témoigner de la générosité d'autrefois. L'école coranique souffre grande-

ment de la concurrence de l'école officielle et de méthodes pédagogiques plus attrayantes. Pour subvenir à ses besoins, le maître coranique exerce en même temps une autre activité que l'enseignement et le plus souvent cède au maraboutisme: fabrication de gris-gris, égorgement de poulets pour obtenir d'Allah la solution d'un conflit, préparation d'un filtre demandé par un fidèle, d'un remède pour un malade, etc.

La question est souvent posée: peut-on parler de sacerdoce en islam ?

« Sacerdoce » musulman

On pourrait énumérer ainsi les diverses tâches des maîtres coraniques: l'enseignement religieux, la célébration des mariages, les fonctions religieuses lors d'un enterrement, d'une naissance, d'une conversion, la responsabilité d'une confrérie, la responsabilité de la direction de la prière pour l'iman, la réputation de conseillers d'Allah. Devant cette énumération, on est tenté de se demander: ces maîtres coraniques sont-ils des prêtres ? Sont-ils des intermédiaires entre Allah et les fidèles ? Peut-on parler dans leur cas de sacerdoce ? Nous ne saurions répondre avec justesse, car pour le faire, il faudrait donner une définition sociologique du sacerdoce valable pour toutes les religions. Celle qui nous est la plus familière se réfère à ce qu'est le prêtre dans le catholicisme. Selon cette définition théologique, le maître coranique n'est pas un prêtre. A peine pouvons-nous dire de l'iman qu'il constitue une sorte d'intermédiaire entre l'homme et Allah puisqu'il a pour fonction de se tenir « devant ».

Le maître coranique peut toutefois être vu comme un clerc en ce qu'il apparaît souvent comme un fonctionnaire du Coran. Même s'il n'est pas toujours très savant, ne comprenant pas toujours la signification du Coran, il sait écrire les versets et peut faire des amulettes. Il peut ainsi répondre aux besoins des fidèles et exercer en quelque sorte un ministère. Ce n'est pas par « sacerdoce », toujours si l'on se réfère à la théologie catholique, que sont remplies les diverses fonctions attribuées à ces lettrés croyants, mais par la maîtrise du Coran.

Si nous envisageons la manière dont ceux-ci reçoivent l'investiture, nous constatons qu'il n'y a pas de détermination spé-

ciale venue d'Allah, ni d'une autorité hiérarchique quelconque susceptible de représenter Allah. Ces lettrés croyants sont nommés de façon diffuse par la communauté. L'imam ne joue pas le rôle d'évêque. Sa prééminence est réelle, mais il n'exerce aucune autorité sur les maîtres coraniques. Et entre ceux-ci, la seule hiérarchie possible en est une de prestige, l'un étant reconnu plus savant que l'autre.

Le sacerdoce musulman, s'il y en a un, s'enracine dans la connaissance du Coran et l'unité dans l'islam ne dépend pas d'une autorité hiérarchique cléricale, mais trouve sa source dans le Livre et la communauté.

Quoi qu'il en soit des diverses opinions possibles concernant leur état de laïc ou de clerc, les maîtres coraniques apparaissent, avec le souverain, l'imam et les juges, comme d'anciens pouvoirs basés sur l'hérédité et sur l'exercice d'une fonction religieuse. Le prestige qu'on accorde à ces pouvoirs est proportionnel à leur foi et à leur science et leur autorité est chez tous en diminution plus ou moins rapide.

A côté de ces anciens pouvoirs à caractère religieux, l'indépendance fait surgir une catégorie nouvelle de leaders: nouvelle quant au type de pouvoir à exercer et quant aux critères d'accès à l'autorité. Pouvoirs traditionnels et modernes coexistent, rivalisant entre eux de prestige et d'autorité. L'avenir joue toutefois en faveur des nouveaux leaders.

Nouveaux leaders musulmans

Ces nouveaux leaders sont encore musulmans, mais l'hérédité n'est pour rien dans leur accession au pouvoir. Ils n'exercent plus des fonctions relevant toutes plus ou moins du Coran; leurs fonctions sont sécularisées, bureaucratiques et administratives, héritées du commandement colonial européen. Ces nouveaux leaders musulmans, préfets, sous-préfets, maires, ministres, députés, fonctionnaires, ne se recrutent plus dans la strate des maîtres coraniques, mais parmi les anciens élèves de l'école française et ils ont souvent même fait un stage en France. La connaissance de la langue française et la formation administrative comptent plus que la foi et les sciences coraniques.

Ils exercent leurs pouvoirs dans une société où désormais le politique et le religieux se distinguent, où le pouvoir politique n'est plus de droit divin. Ils doivent se dégager de leur ancienne société religieuse pour s'intégrer dans un Etat nationaliste, et créer avec d'autres ethnies et d'autres religions une même conscience nationale. Deux témoignages illustrent le drame de conscience, si l'on peut dire, des nouveaux leaders musulmans. Un préfet avoua un jour: « Je pourrais ne pas être musulman que cela ne changerait rien à mon administration. »

Le second est également révélateur: le maire d'une ville du Nord-Cameroun reconduisant un blanc chrétien dans sa voiture s'est cru obligé de préciser: « Ce n'est pas moi, A... (son nom de musulman) qui vous reconduit, c'est le maire. Le maire est neutre et rend service à tout le monde. Ma voiture n'est ni musulmane, ni chrétienne, elle est neutre et me sert en tant que maire. » Il fait donc une distinction entre son état religieux et sa fonction de maire.

Les nouvelles autorités du Nord-Cameroun, quoique habituellement musulmanes, doivent faire preuve de neutralité dans l'exercice de leurs fonctions, ce qui les mène à reléguer l'islam dans leur vie privée et à gouverner sans référence à l'islam comme les anciens administrateurs blancs, lesquels, dit-on avec ironie, gouvernaient sans avoir de religion. Or en islam, où l'on identifie pouvoir religieux et pouvoir politique, gouverner sans se référer à la religion, surtout lorsqu'on se rappelle l'exemple du souverain d'autrefois, est-ce concevable ?

La séparation du religieux et du politique, la neutralité dans l'exercice des pouvoirs et le pluralisme religieux qui implique un affaiblissement du pouvoir musulman sont trois phénomènes qui caractérisent les nouveaux leaders musulmans. Ils démontrent la laïcisation de la société foubée d'autrefois et de ses pouvoirs. Les critères d'accession au pouvoir, de religieux qu'ils étaient, à savoir la science coranique et la foi, sont aujourd'hui sécularisés; le principal d'entre eux est le passage par l'école européenne. De sorte que l'on ne parle plus de pouvoir à caractère religieux basé sur le sacré, incarné dans ce cas par la tradition musulmane, mais de pouvoir à caractère laïque basé sur les connaissances profanes.

Il n'a plus comme objectif la transmission d'une tradition mais un développement continu à assurer.

On comprend alors les difficultés de ces nouveaux leaders qui vivaient autrefois dans une société religieuse et qui aujourd'hui, devant une telle sécularisation, s'interrogent sur la nature de leur autorité et se demandent s'ils sont encore des leaders « musulmans ».

IV — TRANSFORMATIONS DU POUVOIR CATHOLIQUE

Des recherches empiriques sur le sacerdoce catholique donneront lieu dans cet atelier à trois communications par Jean-Paul Rouleau, François Routhier et Paul Stryckman. Aussi sera-t-il suffisant de faire ici quelques remarques sur ce qui semble caractériser l'autorité catholique actuelle.

Ces remarques s'inspireront largement de l'analyse que fait le sociologue Gérard Fortin de la transformation des structures du pouvoir en général ⁷. Des éléments de cette analyse peuvent s'appliquer au pouvoir religieux. Il est en effet exact d'affirmer que l'exercice du pouvoir catholique est aujourd'hui le lieu de quatre types d'opposition ou de contradiction:

- 1° Entre une élite religieuse ancienne et une élite religieuse nouvelle, sécularisée;
- 2° Entre les prétentions totalitaires du leadership religieux et la spécialisation ainsi que la diversification du leadership profane;
- 3° Entre le pouvoir formel d'une élite religieuse traditionnelle et l'influence d'une élite religieuse « technicienne »;
- 4° Entre le pouvoir de l'élite religieuse et celui, croissant, de la communauté catholique.

Ces quatre contradictions, l'autorité catholique les éprouve partout. Le cas québécois illustre toutefois d'une façon assez typique les deux premiers types d'opposition et rappelle la sécularisation du leadership musulman au Nord-Cameroun.

7. Gérard FORTIN, *Transformation des structures du pouvoir*, dans *Recherches Sociographiques*, Québec, VII, 1-2 (1966) 87 à 97.

1. — Pour illustrer la première opposition entre l'élite religieuse ancienne et l'élite religieuse nouvelle, sécularisée, rappelons que les prêtres catholiques québécois vivaient autrefois dans une société religieuse où en pratique le religieux et le politique étaient liés. Ils exerçaient une autorité de soi religieuse puisque la religion constituait le noyau intégrateur de la société et puisque la tradition culturelle s'identifiait à la tradition catholique. D'autres croyances religieuses, voire même l'athéisme, sans être totalement absents n'éveillaient pas d'écho dans la population. Aujourd'hui la distinction bien marquée entre la sphère politique et la sphère religieuse a pour effet de réduire considérablement celle-ci. On ne peut plus dire par ailleurs que la religion constitue encore le noyau intégrateur de la société québécoise: la science, la technique, le développement s'insèrent de plus en plus dans l'héritage culturel et contribuent progressivement à donner à ce nouvel héritage un caractère plus profane. La cohabitation avec un nombre croissant d'incroyants et avec des croyants aux convictions différentes nécessite une reconnaissance des autres leaders religieux, ce qui réduit le totalitarisme passé du pouvoir catholique.

2. — Cette laïcisation de la société, qui oblige en quelque sorte le leader religieux à se séculariser, engendre une deuxième opposition, celle qui fait s'affronter un leadership religieux à pré-tention totalitaire et un leadership profane qui monte et se diversifie. Le leader religieux n'exerce plus d'autorité globale. Il n'est plus l'omnipraticien. La science, la technique, le développement qui caractérisent la société québécoise — comme d'ailleurs bon nombre de sociétés du monde occidental — opèrent un changement qui range le Québec parmi les *sociétés en voie de différenciation*. Que l'on songe aux multiples appartenances sociales, aux sous-cultures, et aux nombreuses spécialisations dans tous les domaines de la société. Les découpages effectués dans la culture font naître une multiplicité de spécialistes, leaders profanes avec qui doit composer le leader religieux traditionnel au pouvoir réduit. Ce dernier peut avoir, par une profession ou une activité spécialisée, une autorité réelle, mais profane. Autrement, il cherche à redéfinir son charisme spécifiquement religieux, il s'interroge sur les traits d'un nouveau type de prêtre à inventer dans une société post-industrielle ou il se réfugie dans un sacerdoce « symbolique ».

Nous ne sommes pas très loin des leaders musulmans qui se demandent, dans l'exercice de leur pouvoir et dans leurs nouvelles fonctions, si le fait d'être musulman n'est pas devenu purement « symbolique ».

3. — La troisième contradiction se révèle entre les leaders officiels, à qui appartient formellement le pouvoir de décider, et la « technocratie » religieuse. Aucune coloration péjorative n'affecte ici le terme de « technocratie ». Des hommes comme Congar, Chenu, Rahner et d'autres théologiens d'avant-garde n'ont pas de pouvoir juridique à proprement parler, mais peuvent être vus comme des visionnaires, des prophètes, des spécialistes, des conseillers compétents, susceptibles d'influencer le contenu et la forme des décisions du pape et des évêques. Ces voix dans l'Eglise prennent de plus en plus de poids.

4. — La quatrième contradiction dans l'exercice actuel de l'autorité catholique oppose les leaders officiels à la communauté chrétienne. Le Père Jean-Paul Audet, O.P., dans une série d'articles parus dans *Le Devoir*⁸, parle de la nécessité de réaménager l'assemblée chrétienne en vue de constituer une communauté-fraternité. Il souligne également la nécessité de transformer le leadership pour le mettre au service de la fraternité. Dans une telle perspective la communauté comme telle se constitue en nouveau pouvoir face à la hiérarchie.

Peut-être est-ce à cette transformation qu'on assiste quand il est question de l'action des groupes de pression, de l'opinion publique, de la disparition de la domination des clercs sur les laïcs, enfin de la préséance de l'autorité du « vécu » sur l'autorité « théorique ». La réaction populaire à la position officielle de l'Eglise sur le sujet si controversé de l'usage des méthodes contraceptives illustre ce propos. Il ne s'agit pas d'ouvrir ici le débat et de se prononcer pour ou contre, mais de réaliser qu'une telle réaction négative de la majorité des chrétiens, exprimée ouvertement dans les journaux, à la télévision, à la radio, et comme irréversible, eût été impensable il y a quelques années à peine. Comme

8. Jean-Paul AUDET, *Service presbytéral et célibat ecclésiastique*, Montréal, *Le Devoir* des 6, 7, 8 mai 1969.

si la communauté chrétienne, sur un point où elle incarne davantage le vécu, réalisait qu'elle a aujourd'hui suffisamment de pouvoir pour s'opposer et revendiquer une participation aux décisions de l'autorité religieuse officielle.

L'analyse de ces quatre oppositions ou contradictions laisse entrevoir les transformations profondes du pouvoir catholique. On passe de la hiérarchie à la fraternité, de l'autorité au service, de l'autorité juridique imposée avec force à l'autorité de compétence; l'autorité, autrefois hors d'atteinte de la critique, se trouve désormais régulièrement remise en cause; le charisme global cède la place à une multiplicité de charismes.

■ ■ ■

L'étude de ces quatre situations sacerdotales illustre un même phénomène: le malaise actuel du pouvoir religieux par suite des transformations sociales et de la naissance de nouvelles sociétés. Ces difficultés des leaders religieux se vérifient là où il n'y a *pas* concordance entre culture et sacerdoce (missionnaire et clergé africain) et là où cette concordance n'existe *plus* (leaders musulmans du Nord-Cameroun et clergé catholique, en particulier, clergé catholique québécois).

Son pouvoir proprement religieux en voie d'affaiblissement et les fonctions qu'il remplit, voire la légitimation de son autorité, remises en cause, le leader religieux se trouve privé de modèle défini auquel se référer et devient anémique. Pour ne reprendre que l'exemple du missionnaire, le jeune qui débarque outre-mer ne sait par si comme missionnaire « idéal » il doit imiter celui qui cherche à détruire l'animisme ou au contraire l'autre qui, au nom des valeurs humaines, prétend le sauver. Qu'est la nouvelle élite religieuse et comment se définit-elle ?

Pour peu que l'on ne répugne pas à la prospective, on peut se demander si, au terme de l'évolution actuelle, va subsister une religion sans pouvoir religieux ou émerger une autorité nouvelle sans religion. *Du pouvoir religieux actuel, est-ce la dimension autoritaire qui est contestée ou la dimension religieuse ?*

A. Religion sans pouvoir religieux

L'idée d'une religion sans leaders religieux est à la mode. On parle de « privatisation » de la religion, de religion reléguée au rang de préoccupation personnelle. Alain Touraine parle même de religion devenue loisir, c'est-à-dire :

Une activité orientée et non réglée, personnelle et secrète.
Le catholique et le non-catholique, ajoute-t-il, ne vivent plus dans des sociétés et des mondes moraux différents, ils vivent seulement des expériences différentes⁹.

Mais il est également à la mode de parler de nouvelle communauté. C'est impliquer nécessairement une organisation. Comment alors concilier une religion communautaire avec ce nouveau caractère privé de la religion ?

On peut également se demander si l'affaiblissement du pouvoir dans les religions est propre au seul pouvoir religieux ou si toute forme de pouvoir n'est pas actuellement l'objet, en tant que tel, d'une remise en question. On voit avec l'exposé de Raymond Lemieux sur *Sacerdoce et paternité* que le père de famille, comme le prêtre, recherche une nouvelle forme d'ascendant, contesté qu'il est aujourd'hui dans sa fonction d'autorité. Assiste-t-on à la diminution de toute forme de pouvoir et, par conséquent, du pouvoir religieux, laissant subsister une religion personnelle ou, comme alternative au terme de l'évolution actuelle, à l'émergence de pouvoirs nouveaux sans religion, c'est-à-dire sans référence au sacré ?

B. Autorité nouvelle sans fondement religieux

Une autorité qui ne prendrait pas sa source dans une religion est-elle possible ? Ou pour poser autrement la question: la *modernité* peut-elle se substituer à la *sacralité* comme assise du pouvoir ? Cette question nous renvoie à un paradoxe. D'une part, l'on affirme souvent que tout pouvoir revêt une coloration religieuse. Pour Georges Balandier, l'Etat développe une vraie religion poli-

9. Alain TOURAINE, *La société post-industrielle (Naissance d'une société)*, Coll. *Médiations*, Paris, Editions Denoël, 1969, 289.

tique qui est à la société civile ce qu'est le sacré au profane¹⁰. Que l'on songe également au fréquent parallélisme établi entre le christianisme et le marxisme: les deux pouvoirs, malgré l'optique athée du marxisme, sont analogues dans leur organisation et leurs idéologies. Enfin, autre indice de l'impossibilité d'une autorité nouvelle sans coloration religieuse: la montée des nouveaux messies et prophètes dans les pays décolonisés; ces messies nient tout pouvoir européen, rejettent le pouvoir traditionnel de leurs ancêtres, mais s'attribuent un pouvoir encore religieux plus ou moins secret en se définissant comme sauveurs de leurs frères¹¹.

D'autres facteurs, toutefois, permettent de substituer la modernité à la sacralité comme assise non religieuse d'un nouveau pouvoir. On parle fréquemment aujourd'hui de la neutralité de l'autorité future. L'autorité de l'avenir ne serait plus racinée dans l'absolu de la divinité, en référence à une valeur ultime, méta-sociale, mais elle serait relative, efficace et concrète, ne recourant pas à une force externe pour se légitimer, s'imposant d'elle-même par sa compétence. Compétence qu'elle devrait prouver avec continuité, susceptible qu'elle est d'une remise en question par l'opinion publique. Cette autorité ne serait plus paternaliste, normative, personnalisée.

Les leaders religieux pourraient-ils puiser leur légitimité à cette nouvelle source d'autorité? De quelle manière tenter dans ce cas un réajustement entre le pouvoir sacerdotal personnalisé, défini d'en haut, permanent, absolu, et une culture dont le mouvement suscite — ou secrète d'après notre hypothèse du début — un nouveau mode d'autorité, temporaire et relative, d'une efficacité concrète et immédiate, susceptible de remises en cause. La dépersonnalisation du pouvoir atteint surtout le pouvoir religieux et c'est principalement ce fait, caractéristique du nouveau mode d'autorité, qui incite à parler, en même temps d'ailleurs que de la mort de Dieu, de la mort du prêtre. Sans doute sommes-nous

10. Georges BALANDIER, *Anthropologie politique*, (Coll. SUP., *Le Sociologue*) Paris, PUF, 1967, 240 p.

11. Eric de DAMPIERRE, *Un ancien royaume Bandia du Haut-Oubangui (Recherches en Sciences Humaines, n. 24)*, Paris, Plon, 1967, 601 p. Chapitre X: *Prophètes et nouveaux messies*, 558 à 580.

ici devant ce problème d'adaptation aux confins de la sociologie et de la théologie, cette dernière insistant sur une nécessaire « distanciation » du sacerdoce par rapport à la modernité, la première s'interrogeant sur son actuelle marginalité.

Situation des recherches sociologiques concernant le prêtre

Fernand Parenteau, ptre

Je me permets de modifier quelque peu le sujet que vous voyez inscrit à l'ordre du jour du Congrès pour en élargir les perspectives et de là dresser, pour ma part, un bilan très général des études sociologiques sur le prêtre effectuées au Canada et dans diverses contrées ou régions du monde. Si nous nous limitons, en effet, à la nomenclature des recherches empiriques réalisées au Canada seulement, nous aurions tôt fait d'en détailler la liste, puisque les travaux connus dans ce secteur de la recherche se limitent à quelques unités. Les initiatives d'envergure sur ce point sont de date récente et les études que mènent présentement mes collègues Stryckman¹ et Rouleau² — le premier sur le clergé du Québec, le second sur la représentation du prêtre chez les étudiants du collégial et dont quelques résultats seront donnés plus loin — seront peut-être les premières du genre à être portées à la connaissance du grand public. Beaucoup plus nombreuses sont les recherches

1. Paul STRYCKMAN, *Recherche sur le clergé du Québec*, Québec, CRSR, 1969.

2. Jean-Paul ROULEAU, *La représentation du prêtre chez les jeunes du milieu collégial au Canada français*, Québec, CRSR, 1969.

qui ont été exécutées à l'extérieur du pays, particulièrement en Europe occidentale et aussi en Amérique latine. Nous ferons ici plus particulièrement état de toutes celles qu'a pu recenser la revue *Archives de Sociologie des Religions* depuis la première année de sa publication en 1956 jusqu'à l'année 1968 inclusivement.

I — LES RECHERCHES AU CANADA ET AU QUÉBEC

Jusqu'à ces dernières années — jusqu'en 1963, pour être plus précis — le principal type d'investigation concernant le prêtre au Canada a été de caractère démographique. Louis-Edmond Hamelin l'a mentionné à juste titre dans son ouvrage *Quelques matériaux de sociologie religieuse canadienne*³; et cette caractéristique ressort nettement des travaux parus au cours des vingt dernières années, entre autres celui de l'abbé Camille Poisson sur *Les vocations sacerdotales au Canada français*⁴, celui d'un auteur anonyme sur le diocèse de Québec⁵, la recherche du Père Aurélien Giguère quant à l'évolution des effectifs chez les Oblats de 1927 à 1956⁶, enfin l'étude plus récente de Louis-Edmond Hamelin, parue en 1961 dans la revue *Recherches Sociographiques* et portant sur *l'évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec*⁷. Depuis lors, d'autres études de démographie historique ecclésiastique ont été exécutées par diverses communautés religieuses à l'intention des chapitres provinciaux et en vue d'une ré-

3. Louis-Edmond HAMELIN, Colette L. HAMELIN, *Quelques matériaux de sociologie religieuse canadienne*, Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1956, 31-33.

4. Camille POISSON, *Les vocations sacerdotales au Canada français*, Montréal, Institut Social Populaire, 1948, 24 p.

5. Anonyme, *Manque-t-on de prêtres au diocèse de Québec?*, Québec, 1949, 43 p.

6. Aurélien GIGUÈRE, *Recherches sur les effectifs des Pères et des Frères Oblats de Marie-Immaculée de 1927 à 1956*, Six cahiers ronéotypés, chez l'auteur, Ottawa.

7. Louis-Edmond HAMELIN, *Evolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec*, dans *Recherches Sociographiques*, II, 2 (avril-juin 1961) 189-241.

organisation de ces ordres ou congrégations, mais elles n'ont connu pour la plupart qu'une diffusion limitée aux communautés elles-mêmes.

Parmi les travaux d'envergure qui sont d'intention sociologique, il faut mentionner principalement la recherche exécutée par le Père Jean-Paul Montminy sur les Dominicains du Canada⁸ et l'autre réalisée pour les Jésuites du Canada français sous la direction des Pères Hervé Carrier et Jean-Paul Rouleau⁹. L'enquête demandée au Père Montminy avait pour but:

d'une part, de procéder à un inventaire complet des effectifs de la Province, d'examiner la distribution de ces effectifs, leur coordination ainsi que leur efficacité et, d'autre part, de préciser les urgences pastorales actuelles qui nous affrontent comme dominicains dans notre milieu¹⁰.

Trois dimensions principales ont orienté ce travail de recherche, soit:

la connaissance la plus précise possible de la situation actuelle, les perceptions que l'on a de cette situation et les jugements que l'on porte sur elle, enfin les perspectives pour améliorer ou corriger la situation actuelle¹¹.

8. Jean-Paul MONTMINY, *Enquête sociologique sur les Dominicains du Canada*, Tome I, Rapport; Tome II, Annexes, Montréal, 1968, ronéotypés, 151 p. et 100 p.

9. XXX, *Enquête sur l'action apostolique des Jésuites du Canada français*, 8 cahiers ronéotypés, Montréal — Québec, 1966-1967.

Ire partie: Orientation et méthode de la recherche, Cah. 1-66, 134 p.

Ile partie: Enquête sur le milieu, chapitres I à V, Cah. 2-66, 247 p.

Enquête sur le milieu, chapitres VI à X, Cah. 3-67, 116 p.

IIIe partie: Etude du personnel et analyse des tâches, Cah. 4-67, 91 p.

IVe partie: Vie communautaire, Cah. 5-67.

Ve partie: Secteur d'apostolat

a) Rapport sur l'apostolat des collèges, Cah. 6-66, 82 p.

b) Rapport sur Prière et Vie, Chrétiens d'aujourd'hui, Jeu- nesse en marche, les maisons de retraites et le Centre d'action religieuse, Cah. 7-67, 125 p.

VIe partie: Pour une planification de notre apostolat, Cah. 8-67, 81 p.

10. Jean-Paul MONTMINY, *op. cit.*, Tome I, 1.

11. *Ibid.*, 2.

Par ailleurs, l'auteur a investigué ce qui avait trait à la formation et aux études, à la liturgie, aux publications et aux finances. La vie conventuelle et pastorale de l'Ordre constitue la partie centrale de son étude; elle comprend une analyse de la situation communautaire actuelle à laquelle font suite des recommandations.

L'enquête auprès des Jésuites canadiens-français constitue un dossier plus considérable que la précédente. Le plan d'ensemble conçu au début de l'étude prévoyait, outre une enquête sur la Compagnie elle-même, une vue d'ensemble du milieu canadien-français. A ce chapitre, cette recherche comporte un certain nombre de rapports sociographiques sur les principaux faits sociaux et institutions du milieu, comme par exemple des données démographiques de base, des données sur les transformations politiques, sur les situations nouvelles de l'Eglise, sur la famille et le monde scolaire, sur les pouvoirs actuels des moyens de communication. Au chapitre de l'enquête sur la Compagnie, les chercheurs se sont arrêtés particulièrement à l'étude du personnel jésuite (S.J.) et à l'analyse des tâches, à la vie communautaire, à tous les secteurs d'apostolat, que ce soit les missions, les collèges, d'une façon spéciale, les œuvres de presse, les retraites, l'apostolat de la prière, etc., pour terminer sur des données prospectives en vue du renouvellement des ministères et de l'établissement de nouveaux types d'action apostolique.

Les enquêtes dont je viens de vous donner une brève description constituent, à vrai dire, les deux seules études sociologiques élaborées sur les prêtres comme tels au Canada. A ces deux recherches empiriques de caractère sociologique pourrait s'ajouter l'enquête réalisée par François Routhier et Grégoire Tremblay, du CRSR, qui ont donné *Le profil sociologique du séminariste québécois*¹². Ce dernier document, paru en 1968, a été fait auprès des 139 étudiants des trois premières années des Grands Séminaires de Québec, Chicoutimi, Rimouski et Trois-Rivières. Deux parties principales ont fait l'objet de ce travail, soit l'histoire sociologique de la vocation et la perception du sacerdoce chez les séminaristes. La vocation sacerdotale est étudiée à partir des va-

12. François ROUTHIER, Grégoire TREMBLAY, *Le profil sociologique du séminariste québécois*, Québec, CRSR, 1968, 165p., ronéotypé.

riables suivantes: le contexte familial (dimension de la famille, lieu de résidence, condition sociale, climat religieux), l'école et la paroisse, les personnes ayant exercé une influence sur la vocation du séminariste. La seconde partie fait état des transformations du rôle du prêtre et s'arrête principalement au ministère souhaité par les futurs prêtres, de même qu'à la spécialisation du prêtre. Ces dernières variables font l'objet privilégié d'une recherche actuellement en cours auprès des séminaristes du Québec¹³. On en trouvera un bref rapport dans la communication de François Routhier (cf. infra).

Ces travaux montrent un déplacement de l'attention des chercheurs. Contrairement au type d'investigation qui polarisait les études sur la question des effectifs sacerdotaux et du recrutement des futurs prêtres, les investigations portent maintenant sur la vie même du prêtre et des communautés religieuses, sur le rôle, la fonction et la position du prêtre dans la société et dans l'Église; elles donnent lieu à des perspectives de réformes structurelles de la vie de l'activité pastorale des clergés régulier et séculier.

Je ne voudrais pas laisser croire que les documents mentionnés sont les seuls existant au pays. D'autres travaux à connotation sociologique ont été réalisés au Canada à l'occasion de Chapitres Provinciaux ou Généraux, comme je l'ai indiqué plus haut. Je pense en particulier à deux études faites, l'une chez les Clercs de Saint-Viateur, l'autre chez les Oblats, que nous n'avons pu nous procurer pour les fins de cet exposé. Également une étude inédite de l'abbé Lainesse du diocèse de La Pocatière, Province de Québec, sur l'évaluation du temps des prêtres et des tâches pastorales, dans ce diocèse. Mentionnons encore la recherche que poursuivait Bernard Poisson, de Montréal, sur les curés urbains et l'administration, étude qu'il n'a pu compléter en raison des circonstances que vous connaissez. Je signale également une enquête sur la vocation missionnaire par la Société des Missions étrangères¹⁴ et une courte étude de Charles St-Onge sur le clergé de

13. François ROUTHIER, Paul STRYCKMAN, *Les étudiants des Grands Séminaires et la vie sacerdotale*, Québec, CRSR, 1969.

14. *Rapport de l'enquête sur la vocation missionnaire*, Miméographié, Bureau des vocations, Procure centrale des Missions étrangères, Pont-Viau, mai 1967.

Québec ¹⁵. Une dernière source documentaire serait les études monographiques effectuées dans le cadre des Grandes Missions des archidiocèses de Montréal et de Québec. Ces monographies consacrent presque toutes un chapitre au groupe des prêtres du territoire, à leurs rôle et statut à l'intérieur de la vie diocésaine et paroissiale.

En terminant cette partie de mon exposé, je formulerais un « appel à tous » pour que soient portées à la connaissance d'un organisme central, que ce soit le CRSR de l'Université Laval ou quelque autre *organisme*, toutes les recherches empiriques, considérables ou non, qui ont pu être exécutées au Canada, au sujet du prêtre, et même les recherches actuellement en cours, pour qu'on puisse constituer un dossier bibliographique exhaustif et auquel tous les intéressés auraient facilement accès.

II — LES ÉTUDES À L'ÉTRANGER

Afin de fournir une information sur les recherches sociologiques concernant le prêtre en dehors de notre pays, la principale et même unique source de documentation à laquelle je me suis référé fut la revue *Archives de Sociologie des Religions* ¹⁶. J'ai donc parcouru pour les fins de cet exposé les vingt-six publications actuellement existantes pour effectuer le dépouillement le plus systématique possible du Bulletin bibliographique des périodiques et des ouvrages recensés jusqu'en 1969. Il aurait été souhaitable de consulter un plus grand nombre de sources documentaires, mais les échéances à rencontrer m'en ont empêché.

Je n'ai retenu, dans la longue série d'ouvrages cités par les *Archives*, que les écrits à fondement empirique et à intention ou sociographique ou sociologique: certains, en effet, insistent sur

15. Charles ST-ONGE, *Regards sur le clergé du diocèse de Québec*, *La Semaine Religieuse de Québec*, 67 (1955) 484-489.

16. Groupe de Sociologie des Religions, *Archives de Sociologie des Religions*, Revue bi-annuelle, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1956-1968, 26 numéros parus.

l'aspect descriptif seulement, tandis que d'autres ont voulu donner une explication et une interprétation aux phénomènes investigués. Un second critère de sélection m'a guidé dans le dépouillement de la revue: je n'ai relevé en effet que les études sur le prêtre catholique, mettant ainsi à l'écart les recherches sur le pasteur des autres dénominations religieuses. J'ai noté, à l'occasion, certains travaux à caractère doctrinal et du genre essayiste, qui ne répondent pas aux critères de la méthode sociologique mais qui peuvent être de quelque utilité aux sociologues de la religion et à tous ceux qui s'intéressent à l'aspect sociologique des phénomènes religieux ou des phénomènes connexes à la religion. J'ai noté également quelques articles et ouvrages à visée théologique, canonique ou autre.

Afin d'éviter une avalanche de références, je me bornerai à esquisser une classification thématique et je signalerai quelques titres plus pertinents.

Une première constatation ressort de l'examen des 88 articles et 62 volumes recensés: c'est que la préoccupation majeure des chercheurs, dans presque tous les pays, s'est d'abord portée sur le recrutement sacerdotal et le problème de la vocation religieuse. Un total de 48 articles et ouvrages traitent des effectifs sacerdotaux et de l'assurance de la relève sacerdotale. Les études révèlent la prédominance de cette préoccupation jusqu'en 1963 environ, alors que par la suite les champs de recherches se diversifient davantage. Mais au cours des années antérieures à 1963, le point de départ de plusieurs recherches fut le constat d'un déficit du nombre de prêtres. La raréfaction des effectifs sacerdotaux et des vocations à la prêtrise fut considérée par d'aucuns comme l'indice privilégié de la « crise du sacerdoce » et de la « crise du catholicisme ». En 1956, par exemple, le Père Dubarle esquissait une analyse sociologique de la conjoncture du catholicisme espagnol à partir du recrutement sacerdotal¹⁷. Dellepoort, Greinacher et Menges analysaient la vocation sacerdotale catholique en mettant en première place le problème du recrutement et celui de la répartition du

17. D. DUBARLE, *Le clergé et son avenir*, *La Vie Spirituelle* (février 1956) 28-46, (avril 1956) 24-36.

clergé existant¹⁸. Le Centre diocésain d'études socio-religieuses du diocèse de Lille s'est préoccupé principalement des aspects démographiques du clergé pour caractériser les tendances actuelles du clergé de ce diocèse et prévoir l'évolution numérique future¹⁹. D'autres chercheurs comme Jean Hadot en Afrique centrale²⁰, B. de Margerie au Brésil²¹, Werner Promper²² et Gustave Pérez²³ ont centré leurs travaux sur le problème de la pénurie des prêtres en Amérique latine, sur la répartition des prêtres dans tout le territoire latino-américain et sur l'examen des remèdes susceptibles d'améliorer la situation dans les années à venir. Ces études ont fourni, outre des relevés statistiques, quelques analyses sur les conditionnements humains de la vocation sacerdotale et sur les facteurs responsables de la pénurie des vocations, à partir des variables géographique, familiale, scolaire et sociale.

Dans une recherche datée de 1958, Denis Szabo, alors à l'Université de Louvain, a analysé la crise du sacerdoce non plus en terme de carence numérique, mais en terme de conflits personnels. Il distinguait dans le sacerdoce la vocation, que perçoit surtout la hiérarchie, la profession, qui est perçue d'abord par la bourgeoisie, et le métier, qui retient l'attention de la classe ouvrière²⁴. Il

18. J. DELLEPOORT, N. GREINACHER, W. MENGES, *La question sacerdotale allemande. Une recherche sociologique sur le clergé et le recrutement sacerdotal en Allemagne*, Mayence, Matthias Grünewald Verlag, 1961, 218 p.

19. XXX Diocèse de Lille, *Aspects démographiques du clergé*, Lille, Centre diocésain d'études socio-religieuses, Supplément à la Semaine religieuse, 1963.

20. Jean HADOT, *La crise du sacerdoce en Afrique centrale*, *La Revue Nouvelle* (oct. 1963) 314-317.

21. M. de MARGERIE, *Le clergé au Brésil aujourd'hui et demain*, *Rythme du Monde*, XI, 3-4 (1963) 217-228.

22. Werner PROMPER, *Pénurie de prêtres en Amérique latine*, Louvain, Lateire — America — Kolleg des Katholisschem, Universitat, 1965, 317 p.

23. Gustavo PEREZ, *Le problème sacerdotal en Colombie*, Bogota, F.E.R.E.S., 1962, 176 p.; Gustavo PEREZ, Alfonso GREGORY, François LEPARGNEUR, *Le problème sacerdotal au Brésil*, Bruxelles, F.E.R.E.S., Rio de Janeiro, C.E.R.C.S., Bogota, 1965, 205p.

24. Denis SZABO, *Essai sur quelques aspects sociologiques de la crise du recrutement sacerdotal en France*, *Bulletin de l'Institut de recherches économiques et sociales de l'Université de Louvain*, XXIV, 8 (1958) 635-646.

signalait l'ambiguïté de la position du prêtre à cause de son insertion dans deux sociétés, l'une laïque, l'autre ecclésiastique. Par ailleurs, en 1959, à la suite de l'enquête nationale sur les vocations, un numéro des *Informations Catholiques Internationales* consacré à la crise des vocations analysait celle-ci en termes de crise des structures, crise de civilisation et crise du sacerdoce²⁵. Enfin des chercheurs comme Crottogini en Suisse²⁶, Rétif en France²⁷, Dellepoort en Autriche et Allemagne²⁸ ont fait porter leur investigation respectivement sur la conscience de la vocation, la volonté d'y répondre, les oscillations des jeunes devant le célibat ainsi que les attitudes des séminaristes à l'égard des études supérieures et de leur relation au ministère sacerdotal; sur les causes d'inadaptation du prêtre dans la société contemporaine; sur l'influence de l'urbanisation, de la sécularisation, de la mobilité sociale accrue et du désir d'ascension sociale chez les séminaristes et les aspirants au sacerdoce. Ces interrogations sont cependant demeurées le fait de quelques chercheurs seulement.

Les recensions consultées nous font voir qu'un second centre d'intérêt fut la question des prêtres-ouvriers. Mentionnons à ce propos le volume d'Andreu, *Grandeur et erreurs des prêtres-ouvriers*²⁹; celui d'André Collonge, *Le scandale du XXe siècle et le drame des prêtres-ouvriers*³⁰; celui de Sieffer, *La mission des prêtres-ouvriers*³¹, dans lequel l'auteur considère le problème du

25. XXX, *La crise des vocations, Informations Catholiques Internationales*, 76 (15 juillet 1958) 5-27.

26. J. CROTTOGINI, *Evolution et crise de la vocation sacerdotale*, Eisesédeln, Zurich et Cologne, Benziger, 1955, 318 p.; *Une enquête sur les vocations sacerdotales*, dans *Documentation Catholique*, 54 (17 mars 1957) 361-370.

27. L. RETIF, *Les causes d'inadaptation du prêtre dans la société contemporaine*, dans *Masses Ouvrières*, 171 (fév. 1961) 5-32; J. DELLEPOORT, N. GREINACHER, W. MENGES, *op. cit.*

28. J. DELLEPOORT, Linus GRAND, *Les vocations sacerdotales en Autriche*, *Social Compass*, IV 3-4 (1956) 108-148.

29. P. ANDREU, *Grandeur et erreurs des prêtres-ouvriers*, Paris, Amiot-Dumont, 1955, 271 p.

30. André Collonge, *Le scandale du XXe siècle et le drame des prêtres ouvriers*, Paris, Olivier Perrin, 1957, 138 p.

31. Gregor SIEFFER, *La mission des prêtres-ouvriers — Faits et conséquences*, Essen, Hans Driemer-Verlag, 1960, 335 p. Traduction.

prêtre-ouvrier comme le symptôme et le catalyseur de contradictions existant à l'intérieur de l'Église; enfin le volume d'Émile Poulat, *Naissance des prêtres-ouvriers*³² qui constitue, selon Gabriel Le Bras, la meilleure analyse du problème qui a suscité tant de discussion il y a quelques années et sur lequel le débat n'est pas encore terminé.

Un troisième sujet qui a retenu l'attention des chercheurs, fut le rôle des prêtres dans un monde ouvrier à rechristianiser. Mentionnons le livre de Paul Barrau, *Prêtres et monde ouvrier*³³, celui de Mossand et Ouimet: *Profils de prêtres d'aujourd'hui*³⁴, qui traite des difficultés et des possibilités du ministère des prêtres soit pour remplir leur fonction auprès des jeunes travailleurs, soit pour assurer leur propre vie sacerdotale et qui rapporte l'unanimité de vue suivante: les prêtres ne sont pas satisfaits d'eux-mêmes et de leur action; mais ils affirment réussir en général à s'épanouir dans leur existence et leur action à partir de sentiment de solidarité qui les unit; enfin le livre de Barbeau et Barbé: *Le prêtre dans la mission*³⁵ autour du thème *France pays de mission* et résultat d'une expérience chez les « blousons noirs » d'une paroisse ouvrière de Paris.

D'autre part, un quatrième point à relever concerne les études effectuées auprès de monastères, confréries ou communautés parmi lesquelles nous retrouvons une étude historico-sociologique sur *La Communauté des prêtres de l'Église de Sainte-Feyre*³⁶ en tant qu'élite locale; les deux études de Léo Moulin d'abord sur *Les formes du gouvernement local et provincial dans les ordres reli-*

32. E. POULAT, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Paris, Casterman, 1965, 538 p.

33. Paul BARRAU, *Prêtres et monde ouvrier*, Paris, Ed. Ouvrières, 1961, 271 p.

34. M. J. MOSSAND, G. OUIMET, *Profils de prêtres d'aujourd'hui*, Paris, Ed. Ouvrières, 1961, 228 p.

35. J. C. BARBEAU, Dominique BARBE, *Le prêtre dans la Mission*, Paris, Seuil, 1965, 127 p.

36. H. MANISSADJIAN, *La communauté des prêtres de l'Église de Sainte-Feyre*, dans *Cahiers d'Histoire*, publiés par les Universités de Clermont-Lyon, Grenoble, 3 (1957) 227-243.

*gieux*³⁷ dans laquelle l'auteur fait l'anatomie et la physiologie des familles religieuses en question; en second lieu, son étude intitulée *Le monde vivant des religieux: Jésuites et Bénédictins*³⁸, dans laquelle il s'intéresse au gouvernement des ordres religieux catholiques, aux aspects structurels et canoniques des ordres, au « libéralisme » de Rome à l'égard des fondations religieuses, et à l'hostilité a priori des « bureaux romains », au volontarisme du recrutement qui facilite l'administration des religieux.

Les études empiriques sur le prêtre qui suscitent le plus d'intérêt pour nous sont de date récente, comme je l'ai indiqué déjà, et elles sont parues dans les cinq ou six dernières années. Le problème des vocations demeure encore aigu, particulièrement en Amérique latine, où il se pose toujours en terme de carence numérique et où le clergé se trouve, selon J. Comblin³⁹, dans une situation d'incohérence parce qu'il se voit imposer des tâches pastorales impossibles à exécuter selon des méthodes importées d'Europe et qui ne répondent pas aux besoins des autochtones. Gustavo Perez⁴⁰ a établi à 46% le nombre des séminaristes persévérant jusqu'en quatrième année et il attribue la désertion au caractère artificiel de l'enseignement, au manque d'adaptation des professeurs d'origine étrangère, au manque d'intérêt des familles à la vocation de leur fils, à la possibilité de mobilité ascendante pour les gens instruits, à la sensualité et à l'immoralité qui sont étalées au grand jour. Selon le même sociologue, l'image du prêtre traditionnel décourage les vocations. Le sacerdoce ne pourra attirer les jeunes que si le prêtre devient le héros d'une nouvelle croisade contre la misère et l'injustice. Les chercheurs tendent à se préoccuper un peu moins de l'aspect quantitatif des vocations au profit de l'aspect qualitatif des aspirants au sacerdoce, comme cela res-

37. Léo MOULIN, *Les formes du gouvernement local et provincial dans les ordres religieux*, 1955, 101 p.

38. *Le monde vivant des religieux Jésuites et Bénédictins*, Paris, Calmann-Lévy, 1964, 315 p.

39. J. COMBLIN, *Problèmes sacerdotaux d'Amérique latine*, *La Vie Spirituelle* (mars 1968) 319-343.

40. Gustavo PEREZ, Alfonso GREGORY, François LEPARGNEUR, *op. cit.*

sort des travaux sur le climat socio-religieux du milieu d'origine des séminaristes et sur la formation donnée aux séminaristes ⁴¹.

A l'heure actuelle, deux autres préoccupations font l'objet des études sociologiques, à savoir: l'image du prêtre ou la représentation que l'on s'en fait (iconologie du prêtre), la nature et le rôle du clergé dans la société. Sous ces deux rubriques sont analysés les problèmes les plus divers: ce que les fidèles, enfants, adolescents et adultes pensent de la vocation, du sacerdoce, du rôle et de la place du prêtre dans la société, de son célibat, de son costume, de son engagement dans le monde ouvrier, de ce qu'il sera en l'an 2000. C'est ce que montrent les travaux du Centre Régional d'Etudes Socio-Religieuses du Diocèse de Lille ⁴² qui a publié trois rapports sur l'image du prêtre chez les jeunes des classes terminales et de l'enseignement supérieur de ce diocèse, chez les militants d'Action Catholique spécialisée, dans la population adulte du même diocèse; je cite également les communications de la Conférence Internationale de Sociologie Religieuse, tenue à Montréal en 1967 ⁴³; également les recherches de Joseph Fichter, S.J., sur le prêtre et le laïcat ⁴⁴; celles-ci font voir que l'image que les laïcs se

41. Jacob CROTTOGINI, *Formation et éducation actuelle des séminaristes*, dans *Vocations Sacerdotales et Religieuses*, 226 (avril 1964) 191-220; R. IZARD, *Grands Séminaires*, dans *Vocations*, 229 (janvier 1965) 5-36; James M. LEE, Louis J. PUTZ, *La formation ecclésiastique dans un monde qui se transforme*, Notre-Dame, Indiana, Fides Publishers, 1965, XII, 590p.; G. BLANCHETTE, *Formation à la liberté dans les séminaires et les scolasticats*, dans *La Vie Spirituelle*, Supplément 78 (sept. 1966) 404-434.

42. Centre Régional d'Etudes Socio-Religieuses, *Recherches sur le prêtre*,
 Rapport I: L'image du prêtre chez des jeunes de classes terminales et de l'enseignement supérieur du diocèse de Lille, 126 p.
 Rapport II: L'image du prêtre chez des militants d'Action Catholique spécialisée du diocèse de Lille, 114 p.
 Rapport III: L'image du prêtre dans la population adulte du diocèse de Lille, 126 p.
 Lille, C.R.E.S.T., 1967, polytypés.

43. Conférence Internationale de Sociologie Religieuse, *Clergy in Church and Society*, 1967, 464 p. Varsity — Acte de la IXe Conférence Internationale, Montréal, 1-4 août 1967.

44. J. H. FICHTER, *Priest and People*, New York, Sheed & Ward, 1965, XIV, 203 p.

font de leurs prêtres est bien plus haute que celle que ces derniers se font d'eux-mêmes, et elles établissent qu'un laïcat d'un nouveau type n'apparaîtra en Amérique que si l'image du prêtre-administrateur, du prêtre-éducateur, du surchargé d'occupations et de l'homme marqué par le sacré, ne se modifie profondément. Je signale encore le volume de Chalendar dans lequel l'auteur tente de voir ce que sera le prêtre en l'an 2000 ⁴⁵, l'étude de Goddijn sur le rôle du prêtre dans l'Eglise et la société ⁴⁶; enfin les recherches de Schreuder sur l'image du prêtre et le caractère professionnel de celui-ci. Selon Schreuder, le passage d'une société rurale à une société urbaine a modifié le rôle du prêtre et celui-ci tend à être considéré comme un « fonctionnaire religieux » et à s'identifier à ce rôle. De plus, la diminution du nombre des vocations est en rapport avec la dévalorisation du ministère sacerdotal, dévalorisation qui est liée au sous-développement « professionnel » du sacerdoce. Le sacerdoce entraîne, aux yeux des intellectuels catholiques, une diminution de statut social ⁴⁷.

Un dernier grand thème auquel ont trait les études, c'est celui de l'attitude des prêtres devant le changement et dans une société en transformation. A ce chapitre, il faut consulter les articles et ouvrages de Jacques Maître et P. Toulat sur les attitudes des prêtres devant la modernisation de la vie rurale ⁴⁸. L'enquête de Jacques Maître est centrée sur le concept de sécularisation et elle comprend deux parties principales, l'une portant sur le groupe social que constitue ce clergé, l'autre analysant le monde rural tel qu'il apparaît dans son évolution et dans ses perspectives nouvelles. Un autre ouvrage, *Prêtre pour des temps nouveaux* ⁴⁹, analyse

45. Xavier de CHALENDAR, *Les prêtres*, Paris, Seuil, 1963, 189p.

46. W. GODDIJN, *Le rôle du prêtre dans l'Eglise et la société*, *Social Compass*, XII, 1-2 (1965) 21-23.

47. O. SCHREUDER, *L'image du prêtre*, dans *Tijdschrift von Theologie*, V, 3 (1965) 259-270; *Le caractère professionnel du sacerdoce*, dans *Social Compass*, XII, 1-2 (1965) 15-19.

48. Jacques MAITRE, *Les prêtres ruraux*, Paris, Editions du Centurion, 1967, 318 p.; P. TOULAT, *Attitude des prêtres devant la modernisation de la vie rurale*; 2e partie: *L'attitude des prêtres face au travail*, dans *Cahiers du Clergé Rural*, 266 (mars 1965) 185-192; 267 (avril 1965) 250-256; 268 (mai 1965) 275-303.

49. XXX, *Prêtres pour des temps nouveaux*, *Masses Ouvrières*, 230 (juin 1966) 22-61.

les causes du malaise régnant dans le clergé allemand: préparation insuffisante à la tâche apostolique dans le monde moderne; pessimisme et découragement consécutif à la régression du triomphalisme; division dans le clergé à propos des réformes liturgiques; déclin de l'« état clérical » et émancipation des laïcs. Les difficultés des prêtres dans un monde en mutation ont été étudiées encore par le chanoine Régnier⁵⁰. Celui-ci voit dans le monde moderne — idéologique et technique — une source de désarroi pour les prêtres et de déchristianisation pour les masses. Il signale comme autre cause de malaise la double pastorale de l'Eglise, d'abord « défensive » ou apologétique et maintenant en pleine évolution au plan intellectuel et pastoral. Ajoutons à cette liste l'étude du CRSR de Lille: *Sacerdoce, clergé et changement social*⁵¹ en tant qu'étude exploratoire auprès des jeunes prêtres sur les vocations, les structures et activités pastorales, les rôles et attitudes des prêtres dans une société en changement. Je signale encore les écrits du journaliste Jacques Duquesne⁵², *Les Prêtres et Demain une Eglise sans prêtres ?* Ces deux études ne sont pas basées sur enquête, mais elles touchent le fond du problème de la crise du clergé. Mentionnons encore le volume de Joseph Rogé, *Le simple prêtre*⁵³ ou « l'omnipraticien du ministère paroissial » qui, plus qu'aucun de ses compagnons de route, porte le poids du passé et une très forte exigence de mutation.

■ ■ ■

Malgré l'abondance de références données depuis le début de cette communication, ce qui précède demeure un bilan lacunaire des études effectuées sur le prêtre. L'objectif qui nous a guidé était de fournir des sources documentaires sur les principaux sujets de recherche plutôt qu'un examen critique des études réalisées. Nous souhaitons, en terminant, que les travaux dépassent une

50. Jérôme REGNIER, *Principales difficultés des prêtres dans un monde en mutation*, dans *Vocation*, 236 (oct. 1966) 629-644.

51. C.R.S.R., *Sacerdoce, clergé et changement social* Louvain 1966, 192p. (Reprints 2)

52. Jacques DUQUESNE, *Les prêtres*, Paris, Grasset, 1965, 316 p.; *Demain, une Eglise sans prêtres ?*, Paris, Grasset, 1968, 267 p.

53. Joseph ROGE, *Le simple prêtre*, Paris, Casterman, 1965, 338 p.

exploitation trop fréquemment sociographique des données recueillies et qu'ils poussent davantage leur interprétation des faits. D'autres travaux relèvent plus du témoignage que de la recherche elle-même; ils n'échappent pas toujours aux stéréotypes culturels et théologiques. D'autres études enfin révèlent une problématique à caractère apologétique. Nous espérons que les études ultérieures s'appuieront sur des observations rigoureuses et sur des techniques précises de mesure et qu'elles exploiteront à fond tous les niveaux de signification véhiculés par les phénomènes eux-mêmes.

Sacerdoce et paternité

Raymond Lemieux

Nous vivons dans notre société québécoise, comme dans l'ensemble de l'Occident, une profonde acculturation. Celle-ci ne consiste plus, comme celle du missionnaire dont a parlé Madame Santerre, à transposer dans une culture étrangère des rôles qui ont été définis et élaborés par une autre culture. Elle consiste plutôt à adapter pour une société changeante des modèles qui survivent à la société stable, traditionnelle, familiale et pré-technique d'autrefois. Nous vivons cette acculturation quotidiennement, alors que nous découvrons, élaborons — et parfois dépassons — des modes de vie qui sont ceux de la société dite technique, en voie de devenir post-technique.

Parmi les modèles culturels impliqués dans cette transformation, celui du prêtre a une place particulièrement importante. Le sacerdoce était, dans la société traditionnelle (même dans son sens le plus proche de l'étymologie: *transmetteur du sacré*), une fonction sociale de premier ordre. Son statut était un des plus élevés dans la hiérarchie sociale. Il s'appuyait sur les valeurs les plus fondamentales de cette société, celles qui puisaient leur justification directement aux sources du sacré omniprésent.

Mais tout aussi important que ce modèle culturel était celui de la famille. Modèle de la vie sociale et cellule de base, la famille contrôlait les rapports entre les hommes, leur place dans la société, leurs rôles quotidiens. La famille et l'institution religieuse ont d'ailleurs chez nous été intimement interreliées. Leur interdé-

pendance à elle seule justifierait une étude comparée de leur évolution. Mais plus encore, chacune à sa façon, elles ont toutes deux incarné un type de contrôle de l'ordre social. Assurant et assumant d'un côté une cosmologie, une morale, un humanisme, de l'autre une organisation sociale, économique, des modes de socialisation culturelle, une subsistance biologique, elles permettaient par là même un équilibre humain capable de progrès et de dépassement de lui-même.

Famille et religion avaient donc une « fonction » sociale. C'est par cette fonctionnalité que nous avons choisi de les mettre en parallèle, puisque par là elles expriment leur « valeur » sociale, leur capacité de répondre aux besoins d'une société, ce pourquoi elles sont voulues.

Cette étude fonctionnaliste a évidemment ses limites: elle ne tient compte que d'un aspect du réel portant sur l'utilité sociale des choses et non sur leur nature ni sur l'ensemble de leurs coordonnées existentielles. Nous voulons bien manifester nos frontières, puisque les théologiens eux-mêmes abordent très souvent la question sacerdotale par le biais fonctionnaliste et qu'il y a danger de donner à celui-ci une valeur d'absolu à laquelle il ne peut prétendre. Ces limites nous laissent cependant un champ de réflexion et d'interprétation dont la richesse est encore en grande partie inexploitée.

I — LE PÈRE ET LE POUVOIR

Si la famille nous introduit à une forme de contrôle de l'ordre social, elle le fait parce qu'elle est le lieu d'exercice, dans une société donnée, d'un pouvoir, d'une autorité, d'un certain nombre de contraintes auxquelles les hommes doivent se soumettre. Toute son évolution se résume dans la transformation de cette structure de pouvoir.

La famille était, comme le faisait remarquer Fernand Dumont au colloque de la revue *Interprétation*¹, en novembre dernier, le

1. Fernand DUMONT, *Le père et l'héritage*, *Interprétation*, III, 1 et 2 (janvier-juin 1969) 11-23.

lieu privilégié de l'héritage. Par elle, la culture se transmettait de génération en génération. Au-delà de sa fonction économique (lieu de subsistance et de progrès par la production et la consommation familiales des biens), au-delà de sa fonction biologique (lieu de génération et de survie de l'individu), elle remplissait une fonction socialisatrice. Elle apprenait à la personne, en fournissant les modèles de relations sociales, à vivre en société. Elle transmettait l'héritage du métier, de la fête, de la religion, de la tradition².

La paternité n'était pas qu'œuvre biologique (pas plus qu'aujourd'hui). Nous pourrions dire qu'elle était d'abord œuvre économique et socio-culturelle, puisque son importance économique et socio-culturelle déterminait en partie les attitudes à prendre vis-à-vis de la paternité biologique. Dans une société où la production est familiale, les enfants sont « des bras » pour produire, qui en assurent la solidité. Leur signification est certes tout à fait différente des « personnes à charge » de nos rapports d'impôt ! La paternité, en fait, était diffuse dans l'ensemble des fonctions familiales. Très rares étaient les gestes où elle trouvait à s'exprimer pour elle-même. Mais elle s'exprimait à l'occasion de tous les gestes quotidiens. Elle impliquait d'ailleurs une certaine distance par rapport aux autres membres de la famille: elle avait la responsabilité d'un héritage, dont la transmission était concomitante à celle de la vie; elle garantissait la protection, l'agrandissement et la transmission du *stock culturel* dont la contrepartie économique était finalement le signe.

Ce stock culturel lui conférait l'autorité de légiférer et le pouvoir de contraindre qui étaient siens. Il suggérait aux fils le respect. Il créait une puissance en autant qu'il supposait une relation de dépendance entre les fils et le père, ceux-là attendant de celui-ci leur héritage. Il créait une situation de dépendance entre les fils

2. A propos des fonctions de la famille, voir l'intéressante étude de Paul HENRY et Marie-José CHOMBART DE LAUWE, *L'évolution des besoins et la conception dynamique de la famille*, *Revue Française de Sociologie*, I (1960) 403-425; aussi William J. GOODE, *Die Struktur der Familie*, Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1960, 107 p. et Talcott PARSONS et Robert F. BALES, *Family Socialization and Interaction Process*, 1955, Glencoe, Illinois, Free Press, 422 p.

mêmes en autant que certains étaient plus aptes que d'autres à recevoir cet héritage. Le droit d'aînesse est une participation privilégiée à la filiation: il implique une dépendance plus grande en même temps qu'un espoir plus grand que ceux des autres frères. L'autorité du père n'avait rien de charismatique: elle reposait avant tout sur un ordre social à protéger et à transmettre. C'était une autorité fonctionnelle.

La liberté des fils

Devant cette autorité, il n'y avait d'ailleurs pas de liberté possible, sinon celle de quitter le groupe familial. On risquait alors de ne plus avoir d'assises socio-culturelles, d'être l'errant, le banni, sans personnalité sociale, dont le folklore et la Bible même ont laissé des images saisissantes. Nous ne sommes pas libres devant la culture, à moins de choisir une autre culture. Nous ne sommes pas libres par exemple devant le symbole mathématique $2+2=4$, qui fait partie de la culture occidentale. Nous pouvons à la rigueur choisir un autre système; mais alors il nous faudra trouver une société différente; et si celle-ci n'existe pas, il nous faut bien apprendre le symbole reconnu de tous. Il en est de même, au fond, de tout héritage culturel.

On comprend fort bien que la fonction paternelle dans la famille nouvelle, nucléaire et conjugale, ne s'exprime plus de la même façon. La structure du pouvoir sur laquelle elle reposait est passée en d'autres mains. Le stock culturel a toujours besoin d'être transmis, certes, et il suppose encore une contrainte peut-être plus forte que celle d'autrefois à certains points de vue. Mais sa transmission devient parcellaire et éminemment diversifiée. De multiples canaux transmettent chacun leur part d'une culture universalisée: l'école en premier lieu, l'univers du travail, le milieu du loisir, l'Eglise même, les *mass media*. Aucun d'eux n'est privilégié d'une façon absolue. Momentanément, une influence particulière peut être déterminante; mais tel modèle culturel peut toujours être remis en cause par un autre.

La transmission de la culture devient aussi automatique et cybernétique. Puisque $2+2$ font toujours quatre, il est possible de programmer un instrument dépersonnalisé qui donne cette infor-

mation à ceux qui ne la possèdent pas encore. On ne peut demander à ceux-ci, cependant, de développer du respect et de se sentir en état de dépendance envers cet instrument. Ils n'y ont recours qu'en autant qu'il leur est utile. On trouve là, sans doute, une des dimensions les plus importantes de la crise de l'enseignement chez nous, analogiquement à celle de la paternité: les maîtres sentent bien qu'ils ne sont le plus souvent que des instruments interchangeables et les élèves se demandent bien aussi quel respect ils leur doivent.

Ce passage à une culture dont la transmission est dépersonnalisée ne se fait d'ailleurs pas toujours sans laisser de blessures. S'il n'est plus besoin de tuer son père, de le remplacer, selon la problématique œdipienne, pour parvenir à l'héritage, certains n'y arrivent qu'au prix de leur propre aliénation. Le sentiment de dépendance que l'on développait envers le père est alors reporté sur d'autres structures sociales, plus importantes dans la transmission de la culture: l'opinion publique, la mode, le groupe particulier de références. L'aliénation filiale est remplacée par une aliénation sociale.

Vers une paternité nouvelle

Mais qu'arrive-t-il à la paternité, puisque ses anciennes assises socio-culturelles semblent ainsi s'écrouler? Disparaît-elle tout simplement? Paradoxalement, mais tout à fait logiquement, elle met au point sa propre compensation. D'une paternité diffuse dans la multitude de rôles sociaux nécessaires à la vie familiale d'autrefois, nous passons à une paternité spécifique. D'une paternité contrainte et contraignante, parce que liée à l'héritage socio-culturel, nous apprenons à vivre une paternité choisie. Dans la paternité d'autrefois, l'affection n'était pas nécessaire. Elle pouvait certes exister, engendrée par l'équilibre des rapports sociaux, et il est évident qu'elle était généralement souhaitée. Mais la réalité de la famille pouvait être assurée sans elle. Dans la famille nucléaire, les valeurs affectives forment la seule base possible d'édification du couple et de développement des rapports inter-personnels. Mais alors la fonction du couple n'est plus la transmission d'un héritage. Elle est la *création* d'un foyer, à partir de *choix* culturels faits parmi les multiples influences reçues de part et d'autre.

Ces notions proviennent d'ailleurs directement de la culture nouvelle. Elles signifient que l'homme ne se transmet plus, mais qu'il se fait. Quand il choisit son conjoint, il accepte de mettre en cause son propre profil culturel en l'adaptant à celui de l'autre. La reconnaissance de l'autre, le respect de la personne, la liberté nécessaires à cette opération donnent à chaque membre de la famille sa valeur propre, non plus parce qu'il détient l'autorité ou parce qu'il est utile, mais parce qu'il est choisi comme tel. La relation des parents aux enfants ne se fonde plus sur une productivité de ceux-ci: ils coûtent plus cher qu'ils ne rapporteront jamais. Celle des enfants aux parents ne s'impose pas non plus: très vite les enfants dépassent leurs parents dans la possession d'une culture sans cesse en renouvellement. La paternité, comme toute la vie familiale, devient « pure présence affective »³.

Il y a là, non plus dissolution, mais approfondissement de la paternité. Désormais, il faut faire l'effort d'être père. On n'est plus père parce que l'on détient quoi que ce soit, mais parce qu'ayant choisi de l'être, on cherche à établir telle qualité de relation interpersonnelle avec d'autres. Ce choix n'est d'ailleurs pas valable pour les seuls pères, mais il l'est aussi pour les enfants qui de plus en plus choisissent, sinon leur père, du moins la relation filiale. Ils refusent surtout de rendre celle-ci dépendante de contraintes psycho-sociales telles que le statut social familial, le confort, l'autorité, etc.

C'est là sans doute le sens le plus profond de la paternité spécifique. On n'est plus père parce qu'imposé culturellement, à l'occasion des multiples rôles que la vie nous amène à remplir, mais

3. F. DUMONT, *op. cit.*, 14. Cette présence affective n'est évidemment pas sans fonctionnalité sociale. Au contraire, comme le soulignait déjà Gabriel MADINIER, *Nature et mystère de la famille*, Paris, Casterman, 1961, l'amour est source de toute socialité parce qu'il reconnaît l'existence et la valeur du toi. Selon Gérard FORTIN, *La famille dans la société moderne*, Conférence Internationale sur la famille, Québec, août 1967, « à condition de mettre en présence, non pas un père, une mère, des enfants, une épouse et un mari, mais des êtres totaux face à d'autres êtres totaux, la famille moderne est le lieu par excellence où peut se former le type nouveau de personnalité dont a besoin la société moderne pour fonctionner ».

on est père parce que choisi comme tel. Ce choix n'implique d'ailleurs pas une dépendance. L'autorité du père n'en est plus une de pouvoir ni de puissance. Elle est tout au plus autorité fondée sur la valeur reconnue à la personne, autorité morale ou charismatique, qui attire plutôt qu'elle ne contraint. Vis-à-vis de la culture qui se transmet et s'érige par ailleurs, les pères et les fils sont à peu près égaux. « Le meurtre de la tradition a fait de nous tous des frères »⁴.

Alors que la paternité d'héritage engendrait la révolte des fils contre le père, et que le meurtre du père engendrait la lutte fratricide, puisqu'il ne s'agissait somme toute que de posséder l'héritage, la paternité d'affection engendre la libération de l'autre. Le nouveau père ne veut pas que son fils le remplace mais que son fils *fasse ce qu'il veut*.

II — LE PRÊTRE ET LE POUVOIR

Nous pouvons appliquer les principaux éléments de cette dialectique à d'autres figures culturelles importantes qui se sont modelées au cours de l'histoire sur celle du père ou ont participé à son autorité dans la transmission de l'héritage: le maître, le prêtre, Dieu. Le maître en tout cas est contesté en autant que, dans la transmission de l'héritage culturel, il ne trouve plus sa place à côté ou au-delà du savoir mécanique. Il faudrait observer aussi comment les nouveaux chrétiens, ceux qui ne se trouvent pas de pères, conçoivent difficilement leur relation avec un Dieu qu'on leur propose comme Père⁵.

Mais plus près de nous, nous nous attarderons à la figure du prêtre, celui qu'on appelait « mon père », il n'y a pas si longtemps, et qui remplissait dans la communauté chrétienne des fonctions analogues à celles du père de famille.

4. F. DUMONT, *op. cit.*, 21.

5. Voir à ce sujet l'intéressante étude de Jean-Pierre DECONCHY, *Structure génétique de l'idée de Dieu chez des catholiques français*, Bruxelles, Lumen Vitæ, 1967, 235 p.

Ce père-curé était véritablement le père de sa paroisse. L'ecclésiologie commune elle-même voulait qu'il fût tel. Il considérait d'ailleurs ses paroissiens comme « une grande famille ». Les relations paroissiales, comme les familiales, n'étaient pas spécifiques: elles se développaient à l'occasion de toute la vie sociale du groupe. La communauté paroissiale recouvrait la communauté humaine dont elle n'avait pas besoin de se différencier.

La paroisse, comme la famille, avait donc une fonction sociale. Chez nous, elle a en fait remplacé les structures civiles qui ont pris bien du temps à réapparaître après la conquête. La paroisse fut alors un lieu d'intégration sociale intense et on pouvait, à la limite, ne lui demander que cette intégration.

Elle fut le lieu d'expression privilégié de la conscience collective du groupe: là où, dans les grands moments, on se sentait uni au groupe, où l'on communiait au groupe, où l'on pouvait se sentir solidaire. Elle fut le lieu où, en temps ordinaire, on se rencontrait, on échangeait les nouvelles, on cherchait à se rendre favorables les forces de la nature, où l'on apprenait les normes de la vie sociale. Dispensatrice de la religion et de la morale principalement, la paroisse était le lieu du contrôle social, celui où on avouait ses fautes, où l'on recouvrait le sentiment d'être digne du groupe. Ses symboles privilégiés furent d'ailleurs ceux du rassemblement (symboles particulièrement importants dans une société où l'on vivait isolés les uns des autres, quoique tous de la même façon): le clocher, les grandes fêtes dont la plus importante était une fête familiale, la chaire d'où tous recevaient la même parole, le culte où il n'était pas besoin de comprendre, puisqu'on y exprimait une vérité vécue de tous.

Si la paroisse avait cette fonction sociale très importante, fonction d'expression (symbolique ou concrète) et de contrôle d'une société, on comprend qu'à l'instar de la famille, elle fut le lieu d'un héritage culturel. Vis-à-vis de celui-ci, le prêtre avait un rôle analogue à celui du père de famille. Il protégeait l'héritage, en le gardant conforme aux données de la tradition dans laquelle il était formé. Il le rendait vivant dans le milieu, en le transmettant aux fidèles, ses fils. Comme le père, il était le seul détenteur, à son niveau, des moyens de contrôle de ce patrimoine. Très souvent le

seul instruit, initié aux normes concrètes à appliquer, à la loi, il jouissait par le célibat d'un recul utile pour juger d'une société familiale. Revêtu d'une dignité symbolique qui le faisait fondamentalement signe d'unité, il rassemblait et bâtissait sa paroisse, il lui léguait les fruits qu'une longue culture chrétienne lui permettait de transmettre.

Dans ce système paroissial, la spécificité d'une appartenance chrétienne n'a pas besoin de se dégager. Il suffit de participer à l'expression, au moins symbolique et rituelle, de la conscience collective. On parle peu de dogme, de foi, sinon pour ostraciser ceux qui ne reconnaissent pas les mêmes symboles. On sait d'ailleurs que ces réalités sont beaucoup plus souvent source de querelles que d'unité.

Le prêtre-père se créait donc une famille, les fidèles étaient ses fils. Ils se sentaient dépendants de lui en autant qu'il était le seul à leur apporter l'équilibre socio-religieux dont ils avaient besoin. Et comme tous les fils, ils ne pouvaient accéder à l'héritage tant que le père en était dépositaire: les premiers hommes chez nous à vouloir prendre en main l'ordre social (les premiers intellectuels libéraux) ont été anticléricaux: Louis-J. Papineau, l'Institut Canadien, voire l'Action Catholique.

Le prêtre: un frère qualifié

Il serait possible de multiplier à l'infini les analogies entre la famille traditionnelle, ses symboles et ceux de la paroisse traditionnelle. Les deux institutions connaissent actuellement le désarroi de leurs fonctions sociales. La paroisse en milieu urbain, pluraliste et à grande mobilité, voit se perdre les valeurs du symbolisme de l'unité. Les hommes sont partagés entre l'attraction de plusieurs pôles à la fois, selon les univers sociaux et les intérêts de toutes sortes. La paroisse ne peut plus recouvrir la totalité de la vie d'aucun d'eux. Dans la dispersion rurale, le clocher était signe d'unité; dans la concentration urbaine, il est signe de dispersion: il entre en concurrence avec d'autres clochers, il représente un univers parmi d'autres. Le prêtre-père voit son patrimoine éparpillé. D'autres que lui revendiquent le droit d'éclairer, de contrôler:

les *mass media*, les autres prêtres, l'école, le voisinage, etc. Conséquemment, il n'a plus aucun contrôle, son *pouvoir* disparaît. Il se fond lui-même dans la masse, détruit les derniers vestiges de ses privilèges. Il s'habille comme tout le monde, s'attribue des titres qui ne le distinguent plus: il devient le « frère qualifié »⁶.

Cependant la communauté chrétienne, tout comme la famille, cherche la contrepartie de la désintégration de ses fonctions sociales. Elle la trouve aussi dans une spécification et un approfondissement de son être. Dans toutes les fonctions paroissiales d'autrefois, avons-nous dit, la foi n'était pas nécessaire. Elle pouvait certes être présente et souhaitée. Mais elle était la plupart du temps diffuse parmi d'autres réalités, dans tous les besoins psycho-sociaux que la religion assumait et dont elle était comme le reflet. Elle était partout, dans le symbolisme de l'unité, dans l'autorité morale et parfois civile du prêtre, dans la communion au rite, dans la soumission à la hiérarchie sociale et à l'ordre. Mais elle n'était que très rarement, sinon dans les sectes, conscience d'un appel particulier, d'un engagement spécifique, valable exclusivement pour le croyant.

Dans la « communauté des croyants » germant du monde pluraliste, on est au contraire de plus en plus conscient de cette spécificité dans la foi. Celle-ci, en deçà de tous les partages amicaux, idéologiques ou psycho-sociaux, est le seul lieu commun d'où l'on peut édifier le nouveau groupe. Elle est désormais le médium privilégié de la reconnaissance réciproque. Il ne nous appartient pas de définir cette foi. Ceci relève du théologien et ne peut être fait à l'intérieur d'une démarche fonctionnaliste. Mais nous pouvons cependant manifester son rôle privilégié dans une conscience ecclésiale qui s'édifie désormais primordialement à partir d'elle.

6. Nous empruntons cette expression au texte du discours de Paul VI lors de la clôture du symposium des évêques africains, à Kampala: « Les frères doivent sauver leurs frères, mais pour accomplir cette entreprise, il faut que des frères qualifiés soient les ministres, les serviteurs, les diffuseurs de la parole, de la grâce et de la charité », *Le Devoir*, 10 août 1969, p. 14. Dans le contexte, la phrase s'appliquait aux missionnaires. Cependant, les deux formes d'acculturation, celle du prêtre-missionnaire à l'étranger et celle du prêtre en société urbaine, conduisent sensiblement au résultat que nous voulons manifester ici.

Cette foi dépasse évidemment le patrimoine culturel qui l'a un moment englobée. Elle est très précisément ce qui lui survit. Devant elle, les groupes n'ont pas nécessairement les attitudes qu'ils avaient devant l'héritage culturel auquel elle s'assimilait. Elle ne crée pas de dépendance mais plutôt le sentiment d'une recherche commune. Le sacerdoce de la nouvelle communauté chrétienne ne peut être un sacerdoce paternaliste: il n'a le plus souvent que très peu de chose à transmettre. D'un groupe à l'autre, il est même fort probable que ce « peu de chose » soit différent. Sa réalité ne peut plus être comprise que dans et par la foi qui le porte. A l'instar de la fonction paternelle, il devient à la limite une « pure présence symbolique »⁷, dont la seule fonctionnalité serait de signifier un rattachement à une même recherche de foi, à un même engagement, celui de l'Église universelle.

Nous pouvons, en effet, concevoir une communauté de croyants où toutes les tâches utiles, soit cléricales, théologiques ou pédagogiques, etc., seraient accomplies par d'autres que des prêtres⁸. Le témoignage le plus authentique et radical des vertus chrétiennes n'est pas non plus nécessairement rattaché au caractère sacerdotal. La présidence de l'Eucharistie elle-même peut être prise dans un sens large, englobant toutes les relations et tous les engagements du groupe, se manifestant par différentes formes d'animation. Mais elle peut être comprise aussi dans un sens restrictif où l'animation effective se fait par d'autres mécanismes que ceux d'une présidence tout au plus symbolique. C'est la voie que choisissent en tout cas bien des paroisses en renouvellement. Un curé n'a pas nécessairement les charismes d'un animateur.

Le sacerdoce qui se distingue des fonctions sociales qui le soutenaient implique donc un approfondissement de sa réalité et de la réalité qui le porte, soit la communauté chrétienne. Le prêtre-père pouvait être situé dans une hiérarchie de l'héritage culturel. Le

7. Nous avons manifesté la nécessité pour le théologien d'approfondir la notion de *foi* comme source de la communauté chrétienne. Il nous semble qu'un même approfondissement serait nécessaire ici pour les notions de *symboles*, *signes* et *sacrements*.

8. C'est la démarche d'Yvan ILLICH, *The Vanishing Clergyman*, *The Critic*, XXV, 6 (June-July 1967) 15 p.

prêtre-frère ne peut l'être que par la communauté qui le porte. Il n'est concevable que dans la spécificité de cette communauté⁹. Cet approfondissement dépasse évidemment les fonctionnalismes sociologique ou théologique qui n'ont devant lui qu'une portée limitée et circonstancielle. Ceux-ci ne nous permettent que d'entrevoir le sacerdoce d'une société nouvelle: comme la paternité nouvelle, il est sans filiation, libérateur plutôt que contraignant. Le père n'est tel désormais que par la reconnaissance de l'autre. Le prêtre l'est dans le partage fraternel de la foi qui seule lui confère un caractère spécifique, extrafonctionnel.

■ ■ ■

C'est là sans doute le sacerdoce d'une société nietzschéenne où les prêtres sont sans fidèles, les maîtres sans disciples, les pères sans fils. Celle-ci est peut-être plus près de nous qu'on ne le croit et par certains aspects inscrite depuis longtemps dans l'histoire. Il faudrait se demander en tout cas jusqu'à quel point elle n'est pas inscrite dans le christianisme. Dans un document à l'intention des évêques français le Père Congar écrivait: « L'Apôtre dit bien qu'il est le père des chrétiens qu'il a évangélisés (I Cor., 4, 15; Gal., 4, 19) mais il ne fixerait pas ceux-ci dans une position de fils. Si saint Paul et saint Jean emploient ce mot, c'est comme un qualificatif de tendresse, non de situation, car la *paternité spirituelle ne fait pas des fils, elle fait des frères*, puisqu'elle amène à communier au même bien et à la même vie »¹⁰.

Ce sacerdoce est-il une utopie ? Si oui, la réflexion que nous avons entreprise n'a qu'une valeur scolaire: elle pourrait à la rigueur nous aider à cerner la notion de prêtre. Si non, il nous faudra surveiller les formes concrètes que prendra ce nouveau sacer-

9. Nous reprenons ici une idée du Père Jean-Paul AUDET, citée par la *I.C.I.*, 1er juillet 1969: « Il me semble fort peu réaliste et fort peu efficace, en fin de compte, de discuter du statut du prêtre, de son service et de son style de vie sans accorder en même temps au moins autant d'attention aux conditions propres d'une assemblée et d'une communauté authentiquement fraternelle. »

10. Y. M. J. CONGAR, *Autorité et co-responsabilité, voire contestation dans l'Eglise*, Secrétariat général de l'épiscopat, note 20/68 (septembre 1969) 9. (Les soulignés sont de nous.)

doce dans les communautés chrétiennes en gestation. Elles comprendront sans doute la multi-fonctionnalité la plus totale, là où les besoins de leadership, de conseils de toutes sortes, d'animation, de gestion, se feront sentir et là où ces services ne pourront être assurés autrement. Elles pourront être l'exploitation d'une fonction très spécialisée, quand le prêtre aura une compétence particulière. Elles pourront être aussi radicalement a-fonctionnelles, en dehors d'un pur symbolisme (ou d'une sacramentalité) signifiant l'unité du rattachement du groupe particulier à l'Eglise universelle.

Ce sacerdoce multiforme — au fond, un sacerdoce de service — est la conclusion logique d'une réflexion fonctionnaliste. Arrivés jusqu'à lui, nous sommes conscients d'être très loin d'avoir tout dit sur le prêtre. Nous ne sommes qu'à un point de départ de la réflexion théologique, et non pas à un point d'aboutissement.

Cette démarche pré-théologique manifeste cependant jusqu'à quel point l'évolution du sacerdoce est intimement liée à l'évolution de la société et à la désintégration, dans celle-ci, des structures du pouvoir. Par là, nous sommes au cœur de la culture. Le sacerdoce et la paternité, dans leur crise même, sont au cœur de la culture. Dans la réflexion théologique à laquelle cette crise même convie, il ne s'agit pas que de découvrir des voies plus faciles d'aménagement de la vie d'un groupe particulier. S'il n'en était que de ce but, sa valeur serait bien marginale. Il s'agit, beaucoup plus profondément, de développer une pensée théologique qui aborde toute la réalité humaine. La remise en question du sacerdoce est remise en question de toute la culture.

La représentation du prêtre chez les jeunes du milieu collégial au Canada français

Jean-Paul Rouleau, S.J.

Dans une civilisation de l'image comme la nôtre, nos représentations mentales ont plus que jamais un rôle déterminant à jouer dans nos attitudes et nos comportements face aux individus, aux groupes et aux situations sociales que nous rencontrons. C'est cet enseignement fondamental de la psychologie sociale qui est à l'origine de l'étude qu'à la demande de l'Office national du Clergé j'ai entreprise sur la perception du prêtre chez les étudiants du milieu collégial au Canada français. Je voudrais ici vous communiquer quelques-uns des premiers résultats de cette enquête. Pour rendre ceux-ci plus significatifs, je me permets avant d'aborder le vif de mon sujet de vous présenter rapidement la population et le groupe d'étudiants interrogés.

I — L'ÉCHANTILLON

L'instrument principal de la recherche consistait en un questionnaire personnel qui a été rempli par 732 individus, dont 650 (90%) provenaient de 5 CEGEP de la province de Québec et 82 (10%) de deux institutions de même nature en Ontario et au Nouveau-Brunswick. Dans son ensemble, cet échantillon respecte les

principales caractéristiques de la population étudiée. Ainsi, pour ce qui est du Québec, dont la population étudiante à ce niveau est plus facile à circonscrire (il y avait au moment de l'enquête 32,847 étudiants et étudiantes dans les CEGEP de la province de Québec), 42% des étudiants et étudiantes qui ont répondu proviennent de deux CEGEP de l'agglomération montréalaise, 20% d'une institution semblable de la ville de Québec, 23% d'un collège public d'une ville de taille moyenne et, enfin, 15% d'un collège d'enseignement général et professionnel implanté dans une localité exclusivement rurale.

Si l'on compare ces pourcentages avec ceux de la distribution géographique et du taux d'urbanisation de l'ensemble de la population de la province, on constate qu'il y a une similitude surprenante. Sur le plan de la distribution par sexe (64% de garçons et 36 % des filles), on ne relève qu'un écart de 2% en moins avec les statistiques officielles du Ministère de l'Éducation portant sur l'ensemble de la population des 23 CEGEP. Même constatation pour ce qui est de la répartition entre enseignement général et enseignement professionnel: cette fois l'écart n'est que de 1.50% pour des pourcentages respectifs de 61 et de 39% correspondant à chacun des deux types d'enseignement mentionnés plus haut, tels que représentés dans l'échantillon.

Sans prétendre fonder une copie rigoureuse de la population, la triple coïncidence que nous venons de constater nous permet de conclure, selon nous, à une représentativité suffisante de l'échantillon pour pouvoir en dégager des conclusions valables pour l'ensemble de la population étudiée, compte tenu du but pastoral poursuivi¹.

A la démonstration de la validité de l'échantillon, ajoutons quelques caractéristiques plus susceptibles d'éclairer l'image du prêtre que nous présenterons. Ces caractéristiques concernent

1. Il aurait été intéressant de pouvoir indiquer ici la marge d'erreur affectant les différents résultats de l'enquête. La connaissance de ce renseignement nécessitant des calculs assez longs et les compilations statistiques ne nous étant parvenues qu'au début de la période des vacances, en juillet 1969, il nous a été impossible de procéder à ce travail pour la présente communication.

l'âge, les options académiques choisies, le lieu de résidence pendant l'année scolaire, la catégorie socio-professionnelle du père et le taux de pratique religieuse. Du point de vue de l'âge, 71% des 732 répondants se situent entre 18 et 20 ans; 3% ont 17 ans et le reste, 15%, ont 21 ans et plus; 11%, surtout des jeunes filles, n'ont pas indiqué leur âge. En choisissant comme objet de la recherche des étudiants du milieu collégial, mon intention était de rejoindre des gens de ces groupes d'âge. Chez des individus plus jeunes, l'image de beaucoup de personnes et de réalités sociales est souvent diffuse ou distordue par suite d'un manque de maturité ou de proportion accordée aux différents traits d'une physiologie; par des individus plus vieux, nous aurions été placés déjà dans le monde des adultes.

TABLEAU 1

**Distribution par
champs de concentration choisis**

| <i>CHAMPS DE CONCENTRATION</i> | <i>Total = 732</i> | <i>%</i> |
|---|------------------------|----------|
| 1. Sciences et techniques pures et appliquées: | 212 | 28.96 |
| 2. Lettres, langues, arts, histoire et géographie: | 171 | 23.37 |
| 3. Sciences humaines et sociales, assistance sociale, droit, psychologie: | 169 | 23.09 |
| 4. Sciences de la santé, techniques et soins infirmiers: | 57 | 7.79 |
| 5. Loisirs, sports, pédagogie, éducation familiale: | 46 | 6.28 |
| 6. Commerce, sciences et techniques de l'administration: | 28 | 3.83 |
| 7. Philosophie: | 22 | 3.01 |
| 8. Théologie, sciences religieuses: | 1 | 0.14 |
| Pas de réponse: | 26 | 3.53 |

Dans leurs études (cf. tableau I), parmi les 96% de ces 732 interrogés qui ont indiqué leur champ de concentration scolaire, 29% ont choisi les sciences et les techniques pures et appliquées, 23% les lettres, les langues, les arts, l'histoire et la géographie, un autre 23% les sciences humaines et sociales, les 18% qui suivent se répartissent entre les sciences de la santé, les techniques et les soins infirmiers pour un premier groupe, les loisirs, les sports, l'éducation et la pédagogie pour un second groupe, le commerce et l'administration pour un troisième, enfin, 3% ont choisi la philosophie et 0.14% les sciences religieuses. A mon avis, cette diversité et cette distribution des champs de concentration choisis assurent une représentation suffisamment équilibrée des différentes tournures d'esprit et des centres d'intérêt pour ne pas biaiser les résultats dans un sens ou dans l'autre. En joignant ce critère avec le précédent, c'est-à-dire celui de l'âge, nous sommes en présence du futur laïc adulte, dans la diversité de ses tournures d'esprit.

TABLEAU 2

**Distribution par
postes professionnels du père**

| <i>POSTES</i> | <i>Total = 732</i> | <i>%</i> |
|--|------------------------|----------|
| 1. Ouvriers semi-spécialisés et non spécialisés ou manœuvres: | 188 | 25.68 |
| 2. Semi-professionnels, employés de bureau et assimilés: | 144 | 19.68 |
| 3. Ouvriers spécialisés et contremaîtres. | 135 | 18.44 |
| 4. Petits propriétaires: cultivateurs, artisans, commerçants, etc.: | 126 | 17.21 |
| 5. Professions libérales, hauts fonctionnaires, gérants ou chefs de grandes entreprises, ingénieurs, techniciens supérieurs, etc.: | 120 | 16.39 |
| Pas de réponse: | 19 | 2.60 |

Je ne m'attarde pas longuement sur la caractéristique du genre de résidence pendant l'année scolaire puisque seulement 30 étudiants (es), soit 4%, ont déclaré demeurer dans un établissement où il y a des prêtres, des frères ou des religieuses comme dirigeants ou pensionnaires. Par contre, à une autre question, 52% ont déclaré avoir au moins un prêtre, un religieux ou une religieuse dans leur parenté. Ces renseignements sont d'importance, puisqu'il n'est pas nécessaire d'être grand clerc en sociologie ou en psychologie sociale, pour savoir que l'image que l'on veut avoir d'une personne, ou d'un groupe de personnes, est fortement influencée par la fréquence et l'intimité des contacts que l'on a avec elle.

Un autre facteur important dans la construction des images, surtout chez les jeunes, c'est le milieu familial. Comme il ne nous était pas possible de faire une étude détaillée de ce milieu sans allonger démesurément le questionnaire, nous nous sommes limités à une question sur le genre de travail du père (cf. tableau 2), lequel, la plupart du temps, par l'intermédiaire du revenu qu'il commande, exerce une influence prépondérante dans la caractérisation de la culture d'une famille. Du point de vue des postes occupés, voici les réponses obtenues: si l'on excepte les 3% qui n'ont pas répondu à la question, 26% des étudiants interrogés viennent de familles dont le père est ouvrier semi-spécialisé et non spécialisé ou manœuvre, 20%, dont le père est semi-professionnel, employé de bureau et assimilé, 18%, dont le père est ouvrier spécialisé et contremaître, 17%, dont le père est petit propriétaire, c'est-à-dire cultivateur, artisan et petit commerçant. Les élites traditionnelles, c'est-à-dire les membres des professions libérales, les hauts fonctionnaires, les gérants ou chefs de grosses entreprises, les ingénieurs ou techniciens supérieurs ne comptent ensemble que pour 16%, soit 10% de moins que les ouvriers semi-spécialisés, non spécialisés ou manœuvres et à peine 2% de plus que les seuls ouvriers non spécialisés ou manœuvres (14%).

Jusqu'à un certain point (puisque ces chiffres portent sur le total global des interrogés), on peut voir que l'idéal de démocratisation de l'enseignement de niveau intermédiaire entre le secondaire et le supérieur qui est à l'origine de la création des CEGEP

a été atteint et que notre échantillon représente à peu près l'état socio-professionnel de la population canadienne-française. Encore ici, ce type de représentativité était important à sauvegarder, car il est reconnu qu'en règle générale les familles bourgeoises et bien nanties ont une attitude plus favorable à l'égard de la religion, de l'Eglise et du prêtre.

La dernière caractéristique retenue est celle de la pratique religieuse. Sans doute, ce critère n'est pas la foi et, dans bien des cas, il n'est qu'un indice très superficiel des dispositions intérieures. Mais encore sur ce point, il fallait faire vite et, à cet égard, la pratique demeure l'aspect de la vie religieuse le plus facile à circonscrire, surtout quand on a à répondre seul à un questionnaire et que les enquêteurs ne sont pas en contact prolongé ou même en contact tout court avec les interrogés. A ma connaissance, il n'existe pas encore d'étude sérieuse de la vie religieuse chez les étudiants de l'enseignement collégial public au Québec. D'où l'intérêt des réponses à cette question. Voici les résultats que nous avons obtenus pour les 732 étudiants qui ont rempli le questionnaire (cf. tableau 3):

- 5 soit 0.68% n'ont indiqué aucun comportement à ce propos.
- Parmi ceux qui ont répondu,

TABLEAU 3

**Distribution selon
les degrés de pratique religieuse**

| <i>DEGRÉ DE PRATIQUE RELIGIEUSE (assistance à la messe)</i> | <i>Total = 732</i> | <i>%</i> |
|---|------------------------|----------|
| 1. Tous les dimanches et quelques jours par semaine: | 122 | 16.67 |
| 2. Tous les dimanches ou presque: | 307 | 41.94 |
| 3. De temps en temps seulement: | 136 | 18.58 |
| 4. Jamais (non-pratiquant mais croyant): | 92 | 12.57 |
| 5. Jamais (non-pratiquant et non-croyant): | 70 | 9.56 |
| Pas de réponse: | 5 | 0.68 |

- 17% disent assister à la messe tous les dimanches et quelques fois la semaine;
- 42% y vont tous les dimanches ou presque;
- 19% de temps en temps seulement;
- 12% jamais tout en se déclarant croyants;
- 10% jamais et se déclarent incroyants.

Evidemment comme il fallait s'y attendre, la situation varie selon le degré d'urbanisation de la région où est situé le CEGEP. Si, pour l'ensemble, le pourcentage de ceux qui vont à la messe au moins tous les dimanches est de 59%, il varie de 36% selon que l'on est dans la ville de Montréal à 79% pour le CEGEP de la région rurale, en passant par 57, 62 et 63% pour le CEGEP de la banlieue montréalaise, celui de la zone semi-urbaine et celui de la ville de Québec. Dans les établissements de l'Ontario et du Nouveau-Brunswick, les pourcentages sont respectivement de 73 et 54%². Comme on le voit, si l'on excepte la ville de Québec qui s'apparente à la région semi-urbaine, les phénomènes que l'on observe partout dans le monde se vérifient aussi chez nous: d'une part, il y a une association entre l'urbanisation et la pratique religieuse et d'autre part, la banlieue montréalaise pratique plus que la ville même de Montréal. Ces phénomènes ne pouvaient être passés sous silence dans une étude sur la représentation du prêtre, car la fréquence des contacts avec le prêtre dans l'exercice de sa fonction sacerdotale primordiale — la célébration de l'eucharistie — a certainement une influence marquante dans la construction de cette image.

Je m'excuse de m'être attardé aussi longuement sur les caractéristiques de l'échantillon qui a servi à mon étude. Je ne crois pas cependant que je pouvais éviter cette démarche, dès lors que je voulais rendre significatifs les renseignements qui vont suivre. Abordons maintenant le sujet proprement dit de cette communication: le prêtre tel que vu par l'étudiant ou l'étudiante du milieu collégial au Canada français.

2. Le pourcentage pour le Nouveau-Brunswick est à interpréter avec beaucoup de réserves vu que pour diverses raisons, il ne porte que sur un échantillon de 22 individus.

Le questionnaire comportait en tout 49 questions, dont 46 étaient fermées sous forme de réponses toutes faites à cocher (dans presque toutes ces questions, le répondant pouvait toujours développer à la rubrique « autre réponse ») et 3 libres où l'interrogé était invité à exprimer son idée en ses propres mots d'une manière plus développée. La majorité de ces questions visait à cerner d'une part l'image idéale (c'est-à-dire les souhaits que l'on veut exprimer) et la perception réelle (c'est-à-dire la vision que l'on a) du prêtre; le reste des questions invitait les répondants à manifester les jugements de valeur ou les appréciations qu'ils portent sur les membres du clergé. Evidemment, il serait téméraire de vouloir présenter ici les réponses à chacune de ces questions. Je

TABLEAU 4

Situations et idée du prêtre

| <i>SITUATIONS</i> | <i>Total</i> = 732 | <i>%</i> |
|--|-----------------------|----------|
| 1. Curé et vicaire de paroisse: | 295 | 40.30 |
| 2. Ouvrier ou exerçant une profession: | 76 | 10.38 |
| 3. Aumônier de mouvements ou d'œuvres: | 41 | 5.60 |
| 4. Préposé à un apostolat auprès des jeunes (loisirs, patros, etc.): | 37 | 5.05 |
| 5. Administrateur ou responsable dans service (diocèse, communauté): | 36 | 4.92 |
| 6. Autres: | 33 | 4.51 |
| 7. Aumônier scolaire: | 20 | 2.73 |
| 8. Missionnaire à l'étranger: | 18 | 2.46 |
| 9. Prédicateur de retraites: | 16 | 2.19 |
| 10. Professeur, enseignant: | 15 | 2.05 |
| 11. Aumônier d'institutions (v.g. hôpitaux), de communautés: | 8 | 1.09 |
| 12. Cloîtré, contemplatif, adonné à la prière: | 6 | 0.82 |
| Je n'arrive pas à concrétiser mon idée dans une situation: | 73 | 9.97 |
| Pas de réponse: | 58 | 7.92 |

limiterai mon propos à certains aspects des trois thèmes suivants: la représentation conceptuelle ou la définition que l'on a du prêtre, le prêtre comme personne et le prêtre dans son action.

II — LA REPRÉSENTATION CONCEPTUELLE OU LA DÉFINITION DU PRÊTRE

Deux questions portaient sur ce sujet précis. La première visait à connaître quelle situation apostolique évoque le mot « prêtre » dans l'esprit des étudiants. En plus de la réponse « autre » et du traditionnel « je ne sais pas », les interrogés avaient à choisir entre 11 situations différentes correspondant à la question ainsi formulée: « Laquelle des situations suivantes correspond le mieux à l'idée que tu te fais du prêtre ? »

La compilation des réponses (cf. tableau 4) révèle que le prêtre de paroisse, curé ou vicaire, demeure toujours le pôle de référence pour un nombre considérable de jeunes étudiants lorsqu'ils pensent le mot « prêtre ». Sur les 732 étudiants interrogés en effet, 40% ont mentionné cette tâche. Le deuxième choix manifeste l'émergence d'une nouvelle conception de l'exercice du sacerdoce: il s'agit du prêtre ouvrier ou exerçant une profession, lequel cependant vient loin derrière le premier choix avec 10%. Les fonctions d'aumônier de mouvements ou d'œuvres, de préposé à des apostolats de loisir auprès des jeunes, à la haute administration ecclésiastique ou religieuse viennent au troisième rang avec des pourcentages variant entre 6 et 5%. Une constatation révélatrice: la faible identification de l'idée que les répondants se font du sacerdoce avec l'aumônier scolaire et le professeur ou l'enseignant: ces situations ne recueillent que 3 et 2% des suffrages. Enfin nous mettons à part le missionnaire, le prédicateur de retraites, l'aumônier d'hôpital ou de communauté et le cloîtré qui ne sont mentionnés que par quelques individus.

La seconde question poussait plus avant dans ce problème de la représentation conceptuelle du prêtre: elle demandait aux étudiants et étudiantes d'indiquer par ordre décroissant trois choix gradués entre huit propositions-définitions du prêtre. Les indé-

cis, les indifférents à la question et ceux ou celles qui n'arrivaient pas à répondre dans les 8 propositions suggérées pouvaient aussi s'exprimer:

TABLEAU 5

Propositions et idée du prêtre

| <i>PROPOSITIONS</i> | <i>% des points attribués</i> |
|---|-------------------------------|
| 1. Dit la messe, distribue les sacrements et prononce des sermons: | 20.92 |
| 2. Représente l'Eglise organisée, en transmet les enseignements, en administre les biens, rappelle aux hommes leur devoir: | 17.57 |
| 3. Rappelle l'existence de Dieu et la vie de l'au-delà; prie pour ceux qui ne prient pas, témoigne de l'Evangile du Christ: | 10.31 |
| 4. Console et reconforte, se dévoue au service des autres en les dépannant: | 10.22 |
| 5. Rassemble et conduit la communauté chrétienne: | 8.85 |
| 6. Retarde le progrès des individus et de la société: | 4.08 |
| 7. Est étranger au monde et à la vie d'aujourd'hui: | 3.97 |
| 8. Cette question me laisse indifférent (e): | 3.35 |
| 9. Autre: | 1.80 |
| <hr/> | |
| Je n'arrive pas à concrétiser mon idée dans une proposition: | 1.30 |
| Pas de réponse: | 17.58 |

Les réponses à cette question (cf. tableau 5) manifestent que pour une majorité d'étudiants, le prêtre est avant tout perçu comme un ministre du culte et l'homme d'une institution hiérarchisée. 21% des choix en effet indiquent comme définition du prêtre

« celui qui dit la messe, distribue les sacrements et prononce des sermons » et 17% « celui qui représente l'Eglise organisée, en transmet les enseignements, en administre les biens et rappelle aux hommes leur devoir ». Après ces deux définitions et nettement séparés du premier bloc, viennent ensuite sur un pied d'égalité le prêtre défini comme l'homme de Dieu, du transcendant et le prêtre intellectuellement perçu comme l'homme des hommes avec 10% pour chacune des propositions suivantes: « celui qui rappelle l'existence de Dieu et la vie de l'au-delà, qui prie pour ceux qui ne prient pas, qui témoigne de l'Évangile du Christ » et « celui qui console et réconforte, se dévoue au service des autres en les dépannant ». Ce n'est qu'au 5e rang avec 9% que l'on trouve une conception mise en évidence par le Concile, à savoir le prêtre considéré comme chef de communauté, celui qui rassemble et réunit le peuple de Dieu. Les deux propositions hostiles au prêtre, c'est-à-dire le définissant comme facteur de ralentissement du progrès et comme étranger au monde ne recueillent chacune que 4% des suffrages, suivies de près par ceux que la question laisse indifférents avec 3%.

Que conclure des réponses à ces deux questions, si ce n'est que l'idée du prêtre que se font actuellement beaucoup d'étudiants du milieu collégial canadien-français ne diffère guère de celle de leurs parents, ni de celle qui a toujours eu cours dans notre milieu. Le prêtre, pour eux, c'est d'abord le prêtre diocésain, celui qui œuvre dans une paroisse, qui « sacramentalise » les fidèles et leur transmet les enseignements de l'Eglise pour les faire respecter et observer. Quelques conceptions nouvelles commencent à pénétrer lentement et faiblement les esprits, comme l'idée du prêtre exerçant une profession et celle du prêtre animateur de communauté. Les jugements hostiles et l'indifférence devant la question sont plus faibles qu'on aurait pu le croire de prime abord: 8 et 3%.

Dans ce paragraphe, nous avons essayé de caractériser la conception théorique, intellectuelle que les interrogés se faisaient du prêtre ou du sacerdoce. Qu'en est-il des prêtres réels, de ceux qu'ils rencontrent ? Comment les voient-ils ? Comment voudraient-ils qu'ils soient ? Cette démarche m'amène à parler du prêtre comme personne.

III — LE PRÊTRE COMME PERSONNE

Evidemment, de ce point de vue, plusieurs aspects pouvaient faire l'objet d'étude. Pour ma part, j'en ai retenu trois qui m'apparaissaient plus révélateurs et plus actuels: les qualités du prêtre, ses défauts et le problème du célibat. Les deux premiers sujets pouvaient être envisagés sous une double optique: l'une cherchant à saisir l'image idéale ou les aspirations des étudiants et la seconde, leur perception réelle ou leur vision. Les trois questions sur ces thèmes tenaient compte de ces deux aspects.

a) Les qualités du prêtre

Tout indique que les jeunes des institutions d'enseignement de niveau collégial au Canada français veulent des prêtres dont

TABLEAU 6

Qualités souhaitées et qualités rencontrées

| <i>QUALITÉS SOUHAITÉES</i> | <i>RENCONTRÉES</i> | |
|---|--------------------|--------|
| Accueil, écoute, compréhension, dévouement, disponibilité, etc.: | 19.30% | 12.91% |
| Expérience de la vie, sait ce qui se passe dans le monde, ouvert aux innovations: | 18.58% | 6.76% |
| Loyal, franc, direct authentique: | 14.87% | 7.57% |
| Dynamisme, joie, jeunesse: | 12.73% | 11.28% |
| Bon jugement, bon conseil, équilibré: | 11.04% | 10.47% |
| Fait confiance aux laïcs, leur laisse leurs responsabilités, collabore avec eux: | 9.58% | 6.06% |
| Travailleur, compétent, courageux, consciencieux cultivé, convaincu: | 5.42% | 16.02% |
| Invite à la générosité, à l'oubli et au dépassement, rend les gens meilleurs: | 4.12% | 9.23% |
| La question ne m'intéresse pas: | | |
| Qui prie, invite à la prière, fait découvrir et aimer Dieu et le Christ: | 3.51% | 18.38% |
| Autre qualité souhaitable: | 0.80% | 1.26% |

la première qualité sera, avant toutes les autres, l'entregent, la sociabilité et le contact facile. A une question récapitulative qui leur demandait ce qu'ils préféreraient chez le prêtre entre des qualités de relations, des qualités personnelles ou individuelles et des qualités religieuses, 61% ont choisi les premières, 33% les secondes et 3% les dernières.

Quelles sont plus en détail ces qualités souhaitées ? Au premier rang (cf. tableau 6) nous trouvons « le prêtre de cœur, accueillant, qui sait écouter, qui comprend les autres, qui est disponible, bon, humain, dévoué, secourable » avec 19% puis, immédiatement après, « celui qui a une bonne expérience de la vie, qui sait ce qui se passe dans le monde, qui est ouvert aux innovations » avec 18%. Un deuxième groupe, un peu détaché du premier, dont les pourcentages varient entre 15 et 10%, privilégie soit « la franchise, la loyauté, la vérité, l'authenticité », soit « le dynamisme, la joie ou la jeunesse », soit encore « le bon jugement, le bon conseil, l'équilibre », et enfin, la collaboration avec les laïcs dans le travail. En fin de liste, nous trouvons « l'ardeur au travail, la compétence, le courage, la conscience professionnelle, la culture », avec 5% puis, au tout dernier rang, « le prêtre qui invite à la générosité, au dépassement, au don, à l'oubli de soi » et « celui qui prie, invite à la prière, fait découvrir et aimer le Christ », avec 4% chacun.

Parallèlement à cette classification idéale, nous avons demandé aux jeunes étudiants d'en construire une autre décrivant la réalité: « parmi les qualités suivantes, indique en chiffre celles que tu as le plus souvent rencontrées, en accordant le chiffre 1 à celle que tu juges la plus fréquente, 2 à la suivante et 3 à la dernière » (dans la compilation, nous avons inversé les coefficients). Cette fois, deux des trois qualités qui étaient au bas du tableau précédent montent en première place, « le prêtre qui prie, qui invite à la prière, qui fait découvrir et aimer Dieu » recueillant 18% des suffrages et « l'homme ardent au travail, compétent, courageux, travailleur, etc. » en obtenant 16%. La troisième qualité, l'invitation à la générosité, au dépassement, à l'oubli, au don de soi, gravit aussi des paliers avec 9%, même si elle n'atteint que le 6e rang dans l'énumération des qualités effectivement rencontrées.

Par contre, toutes les qualités qui étaient au sommet dans l'image idéale enregistrent des chutes plus ou moins prononcées, ce sont 1° « l'accueil, la bonté, l'humanité, la disponibilité, le dévouement »; 2° « l'ouverture au monde, la connaissance de la vie et des autres »; 3° « la loyauté, la franchise, l'authenticité »; 4° « le dynamisme, la joie, la jeunesse »; 5° « le bon jugement, le conseil, l'équilibre »; 6° « les bonnes relations avec les laïcs dans le travail ».

Il n'est pas besoin, selon nous, de nous attarder longuement sur cette question: le tableau parle par lui-même. Au fond, on désire des prêtres plus humains, plus familiers avec le monde, la vie et les problèmes des fidèles, plus près des gens et l'on trouve des prêtres travailleurs, consciencieux, et pieux certes, mais peu préoccupés des personnes et situés presque exclusivement du côté du transcendant. Il n'est certes pas mauvais de ne pas être paresseux et de prier mais les jeunes étudiants désirent un déplacement d'accent.

b) Les défauts du prêtre

Pour ce sujet comme pour le précédent, nous avons demandé deux classifications (cf. tableau 7). Cette fois, le défaut le plus exécré est également celui qui est le plus rencontré: il s'agit du paternalisme, de l'autoritarisme, de la rigidité qui recueille 20% des points en tant qu'il est jugé inadmissible et 24%, comme effectivement rencontré; dans les deux classifications, il se détache nettement du peloton. Trois des quatre défauts qui suivent dans le tableau décrivant l'image idéale se retrouvent également à cette place dans celui qui décrit la perception réelle avec des pourcentages variant entre 15 et 11% dans les deux cas: il s'agit de la fermeture au monde, du matérialisme bourgeois et de l'individualisme distant. Sauf pour le quatrième, le manque d'authenticité, qui est condamné à 12% des suffrages et n'est dit rencontré qu'à 6% des votes, les écarts entre les jugements d'inadmissibilité et la fréquence des rencontres ne sont pas significatifs. Les autres défauts qui suivent peuvent être regroupés en une troisième catégorie: ils sont aussi condamnés que rencontrés et leurs pourcentages se situent entre 9 et 2%: ce sont le manque de jugement, la paresse et le manque de compétence, la tristesse et l'aigreur, enfin

l'indiscrétion à l'égard des confidences reçues. Pour finir, notons que l'adaptation au monde avec trop de libertés et le manque d'esprit de prière figurent au bas de l'échelle dans les deux cas avec des pourcentages variant de 4 à 2% ; cette place indique bien le faible attrait de ces dimensions de la vie du prêtre pour les jeunes.

TABLEAU 7

Défauts jugés inadmissibles et défauts rencontrés

| <i>DÉFAUTS JUGÉS INADMISSIBLES</i> | <i>RENCONTRÉS</i> | |
|---|-------------------|--------|
| Paternalisme, autoritarisme, impose ses idées, rigidité de principes, trop sûr de lui, moralisateur: | 19.85% | 24.23% |
| Distance, difficulté de contact, impersonnel, distribue de bonnes paroles, ne s'intéresse pas vraiment aux problèmes des personnes: | 12.86% | 12.11% |
| Inauthenticité, manque de franchise, de loyauté: | 12.45% | 5.88% |
| Manque d'expérience de la vie, ignore ce qui se passe dans le monde, fermé aux innovations: | 11.69% | 15.03% |
| Trop intéressé à l'argent, au confort; embourgeoisement, n'aime pas être dérangé: | 11.50% | 13.41% |
| Incapacité de prendre position devant les problèmes, erroné dans ses jugements: | 8.95% | 6.92% |
| Paresse, incompetence, manque de culture, de conviction dans son travail ou sa fonction: | 7.06% | 4.52% |
| Tristesse, aigreur, insatisfaction: | 5.39% | 7.53% |
| Ne sait pas garder un secret: | 3.83% | 1.75% |
| Veut être moderne avec trop de liberté: | 3.06% | 4.24% |
| Ne donne pas l'impression de prier, d'être près de Dieu et du Christ: | 2.60% | 2.97% |
| Autre défaut jugé inadmissible: | 0.71% | 1.35% |

Au fond, dans ces expressions d'opinions sur les défauts du prêtre, les jeunes montrent qu'ils sont logiques avec eux-mêmes, si l'on se rappelle ce qu'ils ont dit au sujet des qualités: ils rejet-

tent l'homme de l'institution, de la structure, distant, fermé au monde, qui fait obstacle aux véritables relations interpersonnelles. L'absence d'esprit de pauvreté, de dépouillement, de disponibilité est plus sévèrement condamné et dans leurs aspirations et dans la vie réelle des prêtres que l'absence d'équilibre dans l'adaptation au monde et l'absence de prière. Un autre point à noter: la fréquence selon laquelle plusieurs défauts se rencontrent chez les prêtres correspond souvent à l'intensité selon laquelle ils sont jugés inadmissibles. En d'autres termes, plus un défaut est condamné, plus il est rencontré souvent chez les prêtres. C'est là un processus psychologique tout à fait normal.

c) Le célibat sacerdotal

Comme il fallait s'y attendre, un bon nombre de jeunes des collèges du Canada français est favorable au mariage des prêtres. A la question « faut-il maintenir le célibat ecclésiastique ? » 53% des 548 répondants qui ont exprimé une opinion sur le sujet ont pointé « non », 23% « oui ». Ces pourcentages sont à apprécier en tenant compte du fait que 184 interrogés ou 30% de l'échantillon n'ont rien dit de significatif sur le sujet, soit qu'ils aient pointé la proposition « je ne sais pas » (19%) ou la proposition « la question ne m'intéresse pas » (4%), ou encore qu'ils n'aient tout simplement rien écrit (7%). A vrai dire, à cause de cette réserve, on ne peut conclure que la majorité des étudiants des collèges est favorable au mariage des prêtres, même si, parmi les réponses significatives, ce choix recueille le plus grand nombre de votes (359 en chiffres absolus).

Par ailleurs, remarquons que la formulation de la question favorisait le célibat ecclésiastique: en règle générale, une personne est davantage portée à répondre oui que non à une question et, de son côté, l'énoncé présentait le célibat comme une situation acquise: il parlait de « maintenir le célibat ».

Parmi les arguments invoqués en faveur du mariage des prêtres, l'équilibre psychologique de ces derniers vient en premier lieu avec 46% des réponses significatives obtenues à cette question (529): « si le prêtre était marié, il connaîtrait un état de vie plus équilibrant; sa vie affective aurait plus de chances de s'épa-

noir; ses relations humaines y gagneraient ». Suit, loin derrière, l'ouverture à toute une catégorie de problèmes humains qu'un tel état civil procurerait aux membres du clergé (25%): « marié, le prêtre serait moins étranger à la vie ordinaire des gens ». Les arguments selon lesquels « le problème des vocations serait résolu » par cette mesure et « le célibat est impossible pour un homme » recueillent très peu de suffrages: 4 et 3%. Par contre, ceux qui s'opposent au mariage des prêtres le font surtout pour des raisons pratiques d'apostolat: 14% des interrogés qui ont exprimé une opinion disent qu'une femme et des enfants nuiraient au ministère du prêtre. La consécration exclusive du prêtre à Dieu vient en deuxième et dernier lieu dans cette catégorie d'arguments avec 7% des suffrages.

Cette façon de voir le problème du célibat sacerdotal est particulièrement intéressante quand on la compare à celle des prêtres eux-mêmes et des séminaristes. Je vous réfère à mes collègues Stryckman et Routhier pour cette comparaison. Pour l'instant, je me contente de noter l'accent mis sur les relations humaines et l'ouverture au monde, à la vie et aux gens, dans les motivations invoquées pour une levée de l'interdiction du mariage au prêtre. Par ailleurs, on peut s'interroger sur l'actuelle valeur signifiante du célibat, comme signe d'un engagement exclusif au service du Christ. A notre époque, cette signification ne semble pas perçue par les jeunes et ne nous gargarisons-nous pas de mots quand, entre prêtres, nous en parlons comme d'une perception acquise et généralisée ?

IV — LE PRÊTRE DANS SON ACTION

Plusieurs questions portaient sur ce sujet: je retiens les plus dignes d'intérêt pour des théologiens. Dans ce paragraphe, il sera question de la surcharge ou du sous-emploi du prêtre, des classes sociales auxquelles s'intéresse ou devrait s'intéresser le prêtre, des activités pastorales qu'il exerce ou devrait exercer, du rôle du prêtre dans le monde scolaire, des aspects de la vie chrétienne actuellement privilégiés par le prêtre, de la collaboration avec les laïcs, du prêtre professionnel ou non. Nous dirons enfin un mot des jugements que les étudiants manifestent sur l'efficacité de ce travail sacerdotal.

**a) Le prêtre, un chômeur
ou un homme surchargé ?**

Sur ce point, à savoir la quantité de travail du prêtre, la perception est favorable. A la question: « Les prêtres te semblent-ils avoir trop de travail, un travail normal ou peu de travail ? », 49% disent que le prêtre a un travail normal, 28% trop de travail et 10% peu de travail; 11% affirment ne rien savoir sur ce sujet. Si l'on additionne les deux pourcentages qui affectent des réponses correspondant au plein emploi, on obtient un total de 77%; ce qui indique bien que la majorité des étudiants de niveau collégial au Canada français considère le prêtre comme un homme pleinement occupé.

**b) A quelle classe sociale
le prêtre s'intéresse-t-il ?**

Dans son travail le prêtre s'intéresse à toute sorte de gens et accomplit toute sorte de tâches. Dans cette étude sur l'action du prêtre, il y avait donc un aspect qualitatif qu'il fallait absolument saisir. De là, le présent paragraphe et ceux qui vont suivre.

TABLEAU 8

Classes sociales

| <i>IUGÉES IMPORTANTES PAR L'ÉTUDIANT (E). (« ils devraient s'intéresser... »)</i> | <i>PERÇUES COMME IMPOR- TANTES, DE FAIT, PAR LE PRÊTRE (« ils s'intéressent... »)</i> | |
|---|---|--------|
| Autant aux uns qu'aux autres: | 63.15% | 42.10% |
| Plutôt aux ouvriers et aux défavo- risés: | 23.93% | 12.56% |
| La question ne m'intéresse pas: | | |
| Aux classes possédantes et déten- trices d'un pouvoir quelconque: | 5.25% | 22.74% |
| Aux gens des classes moyennes: | 3.90% | 19.86% |
| Aux défavorisés des pays étrangers en voie de développement: | 3.73% | 2.71% |

Comme plusieurs autres traits de la représentation du prêtre, l'intérêt de ce dernier pour les différentes classes sociales pouvait être mesuré en termes d'aspirations des répondants comme en termes de vision de la réalité (cf. tableau 8). D'un point de vue idéal, 63% des interrogés qui ont exprimé une opinion sur le sujet estiment que, dans l'avenir, le prêtre doit se faire tout à tous et ne privilégier aucune catégorie particulière de personnes dans son action; par contre, 42% seulement jugent que cet idéal est actuellement réalisé au Canada français.

Parmi les 37% qui restent et qui optent pour une priorité, 24% suggèrent la classe ouvrière et les défavorisés de notre pays, 5% les classes possédantes et détentrices d'un pouvoir quelconque, 4% les classes moyennes, et un autre 4%, les défavorisés des autres pays. Cette échelle contraste manifestement avec ce que l'on observe dans la réalité. Selon cette dernière perception, 23% des étudiants estiment que de fait, les prêtres privilégient actuellement les classes possédantes et détentrices d'un pouvoir, 20% les classes moyennes, 13% les ouvriers et les défavorisés de notre pays, et 3% les défavorisés des autres pays.

En somme, malgré la recrudescence de la publicité autour des problèmes sociaux et de la pauvreté, une majorité d'étudiants désirent encore un prêtre qui sera tout à tous. Par ailleurs, on notera chez ceux qui font un choix que pour eux le prêtre demeure associé aux classes riches et détentrices d'un pouvoir et aux classes moyennes, par contraste avec un désir de le voir s'intéresser surtout aux pauvres et aux défavorisés. Le peu d'intérêt à l'endroit des pays en voie de développement observé dans les deux représentations est également une constatation qui devrait retenir l'attention.

**c) Quelles sont les activités pastorales
les plus importantes des prêtres ?**

Une autre façon d'envisager l'action du prêtre était de la considérer cette fois non plus à partir de ses bénéficiaires mais plutôt en termes de types d'activités. La question 22 visait à explorer cet aspect. Comme dans les questions concernant la définition du prêtre, ses qualités et ses défauts, les répondants avaient un choix gradué de 1 à 3 à faire entre divers types d'activités qui leur étaient

proposés d'un double point de vue: à partir de leur propre perception des besoins du milieu et, en second lieu, à partir de leur perception de l'action présente du prêtre.

TABLEAU 9

Activités pastorales

| <i>JUGÉES SOUHAITABLES PAR L'ÉTUDIANTE (E)</i> (« ...me paraissent les plus importantes ».) | <i>PERÇUES COMME IMPOR- TANTES, DE FAIT, PAR LE PRÊTRE. (« de fait les prêtres accordent le plus d'import- ance à... »)</i> | |
|---|---|--------|
| Présence d'action sociale dans les milieux les plus défavorisés (pauvres, sous-doués...): | 24.54% | 7.48% |
| Animation spirituelle dans le milieu (mouv. act. cath., group. spirituels, etc.): | 17.38% | 17.60% |
| Présence et action dans le monde des jeunes hors de l'école: | 16.86% | 9.08% |
| Ministère paroissial: | 15.16% | 42.14% |
| Présence et action dans les services de santé et bien-être (hôp., serv. soc...): | 12.42% | 3.46% |
| Présence et action dans les maisons d'enseignement (aum., prof.): | 10.66% | 11.66% |
| Le problème ne m'intéresse pas: | | |
| Prière et contemplation: | 3.47% | 8.55% |

Parmi les diverses activités jugées souhaitables par les étudiants eux-mêmes (cf. tableau 9), « la présence et l'action dans les milieux les plus défavorisés » se détache nettement du peloton avec 25% des suffrages. Suivent en seconde place, dans l'ordre, avec des pourcentages sensiblement proches les uns les autres et variant entre 17 et 15%: l'animation spirituelle du milieu par des mouvements de réflexion spirituelle et personnaliste, la présence et l'action dans le monde des jeunes hors de l'école (v.g. loisir) et

le ministère paroissial. Les ministères traditionnels du clergé dans les services de santé et de bien-être et dans les maisons d'enseignement ne recueillent que 12 et 11% des voix pour former un 3e groupe, très près du second. Enfin, pour leur part, la prière et la contemplation se situent au dernier rang avec seulement 3% des voix.

Si l'on compare cette image idéale avec celle décrivant la perception que les jeunes ont de l'importance que le prêtre accorde de fait actuellement aux différentes activités pastorales, on constate certaines différences significatives. Cette fois, c'est le ministère paroissial qui vient au premier rang et se détache du peloton avec 42% des votes (à remarquer l'écart de 27% en sus par rapport à la classification précédente). L'animation spirituelle du milieu recueille 17% et vient au second rang, presque à égalité avec la position qu'elle occupe dans l'énumération précédente. Suit au troisième rang la présence et l'action dans le monde scolaire dont le pourcentage, 12%, correspond à toutes fins pratiques à celui de la classification idéale, même si le rang ici est plus élevé. Les trois autres ministères qui suivent occupent la quatrième position avec des pourcentages variant entre 9 et 7%, les uns inférieurs aux souhaits de l'étudiant: c'est le cas de la présence et de l'action chez les jeunes hors de l'école (9 et 17%) et de la présence et de l'action en milieu défavorisé (7 et 25%); les autres supérieurs: c'est le cas de la prière et de la contemplation (9 et 3%).

Au fond, alors qu'ils n'accordent qu'une importance relative au ministère paroissial, les étudiants de collèges perçoivent l'activité des prêtres comme consacrée en priorité à ce genre de travail, pendant que les milieux défavorisés qu'ils voudraient plus choyés sont perçus par eux comme négligés des membres du clergé. Quant aux autres activités, on sent que les jeunes ont tendance à promouvoir des priorités nouvelles par rapport à celles qu'ils perçoivent chez les prêtres actuellement: mentionnons le monde des jeunes hors de l'école et l'univers du bien-être social et de la santé. Pour ce qui est de la présence du prêtre dans les maisons d'enseignement, que nous étudierons dans le paragraphe suivant, l'importance que lui accorde l'Église du Québec semble correspondre à leur souhait, même s'il ne s'agit pour eux que d'une priorité de

troisième ordre. Enfin, toutes ces transformations se font aux dépens d'une réduction de l'importance accordée à la prière et à la contemplation, si l'on compare la situation présente et la situation envisagée pour l'avenir par les jeunes.

**d) Le rôle du prêtre dans
les établissements d'enseignement**

Depuis quelques années, avec la prise en charge de l'enseignement collégial par l'Etat, le rôle du prêtre dans ces maisons d'éducation s'est profondément transformé. Il était intéressant d'interroger les jeunes à ce propos. Toujours selon la méthode des trois choix gradués, nous leur avons demandé de faire leurs options entre 7 types d'activités possibles.

TABLEAU 10

**Le rôle du prêtre
dans les établissements d'enseignement**

| <i>TÂCHES</i> | <i>% des points attribués</i> |
|--|-----------------------------------|
| 1. Conseiller spirituellement les gens: | 19.33 |
| 2. Faire de l'animation socio-religieuse (organiser des week-ends, camps, activités sociales et de loisirs, etc.): | 16.41 |
| 3. Dire la messe et distribuer les sacrements: | 14.48 |
| 4. Enseigner les matières profanes aussi bien que les matières religieuses: | 11.49 |
| 5. Participer aux mouvements parascolaires: | 9.42 |
| 6. Il ne devrait pas y avoir de prêtres dans les institutions d'enseignement: | 6.71 |
| 7. Enseigner seulement des matières religieuses: | 3.71 |
| Je ne sais pas: | 1.34 |
| Pas de réponse: | 17.07 |

En laissant de côté les non-réponses et les déclarations d'ignorance sur le sujet (18%), nous obtenons les résultats suivants (cf. tableau 10). Tout d'abord, les étudiants écartent manifestement le prêtre qui ne ferait qu'enseigner des matières religieuses: cette formule ne recueille que 4% des suffrages totaux. Le prêtre qu'ils veulent, c'est celui qui sera intégré à leur vie, soit en les conseillant spirituellement (19%), soit en faisant de l'animation socio-religieuse (week-ends, camps, activités sociales et de loisirs, etc.) (16%), soit en enseignant les matières profanes aussi bien que religieuses (11%), soit en participant aux mouvements parascolaires (9%). La fonction spécifiquement liturgique (dire la messe et distribuer les sacrements) ne recueille que 14% après les fonctions de conseil et d'animation socio-religieuse et au-dessus de l'enseignement des matières profanes. Cette place est significative, compte tenu des désirs manifestés par les jeunes dans les autres questions. Le rôle de ministre des sacrements et de la parole n'est pas écarté et ici, il vient avant l'enseignement des matières profanes et la participation aux mouvements para-scolaires, souvent identifiés à quelque chose de profane, mais il est situé à sa place après les fonctions prophétiques et évangélisatrices. Enfin, nous nous en voudrions de ne pas souligner que l'option proposant l'exclusion complète des prêtres des maisons d'enseignement recueille malgré tout 7% des votes.

**e) Les dimensions de la vie chrétienne
auxquelles le prêtre accorde
la priorité dans ses activités pastorales**

Un peu plus haut, en présentant le taux de pratique religieuse de notre échantillon, nous avons souligné que la pratique n'est pas toute la vie chrétienne. En fait, d'un point de vue social, on peut distinguer deux autres dimensions de cette vie, outre la pratique: ce sont l'éducation de la foi et l'engagement apostolique. Après l'étude des bénéficiaires et des formes de l'activité pastorale du prêtre, nous avons interrogé les étudiants sur leur perception de l'importance que le prêtre accorde à ces trois dimensions de la vie chrétienne (cf. tableau 11). Selon 29% des répondants (732), les prêtres accordent une importance à peu près égale à ces trois aspects de leur activité. Parmi les 61% qui perçoivent une priorité,

27% estiment que c'est à la pratique religieuse que les prêtres consacrent la majeure partie de leur temps et de leurs énergies, 19%, l'éducation de la foi et 13%, l'engagement apostolique.

TABLEAU 11

**Priorités accordées
aux divers aspects de la vie chrétienne**

| <i>ASPECTS DE LA VIE CHRÉTIENNE</i> | <i>Total = 732</i> | <i>%</i> |
|--|------------------------|----------|
| 1. Aux trois (c'est-à-dire à l'éducation de la foi, à la pratique religieuse et à l'engagement chrétien) à peu près également: | 210 | 28.69 |
| 2. A la pratique religieuse (assistance à la messe, réception des sacrements, etc.): | 199 | 27.19 |
| 3. A l'éducation de la foi des chrétiens (transmission et approfondissement des connaissances religieuses et de leurs applications dans la vie): | 136 | 18.58 |
| 4. A l'engagement chrétien de la vie (témoignage chrétien à rendre dans son milieu, participation à des mouvements apostoliques): | 98 | 13.39 |
| 5. A aucun de ces aspects mais seulement à la dimension humaine de la vie: | 21 | 2.87 |
| Je ne sais pas: | 42 | 5.74 |
| Pas de réponse: | 26 | 3.55 |

On notera la faiblesse du pourcentage de ceux qui estiment que le prêtre privilégie l'éducation de la foi: même joint au 29% de la réponse qui exprime l'équilibre entre les trois, cela ne fait pas 50%. Par contre, très peu estiment que les prêtres n'intègrent pas une dimension chrétienne ou religieuse à leur action, puisque seulement 3% disent que les membres du clergé ne s'intéressent qu'à la dimension humaine de la vie.

f) La collaboration avec les laïcs

Le plus souvent, dans son action, le prêtre entre en contact avec les laïcs. Dans quelle mesure les étudiants des collèges sont-ils satisfaits du degré de participation que le prêtre accorde aux laïcs dans ses activités ? La question portait sur deux dimensions de cette action sacerdotale: la dimension pastorale et apostolique et l'organisation matérielle. Dans le premier cas, la proportion de ceux qui se déclarent satisfaits (réponse « assez ») est légèrement inférieure (40%) à ceux qui expriment des réserves (43%). Parmi ces derniers, 7% estiment que le prêtre écarte tout simplement les laïcs de son action pastorale, 6% qu'il les y intègre trop et 30% trop peu, le nombre des non-répondants étant de 17%. Pour la seconde dimension, l'aspect matériel, c'est l'inverse: la satisfaction l'emporte légèrement, 43% des interrogés estimant que le prêtre cherche assez à connaître l'opinion des laïcs et à les faire participer sur ces points et 38% exprimant un mécontentement, soit qu'on les consulte ou les fasse participer trop peu (22%), trop (7%) ou pas du tout (encore 7%). Ici le taux d'abstentions atteint 20%.

La seule remarque que nous ayons à faire sur les chiffres qui précèdent est pour signaler la faiblesse des pourcentages qui expriment un état de satisfaction (« assez ») face aux relations clercs-laïcs: 40 et 43%. Même si le pourcentage des réponses non significatives avait été moins élevé, nous ne croyons pas que les rapports auraient été sensiblement changés, vu qu'on peut difficilement présumer en toute certitude que le groupe qui ne s'est pas prononcé aurait exprimé en bloc une vision satisfaite de l'état des choses.

**g) Des prêtres à plein temps
ou des prêtres professionnels ?**

Une des questions les plus discutées dans le débat actuel sur le statut du prêtre dans la société est celle de l'exercice d'une profession profane par les membres du clergé. Que pensent les jeunes des collèges sur ce problème ?

Dans l'ensemble (cf. tableau 12), 56% des étudiants interrogés sont favorables à la perspective que les prêtres exercent une profession autre que celles où on les a toujours vus (comme la

TABLEAU 12

Le prêtre doit-il exercer une profession ?

| <i>CHOIX</i> | <i>Total</i> = 732 | <i>%</i> |
|--|-----------------------|----------|
| 1. Non, aucune: | 244 | 33.33 |
| 2. Oui, quelques-uns seulement: | 206 | 28.14 |
| 3. Oui, le plus grand nombre possible: | 201 | 27.46 |
| 4. Le problème ne m'intéresse pas: | 44 | 6.01 |
| Je ne sais pas: | 24 | 3.28 |
| Pas de réponse: | 13 | 1.78 |

pastorale, l'enseignement, le service social) et s'adonnent au travail dans les usines, les bureaux, les professions libérales. Parmi ces derniers, une moitié, soit 28%, estime que cette situation devrait être le lot de quelques membres du clergé seulement tandis que l'autre moitié dit qu'on devrait engager le plus grand nombre de prêtres possible dans cette voie. Pour leur part, les opposants absolus à un travail non pastoral du prêtre regroupent 33% de l'échantillon, tandis que 6% avouent ne pas être intéressés à la question et 5% n'ont pas donné de réponse significative.

D'après cette expression d'opinion, on peut conclure en toute certitude que la majorité des étudiants et étudiantes des collèges n'est pas prête à une généralisation de la formule du prêtre à temps partiel ou du prêtre professionnel. L'idée cependant paraît acceptée par une majorité d'entre eux, qui ne se surprendra pas d'en voir un nombre plus ou moins grand exercer une tâche professionnelle autre que les professions où on les a toujours vus, en plus de leur ministère pastoral.

h) Perception de l'efficacité du travail pastoral des prêtres

Avant de conclure, nous voudrions présenter l'appréciation que les étudiants portent sur le rendement du travail pastoral et apostolique des prêtres. Deux questions portaient sur ce sujet: la

première concentrait l'attention sur l'enseignement religieux proprement dit sous toutes ses formes (sermons, cours, conférences, conversations, exemples de vie) et la seconde, sur l'aide générale que les prêtres apportent aux fidèles dans la conduite chrétienne de leur vie de tous les jours.

L'impression générale qui se dégage des réponses à toutes ces questions (qui avec leurs subdivisions en formaient sept en tout) est celle d'une insatisfaction généralisée pour une proportion de répondants variant entre les 2/3 et les 3/5, selon les aspects envisagés. Ainsi à la question, « l'enseignement religieux des prêtres rejoint-il la vie des gens ? », 60% des interrogés se déclarent insatisfaits, l'éventail allant du « jamais » (11%) au « trop » (4%) en passant par le « pas assez » (45%). Seulement 31% ont pointé « suffisamment ». Même résultat à la question parallèle à celle-ci: « fait-il mieux connaître et aimer Dieu ? », les insatisfaits atteignant cette fois 55% pour un pourcentage de réponses non significatives plus élevé qu'à la question précédente et un pourcentage de satisfaits de 31% là aussi.

Par ailleurs, quand on examine les différents secteurs de la vie où le prêtre peut chercher et cherche effectivement à apporter son aide aux chrétiens, c'est dans les domaines d'intérêt mondial, les questions conjugales et familiales, et les questions éducatives et culturelles que les pourcentages de gens satisfaits sont les plus nombreux, soit 44, 41 et 36%. Par contre, le prêtre apparaît tout à fait hors du coup dans les questions économiques et sociales et les questions politiques, où les pourcentages pour la même opinion tombent à 26 et 17%.

En somme, d'après ces réponses, les jeunes des collèges manifestent clairement qu'ils sont insatisfaits du travail pastoral du prêtre lequel leur apparaît comme de peu de secours dans la conduite de leur vie. Comment s'étonner alors qu'ils se désintéressent progressivement de l'Eglise, de son culte, de ses enseignements et qu'ils soient peu enclins à consacrer leur vie à une tâche qui leur apparaît inutile et inefficace ? Dans ces optiques, l'urgente nécessité d'une théologie des réalités terrestres adaptée à notre milieu réapparaît avec une force renouvelée.



Au terme de cette analyse, il nous reste à brosser une première esquisse de la perception réelle et de l'image idéale qu'ont du prêtre les jeunes du milieu collégial au Canada français. Comment ces étudiants voient-ils le prêtre ? Comment voudraient-ils qu'il soit ? Ces deux représentations seront forcément incomplètes vu que nous n'avons examiné que quelques traits de la physiologie sacerdotale.

a) La perception réelle

Dans la réalité courante, les étudiants et étudiantes des collèges voient le prêtre d'abord sous les traits du curé ou du vicaire de paroisse. Ses principales tâches sont d'ordre culturel et institutionnel. Il est pieux, travailleur, consciencieux, convaincu de son travail, mais aussi autoritaire, paternaliste, distant, bourgeois et matérialiste, loin des personnes, peu ouvert sur le monde, la vie et les problèmes des gens.

Vu de l'extérieur, son travail semble l'occuper pleinement. Il fait partie d'un groupe reconnu pour s'intéresser avant tout soit à toutes les classes sociales également, soit aux classes possédantes et détentrices d'un pouvoir ou aux classes moyennes. Identifié à la paroisse, il est également perçu comme privilégiant ce type de ministère plutôt que les autres formes d'activités pastorales. Parmi les divers aspects de la vie chrétienne, il s'intéresse davantage soit à tous les aspects également, soit à la pratique religieuse de préférence à l'éducation de la foi et à l'engagement chrétien. L'intensité de sa collaboration avec les laïcs est considérée comme moyenne, aussi bien sur le plan matériel que sur le plan de l'action pastorale et apostolique proprement dite. Enfin, l'efficacité de son travail apparaît comme limitée, compte tenu des liens médiocres que son enseignement entretient avec la vie et de l'aide réelle très relative qu'il apporte aux fidèles dans la connaissance et l'amour de Dieu et dans la conduite chrétienne de leur vie concrète.

b) L'image idéale

Parallèlement à cette perception réelle, les étudiants et étudiantes des collèges du Canada français indiquent aussi dans leurs

réponses quelques caractéristiques d'une image idéale du prêtre qu'ils voudraient voir se réaliser dans l'avenir. Les principaux traits de cette image sont les suivants. Les répondants désirent un prêtre:

1° *plus humain*, plus près des gens, plus familier avec leur vie et leurs problèmes;

2° *moins intéressé aux classes possédantes* ou détentrices d'un pouvoir et aux classes moyennes, et plus tourné vers l'ensemble des catégories sociales et les classes pauvres et défavorisées de notre pays;

3° *adonné plus qu'autrefois à des activités de conseils spirituels*, d'animation socio-religieuse dans des milieux moins bien définis que par le passé, v.g. dans des groupes de réflexion spirituelle ou personneliste, auprès des jeunes hors de l'école, etc.

Pour ce qui est du mariage des prêtres et de l'exercice d'une profession, ces idées rallient l'adhésion d'une forte proportion de jeunes en comparaison des propositions contraires, mais vu le nombre des indécis dans le premier cas et des opposants et des réserves dans le second, il serait prématuré de penser que l'on trouverait chez eux un accord massif, s'il fallait que ces mesures se généralisent.

Quand on compare ces deux représentations, on constate que c'est sous des traits très traditionnels que les étudiants et étudiantes actuels des collèges perçoivent le prêtre qu'ils ont sous les yeux. Le contenu de leur perception réelle ne diffère guère de celui que l'on observe chez leurs parents, ni de celui que nous avions à l'époque de notre adolescence. Devant cette constatation, on peut se demander alors si les transformations apportées au cours des dernières années à la formation, à la vie et au travail des prêtres ont été suffisantes face à l'évolution de la société ou encore, suffisamment concrètes ou suffisamment connues pour être perçues. Ce problème est d'autant plus important qu'à la différence des générations qui les ont précédés, les jeunes étudiants d'aujourd'hui ont le sentiment que le type de prêtre qu'ils connaissent ne colle plus à la réalité, qu'il est « irrelevante », comme disent les Anglais. Leur jugement sur le rendement et l'efficacité du travail du prêtre témoigne de cette impression.

Par ailleurs, dans les modifications qu'ils souhaitent, les jeunes étudiants sont loin d'être aussi radicaux que pourraient le laisser croire leurs mouvements de contestation. Jusqu'à un certain point, la faible ventilation des choix dans certains tableaux manifeste qu'ils participent à la confusion et à l'imprécision dans lesquelles se trouvent le statut et le rôle du prêtre à l'heure actuelle. C'est avant tout une conversion profonde et sérieuse des mentalités et des conduites des prêtres que réclament les jeunes étudiants, dans le sens d'une plus grande présence humaine et spirituelle aux personnes, à la vie, au monde actuel, d'un témoignage plus vécu de pauvreté et d'engagement à l'égard des malheureux et des défavorisés, enfin d'un plus grand souci de prophétisation, d'évangélisation, d'éducation de la foi, dans tous les milieux et pas seulement dans la paroisse.

Les transformations radicales, comme le mariage des prêtres et le sacerdoce à temps partiel, dont on parle tant dans les « mass media » et aussi dans les milieux ecclésiastiques et religieux, ne semblent pas recueillir l'approbation massive à laquelle on aurait pu s'attendre à la suite de la propagande et de la réflexion qui entourent ces sujets de discussion.

Aussi, peut-on se demander si on ne fait pas fausse route et si on ne se détourne pas des vraies questions de fond, en concentrant toutes ses préoccupations et ses énergies sur ces transformations qui socialement auraient pour effet d'assimiler le prêtre à tout le monde, alors qu'on attend de lui un témoignage particulier d'humanité, de service, de dévouement à l'égard de tous, de don de soi aux classes défavorisées et d'adhésion aussi bien vécue qu'intellectuelle aux valeurs fondamentales de l'Évangile.

Analyse empirique de la dimension pratique du ministère des prêtres de paroisse du Québec

Paul Stryckman

Le concile Vatican II a longuement traité du ministère des prêtres. Le décret *Presbyterorum Ordinis* parle du « Ministère et de la Vie des prêtres ». Le binôme ministère-vie est ici d'autant plus significatif qu'il s'appuie sur une reformulation ecclésiologique du ministère comme « service ». Pour le sociologue, le ministère presbytéral représente à la fois des « fonctions presbytérales », des actions socio-religieuses, et un principe de légitimation de ces fonctions et actions. Cette richesse conceptuelle du ministère presbytéral explique clairement pourquoi ce concept ne s'avère pas d'une grande utilité analytique pour les sciences humaines. L'objectif de cette communication est de déterminer rapidement les dimensions sociologiques du ministère presbytéral et de montrer comment la rencontre empirique permet de définir ces dimensions.

Quand le sociologue écoute les théologiens, les exégètes, les pasteurs qui parlent du ministère presbytéral, il s'aperçoit que chacun se réfère à des réalités différentes. Les prêtres-pasteurs

« font du ministère », ils sont des « prêtres du ministère ». Le prêtre-professeur parle de « son ministère de fin de semaine », tout comme le moine va « faire du ministère » en dehors de l'abbaye. Il semble bien que ces expressions renvoient finalement à une situation pastorale et à des pratiques qui traduisent concrètement la nature théologique et le fondement biblique du ministère. Le langage commun fournit ici une donnée immédiate, un point de départ pour l'analyse sociologique du ministère des prêtres.

Essayons donc d'établir un plan général de l'inventaire systématique des réalités sociologiques englobées dans le ministère presbytéral. Le sociologue ne suit pas les méandres de la déduction théologique, il doit décomposer cette réalité pluridimensionnelle dans des catégories empiriques, c'est-à-dire dans différentes dimensions analytiques qui peuvent être étudiées grâce à des ensembles d'indicateurs empiriques. Ceci limite considérablement sa démarche. Illustrons maintenant ces précautions méthodologiques. Le ministère presbytéral peut être étudié dans trois grandes dimensions: le ministère *comme pratiques socio-religieuses*, le ministère *comme représentation idéologique*, le ministère *comme structure institutionnelle* ou plutôt *comme structure de l'organisation religieuse*.

La dimension pratique regroupe toutes les activités qui appartiennent au ministère; elles sont une donnée présente et en même temps elles appartiennent à une histoire, une tradition. Plusieurs sous-dimensions doivent être développées ici. Retenons-en seulement trois: le ministère *comme expérience de vie*, le ministère *comme fonction pastorale prescrite* (selon le droit canonique, les statuts diocésains, etc.), le ministère *comme action prospective* devant les événements. Cette dernière sous-dimension est particulièrement significative et instructive dans une période de changements sociaux, pastoraux.

La dimension idéologique inventorie toutes les significations théoriques et émotives que les prêtres donnent au ministère, c'est le lieu sociologique de l'identification à des modèles et de la légitimation de ces actions. La dimension organique est un aspect particulier de la dimension pratique parce qu'elle englobe la

situation ecclésiale globale à l'intérieur de laquelle le ministère est pratiqué, laquelle est à la fois une structure qui donne des significations au ministère et une conjoncture de différents modèles pastoraux. En somme, c'est la dimension du ministère en tant que praxis ecclésiale.

Dans le cadre de cette communication, je m'arrêterai principalement à la dimension pratique du ministère. Mais si j'ai esquissé les deux autres dimensions, c'est parce qu'il existe des relations, une circularité, pourrait-on dire, entre les trois. D'ailleurs notre analyse pratique nous oblige à placer des sondes d'explication dans les deux autres dimensions. En effet, le ministère comme pratique est normalement la réalisation concrète de la dimension idéologique. Il peut être adéquat ou non à la situation sociale et culturelle et s'avérer ainsi efficace ou non, fonctionnel ou dysfonctionnel selon qu'il produit plus des effets positifs que des négatifs ou contraires aux finalités programmées par l'organisation religieuse.

I — L'ANALYSE SOCIOLOGIQUE DU MINISTÈRE COMME PRATIQUE

A — Une approche empiriste pourrait se satisfaire d'un inventaire des pratiques que les prêtres énumèrent quand ils parlent du ministère. Cette solution risque de ne pas être satisfaisante pour trois raisons principales. Premièrement, le ministère étant une réalité pluridimensionnelle, le risque est grand de rencontrer des prêtres qui ont de la difficulté à verbaliser et à prendre distance en ordonnant les travaux, les occupations de leur vie quotidienne. Deuxièmement, les réponses risquent d'être soumises à la nomenclature des règles et codes légiférant sur ce qui s'appelle communément ici et là « ministère ». Troisièmement, elles risquent aussi d'énoncer des pratiques pastorales qui sont à la mode ou celles qui définissaient concrètement des modèles traditionnels mettant en priorité certains aspects seulement des règles et codes. Ces trois difficultés sont les conséquences fréquentes de trois situations déjà rencontrées par de nombreuses recherches empiriques: les prêtres ne manifestent pas toujours un esprit critique ni synthétique sur leurs fonctions, ils emploient souvent un langage norma-

tif dépendant d'une théologie pastorale et ils ont tendance à s'aligner sur les opinions et les pratiques acceptées par leurs pairs et le système ecclésiastique.

B — Une solution très intéressante est de faire dresser par des prêtres des budgets-temps en demandant à un certain nombre de prêtres de comptabiliser l'horaire journalier de leurs occupations ¹. Bien que cette technique soit extrêmement révélatrice et exhaustive et bien qu'elle apparaisse très scientifique, les chiffres dissimulent plusieurs difficultés pratiques et théoriques. Les difficultés pratiques sont: a) le choix des temps-étalons valables pour tous les prêtres, b) l'acceptation par un échantillon représentatif de se soumettre à une comptabilité journalière et c) l'aspect de « profession libre » qui caractérise justement le prêtre du ministère. En effet, ce dernier remplit des fonctions et des tâches dans un temps libre qui n'est pas chronométré comme la journée d'un employé de bureau, d'un ouvrier, d'un commerçant, ou même d'un médecin, ou d'un notaire.

C — Dans la recherche sur le clergé du Québec ², j'ai essayé de tenir compte de ces conditions de travail pour obtenir quand même une information objective sur le ministère paroissial comme pratique. Une série de 19 activités a été établie à partir des activités communément connues et à partir de propositions et commentaires recueillis durant une enquête exploratoire. Théoriquement il était souhaitable d'avoir des indicateurs empiriques qui pouvaient alimenter une typologie classique: le prêtre homme du sacrement, le prêtre homme de la parole, le prêtre homme de la communauté. Mais l'ambivalence des pratiques nous força à sérier des activités significatives dans les milieux québécois. (Les pratiques de spiritualité ont été étudiées ailleurs dans le questionnaire.)

Le questionnaire présente donc une série de 19 activités possibles dans le ministère paroissial et demande à chaque prêtre

1. Cf. Les travaux de recherche pastorale dans le diocèse de Sainte-Anne-de-la-Pocatière.

2. Une présentation détaillée de la recherche a été publiée dans *Recherches Sociographiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, Volume X, 1, 1969.

interrogé d'indiquer le degré d'importance que les prêtres de la paroisse et de la zone accordent en général à chacune de celles-ci selon la gradation qualitative suivante:

- Cela se fait dans le ministère (avec)
- 5 - (une) importance prioritaire.
- 4 - (une) importance secondaire.
- 3 - plutôt négligé.
- 2 - Ne se fait pas.
- 1 - (Je) Ne réponds pas.

Notons que cette gradation nuance une distribution plus radicale:

- a/ Réalisation avec importance = 5 + 4
- b/ Réalisation négligée ou nulle = 3 + 2
- c/ Refus de réponse, silence = 1

La question précise bien qu'il ne s'agit pas d'un jugement personnel, mais seulement d'une *constatation*. Cette constatation porte donc sur le degré d'importance que les prêtres du milieu donnent à chaque activité de la série. L'interrogé devait donc normalement se sentir personnellement dégagé pour « objectiver » des situations et des préoccupations.

Les tableaux et les statistiques qui seront étudiés maintenant ne reprennent pas les réponses des 588 prêtres de paroisse interrogés dans l'enquête. *Tous ces chiffres expriment les opinions des prêtres séculiers du ministère paroissial dans le Québec.* Après plusieurs calculs statistiques, nous pouvons *estimer* approximativement quelle est l'opinion de l'ensemble de ces prêtres. Nous travaillons donc avec un instrument pastoral extrêmement précieux. Estimation approximative, cela veut dire que l'opinion générale de l'ensemble des prêtres ne correspond pas exactement aux fréquences d'opinions ici présentées, mais qu'elle se situe près de ces fréquences avec un écart possible de 3.7% (et nous pouvons prétendre que cet écart est correct avec une probabilité de 5%

d'erreur). Bien sûr, pour ne pas alourdir l'exposé, il sera toujours conventionnellement question des fréquences calculées. Mais toute généralisation doit introduire le correctif signalé de + ou - 3.7%.

Notons bien que les résultats présentés ne signifient pas combien de prêtres accordent effectivement telle ou telle importance à chaque activité; ils représentent la distribution approximative (i.e. avec un écart possible de + ou - 3.7%, tel que précisé) des opinions de l'ensemble des prêtres séculiers paroissiaux du Québec sur l'importance pastorale accordée en pratique à chacune des activités énumérées. En somme, ce sont chaque fois des distributions d'estimations sur les priorités pastorales pratiquées dans le ministère paroissial.

Le Tableau I présente les activités prioritaires. La première colonne (I) indique la fréquence des importances prioritaires et secondaires, la seconde (II) relève uniquement les fréquences des prêtres qui estiment que cela se fait dans le ministère avec une importance prioritaire, et la troisième (III) que cela se fait avec une importance secondaire. La colonne I néglige ainsi l'ordre des priorités et montre simplement pour combien de prêtres chaque activité est estimée importante dans son milieu.

Une première lecture de ce tableau constate que:

1/ la série des fréquences cumulées (colonne I) est plus homogène que les autres. L'ensemble des activités retenues ici appartiennent donc à un même groupe de normes pratiquées.

2/ la série des importances prioritaires (colonne II) est une distribution de fréquences plus étalée. Il existe donc un ordre assez sélectif dans les activités prioritaires. La colonne II montre 3 concentrations distinctes:

- groupe A: activités 1 à 5
- groupe B: activités 6 à 9
- groupe C: activités 10 à 13.

3/ l'ordre des fréquences dans chacun de ces 3 groupes n'est pas identique entre la colonne I et la colonne II. En effet, visiter les malades passe du 4e rang au 2e, préparer les homélies, monitions passe du 8e au 6e.

TABLEAU 1
Les activités importantes du Ministère

| Gr. | Activités pastorales ³ | I | II | III |
|-----|---|------|------|------|
| | | % | % | % |
| | 1. Célébrer la messe et les sacrements: | 99.4 | 97.1 | 2.3 |
| | 2. Faire du bureau, assurer une présence au bureau: | 97.1 | 77.2 | 19.9 |
| A | 3. Administration des affaires de la fabrique (curé): | 95.4 | 76.6 | 18.8 |
| | 4. Visiter les malades: | 94.8 | 79.4 | 15.4 |
| | 5. Visiter les paroissiens officiellement (par la visite annuelle): | 92.3 | 71.6 | 20.7 |
| | 6. Visites au salon mortuaire: | 89.1 | 57.6 | 31.5 |
| B | 7. Assister aux réunions de mouvements apostoliques, équipes liturgiques: | 86.4 | 56.8 | 29.6 |
| | 8. Préparer les homélies, monitions: | 85.2 | 67.5 | 17.7 |
| | 9. Visiter les écoles, donner le catéchisme: | 84.1 | 56.4 | 27.7 |
| | 10. Présence aux activités civiles, fêtes, etc.: | 75.3 | 17.5 | 57.8 |
| | 11. S'occuper des loisirs: | 69.0 | 34.8 | 34.2 |
| C | 12. Organiser les retraites paroissiales: | 68.1 | 21.7 | 46.4 |
| | 13. Assister à des réunions de fiancés, de couples: | 58.3 | 30.0 | 28.3 |

3. Les pourcentages résiduaire se distribuent entre les autres item de la gradation (négligence, inexistence, pas de réponse).

L'ordre des importances secondaires doit être relatif aux importances prioritaires puisque *grosso modo* les fréquences croissent au fur et à mesure que nous lisons le tableau. Il faut cependant relever deux variations significatives:

- la présence aux activités civiles et fêtes est une activité nettement de deuxième importance;
- s'occuper des loisirs est l'activité la plus partagée.

Dans le Tableau II, les plus grandes fréquences d'opinions sur les activités négligées ou inexistantes sont indiquées avec la technique identique à celle du tableau I. La colonne II donne les fréquences des estimations sur les négligences, la colonne III sur les pratiques inexistantes. La colonne I cumule les fréquences des deux autres colonnes, elle donne un ordre de grandeur des opinions sur le manque d'importance de ces activités.

TABLEAU 2

Les activités négligées ou non pratiquées

| Gr. | Activités pastorales ⁴ | I | II | III |
|-----|--|------|------|------|
| | | % | % | % |
| | 1. Visiter les parents avant le baptême: | 89.6 | 17.0 | 72.6 |
| | 2. Accueillir les nouveaux paroissiens: | 72.5 | 21.4 | 51.1 |
| D | 3. S'occuper des non-pratiquants, des non-catholiques: | 63.7 | 21.8 | 41.9 |
| | 4. Administration des affaires de la fabrique (vicaire): | 62.6 | 8.6 | 54.0 |
| | 5. Visite des paroissiens en dehors de la visite annuelle: | 48.4 | 18.9 | 29.5 |
| | 6. Visiter les militants, les paroissiens actifs: | 37.4 | 21.1 | 16.3 |

4. Les pourcentages résiduaire se répartissent sur les autres item de la gradation.

Si le tableau II présente seulement les appréciations négatives de la gradation qualitative, ce n'est point pour accentuer l'aspect négatif des opinions exprimées, mais uniquement parce que ces activités sont caractérisées par ces appréciations et qu'il faut aussi tenir compte des non-réponses. En effet, ce n'est pas parce que des activités ne sont plus estimées généralement importantes qu'elles sont automatiquement négligées ou inexistantes. L'ignorance et l'incertitude peuvent intervenir dans ces cas-là. C'est pour quoi il est plus correct de relever des opinions explicitement négatives.

Commentaires des tableaux I et II

A — La grande majorité des prêtres séculiers de paroisse affirment que célébrer la messe et les sacrements se fait dans le ministère avec une importance prioritaire. Ce résultat est d'autant plus remarquable qu'à peine moins de 6% donneraient à cette activité une importance secondaire⁵. C'est bien une pratique massivement reconnue comme prioritaire. Cette activité constitue donc un indicateur précieux de la dimension pratique du ministère. Nous reviendrons plus en détail sur celle-ci.

B — Visiter les malades est mentionné dans l'échantillon comme la seconde activité recevant une importance prioritaire. Mais nous ne pouvons pas établir une différence bien significative avec les autres activités du groupe A. Toutefois cet item semble évoquer une pratique traditionnelle de la « déontologie paroissiale ». Elle renvoie aux sacrements, d'une part, et elle représente une occupation expressément codifiée dans la *cura animarum*. Une analyse détaillée met en évidence des différences significatives entre les curés et les vicaires, les premiers expriment une importance prioritaire sensiblement supérieure à celle des vicaires.

C — Le reste des activités du groupe A reprend trois activités stéréotypées de la pratique paroissiale:

- faire du bureau (77.2%)

5. Pour parler correctement, il faut reprendre les fréquences des tableaux tout en les corrigeant par la marge d'erreur maximale de 3.7% déjà mentionnée. Celle-ci varie au maximum entre + 3.7% et - 3.7% des fréquences ici présentées.

- administration matérielle de la fabrique par le curé (76.6%)
- visite paroissiale annuelle (71.6%).

Dans quelle mesure ces indices ne définissent-ils pas un type de ministère presbytéral qui s'explique parfaitement dans une situation de chrétienté ? La visite annuelle reprend la tradition du *liber animarum*: le prêtre de paroisse doit connaître individuellement ses fidèles. Il est là pour le soin religieux des personnes, et ceci principalement par l'ouverture, l'accueil. Le « ministère du bureau », la consultation au presbytère est une forme de service public religieux qui met le prêtre à la disposition de tous et qui suppose une situation sociale acquise: il a pignon sur rue et... sur la place publique. Un prolongement immédiat de ceci montre que la majorité des opinions prioritaires est significativement plus forte pour le ministère de bureau (77.2%) que pour le ministère auprès des non-pratiquants et des non-catholiques, l'accueil des nouveaux paroissiens, la visite des paroissiens en dehors de la visite annuelle. Il y a donc une nette tendance au ministère d'un *accueil passif et organisé*.

D — Le groupe B montre que le ministère des relations humaines et de la parole est une priorité importante pour un bon nombre de prêtres. La préparation de la prédication dominicale reçoit une majorité de priorité plus nette que le reste des activités. La visite au salon mortuaire est une pratique reconnue importante (57.6% pour la colonne II et 31.5 pour la colonne III).

E — Enfin le tableau II montre clairement que toutes les activités, sauf la dernière, sont reconnues comme non pratiquées par la majorité de ceux qui répondent dans un sens négatif. Il est évident que les visites prébaptismales sont une nouveauté pastorale. L'accueil des nouveaux paroissiens est inexistant selon la moitié des prêtres, plutôt négligé selon un cinquième et d'une importance prioritaire selon un dixième (9.3%). Quant aux visites des militants, des paroissiens actifs, les opinions sont très partagées: à peu près autant de prêtres trouvent que cela occupe une importance prioritaire (20.4%), que cela est plutôt négligé (21.1%).

II — LES CHANGEMENTS PASTORAUX ÉNONCÉS

Le questionnaire demandait aussi à chaque prêtre interrogé de porter des jugements sur les importances prioritaires et sur les négligences et les non-pratiques qu'il avait mentionnées. Il lui fallait relever parmi les importances prioritaires de son milieu deux activités qui devraient aujourd'hui être pratiquées avec une importance secondaire, il s'agit donc de *réductions pastorales*. Inversement, il lui fallait choisir parmi les négligences et les non-pratiques deux activités qui devraient recevoir une importance prioritaire, il s'agit d'*efforts pastoraux*. Examinons rapidement les fréquences des activités mentionnées.

a) Le dilemme du ministère presbytéral

Les non-réponses permettent d'illustrer concrètement le dilemme du ministère presbytéral. Il se chiffre clairement de la façon suivante (estimation calculée pour l'ensemble du clergé paroissial):

- 81.2% proposent un premier effort pastoral;
- 71.7% proposent un second effort pastoral;
- 65.6% proposent une première activité à réduire;
- 48.5% proposent une deuxième activité à réduire.

La différence est nettement excédentaire dans le sens de l'effort pastoral:

- 15.6% proposent une première activité accrue sans réduction correspondante;
- 23.2% proposent une seconde activité accrue sans réduction correspondante.

Une étude détaillée peut montrer ce que cette tendance à la surcharge du nombre d'activités signifie du point de vue de l'occupation réelle du temps.

b) Les priorités nouvelles

Dans l'ensemble des réponses pour les deux choix demandés, les fréquences les plus élevées parmi les activités citées pour l'effort pastoral sont:

- accueillir les nouveaux paroissiens: 16.5%
- visiter les parents avant le baptême: 15.1%
- s'occuper des non-pratiquants, des non-catholiques: 11.3%
- visiter les paroissiens en dehors de la visite annuelle: 9.2%

Les thèmes de la présence-contact semblent suggérer des nouvelles priorités. Cette constatation se nuance plus nettement dans la fréquence de ces thèmes pour la *première* activité nouvelle proposée:

- (aucune proposition formulée): (18.8%)
- accueillir les nouveaux paroissiens: 20.9%
- visiter les parents avant le baptême: 15.0%
- visiter les paroissiens en dehors de la visite annuelle: 14.2%
- s'occuper des non-pratiquants, des non-catholiques: 8.1%

Cette lecture globale ne respecte pas fidèlement le sens même de la question. Il s'agissait de choisir une priorité pastorale parmi les activités classées par chaque interrogé parmi les activités négligées ou non pratiquées. Il existe donc un rapport entre les fréquences de la négligence et de la non-pratique. Ceci donne le résultat suivant:

Rapport entre fréquences de non-pratique et fréquences de priorité.

- 45.3% Accueillir les nouveaux paroissiens;
- 35.4% S'occuper des non-pratiquants, des non-catholiques;
- 34.8% Visiter les parents avant le baptême;
- 29.8% Visite des paroissiens en dehors de la visite annuelle;
- 23.9% Visiter les militants, les paroissiens actifs.

Ces pourcentages indiquent directement la proportion des répondants qui ont choisi cette activité comme première ou seconde priorité par rapport à l'ensemble de ceux qui l'estimaient négligée ou non pratiquée. Evidemment la valeur représentative de chaque pourcentage dépend des fréquences du tableau II (colonne I).

c) Les mises en questions

Les réductions pastorales proposées sont des ajustements de certaines priorités qui semblent à certains prêtres surcharger le ministère. Voici les fréquences de la *première* réduction proposée:

| | |
|---|-------|
| – (aucune réduction pastorale proposée): | 34.5% |
| – administration des affaires de la fabrique (curé): | 36.9% |
| – faire du bureau, assurer une présence au bureau: | 9.7% |
| – visites au salon mortuaire: | 4.4% |
| – visiter officiellement (visite annuelle) les paroissiens: | 2.2% |
| – présence aux activités civiles, fêtes: | 2.1% |

Viennent ensuite l'assistance aux réunions des mouvements apostoliques et la promotion des loisirs. Trois activités ne sont réduites par personne: célébrer la messe, administrer les sacrements, visiter les malades, préparer les homélies et les monitions.

Il faut ici aussi raffiner la lecture et examiner le rapport entre les fréquences de chaque réduction en relation avec la fréquence respective de pratique prioritaire. Le tableau suivant nous montre combien de répondants manifestent une réduction par rapport à ceux qui accordaient une priorité à cette même activité.

| | |
|-------|--|
| 65.5% | Administration des affaires de la fabrique (curé); |
| 40.8% | Faire du bureau, assurer une présence au bureau; |
| 26.2% | Présence aux activités civiles, fêtes; |
| 22 % | S'occuper des loisirs; |

- 8 % Visite au salon mortuaire. Organiser les retraites paroissiales. Visite annuelle des paroissiens. Assister à des réunions de fiancés.

Les autres activités du tableau I sont réduites par très peu de répondants. La messe, l'homélie et la visite des malades sont des invariants du ministère. Rappelons ici que ces pourcentages n'expriment pas la proportion de ceux qui désirent réduire chaque activité, mais la proportion de ceux qui ont choisi cette activité parmi les deux choix seulement possibles par rapport à ceux qui estimaient cette activité prioritaire.

En fait, une mise en question des pratiques bureaucratiques et administratives des curés est le seul ajustement pastoral proposé par un bon nombre de prêtres. L'image du prêtre administrateur n'apparaît plus un modèle valorisé par tous. Mais quand nous examinons les questions portant directement sur la pratique administrative, nous constatons que 61.5% des curés ruraux et 34.5% des curés urbains estiment que l'administration matérielle de la paroisse occupe trop de leur temps. 40.5% des curés ruraux et 30.4% des curés urbains estiment ne pas être trop occupés par celle-ci parce que « c'est une charge normale dans le ministère ». Il est bon de signaler que l'idée que « c'est une exigence normale dans le ministère » est aussi reconnue par 13% des curés (ruraux et urbains) qui estiment être trop occupés par cette administration.

Ailleurs dans le questionnaire, parmi les curés ruraux, l'administration matérielle de la paroisse en occupe

- 54.5% pendant 4 h. et moins par semaine,
- 31.9% pendant 2 ou 1 h. par jour.

Parmi les curés urbains, l'administration matérielle de la paroisse en occupe

- 56.7% pendant 4 h. et moins par semaine,
- 28.4% pendant 2 ou 1 h. par jour.

Pour un tiers des curés du Québec, cette administration est donc une activité quotidienne relativement importante. Ces chiffres nous

font poser des questions sur la signification concrète de cette réduction pastorale, et sur l'image même des prêtres de leur occupation du temps.

III — PRÉCISIONS SUR LA MESSE, LE BAPTÊME ET LE BUREAU

Nous prolongeons notre analyse en examinant d'autres réponses de la recherche concernant trois item seulement.

a) La messe

Une question nous permet de vérifier l'importance prioritaire qui est bien significative dans le Tableau I (p. 307). En effet, dans la section dite confidentielle du questionnaire (celle-ci était directement remplie par l'interrogé et ensuite mise sous enveloppe), il fallait répondre à la question suivante: « *Sauf empêchement sérieux, célébrez-vous la messe quotidiennement ?* » Un calcul d'estimation (avec un écart possible de 3.7%) nous permet de généraliser pour l'ensemble du clergé paroissial la distribution suivante des réponses:

| | |
|--------------------------------|-------|
| - oui quotidiennement: | 91.1% |
| - oui presque quotidiennement: | 6.6% |
| - non: | 0.6% |
| - je ne réponds pas: | 1.7% |

Ces réponses confirment donc les estimations établies par les prêtres eux-mêmes. Mais cette régularité quotidienne répond à quelle réalité spirituelle et pastorale? Le questionnaire fournit une réponse assez précise sur le sujet. Un calcul d'estimation permet encore une fois de généraliser à l'ensemble du clergé séculier paroissial les fréquences des réponses.

Question: *Pour quelle raison principale, la plupart des prêtres de la région célèbrent-ils la messe quotidienne ?* Réponses: ⁶

6. Notons bien que les réponses, qui étaient proposées, ne sont pas exclusives. Mais la question demandait de se prononcer sur le choix de la réponse paraissant la plus correcte.

- 43.6% par conviction dans leur vie spirituelle;
- 5.4% par respect de cette exigence rituelle;
- 26.8% par exigences du ministère (messes demandées) *et* pour les honoraires;
- 18.6% par exigences du ministère seulement (messes demandées);
- 5.2% Je ne sais pas;
- 0.4% Autre raison.

La messe est une pratique pluridimensionnelle sur laquelle les prêtres devaient ici se prononcer. Les réponses renvoient ainsi à la dimension idéologique et à la dimension organisationnelle du ministère. Près de la moitié définissent cette pratique en terme de « vie spirituelle ». Il faut faire remarquer ici que les vicaires ne se rallient pas autant à cette idée (26.8% des vicaires ruraux, 33.7% des vicaires urbains contre 50.9% des curés ruraux et 51.3% des curés urbains). Mais 45.4% définissent la régularité de cette pratique cultuelle comme étant généralement liée au système des « messes demandées » qui sont des rites de passage et des rites commémoratifs. Les honoraires sont ici une raison principale retenue par 26.8% (sur ce point, les vicaires se prononcent plus catégoriquement: 41.7% des vicaires ruraux, 30.2% des vicaires urbains, 22.7% des curés ruraux, 21.6% des curés urbains). Ces différences sont d'autant plus significatives qu'il ne faut pas oublier que le clivage entre curés et vicaires correspond au clivage des groupes d'âges. En fait, le système des messes demandées est une pratique complexe sur laquelle une minorité de prêtres manifestent des objections. En effet pour 18.6% des prêtres de paroisse (estimation calculée), les messes demandées par les gens « apparaissent comme une servitude liturgique » et pour 11.9% elles leur « posent des questions sur le casuel ». Bien que le terme de servitude liturgique soit expressément d'une tonalité forte, nous constatons qu'un prêtre de paroisse sur cinq ressent cette servitude et seulement un sur dix s'interroge sur le casuel.

Dans la section confidentielle du questionnaire, la question du casuel est posée sous une forme pratique et non plus de simple opinion.

Question: *Approuvez-vous les prêtres qui refusent de recevoir un casuel pour les intentions de messes?* » Selon une estimation calculée, l'ensemble du clergé paroissial se distribue les réponses de la façon suivante (écart possible de 3.7%):

| | | |
|--------------------------------------|-------|---------|
| - oui complètement: | 11.6% | } 32.0% |
| - oui partiellement: | 20.4% | |
| - Je ne sais pas. Je ne réponds pas: | 8.3% | |
| - non pas particulièrement: | 34.6% | } 59.7% |
| - non pas du tout: | 25.1% | |

Nous retrouvons un dixième de prêtres qui approuvent le geste, proportion que nous avons observée plus haut. Mais ici un cinquième de prêtres approuvent aussi de façon moins catégorique (nuance absente dans la question précédente). Il y a donc une bonne minorité qui verbalement ne refuse pas un comportement aussi inhabituel et quelque peu « contestataire ». Ceci ouvre bien sûr une série d'interrogations sur l'impact de ces attitudes et opinions sur les sous-dimensions du ministère-expérience et du ministère-pratique prescrite. Le sociologue interroge le théologien à la lumière de ces réponses. En effet, quand le théologien lie le sacerdoce ministériel à l'eucharistie, tient-il à une eucharistie strictement « ontologique » ? La question ne semble pas être purement gratuite.

b) Le baptême

Le baptême est aujourd'hui un indice qui peut renseigner le sociologue sur plusieurs dimensions religieuses. Le questionnaire reprend sur ce point l'idée de rencontres prébaptismales des parents. La question est mixte: factuelle et d'opinion. Question: *Préparez-vous les parents au baptême de leur enfant par une série de rencontres spéciales sur la foi?* » Réponses (estimation calculée):

| | | |
|--|-------|---------|
| - non, ce serait onéreux: | 15.6% | } 91.7% |
| - non, cela n'est pas nécessaire: | 9.4% | |
| - non, ce serait toutefois l'occasion d'une catéchèse des adultes: | 66.7% | |
| - oui, 1-2 réunions: | 6.3% | |
| - oui, 3-4 réunions: | 0.5% | |
| - Ne réponds pas: | 1.5% | |

Ces réponses montrent clairement que le ministère « prospectif » n'opère que très minoritairement dans une nouvelle orientation de l'initiation religieuse. La pastorale du baptême rencontrerait 23% de prêtres peu favorables à ce type de nouveauté. Il est probable que la force de la directive pastorale sensibilise un bon nombre des 66.7% de prêtres favorables à une certaine catéchèse des adultes. Cette projection n'est pas contredite par une autre question de principe sur laquelle les prêtres se sont prononcés.

Question: « *Etes-vous favorable à l'idée de retarder ou de refuser même le baptême demandé par des parents qui s'affichent ouvertement non croyants ?* » Réponses (estimation calculée):

- | | |
|--|-------|
| – Catégoriquement contre cette décision: | 13.3% |
| – contre cette décision avec des nuances: | 23.5% |
| – Je ne sais pas: | 7.6% |
| – Favorable dans certaines conditions: | 39.9% |
| – Complètement favorable à cette décision: | 15.7% |

Les réponses sont partagées: 36.8% défavorables contre 55.6% favorables. Cette dernière fréquence indique des tendances parmi le clergé à redéfinir des objectifs pastoraux, voire même à repenser les degrés de l'appartenance sacramentelle à l'Eglise.

c) Le bureau

Le thème du bureau revient à plusieurs endroits dans le questionnaire. Nous nous arrêterons ici aux principaux types de ministères de bureau que l'ensemble des prêtres de paroisse proposent.

Question: « *Si vous étiez curé dans un milieu urbain, comment aimeriez-vous organiser ce presbytère avec les gens qui viennent ?* » Réponses (estimation calculée):

- | | |
|--|-------|
| – autant que possible s'organiser pour qu'un prêtre soit au presbytère ou que les heures de bureau soient au moins assurées par un prêtre: | 39.7% |
| – de plus en plus demander aux gens | |

de préparer leurs visites avec un prêtre en leur demandant de fixer rendez-vous par téléphone. Ceci libérerait beaucoup les prêtres:

12.6%

- établir une permanence au presbytère (la ménagère ou une secrétaire) qui recevrait les messages et s'occuperait des affaires administratives pour que les prêtres puissent aller plus librement chez les gens:

43.7%

Une tendance à dégager un peu le ministère de bureau se manifeste. Mais elle ne s'oriente pas vers une organisation du type de bureaucratie professionnelle qui inspire aujourd'hui un grand nombre de professionnels. Le prêtre de paroisse apprécie une disponibilité, un accueil au tout venant. Toutefois, le sujet fait poser des interrogations sur le contenu même de ce ministère quand nous examinons les réponses de l'ensemble des prêtres de paroisse (estimation calculée) sur les raisons pour lesquelles les gens viennent surtout au presbytère: selon 30.8% des prêtres, c'est surtout « pour payer des messes », selon 22.0%, « pour régler un mariage, un baptême, un décès », et selon 12.5%, c'est « pour des affaires administratives: acte de baptême ». Les autres raisons recueillent seulement des opinions infimes. A l'examen des raisons des gens, on peut se demander si le ministère du bureau répond aux finalités religieuses de l'organisation religieuse ? En d'autres mots, cette pratique peut-elle être un indice valable du ministère de la parole; peut-on parler d'un ministère de l'accueil et de l'ouverture ? Ici aussi la dimension pratique du ministère interroge directement la dimension ecclésiale ou organisationnelle du ministère. Sans vouloir quitter notre analyse de la dimension pratique, nous pourrions fermer provisoirement la question en prenant connaissance de l'opinion de l'ensemble des prêtres (estimation calculée) sur une réalité bien concrète: le presbytère peut-il être un obstacle (emplacement, apparence, disposition des pièces...) aux contacts ?

La résidence

- favorise les contacts avec les gens:

50.3%

- défavorise les contacts avec les gens: 20.4%
- n'influence en rien les contacts avec les gens: 29.1%

Les opinions se montrent ici très partagées. Reste à savoir quelle exigence qualitative ou quantitative est intervenue ici dans les jugements et comment les curés et les vicaires s'accordent ou non.

■ ■ ■

Questions à discuter

Mon intention était d'apporter à notre atelier un thème très limité et un programme de réflexion. Il ne s'agit pas maintenant de conclure trop rapidement à partir des quelques indices empiriques analysés. Notre tâche n'est point d'établir une fresque « chiffrée » des types de ministères qui peuvent se dégager de notre première analyse. Il faudrait pour cela poursuivre la même démarche sur un plus grand nombre d'item. M'adressant à des théologiens, j'ai jugé intéressant d'aborder le sujet théologique du ministère par une approche sociologique empirique en m'arrêtant à sa seule dimension pratique. C'est peut-être l'étape indispensable à toute analyse objective des dimensions idéologique et ecclésiale, lesquelles donneraient en retour un éclairage nouveau à ce que nous avons pu constater.

Nous pourrions prolonger cet exposé en essayant de répondre aux quelques questions déjà avancées au cours de celui-ci. Mais pour une orientation plus systématique de la discussion, il serait peut-être utile de se demander dans quelle mesure les opinions recueillies et les généralisations que nous en tirons permettent de dire quelque chose, de donner un chiffre du ministère des prêtres comme expérience de vie, comme fonction pastorale prescrite, comme pastorale prospective. Le ministère comme expérience de vie est en filigrane dans notre démarche et ne pourrait être explicité que par des indices plus spécifiques. La plupart des questions, desquelles nous avons retenu les réponses, concernent le ministère comme fonction pastorale et le ministère comme prospection pastorale. A partir de ce double aspect du ministère d'aujourd'hui,

nous pourrions reprendre les différentes opinions et pratiques observées et nous demander dans quelle mesure le ministère des prêtres (ou du moins ce que nous avons appelé ainsi) est un ensemble de pratiques et de fonctions pastorales défini par des exigences bureaucratiques d'un système pastoral ou une occupation libre caractérisée par des pratiques prospectives et orientée par un principe d'adaptation pastorale.

Les séminaristes d'aujourd'hui seront-ils les prêtres de demain?

François Routhier, ptre

C'est devenu aujourd'hui un truisme de dire que le rôle et le ministère des prêtres doivent être redéfinis pour correspondre aux transformations qui s'opèrent dans la société. Pour plusieurs, un nouveau type de prêtre doit maintenant remplacer le type de prêtre que l'Eglise et la société ont traditionnellement connu. Les traits de ce prêtre nouveau ne sont pas encore très bien précisés, mais déjà quelques auteurs, sans vouloir ou sans réussir à tracer un portrait complet (Illich, Pin, Collin, Denis, Schreuder, etc.), ont tenté de dégager certaines caractéristiques qui seront celles du prêtre de demain. La présente communication veut reprendre certaines des caractéristiques suggérées et les confronter avec l'opinion des futurs prêtres du Québec sur leur vie future de prêtre. Cela permettra de voir dans quelle mesure, au cours de leur préparation au sacerdoce, les étudiants des Grands Séminaires s'orientent vers un nouveau type de prêtre ou restent fidèles au modèle sacerdotal du présent ou du passé.

Il n'est pas nécessaire de décrire longuement le portrait du prêtre traditionnel. Son rôle était d'ailleurs fort simple et était connu de tous. En bref, le prêtre devait satisfaire les besoins

religieux des fidèles et maintenir leur foi. On le considérait comme un bon prêtre s'il était ponctuel aux offices qu'il devait présider, s'il faisait des sermons pas trop mauvais, s'il visitait les malades et recevait bien les gens, s'il était en bonnes relations avec son évêque et respectait les engagements qu'il avait pris au moment de l'ordination. Dans une société où le sacré occupait une très grande place en raison du manque de connaissances que l'on avait des lois de la nature, où l'instruction était peu développée, ce qui donnait une auréole aux gens un peu instruits, où l'unanimité religieuse existait, où la paroisse, au sein de laquelle se déroulait principalement l'activité sacerdotale, constituait encore une entité sociologique cohérente et suffisante, le prêtre jouissait, tant sur le plan religieux que profane, d'un prestige considérable, exerçait un leadership actif et recevait de ce fait des satisfactions personnelles qui lui permettaient de vivre une vie assez équilibrée.

Beaucoup de circonstances ont changé qu'il n'est pas nécessaire d'énumérer de nouveau. Aussi, devant les insuccès et les insatisfactions que rencontrent de nombreux prêtres, commence-t-on à prévoir ou à suggérer un réaménagement des rôles sacerdotaux. Sans vouloir établir un parallèle entre le portrait tracé plus haut, reprenons brièvement et schématiquement certains traits que proposent les auteurs. Plutôt que d'être un omnipraticien en paroisse, le prêtre devra être un animateur de petites communautés et un éducateur de la foi. En raison du pluralisme croissant de la société, le prêtre devra exercer une activité missionnaire importante auprès des incroyants et des non-pratiquants. Afin de s'identifier davantage aux gens qu'il doit évangéliser, le prêtre vivra au milieu des gens, en quartier, dans des résidences familiales et pourra même fonder un foyer. Dans une société où il y a baisse du sens religieux et diminution de l'importance des valeurs religieuses, le prêtre ne pourra se revaloriser à ses propres yeux et devant la société, que s'il est vraiment compétent et spécialisé en son domaine ou encore, que s'il exerce un métier profane reconnu de tous qui lui procure les revenus suffisants à sa subsistance. Jouant un rôle plus prophétique, ses relations avec l'évêque et l'Eglise-Institution seront beaucoup plus épisodiques, moins officielles et plus spontanées. Il pourrait même être prêtre et ne pas appartenir au clergé.

Ces traits n'épuisent évidemment pas les caractéristiques qui sont suggérées comme devant être celles du prêtre de demain. Ne retenons toutefois que celles-ci, et voyons si elles correspondent aux opinions des futurs prêtres. Nous retrouvons ces opinions dans les réponses que les séminaristes du secteur français de l'Église canadienne ont faites à certaines questions que nous leur avons posées en mars et avril 1969, dans le cadre de la recherche *Les étudiants des Grands Séminaires et la vie sacerdotale* que Paul Stryckman et moi-même effectuons et dont nous sommes à analyser les résultats. Les étudiants se destinant au clergé séculier de tous les Grands Séminaires du Québec ainsi que ceux des Grands Séminaires d'Ottawa et de Halifax étaient invités à répondre à un questionnaire qui leur était personnellement adressé. Nous avons récupéré, dûment remplis, 436 (soit 377 francophones et 59 anglophones) des 528 questionnaires que nous avons expédiés, soit 82.7% du total attendu. Cependant en raison des départs qui se sont effectués entre février et avril et que nous connaissons, nous pouvons estimer que sur les séminaristes aptes à répondre au questionnaire, 7 sur 8 (soit 87.5%) l'ont fait. C'est donc dire la grande validité des résultats obtenus¹.

Dans le cadre restreint du présent travail, voyons donc ce que les séminaristes pensent des points ci-haut énumérés, soit le travail d'animation des petites communautés, le travail auprès des non-croyants et des non-pratiquants, la résidence en quartier, le célibat, la spécialisation dans le travail pastoral, le travail profane et les relations avec l'évêque.

1) *Le futur prêtre perçoit-il que son ministère futur sera principalement un travail d'animation auprès de petites communautés ?*

Il était question d'animation à deux reprises dans le questionnaire. En leur laissant la possibilité de deux choix, l'on demandait d'abord aux séminaristes: « En tenant compte de vos aptitudes et de vos goûts et pour assurer un meilleur service à l'Église, quels ministères vous attirent le plus ? » Vingt ministères différents, dont

1. Cette recherche a été rendue possible grâce à une subvention de la Commission d'étude pour la formation des futurs prêtres (C.C.C.).

l'animation, leur étaient proposés. Comme premier choix, 45.4% des séminaristes optent pour le ministère paroissial à temps complet ou à temps partiel et 13% le choisissent comme second choix. C'est donc dire que la majorité des futurs prêtres se sentent encore portés vers le ministère paroissial. Toutefois, il faut ajouter que ce ministère paroissial est peut-être perçu comme devant être différent de celui qui a été exercé jusqu'ici, car à une autre question, 46.8% des répondants estiment que la paroisse « va inévitablement perdre sa caractéristique territoriale, et qu'on parlera beaucoup plus de « paroisses » selon les groupes sociaux de toutes sortes qui seront des organisations très souples pour rejoindre les gens à plusieurs niveaux. » Quant au travail d'animation, il n'est mentionné, comme premier choix, que par 3.7% des répondants, et comme deuxième choix, que par 5.3%, soit 9% en tout.

Par ailleurs, et ceci touche davantage notre propos, l'on posait également la question suivante: « On parle d'un nouveau « type de prêtre » répondant aux transformations présentes dans la société. Pouvez-vous déterminer ce qui devrait prioritairement caractériser ce nouveau type de prêtre ? » Comme premier choix, 14.4% et comme deuxième choix, 17% (donc 31.4%) estiment que ce sera son « travail de présence et d'animation religieuse dans de petites communautés chrétiennes » qui caractérisera surtout le nouveau type de prêtre. Il y a donc 1 séminariste sur 3 qui est sensibilisé à cette forme nouvelle de ministère. Cependant, assez étrangement, le pourcentage tombe à 9.9% lorsque l'on demande de ne faire qu'un choix et d'indiquer la caractéristique la plus importante du nouveau type de prêtre. C'est donc dire qu'un séminariste sur dix se sent positivement attiré en raison de ses aptitudes personnelles et des besoins à satisfaire, par le travail d'animation religieuse auprès de petites communautés et qu'un séminariste sur dix également considère que ce travail d'animation va caractériser le ministère futur.

2) Dans une société où domine de plus en plus le pluralisme religieux, les futurs prêtres considèrent-ils comme important un ministère auprès des non-croyants et des non-pratiquants ?

Aux deux questions dont il vient d'être fait mention, les séminaristes répondent comme suit: 4.7% se disent attirés par l'action pastorale auprès des non-croyants et des non-pratiquants et seule-

ment 0.9% croient qu'une approche d'évangélisation auprès de ces catégories de personnes caractérisera principalement le ministère sacerdotal de demain. Ces faibles pourcentages indiqueraient-ils que l'on n'a pas encore très bien perçu l'évolution du milieu et que l'on se réfère à l'image d'unanimité religieuse qui a caractérisé notre milieu jusqu'à une époque encore récente ? On peut peut-être l'affirmer car à une autre question plus théorique et moins engagée, 63.4% des séminaristes jugent que l'on devrait accorder une importance prioritaire au travail auprès des non-croyants et des non-pratiquants, 31.8% une importance secondaire et seulement 2.9% une importance minime et pourtant, peu se sentent attirés par ce ministère. Seulement 8.7% des séminaristes, d'ailleurs, affirment que leurs professeurs et les supérieurs insistent fortement sur cette attention spéciale envers les non-pratiquants et les non-catholiques, tandis que 37.7% avouent qu'ils n'y attachent aucune importance.

3) *Quelles préférences manifestent les séminaristes sur le choix d'une résidence pour le prêtre ?*

L'on demandait aux séminaristes s'ils étaient favorables ou non à différents types de résidences possibles pour le prêtre. Pour notre propos, ne retenons que la résidence individuelle ou commune en quartier. 76.8% se déclarent favorables au logement en quartier pour des groupes de prêtres de paroisse; 57.1% sont favorables à un appartement commun pour plusieurs prêtres non rattachés à la paroisse et 15.1% sont en faveur d'un logement individuel en quartier.

A la question: « Quel type de résidence vous plairait le plus ? » 7.3% répondent souhaiter vivre dans un presbytère traditionnel, 26.8% dans un presbytère rénové où habiteraient des prêtres de la paroisse et des prêtres détachés d'elle, 33.9% (le groupe le plus nombreux) dans un logement en quartier pour des groupes de prêtres de paroisse, 8.0% dans un appartement commun à plusieurs prêtres non rattachés à la paroisse et seulement 4.6%, dans un logement individuel en quartier. Il se dégage de ces réponses que le presbytère traditionnel a perdu passablement de faveur et que l'idée d'une habitation en quartier fait de plus en plus son chemin (47% environ la souhaitent). Toutefois il est intéressant

de remarquer que seulement 4.6% souhaitent habiter dans un logement individuel, la grande majorité des séminaristes préférant de beaucoup la cohabitation avec des confrères. Enfin, notons que dans l'ensemble, 39.7% croient que le choix d'une résidence devrait être laissé à la liberté de chaque prêtre, que 19.7% pensent le contraire, et que 38.3% n'ont pas d'opinion précise sur le sujet.

4) *De la question du célibat*, nous ne traiterons que quelques aspects qui touchent plus directement notre propos.

A moins qu'une analyse ultérieure plus approfondie ne vienne infirmer nos conclusions, nous pouvons dire que les futurs prêtres, s'ils sont loin d'être unanimes sur le sujet, acceptent majoritairement les arguments que l'on fait habituellement valoir pour justifier le célibat sacerdotal. Ils sont d'autant plus d'accord avec ces arguments qu'ils connaissent davantage l'encyclique *Sacerdotalis cælibatus*.

Par ailleurs, 63.6% des séminaristes pensent que « l'Eglise donnerait au célibat une valeur plus authentique de disponibilité évangélique si elle laissait une option entre prêtre marié et prêtre célibataire », 17.7% ont une opinion partagée sur le sujet et 18.6% se prononcent contre cette possibilité.

Sur l'opportunité pour l'Eglise d'ordonner prêtres des hommes mariés, 46.4% estiment « que la question mérite une attention de grande prudence, mais que la solution viendra en son temps », 21.3% estiment « que la question est valable mais que la solution proposée n'est pas opportune à l'heure actuelle », et 19.7% croient « que la question est urgente et que la hiérarchie ne pourra plus tarder à adopter cette solution ».

78.7% sont d'avis que « l'Episcopat canadien devrait discuter de toute la question du célibat sacerdotal dans ses rencontres », et 12.6% préfèrent « attendre une décision de Rome sur le sujet ».

A la question: « Avez-vous une opinion sur l'avenir prochain de la règle du célibat ecclésiastique dans le processus présent de remise en question ? » 23.9% répondent n'avoir pas d'opinion, 14.5% sont portés à penser que la règle ne changera pas, et 61.7%

ont tendance à croire que la règle changera. Bien plus, près de la moitié des séminaristes (46.3%) entrevoient que les changements se produiront d'ici 10 ans.

Enfin, 7.1% avouent connaître un assez grand nombre de séminaristes qui envisagent directement leur engagement dans le sacerdoce avec la certitude qu'ils pourront connaître un jour un changement à la règle du célibat, 19.3% connaissent une minorité de confrères qui sont dans ce cas et 18.3% considèrent comme des exceptions les quelques séminaristes qu'ils connaissent et qui partagent cette certitude. Quant à leur attitude personnelle, si 4.1% ne la précisent pas, 11.7% des répondants affirment envisager leur engagement dans le sacerdoce avec la certitude de connaître un jour un changement à la règle du célibat.

Que penser de toutes ces opinions? Encore une fois, faute d'une analyse plus approfondie, il serait sans doute téméraire d'avancer quelque hypothèse que ce soit, en un sens ou dans l'autre. De plus, les résultats énumérés plus haut sont très difficiles à interpréter, selon que l'on tient une position ou l'autre sur la question du célibat. Ainsi, le dernier pourcentage donné (les 11.7% de séminaristes qui envisagent leur sacerdoce avec la certitude d'un changement à la règle du célibat) peut être décevant à la fois pour les tenants de la règle ecclésiastique stricte (il y a tout de même 1 séminariste sur 10 qui accepte plus ou moins la norme voulue par l'Eglise!) et pour les partisans les plus convaincus de l'abolition de la règle du célibat (1 seul séminariste sur 10 partage cette opinion!). Par ailleurs, les pourcentages donnés plus haut indiquent que les futurs prêtres sont plutôt favorables à l'abolition du célibat sacerdotal ou du moins à la liberté de choisir entre célibat et mariage lorsqu'il s'agit des autres, alors qu'ils acceptent en très forte majorité le célibat pour eux-mêmes.

5) La littérature est abondante, surtout en Europe, qui porte sur la spécialisation du prêtre de demain et sur la nécessité, pour lui, d'exercer un métier profane. Qu'en pensent les séminaristes?

La très forte majorité des séminaristes (soit 87.3%) sont favorables à la spécialisation du prêtre dans le domaine religieux ou para-religieux. Les principales raisons invoquées pour la justifier

sont que la spécialisation permettrait au prêtre d'œuvrer selon ses goûts et ses aptitudes (27.3%), et à l'Eglise, de mieux s'adapter aux problèmes du monde actuel (43.4%). Cette quasi-unanimité s'effrite cependant lorsque vient la question de l'exercice d'un travail profane par le prêtre. A la question: « Croyez-vous que le prêtre devrait se professionnaliser ? » (et ce mot se référerait à l'exercice d'une profession ou d'un métier profane valant pour eux-mêmes), 36.9% répondent *non*, 18.1% répondent *oui*, et 42% hésitent et n'ont pas d'opinion bien définie sur le sujet; 3% ne répondent pas. Le groupe des indécis est assez considérable. L'on peut raisonnablement penser qu'il se divise à peu près également entre ceux qui manifesteraient des préférences pour le travail professionnel et ceux qui y seraient réticents. En effet, lorsque l'on demande les raisons pour lesquelles l'on est contre la professionnalisation du prêtre, 37.2% répondent que la question ne s'applique pas, car ils sont pour la professionnalisation. C'est donc dire, en tenant compte des abstentions, que près de 60% des séminaristes sont contre le travail profane ou auraient tendance à le rejeter. Parmi ceux qui acceptent le travail profane, 35.3% opteraient pour un travail à temps complet; les autres souhaiteraient plutôt un travail à temps partiel.

Quant aux occupations qui sont considérées comme les plus compatibles avec le ministère sacerdotal, c'est la profession de professeur et celle de travailleur social qui recueillent le plus de faveur. Ce sont là des secteurs d'activité dans lesquels de nombreux prêtres ont depuis longtemps œuvré. Le métier d'infirmier qui vient en troisième lieu connote l'idée de dévouement aux autres, inhérent au sacerdoce. Les différents types de travail manuel ne sont considérés comme compatibles avec le ministère sacerdotal que par à peu près la moitié des séminaristes.

De tout cela il ressort que la majorité des futurs prêtres ne sont guère favorables à l'idée de l'exercice d'un métier profane, et ceux qui sont portés à l'accepter opteraient surtout pour un travail dans l'enseignement et dans le service social, ce qui n'apporterait guère de changement à la situation présente. D'ailleurs 1 seul séminariste sur 100 croit que le travail profane sera la principale caractéristique du nouveau type de prêtre dont nous avons parlé plus haut, et 3 séminaristes sur 4 se montrent

défavorables à l'idée que des prêtres puissent, même pendant certaines périodes assez longues de leur vie, remplir uniquement un métier profane à l'exclusion de toute tâche, activité ou responsabilité sacerdotales ou pastorales. Par cette réponse, les séminaristes se prononcent aussi d'une certaine façon contre la « déclergification » qui dissocierait sacerdoce et appartenance à une catégorie sociale (le clergé), ainsi que sacerdoce et exercice d'un ministère particulier.

6) Des rapports prêtre-hiérarchie, nous ne parlerons que des *relations d'autorité*. C'est d'ailleurs cet aspect qui est le plus souvent remis en question.

Disons d'abord que la méfiance devant les structures autoritaires et certains abus de l'autorité épiscopale sont considérés par 14.7% des séminaristes comme l'un des facteurs qui ont le plus influencé les prêtres qui ont maintenant quitté le clergé, et par 16.3% d'entre eux, comme l'un des principaux obstacles à la persévérance dans la vocation des séminaristes. Notons qu'il ne s'agit pas là d'une situation objective, mais de l'image que l'on s'en fait.

Nous avons aussi présenté deux cas aux séminaristes, où nous demandions comment devrait réagir un jeune prêtre qui souhaiterait soit poursuivre des études, soit tenter une expérience pastorale en quartier alors que l'évêque manifeste son opposition. Le plus grand nombre sont d'avis que le jeune prêtre fait bien de se soumettre à la recommandation de l'évêque: 41.5% dans le cas du prêtre aux études et 45.9% dans le cas du prêtre en quartier. Respectivement 10.8% et 6.9% soutiennent que le prêtre doit suivre son cheminement personnel, et 25.5% et 26.8% croient que ce prêtre fait bien de soumettre son affaire à des confrères impartiaux et d'accepter l'orientation qui se dégagera de ces consultations. Un séminariste sur 6 (environ 16.5%) propose d'autres solutions qui se ramènent à celle-ci: le jeune prêtre devrait, avec liberté et confiance, discuter de ses projets avec l'évêque qui manifestera de l'intelligence et de la compréhension. S'il n'y a qu'un séminariste sur 10 ou 15 qui préconise la complète indépendance de l'évêque, il y en a 2 sur 5 qui optent pour l'obéissance et également 2 sur 5 qui suggèrent des modes nou-

veaux de prise de décision: discussions suivies avec l'autorité et surtout, consultation des confrères, d'où se dégagera une orientation que l'on suivra.

Enfin, parmi les réalisations que l'on souhaite le plus ardemment dans le diocèse, la multiplication des rencontres personnelles entre prêtre et évêque, où l'on aurait l'opportunité et la liberté psychologique pour parler ouvertement de son ministère et de sa vie de prêtre est demandée par 33.9% des répondants. C'est de loin la réalisation qui est souhaitée par le plus grand nombre.



La présente communication voulait confronter certaines caractéristiques que l'on présente de plus en plus comme devant être celles du prêtre de demain avec l'opinion qu'en ont les futurs prêtres. Le portrait tracé par les auteurs concorde-t-il avec celui que les séminaristes pensent réaliser ? Si nous nous appuyons sur les résultats de notre recherche que nous venons de présenter, nous ne pouvons donner une réponse trop catégorique. Chez les séminaristes se manifestent à la fois des tendances à l'évolution, et des tendances à la conservation des traits traditionnels du prêtre. C'est ainsi que très peu de séminaristes sont sollicités par un travail d'animation et par une action auprès des non-pratiquants et des non-croyants. Si les séminaristes sont favorables à une spécialisation religieuse, une minorité d'entre eux se déclare favorable à l'exercice d'un métier profane, et cette minorité devient encore beaucoup plus faible si l'on ne compte que ceux qui opéreraient pour un travail qui ne serait pas lié à l'enseignement ou au service social. Au sujet du célibat, un assez grand nombre pense que l'Eglise devrait le laisser optionnel et croit que la règle ecclésiastique changera bientôt, mais la plupart favorisent le célibat pour eux-mêmes. L'unanimité commence à s'effriter lorsqu'il est question d'autorité. Le nombre de ceux qui souhaitent d'autres mécanismes de décision est presque aussi grand que celui qui prône l'obéissance inconditionnée à l'évêque. C'est peut-être lorsqu'il s'agit d'une résidence pour le prêtre que le désir de changement est le plus évident. Une faible minorité veut conserver le presbytère traditionnel alors que près de la moitié des

séminaristes favorise une résidence en quartier, avec toutefois, un style de vie communautaire. Dans l'ensemble, l'on ne perçoit pas une nette remise en question du sacerdoce et du rôle du prêtre. Peut-être pourrait-on conclure: le prêtre de demain n'est pas encore pour un aujourd'hui prochain.

Pour terminer, je me permets de faire quelques observations. Premièrement, il n'est pas surprenant de ne pas trouver déjà chez les séminaristes l'image que se font du prêtre de demain les intellectuels et les idéologues. Il est normal que l'on retrouve aussi dans le domaine religieux le décalage existant généralement dans les autres secteurs (politique, social, économique, etc.) entre ce qui est proposé par les théoriciens et les élites intellectuelles, et ce qui est accepté couramment et vitalement par l'ensemble de la population. Il faut non seulement du temps mais aussi une évolution psychologique et sociale pour que soit brisée la force d'inertie de modèles culturels qui ont donné satisfaction pendant longtemps.

Deuxièmement, certaines transformations sociales, pour qui les regarde superficiellement, peuvent paraître se produire très rapidement, alors que souvent les situations n'évoluent en profondeur que très lentement. Cela est vrai surtout au niveau de l'acceptation de certaines valeurs et de certains rôles. Il semble que ce soit le cas aussi pour les séminaristes. En septembre 1968, le CRSR a publié les résultats d'une étude commencée en mai 1967². A ce moment, plusieurs prêtres engagés dans la formation des futurs prêtres nous ont affirmé que ces résultats, vieux d'un an, étaient complètement dépassés tant les changements dans les attitudes des séminaristes avaient été rapides. Les réponses recueillies au cours du printemps 1969 semblent plutôt indiquer que fondamentalement, les attitudes n'ont pas tellement changé.

Et ceci, troisièmement, m'amène à poser une question qui a des incidences sur le plan pratique et épistémologique. Y a-t-il une différence significative entre les opinions exprimées et les

2. François ROUTHIER et Grégoire TREMBLAY, *Le profil sociologique du séminariste québécois*, Québec, Centre de Recherches en Sociologie Religieuse, Université Laval, 1968, 165p.

attitudes professées lors de discussions de groupe et celles que l'on a lorsque l'on est face à soi-même ? Il est possible que dans le premier cas, on soit devant des attitudes verbales, alors que se retrouvent les attitudes et les conduites réelles ou vécues dans le second. Ceci pourrait expliquer les différences entre l'appréciation des changements survenus faite par les prêtres dont nous venons de parler, et l'idée que nous en avons nous-mêmes à la suite de notre recherche.

Enfin, une quatrième et dernière observation. Nous avons parlé, il y a un moment, de décalage possible. Ce décalage peut également exister entre différents secteurs de la vie sociale. Ainsi, le secteur technique peut évoluer plus vite que le secteur économique; ce dernier, moins vite que le secteur politique, etc. Il y a aussi possibilité que les transformations dans la société se fassent à un rythme plus rapide que celui des changements qui se produisent dans l'Église et dans le monde religieux. Il appartient à l'Église, à l'ensemble de la communauté et surtout aux « définisseurs de situation » dans l'Église, de voir si tel est le cas présentement, et de déterminer le type de prêtre dont le monde a besoin afin de pouvoir former en conséquence les jeunes qui se destinent au sacerdoce.

Le problème de la sécularisation

Jean Richard, M.S.C.

Quand on parle du *problème de la sécularisation*, on pense tout naturellement à la question que pose à la foi chrétienne le phénomène de la sécularisation. Mais de plus en plus se pose aussi à ce sujet une autre question préliminaire, celle de la signification même du terme « séculier » et de ses dérivés: « sécularité », « sécularisme », « sécularisation ». C'est cette question sémantique que je voudrais discuter d'abord ici, pour pouvoir aborder ensuite le problème proprement théologique des rapports entre la sécularisation et la foi chrétienne.

LE PROBLÈME SÉMANTIQUE

John Macquarrie note avec justesse que le terme « séculier » est devenu un mot-clé, comme un slogan (« a catchword »), dans la littérature théologique contemporaine, à l'instar de « kérygme », « histoire du salut », « démythologisation »¹. Il faudrait préciser cependant que cela ne se vérifie pleinement que dans la littérature théologique assez récente. Par exemple, les termes « séculier » et « sécularisation » sont encore pratiquement absents de *Gaudium et Spes*, alors que c'est pourtant là le grand thème de cette Consti-

1. J. MACQUARRIE, *God and Secularity, New Directions in Theology Today*, vol. III, Philadelphia, The Westminster Press, 1967, 19.

tution². Et l'on pourrait presque en dire autant de *Honest to God*. Le terme « séculier » et ses dérivés n'y apparaissent que rarement, et l'on n'y insiste pas encore de façon particulière; alors que dans l'article du *Debate*, paru quelques mois plus tard, Robinson résume toute sa thèse sous le titre de la sécularisation, ayant lu entre temps l'ouvrage de Paul Van Buren.

Qu'on ait ainsi réussi à le formuler dans une expression bien précise suppose certainement une perception plus nette du problème. Et pourtant, il reste encore beaucoup à faire pour déterminer plus précisément le sens de l'expression en cours. Paul Van Buren, qui a tellement contribué à vulgariser le vocabulaire de la sécularité, avoue lui-même qu'il écrit en un temps où règne encore beaucoup de confusion sur la nature de cette sécularité, et qu'il n'a pas de définition bien précise à offrir³.

Ce qui ne veut pas dire qu'on ne possède aucune notion de « séculier » ou de « sécularisation », ou que ces termes n'évoquent aucune résonance tant soit peu déterminée. Déjà en 1959, on proposait à l'Institut Oecuménique de Bossey la définition suivante de la sécularisation: c'est, disait-on en substance, *la libération graduelle de certains secteurs de la vie et de la pensée de tout contrôle religieux et même métaphysique, ainsi qu'un effort continu pour comprendre et vivre dans ces secteurs en ne comptant que sur leurs éléments constitutifs*⁴. Il s'agit donc, d'une part, d'un recul de la religion et de son influence sur la vie, d'autre part, d'une autonomie toujours plus grande des différents secteurs de la vie quotidienne. On distingue les secteurs de la vie, comme la politique, l'éducation, l'hospitalisation, et ceux de la pensée, comme les différentes disciplines scientifiques. Notons enfin la mention de la métaphysique à la suite de la religion, ce qui laisse entendre

2. R. MARLE, « *Secularisation* », *Un thème de réflexion pour les théologiens et pour tous les chrétiens*, dans *Lumen Vitae*, XXIII (1968) 413.

3. P. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, Londres, SCM Press, 1963, XIII.

4. J. A. T. ROBINSON, *The Debate Continues*, dans *The Honest to God Debate*, Londres, SCM Press, 1963, 268.

que le problème de la sécularisation n'est pas seulement celui de la religion, mais beaucoup plus profondément encore celui-là même de la transcendance.

Pour préciser davantage cette première définition ou description, il serait opportun d'introduire ici une double distinction. La première est déjà suggérée dans la définition proposée. Il s'agit de la distinction entre *l'aspect négatif* et *l'aspect positif* de la sécularité, selon que celle-ci est définie par rapport à la religion, comme négation de la religion, ou par rapport au monde, comme affirmation ou comme valorisation du monde.

L'autre distinction, sur laquelle je voudrais insister davantage parce qu'on y porte d'ordinaire moins attention, concerne les *sens objectif* et *subjectif* de « séculier », « sécularité », « sécularisation ». C'est, en somme, la distinction entre « le séculier » (au neutre impersonnel) et « l'homme séculier ». Or, si vous me permettez ici une allusion à la doctrine de l'analogie d'attribution, je dirais volontiers que « séculier » se dit d'abord de l'homme lui-même et secondairement seulement, par analogie, des différents domaines où s'exerce l'activité de cet homme séculier. Ce n'est donc pas le monde tout d'abord, mais l'homme lui-même qui est « séculier » ; de même que c'est l'homme qu'on dira « mondain », et non pas le monde. « Le séculier » ne semble donc être en fait que l'extériorisation, c'est-à-dire la réalisation extérieure, ou si vous préférez, la projection, l'objectivation de « l'homme séculier ». Sans doute sera-t-il impossible de définir cet homme séculier sans faire appel aux traits extérieurs qui le manifestent ; mais ce qu'il importe de définir avant tout, c'est bien « l'homme séculier » lui-même, par opposition, par exemple, à « l'homme religieux »⁵.

Il en va de même pour la « sécularité ». On l'entend d'ordinaire, au *sens objectif*, comme la condition extérieure des différents secteurs de l'activité quotidienne. Mais la « sécularité », c'est tout d'abord, au *sens subjectif*, chez l'homme lui-même, une attitude vis-à-vis du monde, une mentalité, un esprit, une vision du

5. E. SCHILLEBEECKX, *Dieu et l'homme (Approches théologiques, n. 2)*, Bruxelles, Ed. du Cep, 1965, 93.

monde. Tout comme la « religion » elle-même, c'est tout d'abord chez l'homme, *au sens subjectif*, un état d'âme, une attitude spirituelle vis-à-vis de Dieu. Ensuite seulement, *au sens objectif*, la « religion » sera-t-elle comprise comme un ensemble de croyances, de rites et d'institutions.

Et il faudrait en dire autant finalement de la « sécularisation ». La définition qui en a été proposée tout à l'heure l'entendait justement, *au sens objectif*, comme le passage de certains domaines de la vie de l'ordre religieux à l'ordre profane. Mais la « sécularisation », c'est aussi, et c'est tout d'abord, *au sens subjectif*, chez l'homme lui-même, un changement de mentalité, un changement dans son attitude vis-à-vis de Dieu et du monde. En ce sens, on pourrait dire que la « sécularisation », c'est, dans les termes de François Roustang, l'avènement du « troisième homme », ou encore, dans les termes de Bonhoeffer lui-même, l'avènement de « l'homme adulte », de « l'homme majeur ».

Pour préciser encore, reprenons brièvement chacun des éléments que nous venons de distinguer. Sous son *aspect négatif*, « le séculier » se définit tout d'abord, avons-nous dit, par opposition à la religion. En somme, « le séculier », *au sens objectif* du terme, sera tout simplement le secteur non-religieux de la vie. Ce sera, par exemple, l'Etat par opposition à l'Eglise, et par conséquent toutes les institutions civiles par opposition aux institutions religieuses. Mais ce sera aussi et surtout toutes les activités courantes de la vie, par opposition aux activités proprement religieuses que sont la prière et le culte. Ainsi, le phénomène de la « sécularisation » signifiera le déclin des activités religieuses, la baisse de la pratique religieuse. Il signifiera aussi le déclin des institutions religieuses au profit des institutions civiles. En somme, c'est le « quartier religieux » qui se rétrécit de plus en plus, qui finit même par être confiné aux limites de la sacristie.

Il convient ici de mentionner la distinction du « sacré » et du « profane ». Quand on définit « le séculier » par « le profane », c'est en ce *sens négatif* et *objectif* qu'on l'entend. Car il s'agit là justement de deux secteurs bien distincts dans la réalité objective du monde, et le « profane » est lui-même défini par opposition au « sacré ». Il ne fait donc pas de doute qu'une étude sur

l'évolution du « sacré » et du « profane » dans l'histoire des religions soit de toute première importance pour la solution du problème de la sécularisation. Mais on ne peut pas en rester là. On ne peut pas se contenter d'aborder le problème de la signification du « séculier » avec ces notions de « sacré » et de « profane ». On aura alors une notion beaucoup trop étroite et beaucoup trop superficielle du « séculier »: trop étroite, parce que purement *négative*; trop superficielle, parce que purement *objective*.

Une seconde remarque concerne une nouvelle distinction qu'on suggère d'introduire entre « sécularisation », « désacralisation », « profanisation » d'une part, et « laïcisation », « décléricalisation », « déconcessionnalisation » d'autre part: les premiers termes ne se référant pas spécifiquement à une religion institutionnalisée, les seconds connotant par contre l'existence d'une Eglise organisée en rapport avec des institutions à finalités temporelles⁶. Cette distinction est certainement bienvenue. C'est bien ici qu'elle se situe, quand on parle de la « sécularisation » au *sens objectif et négatif* de « désacralisation ».

Si nous poursuivons notre enquête sur le terme « séculier », entendu maintenant au *sens subjectif*, il s'agit alors de définir « l'homme séculier » lui-même par opposition à « l'homme religieux ». Mais la question rebondit aussitôt: comment définir « l'homme religieux » ? Il ne suffit certes pas de le définir par les actes extérieurs du culte. Il ne suffit pas de dire, par exemple, que « l'homme religieux », c'est celui qui « pratique ». « L'homme religieux » doit certainement être défini par une attitude intérieure vis-à-vis de Dieu. On pourrait dire, par exemple, qu'il est celui qui a conscience de son rapport à Dieu. On le définirait ainsi par la foi, entendue elle-même au sens le plus large. Mais justement, « l'homme religieux » se définit-il par la foi sans plus, ou par la foi avec quelque chose de plus, la foi teintée de « religiosité » ? Ainsi, pour Robinson, d'après Schillebeeckx, « l'homme religieux », c'est « le croyant dans la mesure où, de façon naïve et pré-scientifique, il considère encore le Dieu vivant comme un

6. G. DION, *La sécularisation dans la société québécoise*, dans *Perspectives Sociales*, 22 (janvier-février 1967) 2-3.

bouche-trou ». Par contre, « l'homme séculier » sera « celui qui, pour donner un sens à son existence au sein du monde, n'a pas besoin de Dieu comme d'un élément venant s'ajouter aux facteurs mondains, sans lequel sa vision de l'homme et du monde resterait inachevée »⁷.

On voit qu'ici la solution du problème théologique surgit immédiatement du problème sémantique. Selon qu'on acceptera telle ou telle conception de « l'homme religieux », on portera aussi, du point de vue de la foi chrétienne, tel ou tel jugement, positif ou négatif, sur le phénomène de la « sécularisation », entendue maintenant comme le déclin de « l'homme religieux » et l'avènement de « l'homme séculier ». En somme, cet avènement de « l'homme séculier » signifie-t-il la perte de la foi et du sens de Dieu, ou sa purification ? Est-ce l'agonie de la religion dans la pénombre de nos sacristies, ou la naissance d'une religion nouvelle, spirituelle, plus authentique, au cœur même de la cité ? Mais pour pouvoir poursuivre plus avant la discussion de ce problème théologique de la sécularisation, il faut reprendre tout d'abord la question sémantique sous un nouvel *aspect*, plus *positif*, qui permettra aussi, je l'espère, de reconsidérer le problème théologique sous un nouvel angle, plus favorable encore.

Sous cet *aspect positif* donc, « le séculier », au *sens objectif* du terme, c'est tout le domaine de ce monde-ci, par opposition à l'au-delà, par opposition à l'autre monde. Il faut noter cependant que le terme prend successivement une double connotation, temporelle d'abord, spatiale ensuite. Comme l'indique bien l'étymologie latine (*saeculum*), « le séculier » désigne tout d'abord le monde qui s'écoule, qui passe, le « siècle ». Il s'agit, en somme, du monde présent par opposition au monde à venir. En ce sens, Macquarrie dira encore que « le séculier », c'est « le temporel » par opposition à « l'éternel »⁸. De cette conception temporelle, on passe cependant à une conception plutôt spatiale, où « le séculier » désignera ce monde inférieur, matériel et sensible, par opposition au monde supérieur, spirituel et intelligible. Finalement,

7. E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, 93.

8. J. MACQUARRIE, *op. cit.*, 45.

comme le note bien Mascall, « le séculier » signifiera tout simplement « le naturel » par opposition au « surnaturel »⁹.

Si, du *sens objectif*, nous passons maintenant au *sens subjectif*, nous pourrions définir « l'homme séculier » comme celui qui vit dans le monde et qui s'intéresse à ce monde avec toutes les fibres de son être. Il est pleinement engagé dans ce monde, dans toutes les tâches de ce monde. Il ne cherche pas ailleurs son salut, car pour lui il n'y a pas vraiment d'ailleurs. Ce monde-ci est toute la réalité, il n'y a pas vraiment d'autre monde.

Dans le domaine de la pensée, cette attitude séculière se traduira par l'attitude « scientifique », caractérisée elle-même par la méthode positive, expérimentale, inductive. On dira encore que cette attitude séculière dans le domaine de la connaissance est caractérisée par la tendance à « penser par en bas », à partir de l'expérience sensible, plutôt que « par en haut », à partir de principes métaphysiques ou de dogmes révélés¹⁰. Disons enfin que cet « homme séculier », « scientifique », sera aussi, par le fait même, un « homme technique », qui transforme et construit le monde, qui adopte devant le monde une attitude plutôt créatrice que contemplative.

Sous cet *aspect positif*, le terme « sécularisation » signifiera lui-même un processus de revalorisation de ce monde temporel dans lequel nous vivons, au détriment de l'autre monde, le monde surnaturel, qui perdra lui-même de plus en plus de consistance et de réalité. C'est comme si le trésor et le cœur de l'homme étaient reportés du ciel sur la terre.

LE PROBLÈME THÉOLOGIQUE

Et nous sommes déjà introduits par là au problème théologique de la sécularisation. Nous avons dit qu'il s'agissait de la question posée à la foi chrétienne par ce phénomène de la sécula-

9. E. L. MASCALL, *Le sécularisme et la théologie*, dans *La théologie du renouveau*, t. I, Montréal, Les Editions Fides, 1968, 265.

10. C. WILLIAMS, *Faith in a Secular Age*, London, (Collins Fontana Books), 1966, 39.

risation: est-il acceptable ou non au regard de la foi ? Quel jugement doit-on porter sur lui au nom même de l'Évangile ? On ne pourra pas cependant se contenter ici de cette formulation du problème. A l'analyse, elle apparaît, en effet, insuffisante, pour deux raisons principales surtout.

Tout d'abord, cette formulation du problème semble supposer que nous avons déjà en main une expression très explicite, claire et nette, de la vérité de foi évangélique en cette matière, et que nous n'avons par conséquent qu'à appliquer cette règle de foi bien précise pour juger le phénomène de la sécularisation. Or tel n'est pas du tout le cas. Et pour s'en rendre compte, il suffit de considérer la formulation beaucoup plus radicale du même problème proposée par Paul Van Buren à la suite de Bonhoeffer. « La question est la suivante, nous dit Van Buren: comment un Chrétien, qui est lui-même un homme séculier, peut-il comprendre l'Évangile d'une façon séculière »¹¹ ? On voit ici que ce n'est pas seulement le phénomène de la sécularisation qui est jugé par l'Évangile. C'est aussi le sens même de l'Évangile qui est remis en question par ce même phénomène de la sécularisation. Il ne suffit donc pas d'interroger la sécularisation à partir de notre foi chrétienne; il faut aussi nous laisser nous-mêmes interroger dans notre foi chrétienne par ce phénomène de la sécularisation. Et c'est ici que le problème de la sécularisation prend au regard de la foi une acuité vraiment angoissante. Car, pour demeurer bien vivante, la Parole de Dieu doit nécessairement s'incarner de nouveau aujourd'hui dans la culture séculière de notre temps. Par ailleurs, c'est cette Parole vivante de Dieu qui doit juger le monde et non pas l'inverse. Il faut donc éviter de diluer le vin de l'Évangile dans l'eau de notre culture séculière.

Une autre raison pour laquelle la première formulation du problème me semble insuffisante, c'est qu'elle semble concevoir le phénomène de la sécularisation simplement comme un *fait*, un fait neutre, qui de soi est susceptible d'une interprétation conforme ou contraire à la foi chrétienne; Robinson dira même « un

11. P. VAN BUREN, *op. cit.*, XIV et 2.

fait providentiel » (*a God-given fact*)¹². Ainsi, la sécularisation ou la sécularité ne comporterait, de soi, aucun jugement de valeur. Dès qu'un tel jugement interviendrait, ce serait déjà une interprétation chrétienne ou athée de la sécularisation. Dans le premier cas, on aurait une théologie de la sécularisation; dans le cas contraire, une forme quelconque de « sécularisme ». Or j'avoue ne pas pouvoir souscrire totalement à une pareille conception. Car elle ne semble voir dans la sécularisation qu'un fait culturel ou social extérieur. On semble par là identifier la « sécularisation » à la « désacralisation », sinon tout simplement à la « déconfessionnalisation » et à la « décléricalisation ». Bien sûr que l'étatisation d'un hôpital est un fait neutre vis-à-vis de la foi chrétienne. Mais nous avons vu que le phénomène de la sécularisation signifie quelque chose de beaucoup plus profond, de beaucoup plus intérieur que cela. C'est finalement l'avènement de « l'homme séculier ». Or cet « homme séculier » se définit lui-même par un jugement de valeur: par un jugement de valeur positif vis-à-vis de ce monde temporel et sensible, par un jugement de valeur négatif vis-à-vis de la religion et du surnaturel. Et c'est précisément ce jugement de valeur qui fait problème à cause de son ambiguïté: veut-on absolument rejeter la religion et le surnaturel comme tels ou seulement leurs contrefaçons ? Il n'y a donc pas de fait brut, de fait neutre de la sécularisation. Ou si vous préférez, c'est le fait même de la sécularisation qui fait problème à cause de son ambivalence. Il sera toujours utile sans doute de distinguer « sécularisation » et « sécularisme ». Mais il faudra alors se contenter de dire que le « sécularisme » est une forme extrême de « sécularisation », en tant que négation de toute forme de religion et de surnaturel. Et encore là, il ne sera pas facile de déterminer le point précis où la « sécularisation » devient du « sécularisme ». D'où, encore une fois, le problème de la sécularisation !

Ce problème de la sécularisation, on l'a souvent exprimé par la formule célèbre de Bonhoeffer: *christianisme sans religion*. A la suite des discussions précédentes, on pourrait peut-être dire maintenant qu'il s'agit tout d'abord du problème d'un *christianisme sans surnaturel*. C'est là, je crois, le grand mérite de Robinson d'avoir très lucidement posé en ces termes le problème de la

12. J. A. T. ROBINSON, *art. cit.*, 249.

sécularisation, en s'inspirant fortement de Tillich évidemment. Il apparaît bien clairement chez Robinson que le problème de la sécularisation, c'est fondamentalement le problème théologique de la transcendance. Il faut sûrement affirmer la transcendance, et dépasser ainsi les vues beaucoup trop courtes d'un sécularisme positiviste. Il y a vraiment dans le monde plus que le monde; il y a vraiment en l'homme plus que l'homme. Mais d'autre part, la mentalité séculière d'aujourd'hui ne nous permet plus d'exprimer cette transcendance en termes d'un autre monde que le nôtre. Il s'agit, en somme, de relever le défi d'affirmer la transcendance dans le monde et chez l'homme, tout en maintenant par ailleurs qu'il n'y a vraiment pas d'autre monde que celui que nous habitons présentement. A la question que nous venons de poser, Robinson répondrait donc volontiers: « non » au *christianisme sans transcendance*; « oui » au *christianisme sans supra-naturel*, entendant par là une expression particulière de la transcendance en termes d'un autre monde superposé au nôtre¹³.

Mais cette transcendance qu'on reconnaît au cœur du monde, au cœur même de l'homme, est-ce Dieu lui-même, ou simplement le signe, le vestige, l'image de Dieu dans le monde? On voit ici que le problème de la sécularisation finit par devenir celui d'un *christianisme sans Dieu*, que le problème de la sécularisation finit par devenir celui de la « mort de Dieu ». Et sans doute, pourrait-on acquiescer encore ici à cette formule d'un *christianisme sans Dieu*, s'il s'agissait tout simplement du Dieu bouche-trou dont on parlait tout à l'heure. Mais il y a déjà longtemps que la théologie a reconnu l'autonomie de la nature, avec tout l'ordre des causes secondes naturelles. Cependant, la pensée séculière contemporaine va beaucoup plus loin encore. Elle n'admettra même plus qu'on puisse concevoir Dieu comme « cause », de quelque façon que ce soit. Plus fondamentalement, elle n'admet pas qu'on puisse considérer Dieu comme à part le monde, dans un ordre qui lui soit propre. Robinson rencontre ici la pensée de Heidegger déjà baptisée par Tillich, qui lui suggère que Dieu, l'Absolu, n'est pas « un être » à côté d'autres, mais « l'Être même » (*Being itself*). « Chez Heidegger, dira Macquarrie, l'Être est assez divin pour

13. J. A. T. ROBINSON, *Honest to God*, Londres, SCM Press, 1963, 43-44; *The Honest to God Debate*, 256-257.

rendre superflu tout autre Dieu »¹⁴. L'Être est suffisamment divin, oui, mais est-il vraiment Dieu lui-même, voilà la question.

Pour pouvoir parler de Dieu de façon séculière, il faudra donc encore ici relever un véritable défi. Il faudra éviter de le concevoir comme *séparé* du monde, tout en le maintenant *distinct* du monde, et cela, semble-t-il, sans pouvoir lui appliquer le schéma de la causalité. En d'autres termes, il faudra concevoir Dieu à la fois comme parfaitement transcendant par rapport au monde et comme parfaitement immanent dans le monde. Ou encore, selon l'expression de Bonhoeffer reprise par Robinson, Dieu sera conçu comme *le transcendant au cœur même du monde (the beyond in the midst)*¹⁵. Il s'agit, en somme, de trouver une voie médiane entre le théisme traditionnel d'une part et le panthéisme d'autre part. Cette voie médiane, Robinson l'appelle lui-même le « panenthéisme », en se référant à l'expression de saint Paul: « Dieu tout en tous » (1 Cor 15, 28)¹⁶. Cette formule du « panenthéisme » n'est encore évidemment que l'annonce d'un vaste programme théologique à réaliser. Et pour l'accomplir, on ne pourra pas se contenter de spéculations philosophiques. Il faudra insister sur la présence toute spéciale de Dieu dans le monde que révèle le mystère de l'Incarnation. Mais il faudra insister aussi, beaucoup plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici, sur l'immanence divine qui est révélée par le mystère de l'Esprit Saint répandu dans le monde.

Nous pouvons maintenant revenir à la première formulation du problème, telle que proposée par Bonhoeffer, celle d'un *christianisme sans religion*. Encore ici, on n'aura pas de peine à admettre le bien-fondé de la critique séculariste contre plusieurs fausses conceptions de la religion. Il y a d'abord la religion « piétiste », qui fait que l'homme religieux préfère se retirer dans l'au-delà, ou dans la vie intérieure, plutôt que de prendre ses responsabilités, plutôt que de s'engager résolument dans le monde présent. Il y a aussi la conception « pessimiste », qui voit du mal

14. J. MACQUARRIE, *God-Talk, An Examination of the Language and Logic of Theology*, Londres, SCM Press, 1967, 53.

15. J. A. T. ROBINSON, *Honest to God*, 53.

16. J. A. T. ROBINSON, *Exploration into God*, Stanford University Press, 1967, 160-161.

partout dans le monde, et qui fait de la religion un refuge pour les purs qui veulent éviter toute contamination du siècle. Il y a la religion « intégriste », jalouse des droits du dogme révélé qu'elle veut protéger contre les menaces constantes de la science. Et puis, la religion « cléricaliste », jalouse des droits et des pouvoirs de l'Eglise, qui craint toujours les empiètements du séculier. Il y a la conception « ritualiste », qui réduit le christianisme à la pratique religieuse. Et puis enfin, la conception « providentialiste », qui attend tout d'une intervention directe de Dieu, en négligeant l'effort humain, croyant même parfois que cet effort pourrait marquer un manque de confiance en la Providence, ou que la maîtrise de l'homme sur la nature pourrait s'opposer au souverain pouvoir de Dieu sur la création. Entre une telle religion et la sécularité, il y a évidemment une opposition irréductible. Mais alors la sécularisation ne fait que purifier notre foi chrétienne en nous libérant d'une conception religieuse inadéquate.

En somme, ce qui répugne à la mentalité séculière d'aujourd'hui, c'est une religion coupée, séparée de la vie. Or on a depuis longtemps reconnu la légitimité de ces revendications, et les efforts de la pastorale liturgique, par exemple, ont déjà fait beaucoup pour rapprocher la religion de la vie, pour la remettre au centre même de la vie. Aujourd'hui, des théologiens de la sécularisation parlent, en ce sens, d'une sainteté séculière, d'une sainteté dans le monde (*Worldly Holiness*)¹⁷. Certains d'entre eux vont jusqu'à préconiser une complète identification entre la religion et la vie. Le seul acte authentique de religion serait le culte spirituel de toute une vie inspirée par la foi. Il n'y aurait donc plus d'expression spécifique de la foi. Il n'y aurait plus d'actes spécifiques de prière ou de culte, distincts des activités quotidiennes de la vie. En somme, ici comme dans les rapports entre Dieu et le monde, non content de nier toute séparation, on va encore jusqu'à refuser toute distinction entre la religion et la vie.

A ces extrémistes de la sécularisation, John Macquarrie reproche de pécher par présomption, et de verser dans l'utopie. Car ce n'est vraiment qu'à la consommation, à la restauration finale

17. J. A. T. ROBINSON, *Honest to God*, chap. V.

de l'univers, quand l'Esprit du Seigneur aura parfaitement pénétré toute la vie de ses fidèles, qu'il n'y aura plus aucune différence entre le travail, la prière et toute la vie ¹⁸.

Et l'on pourrait en dire autant, il me semble, du problème de la sécularisation en général. Il nous faudra vraiment attendre la consommation finale pour en voir la solution définitive. Alors seulement Dieu et le monde ne feront vraiment plus qu'un, quand, par l'Esprit Saint, toutes choses auront été récapitulées dans le Christ, et que Dieu sera ainsi devenu tout en tous. Alors seulement nous pourrons nous dispenser d'un langage théologique spécial; alors seulement nous pourrons exprimer Dieu et le monde, Dieu et l'homme dans un seul vocable, quand nous comprendrons toutes choses et Dieu lui-même dans l'unique Verbe de Dieu.

18. J. MACQUARRIE, *God and Secularity*, 80 et 85.

La foi, entre le sacré et le séculier

Julien Harvey, S.J.

I — DANS L'A.T. ET LE MONDE ACTUEL

Dans l'entourage de Ernst Troeltsch, aux environs de 1914, il était devenu normal de se demander sérieusement si le christianisme durerait encore cinquante ans (cf. T. RENDTORFF, *Säkularisierung als theologisches Problem*, dans *NZSyst* 4 (1962), 318-339). Et le contexte dans lequel cette question se posait dans les années 1914-1920 était en fait le même que celui que nous appelons aujourd'hui d'un mot à la mode: *sécularisation*. Et le cercle d'étudiants qui entouraient alors Troeltsch affirmaient déjà ne faire là aucune prophétie mais simplement être devenus lucides sur l'évolution du monde et particulièrement de la pensée occidentale.

Ceci était posé il y a cinquante-cinq ans. Nous savons aujourd'hui beaucoup mieux ce que cette évaluation du prochain demi-siècle voulait dire. Avant même d'avoir défini plus précisément le terme, nous savons tous qu'elle est un *fait*, avant d'être un courant de pensée ou un système. Une littérature considérable s'est développée autour de la question, et elle provient surtout de théologiens chrétiens. Je ne rappelle que pour mémoire les grands spécialistes: Friedrich Gogarten, élève de Troeltsch (*Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1953; *Der Mensch zwischen Gott und*

Welt, 1958), Ronald Gregor Smith (*The New Man* 1956; *Secular Christianity*, 1966), Harvey Cox (*The Secular City*, 1965) qui, plus que personne, nous a introduits au problème. Moins profonds, mais peut-être plus influents en fait, une foule d'autres théologiens ont écrit sur la question: Altizer, van Buren, Hamilton, Vahanian, Novak, Dewart, Mascall, Sartory, Delekat, Blank. Quelques-uns de nos collègues plus proches se sont attachés à la question également; signalons J.-P. Audet (*Le sacré et le profane. Leur situation en christianisme*, NRT 79 (1957) 32-61) et Jacques Grand' Maison (*Le monde et le sacré*, Paris, 1966).

Enfin, plusieurs se sont déjà penché sur les conséquences de la sécularisation croissante pour divers domaines de la pensée et de la vie chrétienne: la liturgie (K. GAMBER, *Liturgie übermorgen*, 1966, et déjà Romano Guardini, *Lettre-programme au Congrès liturgique de Mayence* en 1964, dans *LitJahrb*, 45 (1965) 279-295), le sacerdoce (J. BLANK, *Der Priester in einer säkularisierten Welt*, 1967), la morale (C. van OUWERKERK, *Ethique chrétienne et sécularité. Types et symptômes*, dans *Concilium* 25 (1967) 87-124), la prière (C.GEFFRE, *Désacralisation et sanctification*, dans *Concilium* 19 (1966) 93-108; J. A. T. Robinson, *Honest to God*, 1963, ch. 5, 84-105), la théologie (K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, dans *Schr. z. Theol.*, 8 (1967) 637-666; G. BAUM, *Where is Theology Going?*, dans *The Ecumenist*, 7 (1969) 33-36), sans parler de nombreuses études sur la vie religieuse, sur la langue sacrée, sur le christianisme populaire, sur l'art religieux. Et je ne prolonge pas l'énumération du côté des théologiens plus radicaux qui, surtout à la suite de Bonhœffer, iront vers la théologie de la mort de Dieu.

Plusieurs de ces auteurs ont fait allusion, de façon sommaire, au fait que ce mouvement de sécularisation n'est nullement opposé au christianisme, contrairement à ce que pouvait encore penser Troeltsch, mais qu'il est en fait *né du christianisme*. Et quelques-uns ont fait référence à une sécularisation à l'œuvre dans la Bible elle-même, et spécialement dans l'Ancien Testament. Je songe en particulier aux enquêtes sommaires de Cox (*The Secular City*, 21-37) sur la création comme « dés-enchantement » de la

nature, l'exode comme désacralisation de la politique, le Sinaï comme déconsécration des valeurs; et de R. G. Smith (*Secular Christianity*, 150-156), appuyées sur des réflexions analogues de Michael Foster (dans la revue *Mind*, 1934-1936). Ce fait nous amène à constater que la réflexion sur le fait historique a ici précédé la recherche biblique. Et ceci est garanti par le fait que la recherche, surtout protestante et orthodoxe, a été lancée en 1959, lors du colloque de Bossey en Suisse.

C'est ici que je voudrais insérer une enquête plus élaborée, sur le sacré et le séculier dans l'A.T. afin de vérifier le bien-fondé des affirmations des théologiens de la sécularisation ou de rendre plus explicite et donc plus utile et plus maniable leur perspective. Ce travail est en partie le résultat d'un séminaire fait, au 2ème cycle, à la Faculté de Théologie S.J., au cours de l'année 1968-69; et je tiens à remercier mes étudiants pour les idées qu'ils ont pu fournir. Je reconnais que ce travail, une fois de plus, vient en retard. Après l'avoir fait, je constate que les exégètes auraient dû le faire il y a vingt-cinq ans. Mais, comme dit le proverbe bavarois, « on ne bouche le puits que lorsque l'enfant s'y est noyé ». Ceci révèle une fois de plus la nature et les limites de la sagesse !

Je me concentrerai surtout, pour ce travail, sur le *Pentateuque* avec un appui sur les prophètes. Et je vous proposerai surtout des résultats, vous faisant grâce des fiches d'analyse antérieure. Disons cependant un mot de la *méthode*. J'ai accepté au départ les définitions admises en histoire des religions pour le *saint* (le tout-autre qualitatif [dans la Bible, personnel] expérimenté comme force et comme valeur), pour le *sacré* (ce qui est reconnu concrètement comme porteur du saint ou comme signe incorporant le saint), pour le *profane* (ce qui a été positivement désacralisé pour passer à l'usage commun; avec comme sens moderne ordinaire: séculier), pour le *séculier* (ce sur quoi on a conscience d'avoir complète maîtrise, sans prédéterminer si l'utilisateur et la chose utilisée sont tous deux saints ou non), et enfin pour le *religieux* (l'ensemble de sentiments, attitudes et croyances, rites et préceptes, qui se rattachent à l'expérience, directe ou traditionnelle, du contact avec le saint). Au cours de la recherche, la notion de *pensée sacralisante* s'est précisée (conscience d'une division des domaines, et par conséquent d'une possible compétition, entre le saint et

l'homme à l'intérieur de l'univers et sur le même terrain), ainsi que celle de *pensée sécularisante* (conscience du fait que tout, dans l'univers, appartient à l'homme; si bien que, si cet homme reconnaît par ailleurs être relié à un absolu personnel, il se reconnaîtra entièrement responsable de cet univers et jamais relayé par une action directe de l'absolu personnel qui remplacerait son action). Quant à l'éventail des domaines où les deux types de pensée peuvent être à l'œuvre, il a été pris également à l'histoire des religions (concrètement à Friedrich HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961). L'enquête dans la Bible a été ensuite faite concrètement en considérant d'abord la *motivation* explicite des affirmations (phrases avec *kî* et équivalents) chez les auteurs bibliques, ensuite *l'attitude* des auteurs à l'égard d'affirmations antérieures à eux (ce qu'on ose contester ou reviser est, ou bien du profane, ou du moins du sacré relatif), enfin le *contenu* lui-même des récits (par exemple, affirmations sans explication de tabous, d'interdits, portant sur des lieux, temps, personnes, objets, gestes). Je vous propose maintenant les principaux résultats.

1. Le Jahviste et la sécularisation

Les textes jahvistes de Gen 1-11 ont fait l'objet d'une série considérable d'études récentes, à mesure que les documents parallèles du Proche-Orient deviennent plus accessibles. C'est donc sur le fond d'un ouvrage comme celui que W. G. Lambert et A. R. Millard viennent de nous offrir (*Atra-hasis, the Babylonian History of the Flood*, Londres, 1968) et surtout de l'ouvrage sur la création que nous promet sous peu W. G. Lambert, qu'il faut observer son texte. Également important ici est le grand commentaire de C. Westermann (*Genesis*, BK, Neukirchen, 1965ss.). La comparaison nous permet de constater qu'il démythise fortement par rapport aux mythes parallèles que nous connaissons (sans que nous puissions toutefois évaluer le rôle qu'auront joué les versions cananéennes, qui de plus en plus semblent intermédiaires entre les textes cananéens et la Bible); en particulier, les acquisitions culturelles sont toutes considérées comme humaines (la culture du sol, l'élevage, la métallurgie, l'agglomération urbaine, etc.), alors que les révélations divines abondent dans les mythes parallèles. De même, les noms, qui garantissent la possession, sont

presque tous donnés par les hommes et non par Yahvé. Ceci cependant est au niveau *cosmique*. Si on pouvait démontrer de façon décisive que Humbert a raison d'interpréter comme il le fait les deux arbres de l'Eden (cf. *Etudes sur le récit de la création et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, 1940, avec la correction de Budde en Gen 2, 9 et 2, 17), nous saisisirions beaucoup mieux sa conception de la *condition humaine*: Dieu aurait interdit l'arbre de la sagesse (au sens ancien, soit: puissance) pour pouvoir donner à l'homme la vie éternelle assurée par l'arbre de vie; l'homme ayant préféré manger de l'arbre de la sagesse, l'autre lui demeure à jamais interdit. Malheureusement, il n'est pas possible d'accepter comme une certitude l'analyse de Humbert, surtout à cause des deux corrections requises. Si bien que nous devons nous contenter de l'analyse, beaucoup plus évidente, de L. Alonso-Schökel (*Motivos sapienciales y de alianza en Gen 2-3*, dans *Bibl.*, 43 (1962) 295-316): en projetant en arrière les thèmes de l'Alliance sinaïtique, J doit considérer le cosmos et l'homme comme placés dans une situation sacrale négative, celle de la *malédiction*. Son message théologique propre consistera ensuite à montrer comment Yahvé réintroduit la *bénédiction* en Abraham et la fait croître dans le monde (cf. H. W. WOLFF, *Das Kerygma des Jahwisten*, dans *EvTheol*, 24 (1964) 73-98). Nous sommes donc ici dans un monde sécularisé au niveau cosmique mais où Yahvé intervient directement, à la suite des décisions humaines libres, *pour bénir ou maudire*. En termes scolastiques, faudrait-il parler ici d'une *providentia specialis* sacralisée, s'ajoutant à une *providentia ordinaria* séculière? Et un problème nous est posé, que nous ne pouvons que souligner au passage: comment un penseur religieux passe-t-il du binôme bonheur-malheur au binôme bénédiction-malédiction? Est-ce simplement à travers l'expérience de tout recevoir? On se souvient que pour Eliade le sacré, c'est la puissance et, en définitive, la réalité par excellence (M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965, 16).

Cette constatation d'une sécularisation cosmique compensée par une sacralisation historique chez le Jahviste s'accroît lorsqu'on aborde l'histoire des patriarches (Gen 12-32; je laisse de côté la section concernant Joseph, dont le caractère midrashique plus récent est de mieux en mieux attesté, cf. L. RUPPERT, *Die*

Josephserzählung der Genesis, Munich, 1965). Chez les trois patriarches, la bénédiction oriente radicalement la vie, et elle se concentre sur deux points: la *fécondité* et la *richesse*. La plupart des autres facteurs sont entièrement sous la responsabilité humaine, ou si on veut sont sécularisés. Un point mérite cependant d'être relevé: les facteurs les plus inexplicables de la vie sont sacralisés, dans cette section sur les patriarches, en particulier le passage de la stérilité à la fécondité (chez Sara, 18, 10-15; 21, 1a et 2a; Rebecca, 25, 21; Rachel, 29, 31; 30, 2. 22) et la découverte de l'épouse idéale (Rebecca, 24, 7. 14. 21. 27. 40. 48. 50. 56). Le mariage lui-même, tout comme les alliances tribales, les conquêtes, sont très sécularisés. La conclusion provisoire normale n'est-elle pas que le sacré historique se situe aux endroits où l'homme perd pied, où il n'a aucune science ni aucune sagesse qui explique ?

Dans l'*Exode*, (J) la première partie est sécularisée: c'est l'accroissement démographique inquiétant des Hébreux qui déclenche la première oppression; ensuite, c'est l'homicide involontaire de Moïse qui amène son départ au désert. Si bien que les données sacrales apparaissent avec l'activité de Moïse libérateur: Yahvé lui donne un bâton-serpent, une lèpre instantanée apparaît sur lui (4, 1-9; cf. 14, 11), il est conduit de façon merveilleuse en Egypte (4, 20), comme ensuite le peuple le sera par la nuée lumineuse (13, 21-22; cf. 33, 15-17). Par ailleurs, le passage de la Mer des Roseaux sera présenté avec un minimum d'éléments modifiant le cosmos (ch. 14). Peu d'éléments révélateurs viendront s'ajouter dans les *Nombres*: les interventions de Yahvé dans le cosmos seront des miracles *quoad modum*: la manne (Num 11, 6-9; cf. Ex 16 P!), les caillies (Num 11, 31-35, cf. 11, 18ss). J retombera en plein sacré merveilleux dans les oracles de Balaam, avec l'ânesse éloquente et plus capable de voir les anges que le devin (Num 22, 22-35). Dans ce dernier épisode, nous sommes évidemment dans un domaine où de très anciennes traditions folkloriques servent de base, comme l'a bien démontré R. Largement (*Les oracles de Bil'am et la mantique suméro-akkadienne*, dans *Mémorial du centenaire*, Ecole des Langues Orientales de l'Inst. Cath. de Paris, Paris, 1964, pp. 37-50; W. F. ALBRIGHT, *The Oracles of Balaam*, dans *JBL*, 63 (1944) 207-233). Si bien que

J nous révèle plus clairement qu'ailleurs sa théologie personnelle, qui structure le récit; elle confirme plus nettement qu'ailleurs la formule de von Rad (*Das erste Buch Mose*, ATD, 1932, ad Gen 12, 1ss), O. Procksch (*Die Genesis übersetzt und erklärt*, KAT, 1924, *id.*), J. Schreiner (*Segen für die Wölker in der Verheissung and die Väter*, dans *BZ*, 6 (1962) 6-7) et H. W. Wolff (art. cit.): J observe après coup, dans un moment de haute prospérité d'Israël (l'époque salomonienne), les événements antérieurs et les lit à l'intérieur de sa foi, comme fonctionnement concret de la bénédiction donnée à l'ancêtre. Dans cette perspective, il accepte facilement du sacré historique, c'est-à-dire une présence directe de Yahvé dans l'histoire et même une compétition humaine et divine sur le même terrain (par exemple au niveau des plaies d'Égypte et de la réaction du Pharaon). Ces interventions directes se situent pour la plupart aux endroits où la science de son temps n'avait aucune prise sur les faits (génétique, psychologie, événements météorologiques ou cosmiques). A ces moments, il ne sait pas adopter l'attitude critique qu'il a adoptée au niveau des textes de création.

2. L'Elohiste

Il est plus difficile de l'analyser, car ses textes sont plus fragmentaires et il est visible que le Rédacteur JE s'est d'abord servi de J comme trame. Cependant, deux faits semblent clairement visibles: d'abord, l'élément narratif de base est constitué par une série de *ruses* des divers personnages impliqués, ruses qui permettent au faible de triompher du fort et se présentent souvent comme inspirées par Elohim (il y en a huit dans la Genèse E et cinq dans l'Exode); en second lieu, la théologie de l'Alliance du Sinaï (*Bundesformular*) lui sert d'élément structural: la fidélité à l'Alliance amène la bénédiction, l'infidélité la malédiction. Mis à part les rappels de traditions anciennes (consécration de lieux et d'objets sacrés), le sacré ne se manifeste chez lui que par la *direction-inspiration* des hommes, en particulier par le songe; les ruses qui permettent au faible de triompher du fort et de se libérer sont facilement attribuées à la suggestion divine. C'est l'Elohiste qui est presque toujours responsable de ces épisodes dont la patristique ne savait se défaire qu'en affirmant *non est mendacium sed mysterium*: ruse d'Abraham à propos de Sara chez Abimelek (Gen 20,

2-3. 6. 7. 17. 18), de Sara contre Agar et Ismaël, (21, 8-13. 17-19), ruse de Yahvé contre Abraham dans le sacrifice d'Isaac (22, 1-14), ruse de Rébecca en faveur de Jacob contre Esaü (27, 7-41), ruse de Laban à propos de Léa au lieu de Rachel (29, 15-23), ruse de Jacob contre Laban dans l'affaire des agneaux tachetés (30, 32-33; commune avec J!), ruse de Jacob contre Laban dans sa fuite pendant l'absence de son beau-père (31, 19-21), enfin ruse de Rachel se disant menstruée pour pouvoir cacher les *teraphim* (31, 35. 42). Dans l'exode, ruse des accoucheuses contre Pharaon (Ex 1, 15-19. 21), ruse de la mère de Moïse cachant l'enfant et le plaçant en situation pour qu'il soit adopté par une Egyptienne (2, 1-10), ruse des Hébreux dans l'affaire des *spolia Aegyptiorum* (3, 21-22; 12, 35-37), ruse de Yahvé faisant prendre aux Hébreux la route du désert (13, 17-18). L'interprétation de ces ruses est ensuite faite à partir de la théologie de l'Alliance: Yahvé est fidèle à celui qui lui est fidèle et le libère de toutes ses tribulations (cf. Ex 18, 1. 8: récit de l'aventure par Moïse à son beau-père Jéthro; si on pouvait attribuer avec certitude à E le chant de la mer, Ex 15, il y aurait là le meilleur exposé de sa théologie). Et ici encore nous sommes placés devant le même problème: qu'est-ce qui importe à E? sa base de ruses dignes d'Ulysse et très typique de la littérature folklorique? l'inspiration sacrale faite des suggestions de Yahvé, causant ces ruses et modifiant l'histoire pour assurer la bénédiction? ou enfin la théologie dogmatique, proche du Deutéronome, qui explique l'histoire par le binôme bénédiction-malédiction?

Si on considère le Code de l'Alliance (Ex 20, 22 à 23, 19), que E ne compose certainement pas mais qu'il conserve, on constate un fait déjà observé chez le Jahviste: le domaine de l'action directe de Dieu dans le cosmos et dans l'histoire humaine *commence là où finit la compétence de l'homme* (par ex. Ex 21, 13; 22, 7. 8. 10), qu'il s'agisse des limites de la preuve judiciaire, des coïncidences inexplicables dans la vie sociale).

Il est intéressant enfin d'observer l'attitude de E dans les Nombres: dès qu'il a en mains des données historiques plus précises, E n'a plus qu'une théologie de l'histoire de type *prophétique*, où le sacré est simplement la conduite de l'événement par Yahvé par inspiration (par ex. Num 11, 18. 25. 29; 12, 7-8).

Nous pouvons conclure, me semble-t-il, que E est probablement le plus caractéristique de tous les auteurs de l'AT en ce qui concerne la *tension* entre deux niveaux culturels et deux niveaux d'expérience religieuse correspondante. a) Dans la mesure où il ne possède pas de faits historiques connus, il présente un univers où Elohim agit directement, en particulier en inspirant des ruses qui permettent au pauvre de vaincre le fort et de se libérer. En plus, et marginalement, il conservera des fragments de sacré pur (tabous sur des lieux, des actions, des personnes, etc.). — b) Lorsqu'il a en main des faits historiques ou lorsqu'il réfléchit personnellement sur ces faits, il présente un univers où le seul sacré est la personne humaine, interpellée selon les lois de la rétribution et en conformité avec la formule de l'Alliance, une transposition théologique d'une pensée juridique empruntée à une civilisation plus avancée que la sienne; l'interpellation personnelle est comprise dans le cadre de la pensée prophétique, comme une inspiration.

3. Le Deutéronome et le sacré fonctionnel

Après avoir distingué, dans le Deutéronome, le corps du texte (Deut 4, 44 à 28, 68, moins le ch. 27) de son préambule deutéronomiste (1, 1 à 4, 43) et de ses additions: l'Alliance de Sichem (ch. 27, bien détaché par l'étude de J. L'Hour (*L'Alliance de Sichem*, dans *RB*, 69 (1962) 5-36; 161-184; 350-368), le renouvellement de l'Alliance en Moab (ch. 29-32), plusieurs traits caractéristiques se révèlent.

D'abord dans les *sections deutéronomistes* (ch. 1-4 et 29-31), l'influence directe de Yahvé sur l'histoire est plus marquée que dans le Deutéronome proprement dit. Et le point le plus difficile est le suivant: la responsabilité d'actes humains souvent très discutables, en particulier la guerre et le *hèrèm*, est reportée sur Yahvé à cause d'un *ordre antérieur* généralement beaucoup *moins précis* que l'acte posé (par exemple, le don de la terre promise impliquerait de soi le droit de *hèrèm*: Deut 1, 20-21. 34-36. 39; 2, 29; 3, 20. 28; 4, 22. 38; etc.). Nous avons ici l'application logique extrême du droit sacré: la sentence est censée provenir de Dieu, et les hommes se chargent *tuta conscientia* de son exécution !

Un autre point frappant de ces sections deutéronomistes est qu'elles contiennent beaucoup de *sacral apologétique*, destiné à souligner la spécificité de la conduite de l'histoire d'Israël; toute la section initiale est construite sur deux formes du schéma de l'Alliance, montrant que la fidélité à Yahvé amène la victoire militaire, alors que la désobéissance entraîne la défaite (cf. N. LOHFINK, *Darstellungskunst und Theologie in Dt 1, 6 — 3, 29*; dans *Bibl.* 41 (1960) 105-134; W. L. ORAN, *The End of the Holy War and the Anti-Exodus*, dans *Bibl.* 44 (1963) 333-342). Nous retrouvons ici un autre procédé redoutable: l'application rigoureuse d'un schéma dogmatique partiel à une situation totale, justifiant une application concrète d'un droit sacral.

Lorsque nous abordons le Deutéronome proprement dit, deux caractères complémentaires se révèlent à l'analyse:

a) Le sacral est mis *au service de la stabilité* et de la tradition. Il apparaît lorsqu'il s'agit de justifier ou d'authentifier des personnes constituées en autorité (5, 23-31; 9, 7-21; 10, 8-9; 17 et 18), le groupe lui-même d'Israël (6, 11; 7, 7-16. 20; 20, 10-20), des coutumes et institutions (*hèrèm*, en 7, 7-16; lapidation de l'apostat, en 17, 7; expiation du meurtre par un inconnu, en 21, 3-8; exclusions du culte pour défauts physiques, en 23, 2-8; pureté matérielle du camp, en 23, 10-15; dîmes, en 26, 13b-15), des objets et autres réalités non-humaines (objets du culte païen, en 7, 26; insectes, en 7, 20; sang, en 12, 16-27; animaux, en 14, 3-21; cadavre, en 21, 22; sha'atnéz, en 22, 9ss; ville de Sodome, en 29, 22-27).

b) Le sécularisé nouveau, par rapport aux codes plus anciens, est presque entièrement *subordonné à des exigences plus importantes de la foi*. Ceci est spécialement frappant en ce qui concerne la centralisation du culte (12, 7. 12. 15. 20. 29-31); 14, 22-26; 15, 19-23; 16), le devoir de charité, surtout envers le frère israélite (10, 18-19; 14, 27. 29; 15, 1-18; 19; 20; 21, 15-17; 22, 13-29; 23, 16-17. 20-21. 25-26; 24, 1-4; 25, 1-3. 5-10). On retrouve ici, par exemple, les dîmes, le partage du sol, les dettes, le droit d'aînesse, les villes de refuge, l'exemption du service militaire, la fidélité conjugale, le droit de la femme, de l'esclave, le droit de survivre en prenant du bien d'autrui.

On éprouve ici le sentiment d'une grande liberté des auteurs du Deutéronome, et même celui d'un certain opportunisme, surtout si on considère les domaines demeurés sacrals parce qu'Israël en profite (en particulier le droit de guerre sans merci), et donc inconsciemment ne les critique pas. A côté de ce domaine de la sacralité fluide et subordonnée à des exigences plus grandes, pureté de la foi jahviste, charité fraternelle, des domaines demeurent encore proches du tabou. Ce sont les domaines du mystérieux, où on se sent totalement impuissant: audition directe de Dieu (6, 23-31), vie et sang (12, 7. 12. 15. 20), meurtre sans responsable connu (21, 3-4. 6-8), présence mystérieuse de Sodome (29, 22-27).

Nous pouvons donc constater, dans le Deutéronome, un usage *fonctionnel* du sacré, dans la plupart des domaines de la vie humaine. Et il est intéressant de remarquer que cette relativisation du sacré pour mieux protéger la foi et la responsabilité humaine n'est pas appuyée explicitement sur une théologie de la création (cf. 4, 19 et 10, 14-15); elle semble plutôt appuyée sur une expérience sapientiale, comme les études récentes sur le Deutéronome le suggèrent (cf. J. MALFROY, *Sagesse et loi dans le Deutéronome*, dans *VT* 15 (1965) 49-65; H. H. SCHMID, *Das Verständnis der Geschichte im Deuteronomium*, dans *ZThK*, 64 (1967) 1-15).

4. La tradition sacerdotale et le sacré localisé

A première vue, la tradition P nous apparaît comme le lieu classique de la sacralisation (une théologie de sacristain, a-t-on déjà dit !). Cependant, lorsqu'on a mis à part les trois codes annexés: code sacrificiel (Lev 1-7), loi de pureté (Lev 11-15), loi de sainteté (Lev 17-26), on est étonné de trouver une situation plus nuancée. Dans la Genèse P, on ne trouve pratiquement aucun élément sacré, sauf quelques éléments traditionnels plus accentués qu'auparavant (en particulier la circoncision (Gen 17, 10-14. 23-27; 34, 14-18. 23-24) et les domaines sur lesquels l'homme n'a aucune prise (fécondité, vie, sang) ou les événements stupéfiants (arc-en-ciel, déluge).

Les éléments profanes sont sereinement admis, sans justification (par exemple, migrations expliquées par la trop grande

abondance de bétail, les mariages faits sans conduite divine ni révélation, etc.).

Lorsqu'on atteint l'*Exode*, au contraire, le sacré abonde, et même le sacré merveilleux. Il se concentre surtout sur l'*apologétique* (victoire de Yahvé dans les plaies d'Égypte, passage de la Mer, manne) et sur l'*origine des institutions* encore en usage à l'époque exilique (Pâque, Azymes, circoncision, consécration des premiers-nés). Et cette sacralisation est d'autant plus remarquable que nous avons souvent des récits parallèles où le merveilleux est beaucoup moins marqué; on n'a qu'à observer les ajoutés P aux plaies d'Égypte (Ex 7-9), au passage de la Mer (Ex 14, 21. 22. 26. 28. 29), à l'épisode de la manne (Ex 16, 5. 13-15. 18. 20. 24. 27. 32-34).

Dans la partie liturgique de l'*Exode* (ch. 25-40), une perspective encore une fois différente se révèle: si on compare les objets et personnes dont il est question, d'une part, aux chapitres 25-28 et 36-39 et, d'autre part, aux chapitres 29-30 et 40, on constate que le sacré y occupe une place centrale, mais que *tout le sacré provient d'une consécration*. La clé de l'ensemble est donnée au moins trois fois, en Ex 25, 8-9; 29, 43-46; 40, 34-35. Yahvé, selon P, a fait le monde pour avoir *une demeure* parmi les hommes, et concrètement parmi les hommes d'Israël. Or toute cette section liturgique concerne uniquement cette demeure, que l'on établit selon le désir de Yahvé communiqué à Moïse. Tout ce qui s'y rapporte est donné à Yahvé, est sacré (temple, mobilier, personnel). C'est donc une *zone sacrée réservée*. Pour P, le sacré est donc encore une fois fonctionnel, provenant d'une détermination humaine à la suite d'une inspiration de Yahvé. Il a vraiment valeur de *signe* de la *présence* de Dieu avec l'homme.

Si on observe par ailleurs le détail, on observe quelques points problématiques. Il est difficile de croire que Yahvé aîût imposé sous peine de mort, à travers une authentique inspiration, les clochettes au bas du manteau du grand-prêtre (Ex 28, 35), le port de caleçons pour le service liturgique (29, 43), l'ablution des pieds (30, 17-21). Il semble donc qu'il y aîût là une extrapolation, consciente ou non, pour assurer un respect absolu de certaines lois. On remarquera par ailleurs que les interdictions liées au sa-

cré s'exercent tout autant contre les laïcs (interdiction de fabriquer des parfums et cosmétiques identiques à ceux du temple, pour ensuite en faire un usage profane) et contre les prêtres eux-mêmes (interdit de l'entrée du saint des saints sauf au grand-prêtre une fois l'an, purifications requises, lois sexuelles du livre des Nombres).

Je ne veux pas entrer dans les codes annexés (loi sacrificielle, code de sainteté, loi de pureté), où le sacré se concentre plus encore sur le rite et le matériel sacrificiel ainsi que sur la vie des prêtres. La plupart des données ne feraient que confirmer ce que P nous a révélé jusqu'ici (voir K. KOCH, *Die Eigenart der priestertlichen Gesetzgebung*, dans *ZThK*, 55 (1958) 36-51; G. von RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart, 1934).

Nous nous trouvons ici, si nous considérons à l'état isolé la tradition P, devant une théologie très simple: une théologie de la présence de Yahvé parmi les hommes (cf. H. D. PREÜSS, *Ich will mit dir sein!*, dans *ZAW*, 80 (1968) 139-173), peu triomphaliste malgré les apparences, car elle semble bien s'être opposée à la construction d'un temple somptueux après l'exil (cf. T. E. FRETHERM, *The Priestly Document: Anti-Temple?*, dans *VT*, 18 (1968) 313-329), centrée sur la grâce et l'Alliance d'Abraham et non pas sur le Sinaï et la loi (cf. W. ZIMMERLI, *Sinaibund und Abrahambund, Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift*, dans *TZ*, 16 (1960) 268-280; F. J. LENNHARDT, *La parole et le buisson de feu*, Neuchâtel, 1962). Et pourtant un mystère demeure: comment expliquer que cette théologie si expérimentée (huit siècles de vie sous l'Alliance, et l'expérience entière de la royauté et de l'exil) et si lucide soit devenue la base du rabbinisme primitif, dont l'univers est rempli d'interdits et d'impératifs sacrés, au point de rendre invivable la vie humaine ?

Plusieurs explications ont été apportées. A la suite de toutes les autres, je voudrais en proposer une, qui me semble découler de l'enquête faite: ceci doit s'expliquer en grande partie par l'œuvre de l'entrepreneur théologien que nous appelons le rédacteur JEP, qui a pris trois théologies successives et séparées par trois siècles chacune et leur a donné, dans sa synthèse ingénieuse, une simultanéité. Cette opération anti-historique a abouti à neutraliser

les progrès marqués entre J, E, D, et P lui-même, à accumuler les préceptes (parfois inconciliables) et à revaloriser les interdits, même les plus primitifs. Lorsque ensuite une opération ultérieure a été faite, avec le rabbinisme, qui a consisté à appliquer aux laïcs beaucoup de prescriptions et d'interdits concernant au départ les seuls prêtres, le climat de compétition constante de Yahvé et de l'homme sur le même terrain a été créé, ce climat que Paul a désigné sous le nom de Loi.

5. Le sacré et la rencontre personnelle de Dieu dans Isaïe

Au risque de faire trop long, il est intéressant d'examiner au moins un des prophètes sous l'angle qui nous occupe. Car il est inévitable que la pensée prophétique ait réagi sur le Pentateuque, au moins dans ses couches E et D.

Un examen des textes du Premier Isaïe (ch. 1-39, moins une série d'ajoutes; j'adopte ici les mêmes divisions que dans mon commentaire), donne ceci: Yahvé a son *projet* sur l'homme et sur son histoire (ce dessein ou projet est exprimé surtout par la série *yâ'as*, avec ses dérivés *'ésâ* et *mo'asâ*, occasionnellement par la série *hâsab*, avec son dérivé *mahsâbâ*, à quoi on peut ajouter *mezimâ* et parfois même *dèrèk* (cf. Is 8, 10; 11, 2; 14, 26; 19, 11. 17; 28, 29; 29, 15; 30, 1; cf. 36, 5; 40, 13; 44, 26; 46, 11; 47, 13; 49, 7).

Ce projet est connu du prophète, tout particulièrement à travers l'expérience de sa vocation. Deux attitudes sont possibles devant la connaissance de ce projet: a) on l'*accepte*, dans la foi et l'humilité ou encore la vraie sagesse (ce sont là les trois aspects préférés d'Isaïe) et alors un *comportement* spécifique se dessine, centré sur la paix, le calme et le souci de justice à l'égard d'autrui, et un *résultat* se produit, qui est le bonheur; b) on le *refuse*, dans l'orgueil, la non-foi et la fausse sagesse, pour constituer à la place un projet humain; un comportement en découle, qui se manifeste par la violence et l'oppression ainsi que par le besoin de faire peur (l'idolâtrie apparaît comme un corollaire fréquent), amenant le malheur, qui est généralement le jugement par la guerre.

Ceci ne comporte que très peu d'éléments sacrals: l'essentiel est la rencontre de Yahvé *dans l'histoire*, seul lieu essentiellement sacré. Je n'entre pas ici dans la question de la critique du cultuel chez les prophètes et chez Isaïe en particulier (plusieurs ont étudié la question et j'y ai consacré une communication dans un congrès précédent).

Ceci dit, un problème très sérieux demeure: à partir de cette concentration du sacral dans l'histoire, la théologie biblique a développé depuis longtemps la notion d'*histoire du salut*, dont on a fortement souligné la spécificité et l'originalité en Israël. Selon cette perspective, qui est si connue qu'il ne faut pas ici l'élaborer ni en proposer la bibliographie, Dieu se révèle *dans* l'histoire et *par* elle, ce qui implique que Yahvé à la fois oriente les événements et les décisions en Israël et au dehors, de façon à réaliser le projet, et en même temps révèle, spécialement au prophète, le sens de cette histoire. A l'intérieur de cette notion, des théologiens de l'AT sont allés aux deux extrêmes, soit du côté ontologique et événementiel (G.E. WRIGHT, dans *God who Acts*, Londres, 1952), soit du côté lecture croyante de faits non significatifs en eux-mêmes (G. von RAD, *Theologie des AT*, Munich, 1957-1960); alors que la plupart cherchaient un équilibre entre les deux (en particulier O. CULLMANN, *Heil als Geschichte*, Tubingue, 1965). Or, il faut bien admettre que les monographies méthodiques sur la question dans l'AT sont peu nombreuses; sur Isaïe, par exemple, tous citent un article de J. FICHTER, (*Jahves Plan in der Botschaft des Jesaja*, dans *ZAW*, 63 (1951) 16ss.). Une reprise de l'ensemble de la question a paru récemment et mérite qu'on s'y arrête: Bertil ALBREKTSON, *History and the Gods*, Lund, 1967. Elle porte en sous-titre: *An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestation in the Ancient Near East and in Israel*. Albrektson y démontre que l'idée d'une direction de l'histoire par les dieux est commune à tout le Proche Orient ancien, que de même l'idée d'une lecture de la pensée divine et de la volonté des dieux dans les événements est également commune. Mais que, d'autre part, on ne retrouve ni dans le Proche Orient ancien *ni dans l'AT*, sauf dans le livre de Daniel, l'idée d'un *plan* de Yahvé qu'il réaliserait en intervenant dans les faits! Ce que la série 'ésâ et les séries parallèles révèlent, c'est seulement

un *dessein* de Yahvé, ou un projet, qui attire l'histoire en avant et ne permet jamais de voir une histoire comme tracée par Yahvé et permettant de voir son action. Ceci modifie considérablement les perspectives de la théologie de la Heilsgeschichte, et aussi *désacralise* considérablement l'histoire. L'ouvrage d'Albrektson éclaire à ce titre notre propos et pose des problèmes à toute théologie de l'histoire.



Je ne veux proposer que quelques conclusions, mais qui me semblent importantes pour toute réflexion sur la sécularisation:

1 — Tout se passe comme si, dans la pensée des auteurs du Pentateuque et chez Isaïe, le sacré, au sens de l'histoire des religions, était une réalité primitive envahissante, que la pensée religieuse critique librement. Ce sacré primitif constitue généralement des *domaines* à l'intérieur du cosmos et du monde humain, alors que pour la pensée religieuse critique, le sacré est un *niveau*. En d'autres termes, le sacré purifié ne fait pas nombre avec le profane, mais est le même vu sous une visée de foi.

2 — Les *domaines* où le sacré primitif s'installe et résiste plus tenacement sont localisables: ce sont ceux où l'homme éprouve le *mystérieux*, rencontre l'inexploré et le non-maîtrisable (sur le plan cosmique, biologique, historique).

3 — La pensée biblique prend vite conscience du fait que le sacré localisable est *relativisable* et peut être réduit à son aspect profane pour toute raison importante pour la foi.

4 — La raison qui permet de doser le sacré, de l'augmenter ou de le restreindre ou encore de le déplacer, est la *priorité de la vie de foi* sur tout le sacré cosmique.

5 — Le sacré considéré comme *niveau* de la réalité est en fait un lieu de rencontre, et non de compétition, entre Dieu et l'homme; dans cette perspective, le sacré se place en cercles concentriques décroissants en importance: d'abord le cœur de l'homme ou la personne, ensuite les gestes humains et enfin les objets annexés par décision du groupe (lieux, temps, objets culturels).

6 — La sacralisation de l'*histoire*, si on accepte la perspective d'Albrektson, est moins considérable que la théologie biblique des prophètes ne le laisse croire; sauf dans le livre de Daniel, l'*histoire* serait vraiment faite par la seule décision des hommes, sous l'effet de l'invitation constante de Yahvé, mais sans intervention qui en change le sens pour réaliser un plan.

7 — Le sacré est un besoin religieux, qui cherche là un niveau de rencontre avec Dieu, et non pas un domaine où Dieu et l'homme seraient en compétition; il porte à constituer des *signes* dans la mesure où la personne ou le groupe le jugent utile à la foi.

II — DANS LE N. T. ET L'ÉGLISE

1. Nous pouvons partir de *points de repère* précis:

a) L'A.T. nous a révélé une situation finalement simple: le sacré naturel est accueilli, avec la culture qui le porte, mais il est *relativisé*. La foi de l'AT accepte un sacré fonctionnel, au besoin opportuniste ou encore concentré sur le terrain cultuel. Certains auteurs de l'AT espèrent unilatéralement une sacralisation universelle aux temps eschatologiques (v.g. Zac 14, 20-21). Pour autant que nous pouvons faire la liaison, la situation reconnue dans la tradition sacerdotale prévaut jusqu'au temps de Jésus et de Paul, avec en plus un renversement du sacré exigé des prêtres sur les laïcs.

b) L'Eglise primitive s'est fermement distancée à la fois du culte juif et des cultes païens (II Cor 6, 14 à 7, 1; I Cor 10, 1-22; etc.), tout en acceptant dans les premières années de se rattacher au Temple pour la prière (cf. Act 2, 46; 3, 1; 5, 12; Lc 24, 53; etc.).

c) La réunion eucharistique s'est tenue dans des lieux profanes ordinaires, dans des maisons privées (Act 2, 46; I Cor 16, 19; Col 1, 15; etc.).

d) Les premiers chrétiens sont conscients du fait que le vrai Temple est *eux-mêmes* (I Cor 3, 16-17; 2 Cor 6, 16; Eph 2, 20ss.; etc.), que l'Eglise elle-même est la maison de Dieu spirituelle (Heb 3, 6; Rom 8, 9ss.).

e) Ils sont également conscients de constituer tous ensemble un véritable sacerdoce (I Pi 2, 5. 9; Apoc 1, 6; 5, 10; etc.), qui est en même temps offrande sacrificielle (Rom 15, 16), prémices de la création (II Thess 2, 15; I Cor 16, 15; etc.), pratiquant comme culte la charité (Phil 4, 17-18; Heb 13, 16; Jac 1, 17) et la prière commune (Act 13, 2; Heb 5, 7; 13, 15; etc.), au besoin jusqu'au martyre (Phil 2, 17; II Tim 4, 6; etc.). La vie tout entière devient par conséquent culte spirituel (Rom 12, 2. 3-8. 9-21; etc.).

f) Par conséquent, le sacré traditionnel, y compris celui de l'AT, est réduit au minimum. Les ministres chrétiens, même doués de tâches et de l'autorité requise pour faire l'unité de la communauté, ne sont pas sentis comme spécialement sacrés (cf. le vocabulaire profane qui les désigne: serviteurs-diacres, anciens, surveillants-évêques). Les temps sacrés sont relativisés (Gal 4, 10-11), car on célèbre sans cesse la seule fête, qui est la résurrection du Seigneur (I Cor 5, 7-9).

2. Par ailleurs, nous pouvons constater que l'Eglise a vite utilisé des termes sacrés, retrouvés de l'AT ou même empruntés au monde environnant. Mais elle les a affectés de *trois caractéristiques nouvelles*: elle fait de ses signes des signes de la mort et de la résurrection du *Christ*, des signes de la présence active de l'*Esprit*, de la présence déjà donnée dans la foi et la vie chrétienne de l'*état final accompli* de l'homme (eschatologie). Le nombre de ces signes est si réduit qu'on pourrait d'abord penser à une désacralisation totale. Mais en réalité peu de signes demeurent et c'est surtout d'un passage d'une sacralisation de *domaines* de la vie à une sacralisation de *niveau*, de visée de foi qu'il faut parler. En particulier, les termes transposés en « spirituel » ne doivent pas nous faire penser à une spiritualisation du type du paganisme pieux gréco-romain, mais à une présence de l'Esprit.

3. Le meilleur point d'observation de la situation du sacré dans le N.T. est la fête par excellence, l'*Eucharistie*. La Cène elle-même était un repas religieux (avec vin offert à tous, transmettant la bénédiction, selon la tradition juive, cf. Mc 14, 23; Mt 26, 27). Ce repas utilise un minimum de *signes*, mais ils sont essentiels. C'est, déjà dans la tradition juive de la *berâkâ*, un acte qui

dépasse le monde séculier, anticipe symboliquement la condition finale de l'homme. Quand Jésus adopte ce repas à la Cène, il transporte déjà ses disciples dans le monde total, réalisé. Si bien que cette expérience s'appelle plus heureusement *sacramentelle* que *sacrale*, car elle ne comporte pas le caractère extatique (*tremendum et fascinans*) de l'expérience sacrale. On peut faire la même observation à l'occasion des autres signes chrétiens.

4. Tous ces signes chrétiens « annoncent la mort du Seigneur » (I Cor 11, 26; Lc 22, 19). Pour des actes de la vie *quotidienne* (y compris sa mort), Jésus a réalisé l'homme, donnant ainsi à ces actes leur sens définitif (sacralité de niveau, plus que de domaine); et il invite ses fidèles à sa suite dans le service désintéressé jusqu'à la mort. Tout ceci révèle un *style* du sacral, ou mieux sacramentel, chrétien: tout triomphalisme comme tout souci de réintroduire le sacral naturel doivent être soupçonnés comme non spécifiquement chrétiens. Par ailleurs, nier les signes spécifiquement chrétiens serait *nier la réalité*, nier la condition concrète de l'Eglise, en affirmant implicitement que nous sommes déjà sortis de l'histoire et arrivés à la parousie. De même, éliminer des signes chrétiens ce qui porte la marque de la mort de Jésus (et de la nôtre) serait également fausser l'eschatologie.

5. Tout ceci nous invite à la fois à ne pas nous angoïsser devant la sécularisation croissante du monde, devant le peu de sensibilité de l'homme urbain et technique devant les signes sacrés naturels. Et en même temps, au nom de la fonction missionnaire de l'Eglise, à accepter dans l'Eglise une désacralisation *critique*, empruntant ses critères aux signes donnés par le Seigneur. Pour l'Eglise, il est essentiel de porter le *signe de la croix*; le reste, sacral comme séculier, est relatif (comme la circoncision ou l'incirconcision, cf. I Cor 7, 19 etc.). Et porter la marque de la croix est pour l'Eglise le signe non seulement de sa mémoire ou de son espérance, mais de sa *vitalité présente*, c'est-à-dire de la présence de l'Esprit (Mt 18, 20).

6. Notre sacramentel chrétien doit manifester la *présence de Jésus* (I Cor 10, 21; 11, 20. 27); par les signes, il devient *visible* à la foi. Et non pas seulement entendu dans sa parole proclamée (I Cor 15, 3ss.); en d'autres termes, l'audition seule ne suffit

pas, la célébration de la parole est indispensable mais partielle: au-delà d'elle l'Eglise du NT a déjà voulu manifester sa *doxa*, son action puissante, comme requise (II Cor 3, 7-18; Eph 3, 17; Jo 1, 14; etc.). Ce qui par ailleurs ne veut pas dire que notre univers de signes doive anticiper la liturgie céleste !

7. Par conséquent, la critique des signes, nécessaire dans un monde où le sacré recule constamment, et cela non pas par goût ou mode mais par souci fraternel, doit être faite en se demandant: qu'est-ce qui exprime encore la présence du Seigneur ou exprime la foi qui attend et appelle le Seigneur ? Ce qui suggère aujourd'hui une grande sobriété.

8. On peut se demander enfin si l'expérience du sacré naturel ne serait pas, encore aujourd'hui, une pré-compréhension requise à l'accueil de la foi. Peut-on encore évangéliser l'homme, s'il ne sent plus du tout l'univers comme création, comme rattaché à Dieu ? Il est difficile de répondre de façon décisive à cette question, que beaucoup de penseurs ont débattue depuis deux générations surtout (Guardini, Maritain, Cox, etc.). Mais des indications pauliniennes (v.g. Gal 4, 9) suggèrent que le requérir absolument serait aujourd'hui une nouvelle façon d'imposer la Loi, au sens critiqué par Paul. La foi est autre chose qu'une expérience numineuse, la vie chrétienne est autre chose que les pratiques cultuelles. Et il semble bien qu'un homme moderne peut accéder au *sacramentel* chrétien (approfondissement de réalités aussi simples que le pain, le vin, l'eau) sans avoir eu d'autre expérience que celle de la foi et celle du monde sécularisé. Ceci à condition que nos signes sacramentels chrétiens soient signifiants et vécus. *Note:* Cette section dépend spécialement de: H. SCHURMANN, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der Entsakralisierung*, dans *Der Seelsorger* 38 (1968) 38-48; 89-104; et de G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1963; id., *L'imagination symbolique*, Paris, 1964.

La spécificité du presbytérat

Jean-Marie Levasseur, ptre

Depuis le temps des Apôtres jusqu'à nos jours, il y a toujours eu des prêtres dans l'Eglise du Christ et il y en aura toujours ¹. Mais le service presbytéral d'aujourd'hui est parfois tellement différent du ministère des prêtres d'autrefois qu'il pose de sérieuses questions sur la nature propre du sacerdoce des prêtres. En conséquence, le théologien sent d'autant plus le besoin d'établir clairement les éléments permanents du sacerdoce presbytéral. Sur-tout que la crise actuelle du sacerdoce, même si elle semble souvent se polariser autour du problème du célibat, se situe bien plus profondément au niveau même de la fonction du prêtre.

1. Le Christ, il est vrai, n'a jamais appelé ses Apôtres « prêtres » (*hiéreis*); et l'Eglise apostolique n'a probablement jamais donné le titre de « prêtre » (*hiéreus*) à ses chefs de communautés. Mais, en fait, depuis les temps apostoliques, il y a toujours eu, à la tête des communautés, des « prêtres » (*presbuteroi*), participant d'une façon spéciale au sacerdoce de l'unique prêtre (*archiéreus*), le Christ. Les variations de mots (bien explicables d'ailleurs) et les différents partages des services ne doivent pas nous masquer les réalités sous-jacentes: même si les presbytres-évêques n'ont pas eu exactement les mêmes pouvoirs que les Apôtres, même si nos prêtres n'ont pas exactement les mêmes pouvoirs que les presbytres-évêques, il n'en reste pas moins que ce sont tous des « chefs de communautés » dans l'Eglise du Christ et que les presbytres-évêques sont bien les ancêtres des prêtres actuels.

Dans notre milieu canadien-français, les laïcs ont déjà pris en bonne partie la place des prêtres dans les maisons d'éducation, dans le domaine des loisirs et dans les différents secteurs du bien-être et de la santé. Beaucoup de prêtres se sont alors repliés dans les domaines de la liturgie et de la catéchèse. Mais, et surtout depuis Vatican II, les laïcs sont devenus lecteurs, animateurs des célébrations liturgiques, parfois ils prêchent ou distribuent la communion. D'autres laïcs sont catéchètes, voire même théologiens. D'autres enfin, plus récemment, sont devenus tuteurs dans des écoles régionales, jouent ainsi souvent le rôle de conseillers spirituels. Il y a encore des prêtres un peu partout, mais si on s'en tient aux phénomènes sociologiques, leur rôle propre semble se réduire de plus en plus.

Paradoxalement, en théologie, spécialement depuis quelques années, on s'efforce de définir le prêtre d'une façon plus complète, à savoir pas seulement par son pouvoir de célébrer la messe, mais par tous ses rôles, c'est-à-dire en relation avec son triple ministère. Le sacerdoce, en effet, n'a pas seulement des liens avec le culte; il a des liens à la fois avec l'annonce de la Parole, avec les célébrations liturgiques et avec la conduite du Peuple de Dieu. Or, à première vue, les événements sembleraient nous obliger à revenir à une définition centrée sur la présidence de la célébration eucharistique, puisque le rôle propre du prêtre paraît se réduire concrètement à une fonction culturelle, même diminuée. Ainsi, alors que théologiquement on s'efforce de mettre l'accent sur une définition plus pleine du sacerdoce presbytéral, on dirait que sociologiquement tout invite à ramener le prêtre à un rôle cultuel, destiné d'ailleurs à s'atténuer progressivement.

Mais il est évident qu'on ne saurait définir le prêtre uniquement sous la pression de facteurs sociologiques, pas plus qu'exclusivement à partir de quelques textes scripturaires; c'est à travers le Christ et à travers l'ensemble de l'Histoire du salut qu'il faut découvrir l'essence du presbytérat pour ensuite la formuler en un langage accessible à nos contemporains. Les limites de cette communication ne permettant pas de longs développements, je m'en tiendrai à une série d'énoncés fournissant les éléments de base requis pour la définition de cette réalité complexe qu'est le prêtre dans l'Eglise du Christ.

Je ferai d'abord deux autres remarques d'ordre méthodologique. Premièrement, une définition comme celle que nous cherchons demande d'identifier *les aspects permanents du rôle du prêtre*. L'histoire de l'Eglise et l'histoire des dogmes en particulier font voir la diversité des aspects transitoires de la fonction sacerdotale. Ces faits, tout en étant une indication précieuse sur les possibilités d'adaptation du sacerdoce presbytéral, nous éclairent en même temps sur le nombre restreint des aspects permanents du rôle du prêtre. Pour préciser la spécificité du sacerdoce presbytéral, j'essaierai donc d'en mettre en lumière les aspects permanents, tout en soulignant à l'occasion la coloration particulière qu'ils pourraient prendre aujourd'hui.

Deuxièmement, un examen attentif des principales données de la question nous convainc rapidement que *l'approche personnaliste* est de beaucoup la plus satisfaisante. Le prêtre est une personne qui doit se définir par ses relations avec d'autres personnes, avec le Christ, avec les évêques, avec les autres prêtres, avec les autres fidèles et aussi, de façon plus générale, avec les autres hommes: c'est donc l'aspect de « communion » qui sera mis en relief.

1. J'en arrive maintenant aux énoncés dont j'ai parlé. Il ressort d'abord clairement de l'épître aux Hébreux que *le Christ est l'unique grand prêtre*². Il s'ensuit qu'il ne saurait y avoir de sacerdoce dans l'Eglise qu'en relation avec celui du Christ: tout sacerdoce n'est authentique que pour autant qu'il représente celui du Christ. Or le Christ est prêtre d'une manière nouvelle; il n'est pas limité au domaine culturel. Le Verbe s'est fait homme pour notre salut: Il est venu pour rassembler tous les hommes dans l'unité.

2. Tout le Peuple de Dieu est sacerdotal. L'auteur de la première épître de Pierre et celui de l'Apocalypse de Jean nous parlent du sacerdoce commun dans l'Eglise³. De cette façon toute

2. Le titre de « grand prêtre » (*archiéreus*) qui revient fréquemment dans l'épître aux Hébreux (2, 17; 3, 1; 4, 14; 5, 5 et 10; 6, 20; 7, 26; 8, 1; 9, 11) évoque déjà le caractère unique du sacerdoce du Christ.

3. I P 2, 5 et 9; Ap 1, 6; 5, 10; 20, 6.

l'Eglise est sacrement du sacerdoce du Christ. Une meilleure définition du rôle commun de tous les fidèles va donc aider une définition du rôle du prêtre dans l'Eglise. Le prêtre, en raison de son baptême et à l'aide des grâces qui s'y rattachent, poursuit déjà la mission commune à tous les chrétiens: construire l'Eglise en récapitulant toutes choses dans le Christ, c'est-à-dire tout ramener à l'unité.

3. A l'intérieur de l'Eglise, on trouve les évêques, successeurs des Apôtres, représentant plus spécialement le Christ-Prêtre. Or une meilleure définition du rôle de l'évêque va permettre de trouver une définition du rôle du prêtre. Les évêques et les prêtres, en effet, participent au même sacerdoce du Christ, bien qu'à des degrés divers. Ainsi le rôle du prêtre n'est pas limité à une fonction culturelle, mais il s'étend au triple ministère sacerdotal. Les évêques et les prêtres participant au même sacerdoce du Christ, il s'ensuit que le prêtre apparaît d'abord comme un collaborateur de l'ordre des évêques, qu'on parle plus volontiers de sa communion avec l'évêque que de sa dépendance, que s'il est question de dépendance, il s'agit plus de dépendance fonctionnelle qu'ontologique, enfin que le prêtre participe comme l'évêque, mais à sa façon, à la mission même de l'Eglise. Mais, de même qu'à l'intérieur de l'Eglise universelle, le pape apparaît comme un principe d'unité venant équilibrer le principe de collégialité, ainsi, à l'intérieur de l'Eglise locale, l'évêque apparaît comme un principe d'unité venant équilibrer également le principe de collégialité, tous étant soumis à ce principe plus profond d'unité qu'est l'Esprit-Saint.

4. Le rôle propre du prêtre dans l'Eglise se dessine plus clairement maintenant: c'est une fonction pleinement pastorale et missionnaire; on est prêtre « pour les autres » et parce qu'on y est « appelé ». C'est dire que la définition du prêtre ne saurait être seulement ontologique (caractère sacerdotal et grâce spéciale) et juridique (pouvoirs supérieurs), mais aussi personnaliste et existentielle: il faut que le prêtre soit défini « en situation » dans le monde d'aujourd'hui avec ouverture sur celui de demain; c'est tout l'aspect d'adaptation et de « mission ». L'adaptation comporte un aspect transitoire qui va changer avec chaque époque, mais l'adaptation est aussi un aspect permanent de la définition

du prêtre pour autant que le prêtre de chaque époque doit toujours s'adapter aux personnes auprès desquelles il exerce son service.

5. La mission propre du prêtre ne se conçoit pas sans une *consécration spéciale*. Le prêtre ne peut pas se définir uniquement par sa mission, ni uniquement par sa consécration; sa mission s'enracine dans une consécration et sa consécration est pour une mission. Mais si la consécration est ainsi pour la mission, ne pourrait-on pas admettre différentes consécractions pour différentes missions (et donc différentes sortes de prêtres) ?

6. Même si tous ont un rôle et des fonctions dans l'Eglise, il reste que le prêtre a des pouvoirs spéciaux orientés vers le service des autres. Ce qui caractérise ces pouvoirs, c'est leur caractère hiérarchique, étant bien entendu que ce trait ne les empêche pas de rester des pouvoirs de service. Aussi peut-on dire que c'est le charisme de « gouvernement » qui définit le mieux la fonction du prêtre; c'est en raison de ce charisme, d'ailleurs que le prêtre a pour fonction d'intégrer les autres charismes dans l'Eglise. « Il est responsable de la coopération concertée et de l'unité de tous les charismes; de ce fait, il sert d'une manière particulière l'unité de l'Eglise. De là lui revient un service essentiel et distinct des autres services dans l'Eglise. Mais c'est un service parmi d'autres services; c'est un service pour les autres services. »⁴

7. Le prêtre a une *signification ecclésiale particulière*. L'Eglise entière est sacrement de salut. Tous les fidèles sont « sacrements » de salut. Mais les prêtres sont « sacrements » de salut d'une façon particulière... En relation avec l'Eglise où il a été

4. Walter KASPER, art. *Accents nouveaux dans la compréhension dogmatique du service sacerdotal*, dans *Concilium*, 43 (1969) 27. Dans le même sens, le cardinal DOEPFNER, archevêque de Munich, lors de la conférence d'ouverture du 2e Symposium des évêques européens (Coire, 7-10 juillet 1969), *Le prêtre: ce qui demeure, ce qui change*, dans *La Documentation catholique*, 66 (1969) 714: « Quelle est la tâche nécessaire que le prêtre ordonné a au sein de la communauté ? Il ne s'agit pas pour lui d'accumuler le plus grand nombre de charismes possible, mais de les intégrer, afin qu'il puisse effectuer dans le Peuple de Dieu un service qui soit générateur d'unité. »

choisi, le prêtre apparaît, en un sens, comme sacrement du sacerdoce des fidèles⁵. En relation avec le Christ au nom duquel il agit, le prêtre est sacrement du Christ-Tête: le prêtre est « chef » dans un Peuple « sacerdotal ».

Mais il faut tout de suite enlever au mot « chef » ce qu'il peut avoir de péjoratif dans notre monde actuel. Le prêtre a toujours un rôle de chef, mais les modalités d'exercice de ce rôle varient avec les époques. Jusqu'à tout récemment, on se contentait dans l'Eglise comme dans la société civile d'un style d'autorité autoritaire; aujourd'hui on désire un véritable *leadership de style démocratique*. On n'impose plus un chef; il faut qu'il se fasse accepter. Théologiquement, rien n'empêche que le prêtre exerce sa fonction d'une façon démocratique, pourvu que l'on fasse certaines nuances, surtout dans l'ordre de la foi; et, sociologiquement, tout invite le prêtre — pour ne pas dire tout l'oblige — à agir ainsi aujourd'hui. Le prêtre apparaît donc comme un « animateur » dans la communauté chrétienne pour achever de la rassembler et un animateur de la communauté humaine pour la conduire au Christ. Le prêtre n'est pas le seul à avoir des qualités de leader dans la communauté: l'influence vient de différents côtés; mais il est en quelque sorte chargé officiellement de canaliser toutes les énergies de la communauté vers la réalisation de l'unité voulue par le Christ. Il est l'animateur qu'on a choisi à cause de ses charismes particuliers et qu'on a désigné pour représenter spécialement le Christ-Pasteur.

Ensuite, il faut encore ajouter que *ce n'est que* « *collectivement* » que le prêtre est pleinement signe du Christ-Tête. Autrefois, on présentait souvent le prêtre comme un autre Christ; mais, puisque le prêtre n'est un autre Christ que pour autant qu'il représente le Christ, il est beaucoup plus juste de le définir comme « sacrement » du Christ-Tête. Il est important de préciser, cependant, que ce n'est pas seul, comme individu, qu'il peut signifier toute la richesse du Christ-Tête; ce sont tous les prêtres unis au pape et aux évêques qui ensemble représentent pleine-

5. En ce sens, le card. DOEPFNER, *op. cit.*, 713: « ... ce sacerdoce de tous les fidèles trouve dans le sacerdoce ministériel son point central, sa récapitulation, son expression sacramentelle ».

ment le Christ-Tête pour les hommes d'aujourd'hui. Il s'ensuit qu'il faut considérer d'autant plus modestement le rôle propre du prêtre; il s'ensuit également qu'on peut admettre une grande variété d'expressions du Christ-Tête dans le ministère des prêtres: il y a place pour une différenciation des fonctions sacerdotales. On comprend qu'il soit plus facile de définir le rôle des prêtres pris collectivement que de définir le rôle d'un prêtre pris individuellement; c'est qu'ensemble ils représentent plus parfaitement le Christ au point de vue autorité doctrinale et pastorale.



Ce n'est donc pas dans le contenu matériel de son apostolat qu'il faut chercher le « spécifique » de la définition du prêtre et les aspects permanents de son rôle, mais bien dans son pouvoir spécial de service et dans sa signification ecclésiale particulière. L'unité voulue par le Christ, la communion de tous les hommes au Père dans l'Esprit est un projet de salut à réaliser par toute l'Eglise. Mais comme le Christ a voulu que son Eglise soit un Peuple, il a voulu aussi lui donner des chefs, serviteurs de son unité.

Ce service de l'unité dans le Christ requiert bien des étapes: unité de la foi, unité de la communauté, unité dans les célébrations et spécialement unité dans l'Eucharistie. Finalement l'essentiel de cette unité, ce n'est pas tant le rassemblement physique que l'union réelle des hommes au Christ et entre eux dans l'amour; l'Eucharistie est plus importante par son effet que par le rassemblement physique et la communion sacramentelle: elle est précisément le signe de cette unité profonde qu'elle réalise. Et le prêtre est le serviteur de cette unité; et ces multiples étapes de l'unité à réaliser peuvent, selon les besoins et les efforts, nous donner différentes images de prêtres, toutes spécifiées par le service de l'unité.

Ce service de l'unité peut même commencer par le rassemblement du genre humain dans une unité préalable. Avant de proposer aux hommes le rassemblement dans le Christ, il faut souvent les aider à se rassembler d'abord entre humains...

L'unité se conçoit de moins en moins comme un cadre statique à l'intérieur duquel l'autorité doit garder les croyants; on la voit plutôt comme une valeur dynamique toujours à perfectionner grâce à l'aide du Seigneur et de tous les hommes. Le prêtre reste donc toujours celui qui est spécialement chargé de rassembler tous les hommes dans l'unité voulue par le Christ: c'est l'aspect permanent de son rôle. Mais, dans notre monde actuel, la conception de l'autorité ayant évolué avec celle de l'unité, il s'ensuit que le rôle du prêtre est devenu à la fois plus complexe et plus engageant. Le prêtre, loin d'être devenu inutile, est plus nécessaire que jamais pour le service d'une unité plus difficile à réaliser.

Pour une définition fonctionnelle du prêtre

Louis Rousseau

Toute mise en question d'une réalité historique procède d'une mésadaptation de cette réalité dans le nouveau contexte du présent. Mais cette mésadaptation n'est qu'un symptôme. Plus profondément il en va de la raison d'être même de cette réalité. On la somme de se justifier, de nous dire ce qu'il y a en elle de nécessaire. La vie elle-même se charge de donner la meilleure réponse, mais la pensée s'efforce de discerner (et de préparer) cet avenir encore impondérable.

La plupart des essais de justification de la réalité du prêtre nous orientent actuellement encore dans la direction d'une nécessité historique (nécessaire parce que d'origine divine) provenant de la donation par Jésus à l'Eglise d'une structure apostolique hiérarchique qui se continue, dès la fin du premier siècle, par les fonctions épiscopale, presbytérale et diaconale. Le plus gros de l'effort consiste alors à démontrer cette continuité. Dans l'état actuel du savoir, cette démonstration ne suffit pas à convaincre.

Je voudrais, pour ma part, vous suggérer une autre direction de recherche. Il me semble que la perspective à la fois la plus simple, la plus globale et, je l'espère, la plus féconde pour penser la nature du prêtre en christianisme, c'est de commencer par élucider la nature de l'Eglise comme communauté évangélique entrée

en partage des biens de l'Esprit. Je me propose d'esquisser cette approche devant vous en commençant par une définition des principales dimensions de la vie des fidèles assemblés en communauté pour ensuite discerner le fondement et l'utilité d'un rôle qui prendrait le relais historique du prêtre d'aujourd'hui et que je propose de nommer l'animateur pastoral. Toute définition du prêtre porte la trace de la situation culturelle dans laquelle elle est articulée. La nôtre n'y fera pas exception.

Contrairement à une tendance qui semble dominer le discours théologique depuis le dernier concile, je ne partirai pas de l'image de l'Eglise comme Peuple de Dieu, mais bien d'une autre, beaucoup plus centrale dans la langue de la première génération chrétienne, celle d'assemblée fraternelle. L'Eglise est cette assemblée d'hommes qui accueillent l'annonce de l'Evangile de Dieu et qui entrent en partage des prémices des biens eschatologiques, l'Esprit.

Dans la ligne de cette image de l'assemblée fraternelle, je caractériserai les dimensions fondamentales de la communauté évangélique de la manière suivante: je dirai de l'Eglise qu'elle est une communauté d'interprétation, une communauté de vie et une communauté de culte.

Communauté d'interprétation d'abord. L'Eglise est en effet le milieu inter-humain qui tout à la fois partage et recrée un discours sur le sens de l'existence de Jésus considéré comme le révélateur ultime de ce à quoi tout homme est convoqué par Dieu, par Celui qui de l'horizon absolu de l'histoire appelle celle-ci en avant. C'est en Jésus que se lient tous les symboles religieux du christianisme. C'est lui l'énigme révélatrice qui sans cesse interpelle des hommes qui y discernent une possibilité d'existence authentique. L'Eglise est d'abord ce milieu où le souvenir de Jésus demeure interpellateur grâce à l'activité des interprètes que sont tous les croyants, des plus humbles aux plus savants. En chaque croyant agit l'Esprit qui nous fait comprendre, chacun en communication avec d'autres (c'est là le processus actif de l'indéfectibilité à l'Evangile annoncé par Jésus), le sens du dessein de Dieu.

L'Eglise est ensuite une *communauté de vie*. Car si Jésus donne à comprendre et surtout à espérer, il donne aussi à vivre. Dans

l'épreuve de la réalité quotidienne changeante et circonstanciée, dans l'échange, la discussion, la recherche en commun, se dégagent les formes d'action personnelles et sociales les plus conformes à « l'espérance que nous avons reçue ». Avec tous les hommes les chrétiens agissent et l'Eglise est ce milieu inter-humain où des hommes vivent la dialectique nourricière entre leur espérance, que l'on peut sans doute appeler leur vision du monde, et la pratique historique quotidienne.

Communauté de culte enfin. L'Eglise est ce milieu où se célèbre symboliquement l'actualité de la rencontre avec Celui qui, à travers Jésus, nous convoque à l'avenir absolu de l'histoire. Comme cette célébration suppose une organisation des symboles chrétiens liée à l'histoire et aux variations culturelles, l'Eglise à la fois reçoit un certain état de son organisation symbolique et, dans sa prière créatrice, le modifie pour que sans cesse les symboles parlent et fassent vivre la rencontre avec le Tout-Autre.

Ces trois dimensions de l'interprétation, de la vie et du culte (fonctions prophétique, royale et sacerdotale) dessinent l'essentiel de la vie de l'Eglise, celle qui se rassemble de fait, visiblement, la communauté de base.

Si l'assemblée fraternelle, sous son mode d'existence le plus concret, la communauté de base, doit mettre en œuvre un partage de l'interprétation de l'Evangile, un partage des expériences de vie et des engagements dans l'histoire ainsi qu'un partage de la célébration symbolique du Père de Jésus, ce ne peut être que parce qu'elle en a le pouvoir, que tous les fidèles, du fait de leur baptême dans la foi, ont effectivement la capacité d'interpréter, de vivre et de célébrer chrétiennement. Tous les fidèles possèdent, par ontologie chrétienne, pourrait-on dire, le pouvoir de vivre les trois dimensions fondamentales de l'assemblée fraternelle.

Comment, dans cette perspective, comprendre le rôle spécifique du prêtre dans l'assemblée ?

Le prêtre est celui qui permet au pouvoir des fidèles de s'exercer dans la convergence, en direction de l'unité visible.

Si le pouvoir originel réside dans l'assemblée des fidèles animés par l'Esprit de Dieu, il reste que cette assemblée ne peut vi-

vre comme milieu du partage sans qu'en son sein s'active un rôle d'animation qui a pour but de détecter les besoins et les aspirations de la communauté, d'apporter des éléments de réponse à ces besoins et aspirations à la lumière de l'Évangile, de présider l'activité liturgique, de favoriser enfin la solidarité interne et l'engagement social de la communauté qu'il anime ¹.

Cet animateur émergera naturellement de la communauté à laquelle il appartient. Son charisme (ses talents d'animateur pastoral) sera reconnu par elle et son rôle propre sera promu officiellement par l'ordination, à la fois signe d'une consécration au service pastoral, garantie d'une certaine objectivité de la fonction (le « caractère ») et entrée dans le groupe de ceux qui assurent la communication entre les diverses communautés de base dans le cadre de structure de concertation qui s'engendrent de la base vers le sommet ou de la périphérie vers le centre.

Cet animateur pastoral consacre une part de son temps de loisir à cette fonction, n'étant pour le reste qu'un chrétien comme les autres, gagnant sa vie par son travail et généralement marié. Son service d'animation n'est pas permanent. Il s'étend selon les besoins de sa communauté en transformation et sa propre disponibilité. Si on le convoque à nouveau à ce service, on lui impose de nouveau les mains, signe d'une nouvelle consécration.

Sans doute aurons-nous besoin pour longtemps encore d'animateurs pastoraux spécialisés, formés tout spécialement pour susciter l'apparition et la structuration des communautés de base. C'est à ce rôle que je verrais destinés, pour ma part, les prêtres qui seront ordonnés dans les années à venir, sans émerger naturellement d'une communauté de base. Des fraternités sacerdotales pourraient, à long terme, assumer la responsabilité de fournir des animateurs pastoraux professionnels aux communautés en voie de naissance.

■ ■ ■

1. Description s'inspirant de « l'animateur social ». Elle a été élaborée avec M. Hughes Quirion et proposée pour la première fois dans *Le Devoir*, les 27 et 28 août 1968, dans un article intitulé: *Le défi de la division dans l'Église*.

Pour condenser en quelques phrases l'hypothèse de travail que je sou mets à la discussion, je dirai que les trois fonctions royale, prophétique et sacerdotale représentent en réalité les dimensions profondes de l'assemblée fraternelle qui est entrée en partage des biens de l'Esprit par son accueil de l'Évangile de Dieu. Pour que l'assemblée croisse dans l'unité de ce partage, il lui faut un animateur². C'est là la fonction et l'unique raison d'être de celui que nous nommons présentement le prêtre chrétien mais que nous pourrions bien appeler, demain, l'animateur pastoral.

2. Dans les limites de cette brève communication il n'était pas possible d'aborder le problème de la concertation entre les multiples assemblées fraternelles où nous retrouverions des fonctions de type épiscopal et papal. Il n'entrait pas non plus dans la définition des objectifs du groupe de travail de traiter du rôle du théologien.

Réflexions pour une intelligence renouvelée du caractère sacerdotal

par Jacques Flamand

Dans la crise actuelle qui frappe l'Église catholique et tout particulièrement son clergé, au-delà d'une adaptation sociologique, se pose la question théologique de la nature du sacerdoce. Vatican II a, en effet, revalorisé le sacerdoce des fidèles, tout en continuant à enseigner la différence de nature et non seulement de degré qui distingue sacerdoce « ministériel » et sacerdoce « commun ». Au contraire, « du côté réformé, on préfère parler de différence de degré plutôt que de différence essentielle entre sacerdoce commun et ministère »¹. Qu'est-ce donc qu'un prêtre ? et peut-on encore employer ce mot ? peut-on encore parler de ministère *sacerdotal* ? Quel est le rapport du ministre pasteur à la communauté ? Nous voudrions apporter quelques éléments de réflexion à ces questions sur l'être même du « prêtre » à partir de ce que la théologie classique a appelé le « caractère sacerdotal ». Cette question du « caractère » est, en effet, plus qu'une question d'école. Elle introduit de plain-pied au cœur au débat actuel sur la définition du « prêtre ».

1. En marge de « *Lumen Gentium* » in *Verbum Caro*, 90 (1969)
13.

I — QUELQUES REPÈRES HISTORIQUES SUR L'ÉVOLUTION DE LA NOTION DE « CARACTÈRE »

Nous ne refaisons pas ici une enquête historique systématique. Cela a été déjà fait². Il s'agit plutôt de rappeler quelques étapes décisives dans l'élaboration de la théologie du « caractère » et plus spécialement du « caractère sacerdotal ». Cette théologie a vu son couronnement au concile de Trente. « Si quelqu'un dit que par les trois sacrements du baptême, de la confirmation et de l'ordre, il ne s'imprime pas dans l'âme un caractère, c'est-à-dire une certaine marque spirituelle et ineffaçable (*signum quoddam spirituale et indelebile*) d'où vient que ces sacrements ne peuvent être réitérés, qu'il soit anathème. »³ Le « caractère imprimé par l'ordination » y est spécialement affirmé⁴. Mais il faut noter tout de suite que le concile s'est limité à déclarer l'existence d'une marque spirituelle et ineffaçable, imprimée par les trois sacrements non réitérables. Il n'est pas entré dans les explications théologiques; celles-ci, en effet, si elles furent de plus en plus uniformes après Trente, l'étaient beaucoup moins, et jusqu'à la divergence, avant le concile. Il faut en dire quelques mots pour montrer que l'unanimité n'a jamais été réalisée sur ce point par les théologiens, ce qui autorise plus aisément une remise en question, aujourd'hui, de l'interprétation classique de « caractère » depuis Trente et, avant ce concile, Thomas d'Aquin.

Ce n'est qu'à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle que l'on s'intéresse directement à la notion de *caractère* sacramentel. Mais, auparavant, on y a déjà réfléchi indirectement. Dans le Nouveau Testament, Paul use du terme de *sphragis* pour désigner la marque spirituelle du chrétien reçue de l'Esprit-Saint. Dieu marque du sceau ceux qui confessent son nom⁵. Mais il n'a pas déduit la notion de caractère. Il dit seulement que le baptême marque

2. Voir en particulier J. GALOT, *La nature du caractère sacramentel. Etude de théologie médiévale*, coll. « *Museum Lessianum*, section théologique, Bruges-Paris, Desclés de Brouwer, 1958, 242p.

3. *Session VII*, sur les sacrements, canon 9, Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, n. 734.

4. *Session XXIII*, canon 4, Denzinger, *op. cit.*, n. 865.

5. 2 Cor 1, 21-22; Eph 1, 13-14; 4, 30.

le chrétien d'une façon spéciale. Les Pères grecs reprendront le terme de *sphragis* et l'enrichiront: la *sphragis* conforme le baptisé aux personnes divines. C'est l'interprétation de Didyme et de Cyrille d'Alexandrie, de Cyrille de Jérusalem et de Jean Chrysostome, avec des nuances selon les uns et les autres. La pensée d'Augustin constitue une étape importante. Plutôt que *signaculum*, équivalent latin du grec *sphragis*, il emploie fréquemment *character*. Le baptisé est marqué intérieurement par Dieu de façon aussi durable que le soldat et l'animal marqués au fer rouge. Même si le soldat déserte son armée, il reste marqué. Il en est de même du chrétien pécheur ou hérétique. Quant à la nature de cette empreinte spirituelle, Augustin ne la précise pas. Il retient seulement la métaphore. Après Augustin et jusqu'au XII^e siècle, on n'utilise régulièrement les notions de *sphragis* ou de *caractère* qu'en relation au baptême; on les utilise parfois en relation à la confirmation; on ne les utilise jamais pour l'ordre.

Au XIII^e siècle, on élabore une définition du sacrement: *sacramentum tantum* (signe visible), *res tantum* (grâce), *sacramentum et res* (*caractère*); on la trouve ainsi chez Hugues de Saint-Cher. Le caractère est intermédiaire entre le signe visible et la grâce. On commence donc à séparer nettement caractère et grâce. Avec Philippe le Chancelier, le caractère est rattaché au caractère sacerdotal du Christ; Thomas d'Aquin reprendra cette pensée. L'influence du Pseudo-Denys est ici remarquable. Thomas établit sa notion de caractère non à partir du baptême, comme Augustin et tous les Pères, mais à partir de l'*ordre*, lequel comporte un *pouvoir* spirituel, une députation à une fonction sacrée. Il identifie l'essence du sacrement de l'ordre au caractère. Le véritable caractère est l'ordre; baptême et confirmation n'en sont que des dérivés ou des analogues. C'est une conception sacerdotale du caractère. Celui-ci est participation au *sacerdoce* du Christ; il est un *pouvoir* de conférer ou recevoir les sacrements. Il y a donc une référence fondamentale du caractère au *culte*. On sait que cette conception thomiste fut adoptée par le concile de Trente.

Pourtant, si Thomas a eu des répétiteurs et des disciples, tel Pierre de la Palud, nombreux ont été les théologiens qui l'ont contesté. Ceux-ci ont considéré que le caractère est une simple rela-

tion qui n'ajoute pas d'essence nouvelle. Il y a plusieurs très grands noms parmi eux: Pierre Jean Olivi, Duns Scot, qui n'accordent au prêtre pratiquement pas de pouvoir spécifique, n'admettant pas que le caractère soit une forme absolue. Citons encore Durand de Saint-Pourçain, Jacques de Metz, Paul de Pérouse, Guillaume d'Occam, Guillaume de Rubione, Gérard Odon (ce dernier identifiant le caractère à la forme du sacrement ou à la grâce), Gabriel Biel. A Trente, bien que les Pères fussent en majorité thomistes, leurs définitions dogmatiques ont été très prudentes sur le caractère. Ils ont, en réalité, plus décrit que défini. Ce ne fut plus le cas des commentateurs postérieurs de Thomas qui ont élaboré une théologie du caractère de plus en plus ontologiste et sacerdotaliste. Le sacrement de l'ordre a acquis une prééminence telle que les autres sacrements lui ont été ordonnés. Une conception hiérarchique et juridique de l'Eglise a pu ainsi s'édifier, les clercs gouvernant les laïcs à cause de ce supplément ontologique qu'ils possèdent seuls et qui leur donne autorité.

Le caractère — et d'abord le caractère sacerdotal — a pu apporter une fausse sécurité, une sécurité illusoire aux clercs. Forts de leur marque indélébile, de l'empreinte du caractère sacerdotal qui a fait d'eux des séparés, parce qu'élus, les prêtres ont pu avoir la tentation de la paresse, de la facilité et aussi du pouvoir. Une conception ontologiste a pu conduire au laisser-aller moral aussi bien qu'à l'impérialisme spirituel. Ainsi a pu se constituer une caste de clercs gouvernant et jugeant les laïcs. Sans doute ce ne fut pas toujours le cas, mais ce le fut très souvent, et le phénomène se rencontre encore parfois.

Vatican II a redéfini le rôle du prêtre, *presbyter* et non *sacerdos*, ce qui est plus traditionnel⁶. Mais il parle de « caractère spécial »⁷, sans originalité par rapport au « caractère imprimé » de Trente⁸. C'est pourquoi nous voyons la nécessité de repenser cet-

6. H. DENIS, *La théologie du presbytérat, de Trente à Vatican II*, dans *Les prêtres, Formation, Ministère et vie* (coll. *Unam sanctam*, 68), Paris, Cerf, 1968, 193-232.

7. *Presbyterorum ordinis*, n. 2, § 3.

8. Denzinger, *op. cit.*, n. 960.

te notion de « caractère sacerdotal ». Dans ce but, nous proposons les observations et les réflexions qui suivent.

II — POUR UNE RÉINTERPRÉTATION DE LA NOTION DE CARACTÈRE

L'idée se fait jour, ces dernières années, d'une autre conception possible du « sacerdoce ministériel ». On préfère même ne plus employer les termes « sacerdoce » et « prêtre » qui sont en référence directe à une théologie issue de l'épître aux Hébreux et du concile de Trente. Comme l'a noté J. Blank, « il y a dans la communauté du Christ divers services et fonctions; mais ceux-ci ne sont jamais décrits en termes de sacerdoce, et il y a là plus qu'une pure question de terminologie. C'est là une question authentiquement liée à la conscience de soi christologique et eschatologique de l'Eglise. »⁹ Conscients de l'importance primordiale de la communauté, nombre de chrétiens et, parmi eux, de théologiens, fondent leur réflexion sur une ecclésiologie *eucharistique* qui considère d'abord l'Eglise locale. L'ecclésiologie *universelle* qui fait voir l'Eglise comme un grand tout composé de multiples parties a été celle de Trente. De plus en plus, on entrevoit le ministère *pastoral* moins comme une prêtrise que comme l'animation spirituelle d'une communauté qui choisit elle-même ses propres pasteurs. On part du bas et non du haut, ce qui ne veut pas dire qu'on ne parte pas de Dieu. Dieu est présent dans la communauté et celle-ci se veut docile à l'appel de l'Esprit-Saint. On en vient à considérer que le pasteur peut être nommé pour une durée limitée. C'est, par exemple, l'opinion de P. Schoonenberg, qui écrit: « Il faudrait envisager la possibilité d'un ministère transmis et accepté pour un temps. »¹⁰ Mais l'exercice temporaire du minis-

9. J. BLANK, *Le prêtre à la lumière de la Bible*, dans *Le prêtre et le monde sécularisé*, Bulletin d'Informations de l'Institut pour l'Entraide Sacerdotale en Europe, Maastricht, Pays-Bas, n. spécial (février 1968) 31, compte rendu du Congrès de Lucerne, 18-22 septembre 1967, 19-36.

10. P. SCHOONENBERG, *Quelques réflexions sur le sacrement de l'ordre, en particulier sur le caractère sacramental*, dans *ibid.*, 61; F. KLOSTERMANN, *Perspectives de théologie pastorale*, dans *ibid.*, 113.

tère n'exclurait pas, pour autant, l'ordination à ce ministère pastoral par l'imposition des mains de l'évêque, ce qui rattache la communauté locale à l'Eglise universelle. Mais la question radicale qui se pose (radicale par rapport à la théologie classique du « caractère ») est celle-ci: si le pasteur est appelé à n'exercer que temporairement son ministère, la permanence de son état presbytéral existe-t-elle encore ? Autrement dit, peut-on encore parler de *caractère sacerdotal indélébile* ? Et, pratiquement, faudra-t-il réordonner le pasteur d'une communauté, si celui-ci, après avoir cessé ses fonctions pastorales, est appelé à les reprendre ? Ces questions qui se posent de façon nouvelle ont déjà été posées à leur manière dans le passé. Certains grands théologiens et docteurs les ont résolues soit en mettant sérieusement en doute l'existence d'un caractère, comme Duns Scot et Gabriel Biel, soit même en la niant, comme Guillaume de Rubione. En termes différents et selon une problématique nouvelle, c'est la même question de fond qui est soulevée. C'est, finalement, une question de théologie du sacerdoce. Y a-t-il véritablement une différence de nature et pas seulement de degré entre le sacerdoce universel et le « sacerdoce ministériel », quoi qu'en ait dit le concile Vatican II à la suite de celui de Trente ?

III — UN SACERDOCE ONTOLOGIQUEMENT IDENTIQUE MAIS FONCTIONNELLEMENT DIFFÉRENT

Ne pourrait-on penser en effet que le « prêtre », ou plutôt le *pasteur*, exerce un *même* sacerdoce de façon différente mais nullement supérieure ontologiquement ? Ce qui est premier, c'est l'Eglise, c'est le peuple de Dieu, c'est la communauté des baptisés et la communauté humaine totale. Le sacerdoce universel des baptisés est premier, fondamental. A l'inverse de Thomas d'Aquin qui définissait la nature du caractère « en général » à partir du « caractère sacerdotal », il faut partir de la fonction sacerdotale propre à tous les chrétiens et, ensuite seulement, chercher les ministres, et en premier lieu les pasteurs, dont cette communauté aurait besoin pour vivre de la Parole de Dieu et proclamer cette Parole. N'insistons donc plus sur le *pouvoir* du prêtre ordonné au culte et pourvu d'un caractère indélébile, mais plutôt sur la différence *fonctionnelle* (nous allons revenir sur ce mot) du pasteur:

« celui-ci n'est donc pas davantage prêtre que les autres, mais il l'est différemment »¹¹. Le baptême est premier. L'appel à un ministère est second. Mais cet appel à remplir une fonction pastorale et diaconale engage toute la personne¹², au service de Dieu et des hommes, dans cette communauté très particulière qui l'a choisi. Le « caractère » (mais ce mot est à abandonner parce que trop scolastique) serait l'*envoi* permanent d'un homme, par Dieu et la communauté, pour vivre et annoncer la Parole, animer cette communauté, la rassembler dans la charité et l'unité. Disons, avec G. Fourez: « Ce qu'on appelle la permanence du sacerdoce nous paraît donc une manière d'exprimer la portée personnelle de l'engagement au service de la communauté chrétienne. »¹³ Cet envoi d'un pasteur pour confirmer ses frères exige que celui-ci se consacre à sa tâche dans tout son être. Tout baptisé est voué totalement à Dieu et à ses frères. Le pasteur pas plus qu'eux, mais de façon propre. Son « caractère » désigne la spécificité de son engagement. « L'Eglise confère à l'homme un charisme permanent, pour l'accomplissement de certaines fonctions ecclésiales où il agira comme représentant visible du Christ, Prophète, Pasteur et Prêtre »¹⁴ au sein de sa communauté dont il est en même temps le délégué.

Le pasteur désigné par la communauté et reconnu par l'évêque est en même temps désigné par l'Esprit-Saint, lequel confirme le don qu'il avait fait à cet homme et que la communauté a su reconnaître. Mais il pourra se faire que cet homme (ou cette femme) ne puisse plus remplir, au bout d'un certain temps, le *service* qu'on attend de lui. Il rentrera alors « dans le rang » tout en restant disponible, tout en continuant à *servir* mais sans remplir de *fonction* ministérielle particulière. Est-il éternellement marqué d'un

11. J.-Ph. RAMSEYER, *La spécificité du ministère pastoral*, dans *Verbum Caro*, 71 et 72, (1964) 209.

12. P. FRANSEN, *Sacerdoce*, III, *Etude d'ensemble*, dans *Encyclopédie de la Foi*, t. IV, Paris, Cerf, 1967, 122-123.

13. G. FOUREZ, *Le sacrement de l'ordre et la société moderne*, dans *La Revue Nouvelle*, t. 47, 6 (15 juin 1968) 620.

14. P. GRELOT, *Le sacerdoce chrétien dans l'écriture*, dans *Bulletin du comité des études de la Compagnie de Saint-Sulpice*, VI, 38-39 (juillet-décembre 1962) 326.

« caractère » indélébile ? Thomas d'Aquin et plusieurs autres auteurs du Moyen Age l'ont pensé. Cela n'a rien d'étonnant, étant donné le contexte socio-culturel stable et éterniste du Moyen Age. Or, nous avons acquis le sens du relatif et du devenir historique et notre culture ne peut plus intégrer ces valeurs de pérennité d'autrefois¹⁵. Si donc l'on considère le « caractère » comme l'expression d'une *fonction* pastorale et diaconale dans une communauté, on se préoccupera moins de savoir s'il y a une permanence de la condition presbytérale au-delà de l'exercice de la fonction, au-delà même de la mort. Retenons ici cette remarque de P. Schoonenberg: « Ce caractère n'apporte aucun changement de « nature » ou de structure dans l'homme. Dès lors, il vaut peut-être mieux le préciser à l'aide des concepts de « situation » et d'« être-en-situation » [...] Cette précision ultérieure de l'« être-en-situation » entraîne une limite dans la durée du caractère. »¹⁶ Pour notre part, nous inclinons à penser qu'il n'y a pas de permanence individuelle, mais permanence collective, ecclésiale, en ce sens que la mission ne s'interrompt jamais, même si tel ministre cesse d'exercer sa fonction. L'Esprit donnera toujours à son Eglise les pasteurs dont elle aura besoin pour remplir sa mission qui est d'annoncer la Parole, de rassembler les hommes dans la foi et l'amour. L'Esprit suscitera toujours ces animateurs, ces « leaders » de la communauté. Nul n'est indispensable, sauf l'Eglise, sauf l'Esprit. La mission de l'Eglise est seule fondamentale et principale. Aussi, peut-on observer avec J. Rogues: « Il est donc vain de chercher une mission vraiment spéciale des ministres, mais ce qu'il est peut-être possible de chercher, c'est une modalité spécifique dans l'exercice de cette mission. »¹⁷ C'est en ce sens que nous qualifions de *fonctionnel* le service pastoral: une fonction spécifique dans la mission de l'Eglise. Le pasteur, prêtre de l'unique sacerdoce des croyants, exerce ce sacerdoce de manière fonctionnellement différente mais ontologiquement identique, par rap-

15. G. FOUREZ, *op. cit.*, 616; DOEPFNER, *Conférence d'ouverture au symposium des évêques européens à Coire (Suisse)*, 7 juillet 1969, dans *La Documentation Catholique*, 1545 (3-17 août 1969) 713.

16. P. SCHOONENBERG, *op. cit.*, 59.

17. J. ROGUES, *Pourquoi des prêtres?*, dans *Recherches et Débat*, 64 (mai 1969) 108.

port aux autres baptisés. « La distinction fonctionnelle n'exige plus dorénavant le substrat ontologique proposé par la théologie traditionnelle. »¹⁸



S'interroger sur la notion de *caractère* et plus précisément de *caractère sacerdotal*, c'est reprendre une vieille question déjà débattue gravement au Moyen Age. La théologie de Thomas d'Aquin fut loin d'être la seule admise sur ce point. Aujourd'hui, les mêmes questions surgissent, mais dans un contexte nouveau. Par le biais du *caractère*, c'est le problème des ministères et du sacerdoce en son entier qui est en jeu. La Réforme du XVIIe siècle l'avait posé brutalement. Le concile de Trente avait voulu lui donner sa réponse définitive, absolue. Son effort a été utile, mais, depuis, on s'est trop contenté de répéter les définitions tridentines qui, d'ailleurs, étaient plutôt sobres sur le « caractère ». Que, désormais, ce concept et le mot qui l'exprime soient moins employés, voire délaissés, est une bonne chose. La réflexion théologique est vivante, elle change, elle progresse (elle peut aussi régresser), parce que l'homme, le théologien, se modifie continuellement. La vie contraint la pensée à se critiquer sous peine de rigidité et de sclérose. La chance de l'Eglise contemporaine est de pouvoir courir le risque du renouveau. La théologie du ministère doit participer à cette mise à jour, en relation avec les recherches actuelles en christologie et en ecclésiologie. Cela peut la mener fort loin, jusqu'à une conception des *services* dans l'Eglise très différente de ce que nous connaissons encore. Par ailleurs, le malaise profond d'une large partie du clergé ne pourra être surmonté que si, au-delà des réactions psychologiques, une théologie nouvelle du ministère est élaborée. Le mérite d'un groupe de prêtres « contestataires » comme *Echanges et Dialogue*, en France, est indéniable. Mais revendiquer le triple droit au mariage, à la profession « profane » et à l'engagement politique pour le prêtre actuel ne résoud pas le problème fondamental; car c'est prendre celui-ci à l'envers. Partir du clerc malheureux pour le décléricaliser est un re-

18. F. HAARSMA, *Quelques thèses sur la théologie pastorale chez le prêtre*, dans *Le prêtre et le monde sécularisé*, 120.

mède nécessaire et urgent mais partiel. Pour ne pas s'égarer dans des prises de position incertaines, qu'elles soient de « droite » ou de « gauche », il faut, aujourd'hui plus que jamais, une rigoureuse réflexion théologique. Nous espérons au moins avoir montré que la question scolastique du *caractère sacerdotal*, tout en se posant désormais en des termes autres et plus heureux, est une vraie question, car elle s'enracine au cœur de la théologie vivante, au cœur du grand débat ecclésiastique actuel.

*Achévé d'imprimer sur les presses des Éditions Fides,
à Montréal, le dix-septième jour du mois d'avril
de l'an mil neuf cent soixante-dix.*

DANS LA MÊME COLLECTION

- CHRÉTIEN (LE) À LA BARRE DES TÉMOINS
Département d'Action sociale de la C.C.C.
- ÉDUCATION (L') CHRÉTIENNE ET LE RAPPORT PARENT
Jeanne Bizier, s.s.c.m.
- ENGAGEMENT (L') CHRÉTIEN
Paul-Émile Roy, c.s.c.
- MENTALITÉ D'EXODE
Benoît Pruche, o.p.
- NOS COLLÉGIENS ONT-ILS ENCORE LA FOI ?
Jean-Jacques Larivière, c.s.v.
- OBJECTIONS (LES) RELIGIEUSES DES JEUNES
Jean-Jacques Larivière, c.s.v.
- PAROISSE (LA) EN CONCILE
Jacques Grand'Maison, ptr
- PROMOTION (LA) DE LA FEMME
Marc Rondeau, ptr
- QUAND LES JEUNES DOUTENT DE DIEU ET DE L'ÉGLISE
Jean-Jacques Larivière, c.s.v.
- RÉFLEXIONS CHRÉTIENNES SUR L'ÉDUCATION
En collaboration
- RELIGIEUSE (LA) DANS LA CITÉ
Congrès des religieuses de Montréal 1968
- TRENTE TEXTES DU CARDINAL LÉGER
qui ont marqué l'Église au Concile et au Québec
- VOCATION (LA)
inquiétude et recherches. Congrès de Rigaud 1967

Les éditions Fides

245 est, boulevard Dorchester, Montréal 129

\$6.00

