NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

116 N° 3 1994

Entre l'Évangile et le ministère, la psychanalyse? « Fonctionnaires de Dieu » d'Eugen Drewermann

Didier GONNEAUD

p. 321 - 339

https://www.nrt.be/fr/articles/entre-l-evangile-et-le-ministere-la-psychanalyse-fonctionnaires-de-dieu-d-eugen-drewermann-197

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Entre l'Évangile et le ministère, la psychanalyse ?

« FONCTIONNAIRES DE DIEU »[1] D'EUGEN DREWERMANN

Au rythme soutenu de leurs traductions, les livres de Drewermann continuent d'étendre au-delà de l'Allemagne l'influence du théologien de Paderborn. Dans les pays francophones, la traduction de *Kleriker* demeure, depuis plus d'un an, le point central de l'onde de choc d'une pensée visant à reformuler les rapports entre le christianisme et la psychanalyse.

Évoquées plus loin, les circonstances françaises de cette parution ne sont certes pas étrangères au succès éditorial de *Fonctionnaires de Dieu*, selon le titre choisi pour transcrire *Kleriker*. Loin d'être périphériques, ces circonstances attirent l'attention sur le contenu d'un ouvrage qui fait passer les relations entre christianisme et psychanalyse par un point particulièrement névralgique : le statut que l'Église impose à ceux de ses membres qui veulent s'engager définitivement pour elle.

Consacrés ou ministres trouvent en effet devant eux un statut tout préfabriqué, dans lequel il suffit de se couler. Ce statut, cette «cléricature» sont censés découler directement de l'Évangile, mais il revient à la psychanalyse d'examiner cette prétention. Entre l'Évangile et la cléricature, l'Église n'interposerait-elle pas toute une série d'intérêts d'autant plus dangereux qu'ils sont cachés, non exprimés, non dits?

Amener au grand jour ces intérêts serait alors pour la psychanalyse rendre à chacun un service éminent : aux clercs tout d'abord, en les libérant du poids d'un non-dit qui les met dans une situation de mensonge objectif ; aux communautés chrétiennes, dont le rayonnement ne peut qu'être intensifié par l'humilité d'une plus grande lucidité sur elles-mêmes ; au monde moderne enfin, qui redécouvrirait alors l'Évangile pour ce qu'il est : chemin d'authenticité et de liberté, et non doctrine abstraite ou dogmatisme insignifiant.

Le succès immédiat de *Fonctionnaires de Dieu* suggère que Drewermann a su rejoindre et exprimer le malaise qui, aujourd'hui, entoure non plus seulement l'activité ou l'influence sociale des clercs, mais leur vie personnelle. Malaise trop grave pour ne pas se transfor-

---

1. E. DREWERMANN, *Fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1993 (cité *FD*, **suivi de la page).**

mer en question théorique : les conditions actuelles du ministère disent-elles ou non quelque chose de sa nature ? Avec le recul du temps, il semble maintenant possible de ressaisir la signification théologique de la réponse de Drewermann à cette question.

Telle que la formule *Fonctionnaires de Dieu*, cette réponse n'est pas seulement une élaboration doctrinale, mais l'expression d'un itinéraire qui donne sens à cette élaboration. Une première partie suggérera donc les éléments biographiques et historiques qui font de ce livre un moment à la fois original et cohérent par rapport à l'itinéraire psychanalytique de Drewermann. Une deuxième partie présentera pour lui-même le contenu du livre, et une conclusion tentera d'évaluer jusqu'à quel point il peut contribuer à mettre en mouvement la pensée théologique sur le ministère.

I. - Éléments biographiques

1. *La jeunesse*

Eugène Drewermann est né en 1940 à Bergkanen, dans la région minière de Westphalie, d'un père de tradition protestante et d'une mère pratiquant la foi catholique. Cette première donnée biographique appelle trois remarques, deux brèves, une troisième plus développée.

1. À propos de son père, Drewermann dit qu'il est représentatif des valeurs de la culture « prussienne ». C'est dire que le petit Eugène a reçu une éducation de style prussien, dont la clé de voûte est un respect inconditionnel pour l'autorité établie. On obéit parce que l'autorité est l'autorité, et Drewermann est ainsi conduit à identifier autorité et pouvoir. À ses yeux, l'autorité ne peut pas être autre chose qu'un pouvoir, c'est-à-dire une contrainte qui s'exerce de l'extérieur sur l'individu. Surtout lorsqu'elle veut être morale, l'autorité oblige donc nécessairement l'individu à être hypocrite. D'où la tendance, chez Drewermann, à séparer, pour ne pas dire opposer, loyauté et authenticité personnelle : « le premier devoir d'un homme n'est pas de se comporter avec loyauté, mais d'être soi-même » (*FD* 560).

2. Drewermann a sous les yeux un couple qu'on qualifierait aujourd'hui d'œcuménique : père protestant, mère catholique. Mais ce n'est pas ainsi qu'il perçoit cette situation. En effet, le protestantisme de son père lui apparaît comme une sorte de scepticisme[2]. Du

2. *Golias* n°12 (1993) 71.

coup, protestantisme et catholicisme ne se présentent pas comme deux cohérences spécifiques. En fait, le protestantisme de son père s'interpose entre Drewermann et sa foi catholique, et cela sous la forme d'un scepticisme qui rend difficile, et peut-être même impossible, une adhésion globale de la personne tout entière.

Rétrospectivement, Drewermann se définira lui-même à 17 ans comme un « catholique protestant ». Cette formule laisse planer une ambiguïté. Elle peut signifier le désir d'aller jusqu'au bout des richesses de deux traditions spirituelles distinctes, mais aussi l'incapacité de percevoir la cohérence interne de chacune de ces deux traditions. Le conflit actuel entre Drewermann et sa hiérarchie prolonge pour une part l'ambiguïté qui s'enracine dans la manière dont il a pu concrètement percevoir la foi de sa mère à travers le scepticisme de son père.

3. Naître dans l'Allemagne de 1940, c'est se trouver dès l'enfance dominé, écrasé par la question héritée du nazisme. Cette question peut se formuler ainsi : comment un pays, avec ses institutions, avec sa culture, a-t-il pu se livrer au nazisme ?

Cette question, qui domine l'existence de Drewermann, oriente sa pensée dans une direction fondamentale. Pour lui, ce qui a rendu possible le nazisme, c'est la mainmise de la collectivité sur la personne, c'est le terrorisme que les structures exercent par elles-mêmes sur la conscience singulière. L'angoisse héritée du totalitarisme nazi le conduit spontanément à comprendre de façon irrémédiablement conflictuelle la relation entre l'individu et la société. On entend l'écho de cette vision conflictuelle dans des phrases comme celle-ci : « (La rédemption du monde) consiste à établir (le moi personnel) dans ses droits et ses libertés et à l'armer contre le terrorisme de la collectivité en en faisant un être indépendant, ouvert et résolu » (*FD* 571).

Cette opposition primordiale entre l'individu et la société est l'arrière-fond qui donne son sens au rôle que Drewermann attribue à la psychanalyse. Entre l'individu et la collectivité, la psychanalyse est contrainte de choisir son camp : d'un côté ou de l'autre, mais non des deux côtés à la fois. Et de quel côté est-elle ?

La réponse de Drewermann est massive, sans compromis : la psychanalyse est du côté de l'individu, elle est son rempart devant la tyrannie du collectif, sa rédemption face aux institutions qui lui font jouer un rôle extérieur ; elle est son salut contre les structures qui l'empêchent d'être lui-même. Mais dans la perspective de Drewermann, prendre le parti de l'individu signifie s'élever contre le collectif, contre les institutions, contre les structures. Avant même sa mise

en œuvre concrète, la psychanalyse a son rôle tracé par avance à partir de cette opposition irréductible entre l'individu et la société : elle est sommée de déconstruire les structures sociales, d'exorciser à elle seule les phénomènes d'autorité qui ont rendu possible le nazisme.

Cette mission attribuée à la psychanalyse explique peut-être le rôle que lui fait jouer Drewermann, un rôle fondamentalement anticollectif. La psychanalyse place du coup l'individu dans un face à face étouffant. Entre elle-même et l'individu qu'elle doit protéger, plus aucun recul, plus aucune médiation ; d'où une conception violente de son action sur l'individu : « Plus le forage psychanalytique va profond, plus il agit à la manière d'un étau qui se resserre, en réduisant l'espace des faux-fuyants et des échappatoires et en obligeant à s'avouer ce que l'on est » (*FD* 303). Plus loin la psychanalyse est comparée à un corrosif nécessaire : « Celui qui veut attaquer la rouille se doit d'utiliser des produits corrosifs » (*FD* 557).

La conception de Drewermann présente un étonnant contraste entre une psychanalyse au contenu libérateur, apaisant, désangoissant et la forme de celle-ci, une violence décrite en termes qui évoquent plus une chambre de torture qu'une poésie vivifiante. Ce contraste explique les réticences des confrères psychiatres de Drewermann, et il s'éclaire en fonction du point de départ de sa pensée, à savoir la mission attribuée à la psychanalyse d'exorciser les démons totalitaires en défendant l'individu contre la collectivité.

Drewermann nous reconduit ainsi au cœur du drame fondamental de la civilisation européenne : il rejoint ces penseurs qui prennent à bras le corps la tragédie du totalitarisme. La psychanalyse n'est pas d'abord une question de confort, de simple bien-être ou d'euphorie artificielle. Avec Drewermann, elle est mise à contribution pour affronter la question qui domine notre modernité : la liberté humaine se condamne-t-elle au totalitarisme ? L'individu peut-il trouver devant lui un chemin autre que la tyrannie du collectif ? À partir de ces interrogations, Drewermann va situer le rôle théologique de la psychanalyse, et c'est la deuxième étape de cette biographie.

2. *Le ministère*

En 1966, Drewermann est ordonné prêtre. Son premier poste le conduit à Göttingen, une ville thermale où il accompagne pastoralement des curistes venus se soigner. Des personnes en détresse non seulement physique mais morale viennent se confier à lui ; il éprouve alors intensément le décalage entre leurs angoisses et le langage de l'Église. D'un côté des personnes en quête de vérité profonde, de l'autre un langage moralisateur, qui fait appel au devoir, au volonta-

risme ; un langage qui se plaque de l'extérieur sur l'angoisse des gens. Bien plus, un langage qui renforce cette angoisse et qui même la suscite parfois.

Dans cette situation, de quel côté trouver l'Évangile ? Du côté d'une Église qui cherche avant tout à défendre sa morale et ses institutions, ou chez ceux qui attendent désespérément un chemin de vie pour sortir de cette angoisse ?

Son ministère va permettre à Drewermann d'élaborer sa réponse. Il est pour lui une passion, la passion de faire porter à l'Évangile tout son potentiel de vie, la passion de rendre actuel son langage pour ceux qui veulent guérir de leur mal-être. Cette passion s'exprime à travers la voie royale de la psychanalyse, sans laquelle l'Évangile n'est plus qu'un message lointain, inintéressant, une série d'affirmations abstraites, inutiles, confinées dans des structures sclérosées et archaïques. À l'inverse, relayé par la psychanalyse, l'Évangile retrouve sa véritable force et devient guérison, déferlement de vie et de tendresse au sein de notre modernité angoissée. Drewermann exprime cette conviction centrale dès le prologue de *FD* : « Cent ans après Nietzsche, soixante-dix ans après Freud, on a depuis longtemps atteint et dépassé le point à partir duquel il n'est plus possible de parler de Dieu à l'homme en des termes psychologiquement, humainement inappropriés » (*FD* 19).

Quelle est-elle donc cette psychanalyse qui donne son actualité à l'Évangile ? Drewermann confère à cette question une importance absolument capitale, dans la mesure même où il voit dans la psychanalyse le principe fondamental de notre civilisation : « Loin d'être une pure introspection individuelle, la psychanalyse a vraiment définitivement changé le visage de la culture occidentale sur des points essentiels » (*FD* 19).

Deux noms feront saisir la portée de cette question pour comprendre la suite des événements et en particulier la crise de 1991 : Freud et Jung. De même que la vie spirituelle de Drewermann oscille entre catholicisme et protestantisme, sa pratique et sa théorie de la psychanalyse oscillent entre deux conceptions antagonistes, celle de Freud et celle de Jung. Mais la préférence donnée tacitement à Jung est perceptible aussi bien dans son livre que dans le recueil des conférences intitulé *La parole qui guérit*. Or le débat qui a séparé Freud et Jung tourne précisément autour de la question de l'autorité.

Pour Freud, l'autorité joue un rôle constitutif dans le développement du psychisme ; qu'on s'y oppose ou qu'on l'intègre, elle reste la référence primordiale. Le rapport à l'autorité fait partie du processus qui différencie intérieurement la conscience, et qui rend ainsi

possible la relation sociale. Du coup, Freud met plutôt l'accent sur la figure paternelle, sur la positivité des conflits à traverser pour devenir soi-même. Même et surtout lorsqu'elle est conflictuelle, la référence à l'autorité reste au centre du développement de la personne ; elle fait partie du paysage psychique, car elle permet à l'individu de s'expliquer avec lui-même et de construire sa liberté.

Tout autre est la perspective de Jung. Pour lui, la maturation de la personne s'opère par une réconciliation intérieure entre l'inconscient individuel et l'inconscient collectif. En chacun de nous, existent des symboles primitifs, des « archétypes », et en se coulant dans ces symboles originaires, l'inconscient se réconcilie avec lui-même.

Drewermann privilégie la démarche de Jung : rendre actuel et efficace l'Évangile, c'est l'interpréter à partir des archétypes qui réconcilient maternellement l'homme avec son existence naturelle. C'est lui faire jouer le rôle thérapeutique des contes et des mythes. Dans une telle perspective, non seulement l'autorité ne joue aucun rôle, mais elle ne peut pas en jouer : de soi pure extériorité, elle n'est plus qu'un résidu psychique à neutraliser ; bref elle disparaît du paysage et n'y revient que sous forme de violence.

Psychanalyse selon Freud ou psychanalyse selon Jung ne feront donc pas résonner l'Évangile de la même manière. Il ne s'agit pas de prendre parti pour Freud ou pour Jung, il s'agit de comprendre ce qui a rendu possible, peut-être même inévitable, la crise d'octobre 1991.

3. *La crise éclate à Paderborn (octobre 1991-janvier 1992)*

En octobre 1991, l'archevêque de Paderborn, Mgr Degenhardt retire au professeur Drewermann la mission canonique qui lui permet d'enseigner. L'aggravation et le durcissement du conflit aboutissent en janvier 1992 au retrait de la faculté de prêcher et de célébrer publiquement. Que s'est-il passé ? Comme en tout conflit, deux interprétations s'opposent.

De son côté, Drewermann voit dans ce durcissement une réaction d'intolérance à la suite de la publication de son livre *Fonctionnaires de Dieu*. Parce qu'il a osé toucher à l'institution, celle-ci réagit et sort de son indifférence antérieure. À l'opposé, Mgr Degenhardt met en cause non pas seulement le livre *Kleriker*, mais la cohérence même de la théologie de Drewermann, en particulier sa théologie du salut, et il l'invite à tirer les conséquences de cette théologie.

Dans ce débat Mgr Degenhardt se situe d'emblée sur le terrain de l'autorité à faire respecter. On ne peut sans serrement de cœur lire le compte rendu des passes d'armes entre l'évêque et le théologien.

Chacun considère comme allant de soi ce qui précisément pour l'autre ne va plus de soi. L'évêque n'arrive pas à mesurer à quel point la question de l'autorité n'a pas d'ancrage immédiat dans la pensée de Drewermann ; la référence à Jung nous permet de situer pourquoi. À l'inverse, Drewermann ne peut admettre des manières de penser et de vivre où l'autorité joue un autre rôle que celui d'un pouvoir extérieur. Le retrait successif de la mission d'enseigner puis de célébrer porte au plan institutionnel la logique d'un véritable dialogue de sourds.

C'est dans le contexte de l'Allemagne que se manifeste le sens de ce conflit et de sa violence. Par-delà des questions de personnes, l'affaire Drewermann fait aussi mesurer la situation très particulière de la théologie allemande. Théologiens et évêques sont en Allemagne des puissances qui discutent et qui traitent quasiment d'égal à égal. Avec une opinion publique plus familière des questions spéculatives, avec l'énorme support institutionnel de son appareil théologique, la culture allemande crée une situation originale ; il faut replacer dans ce cadre l'intervention de Mgr Degenhardt.

4. *L'affaire française (janvier 1993)*

À partir de cette situation allemande, le livre arrive en France dans des conditions encore plus confuses. Pour tenter de clarifier ce qui s'est passé, je propose de distinguer deux points que l'actualité a télescopés : d'un côté l'affaire Drewermann, et de l'autre le contenu du livre. L'affaire Drewermann, c'est en France le fait que les éditions du Cerf renoncent à publier l'ouvrage comme elles l'avaient annoncé. Quant à la substance de l'œuvre, elle propose une déconstruction psychanalytique des structures ecclésiales dans le but explicite de dénoncer leur danger pour l'individu.

Il s'est formé un cercle entre « l'affaire » et le contenu du livre ; peut-être faut-il commencer par en sortir, si l'on veut donner au livre une chance d'atteindre son but. Ce cercle consiste à justifier l'un par l'autre le livre et l'affaire dont il est l'occasion. L'affaire prouve que le livre a raison de dénoncer le pouvoir clérical, et réciproquement, en déconstruisant les mécanismes du pouvoir clérical, le livre permet de comprendre l'affaire elle-même. Ce qui soutient ce cercle et le fait fonctionner au profit du livre, c'est un manichéisme nécessaire, opposant une hiérarchie totalitaire dans ses procédés à un théologien privé du droit élémentaire d'exprimer publiquement ses idées. Cette vision manichéenne, il importe tout particulièrement de vérifier jusqu'à quel point elle colle à la situation.

Dans son point de départ, l'affaire française semble simple en effet : le 5 janvier 1993, les éditions du Cerf publient un communiqué expliquant qu'elles renoncent à éditer le livre de Drewermann. Chacun remarque le style embarrassé d'un texte qui justifie la décision par le risque de voir les intentions éditoriales du Cerf « mal comprises, voire mal interprétées et déformées ».

À partir de là les choses s'enchaînent assez mécaniquement : un livre dangereux pour la hiérarchie mérite l'interdiction et les évêques, Mgr Duval et Mgr Lustiger en tête, sont soupçonnés d'avoir manœuvré en coulisse. En somme, l'affaire est une nouvelle vilenie, reprochée à des évêques trop enclins à reprendre les choses en mains à tout prix. En cela la hiérarchie française apparaîtrait même pire que la hiérarchie allemande. Cette dernière a le courage d'agir à découvert, alors que les évêques français agissent par pression indirecte et inavouable.

On comprend évidemment qu'une telle vision des choses appelle une riposte d'artillerie lourde ; un éditorial de *Golias* n'hésite pas à ouvrir le feu : « Il s'agit de la liberté dans l'Église, de la liberté de penser, de la liberté des théologiens[3]. » Toutefois ce même numéro de *Golias* a l'honnêteté de signaler les faits qui ne cadrent pas complètement avec cette explication ; d'autres éléments méritent qu'on y porte attention.

Avec le temps on constate que la décision du Cerf ne résulte pas de seules pressions épiscopales éventuelles, mais aussi d'une sorte de mise en quarantaine théologique. Dire cela ne vise pas à innocenter la hiérarchie française, mais à suggérer combien la question du ministère — ou plutôt des ministères — est devenue une question aujourd'hui décisive. Aller au bout de l'affaire Drewermann en France, c'est constater que *Fonctionnaires de Dieu* touche sur ce point à des tabous qui ne sont pas seulement institutionnels mais aussi intellectuels.

La question ne concerne pas le ministère d'abord en tant que réalité vécue concrètement, de façon plus ou moins authentique. Elle tourne essentiellement autour de la représentation idéologique de ce ministère et de la signification théologique qu'il est ou non possible de lui donner aujourd'hui.

Bref, ce qui est en jeu n'est pas seulement une question de pouvoir mais de pensée. L'affaire Drewermann n'est pas d'abord un conflit interne à l'appareil administratif de l'Église ; elle exprime à sa manière la nécessité vitale où nous sommes aujourd'hui, une nouvelle

3. *Ibid.* 3.

fois depuis l'Évangile, de penser le ministère. Une vision manichéenne de l'affaire Drewermann rend par avance impossible de comprendre son enjeu profond, effectivement capital, bien au-delà d'une simple question de pouvoir ou de fonctionnement institutionnel, parce que penser le ministère évangélique fait partie de son actualité même.

II. - « Fonctionnaires de Dieu »

Plus encore que les autres, l'ouvrage est lié très intimement à l'histoire personnelle de son auteur. Il récapitule et conceptualise son itinéraire de prêtre thérapeute, affronté par son ministère à une exigence qu'il formule ainsi : « Celui qui songe à guérir psychiquement ne serait-ce qu'un seul être ne peut éviter de mettre en cause le système qui l'a rendu malade » (*FD* 371).

1. *Quel sens donner à la « crise des vocations » ?*

Les éléments de la crise actuelle du ministère sont bien connus. Baisse continue des ordinations, départ des prêtres, vieillissement collectif et surtout détérioration de l'image du prêtre, c'est-à-dire à la fois celle qu'ils ont d'eux-mêmes et celle qu'ils donnent à l'opinion publique. D'après un sondage effectué en juillet dernier, 39% seulement des Français considèrent le prêtre comme un homme épanoui. Or ne pas être épanoui signifie une rupture dans l'individu, entre lui et son idéal, entre lui et la réalité. Sur ce fond de pessimisme, les divers drames comme l'alcoolisme, l'aventure amoureuse sous toutes ses formes, ou même tout simplement l'aigreur de caractère apparaissent non plus comme des cas particuliers mais comme le signe d'une déchéance globale.

Drewermann décrit cette déchéance, qui est une perte d'influence sociale : le prêtre, la religieuse, le moine, présentent « une espèce de distorsion hypocrite de la réalité, dont, toute révérence gardée, on sourit par-devers soi » (*FD* 22). En somme, même si on conserve des gestes de respect envers un prêtre, ce respect fait plutôt ressortir à quel point il est au fond considéré comme « en dehors du coup », comme inadapté à la réalité.

Cette crise ainsi décrite, quelle signification lui donner ? Est-elle transitoire, liée à une vertigineuse mutation de la société occidentale ? N'est-elle qu'une crise d'adaptation, une de plus dans la séculaire histoire de l'Église ? Est-ce une crise morale, liée à un fléchissement de la générosité et de l'enthousiasme des croyants ? Le

défaut de ces explications, selon Drewermann, c'est qu'elles rendent l'individu responsable et même coupable d'une situation qu'il est contraint de subir. Un des traducteurs de Drewermann résume ce point de vue par une image : « Lorsqu'une route est construite de telle façon que les voitures tombent dans le fossé au même endroit, le responsable est le constructeur et non le chauffeur[4].» Appliquée à la crise des vocations, cette image signifie que l'on commet une imposture en traitant comme des problèmes personnels des drames engendrés en fait par la structure elle-même. En culpabilisant ses prêtres l'institution refuse de voir en elle-même la véritable cause de leur échec. Une telle attitude enferme doublement les clercs : en plus des problèmes engendrés en eux par l'institution, ils s'en voient attribuer la responsabilité.

Drewermann dénonce là une injustice, qui ne tient pas à telle personne mais au système lui-même. Ce n'est pas la perversité personnelle du pape ou des évêques qui s'exprime dans cette injustice, c'est la brutalité d'un système qui asservit les consciences. *Fonctionnaires de Dieu* veut donc « aider les clercs à en finir avec l'idée que leurs problèmes intérieurs, leurs échecs ne sont dus qu'à leurs déficiences personnelles, alors que ces problèmes et ces échecs ont en réalité leur source dans des structures objectives, celles avec lesquelles l'Église vient régler la vie de ses membres les plus loyaux et les plus dévoués » (*FD* 31).

Par quel monstrueux machiavélisme, l'Église en vient-elle à prendre ses clercs au piège de leur propre dévouement ? La réponse tombe avec une netteté chirurgicale : l'idée même de vocation. Voilà le piège qui permet à l'Église de s'assujettir les libertés. La notion de vocation est contestable tant du côté de Dieu que du côté de l'homme. C'est une idée antithéologique, car elle oblige à croire que Dieu passe par-dessus la conscience, par-dessus son histoire et son dynamisme singulier. Or, à l'inverse, toute la théologie nous apprend que la grâce ne détruit jamais la nature mais la présuppose et la perfectionne.

Antithéologique, l'idée de vocation est du même coup antianthropologique. Elle extériorise la conscience, en la forçant à se projeter dans un idéal. Elle l'oblige à vivre au niveau superficiel de ses motivations au lieu de s'intérioriser dans son dynamisme singulier. Elle empêche de rechercher ce dynamisme profond dans l'identité construite au cours de l'enfance, elle projette ce dynamisme sur un idéal

---

4. Cf. E. DREWERMANN, *La parole qui guérit*, Paris, Cerf, 1993, traduit et introduit par J.-P. BAGOT ; présentation du traducteur au verso de la couverture.

qui lui est extérieur : « Le point de départ qui doit permettre de découvrir la réalité et l'effet de l'état clérical, ce ne sont pas les objectifs et les intentions avouées du clerc adulte, mais les influences le plus souvent cachées qui ont marqué son enfance et sa jeunesse et qui sont à la base de ses décisions ultérieures » (*FD* 39).

« Quel sens donner à la crise des vocations ? » demandait le titre de ce paragraphe. La réponse de Drewermann est simple. La perversité du système institutionnel mis en place par l'Église au long des siècles vient de la monstruosité fondamentale de l'idée de vocation, qui durcit les conflits personnels et empêche la personne d'avancer sur son propre chemin : « Il est clair que, loin de résoudre les conflits, l'idée de vocation ne fait que les perpétuer... ; la conception catholique de la vocation cléricale, avec sa répression de l'inconscient, n'offre aucune possibilité de traiter les conflits de façon constructive et par conséquent de les régler » (*FD* 58).

Si l'idée de vocation est à ce point contradictoire, antithéologique et antianthropologique, il est donc urgent de la déconstruire, de diagnostiquer sa monstruosité comme un médecin diagnostique un fonctionnement contre nature de l'organisme. Le maître-mot de ce diagnostic est celui d'insécurité ontologique.

2. *À l'origine du sentiment d'être élu : « l'insécurité ontologique »*

Cette expression est le concept central du livre, celui où se joue l'interprétation à donner à l'ensemble. L'insécurité ontologique, c'est cette expérience qui nous touche tous à des degrés plus ou moins intenses et variables quand nous sentons notre existence se dérober, devenir absurde, quand nous nous sentons de trop dans le monde et dans la société. Cette expérience s'enracine très tôt dans le psychisme humain et commande la totalité de notre développement. Ne pas se sentir sûr de sa propre existence, tel est le malheur fondamental de notre conscience, voilà ce qui détermine originairement notre rapport au monde et nos relations avec les autres. Telle est la souffrance de base qui marque notre existence en tant précisément qu'existence humaine. C'est donc une expérience universelle, comme l'expriment les phrases suivantes : « Êtres pensants, ne sommes-nous pas tous condamnés à souffrir et à être malheureux en ce monde ? En un certain sens, ne sommes-nous pas tous psychiquement malades d'avoir à affronter consciemment notre mort, notre finitude, notre néant, notre contingence, celle d'un être qui n'est qu'en apparence ? » (*FD* 77).

À la source du sentiment d'être appelé par Dieu, Drewermann diagnostique cette insécurité ontologique. Par quel biais l'Église

donne-t-elle à quelqu'un l'illusion de devenir lui-même en réalisant une vocation ? Précisément en misant sur l'insécurité ontologique, en faisant miroiter devant des êtres angoissés et incertains d'eux-mêmes l'illusion que la vocation leur donnera enfin une identité. Cette imposture n'est pas un dérapage latéral ou un accident de parcours : elle est la structure même de l'institution : « Dans l'Église catholique la relève des clercs ne peut être assurée qu'en reposant pratiquement sur la production d'êtres foncièrement incertains d'eux-mêmes qu'on persuadera de revêtir, en guise d'ultime protection, le corset du fonctionnariat et du personnage officiel. De tels êtres ont si profondément mal à eux-mêmes, ils ont si fondamentalement peur d'eux-mêmes et des autres que l'état clérical est pour eux la formule, le 'Sésame ouvre-toi' de chacune de leurs expériences, le sens caché d'une vie jusque là presque absurde... » (*FD* 76).

Ainsi pour perpétuer sa structure cléricale l'Église a une et une seule solution : faire croire à des angoissés qu'ils peuvent devenir eux-mêmes en jouant un rôle, en s'identifiant sans recul possible à leur personnage officiel, en sacrifiant leur singularité à leur fonction. Cette identification envahit toutes les dimensions de l'existence à travers l'habillement, l'obligation de prêter serment, la réglementation des relations amicales et familiales, la détermination autoritaire des activités.

Rien d'étonnant dans ces conditions que les clercs soient structurellement malades et malheureux. Mais c'est leur prétendue vocation qui les rend malheureux ; c'est le discours de l'Église qui les rend malades. Ce discours porte la marque de son imposture ; on fait croire que les exigences de la vocation sont celles de la communauté, de la mission, de la tradition, de Dieu lui-même ; alors qu'en fait elles n'ont qu'un seul but : maintenir la pression de l'angoisse, empêcher l'insécurité ontologique de s'apaiser. Car le jour où l'angoisse se dissout, où guérit l'insécurité ontologique, ce jour marque la fin de l'asservissement de l'individu à l'institution. La pratique et la théorie de Drewermann se rencontrent ici : dans le projet de libérer les clercs des liens par lesquels l'Église les enferme dans leurs angoisses.

On devine tout de suite l'objection : puisque l'insécurité ontologique est une dimension constitutive de tous les hommes, pourquoi certains et non pas d'autres sont-ils ainsi asservis par l'Église ? La théorie de Drewermann ne revient-elle pas à expliquer une bronchite en disant que tous les hommes ont un poumon ?

L'auteur indique lui-même une distinction capitale pour comprendre correctement son diagnostic : la vocation a sa cause non pas dans l'insécurité ontologique en tant que telle, mais en tant qu'elle

s'est «catégorisée». Ce mot courant de la culture allemande signifie qu'une réalité globale se concentre dans une dimension particulière, où elle reçoit une signification nouvelle. Ainsi la peur de vivre est une chose, mais elle peut se concentrer, se «catégoriser» dans une peur particulière telle la claustrophobie. Si l'on veut guérir une claustrophobie, il faut donc regarder si cette peur n'est pas la particularisation, la «catégorisation» d'une peur plus fondamentale. Si on ne s'attache qu'à la claustrophobie, cette peur fondamentale ressurgira autrement.

En tant que telle, l'insécurité ontologique est donc bien fondamentale, mais il faut comprendre par quels processus elle se catégorise dans le besoin de se projeter sur une vocation ; elle ne devient perverse que si on la dépouille de sa dimension métaphysique pour la catégoriser (*FD* 77). Il est normal d'être angoissé, cela appartient sans doute aux réflexes vitaux. Mais il est pathologique de particulariser cette angoisse fondamentale dans l'angoisse de ne pouvoir être soi-même en dehors d'une vocation. Le problème que le livre veut résoudre est alors très précisément celui-ci : par quels processus l'Église parvient-elle à catégoriser l'insécurité ontologique d'une personne de telle sorte que celle-ci s'enferme dans l'état clérical ?

Pour chacun des trois principes de la vie cléricale Drewermann montre comment ils donnent à la personne l'illusion de se réaliser elle-même à travers sa fonction. Ces trois principes se nouent en un redoutable système, se renforcent les uns les autres pour former une prison psychologique. Pauvreté, obéissance et chasteté fixent l'individu dans une régression psychologique, et Drewermann se sert ici de Freud pour formaliser un parallélisme abstrait entre les trois engagements traditionnels et les trois stades du développement psychologique. La pauvreté fixe l'individu dans les contradictions du stade oral, l'obéissance dans les dépendances du stade anal, la chasteté dans les immaturités du stade génital.

Pour s'imposer à l'individu, cette redoutable structure exige toutefois une situation familiale un peu particulière. Un individu n'en vient à projeter son identité dans l'idéal d'une vocation que si son enfance lui a donné l'occasion de se sentir à la fois solidaire et responsable d'une victime. « Dans la formation d'une psychè de clerc, l'important c'est que... celui-ci ait déjà comme enfant, des raisons de se sentir responsable de sa famille, aux côtés de la partie la plus faible » (*FD* 262). Cette partie faible est le plus souvent la mère, surtout lorsque — cas idéal — elle s'est rendue victime de la morale conjugale catholique. L'analyse de Drewermann privilégie cette figure maternelle ; à travers sa mère l'enfant intériorise l'idée de sacrifice qui se développe en idée de vocation surnaturelle.

Mais l'institution referme complètement la boucle avec l'impossibilité pour le clerc de faire le lien entre sa vocation et sa situation familiale. Puisque, selon l'Église, elle vient de Dieu, la vocation d'un individu n'a absolument rien à voir avec sa petite enfance ; c'est même un sacrilège de profaner le mystère d'une vocation en l'expliquant psychogénétiquement. Mais pour Drewermann, il n'y a précisément rien à profaner, puisque la vocation n'est qu'une construction institutionnelle. D'où la rigueur méthodique que veut se donner le livre. Son auteur reprend la grande tradition de l'anticléricalisme nietzschéen, mais au lieu de profaner la vocation à grand coup de blasphèmes, il lui suffit de déconstruire psychologiquement ce que l'institution a construit dogmatiquement.

3. *Une nouvelle manière d'être dans l'Église*

Cette déconstruction est le revers d'une recherche positive sur ce qu'elle rend possible. *Fonctionnaires de Dieu* se veut ouvrage à la fois de psychologie génétique et de théologie spéculative. La déconstruction est au service d'une ecclésiologie nouvelle : « Pas de salut possible dans le statut psychoreligieux d'une secte aussi névrotique que névrotisante » (*FD* 548). Drewermann renvoie l'ascenseur aux prétentions d'une Église qui se veut unique salut de l'homme. Par lui-même cet exclusivisme est déjà le signe d'une perversité névrotique.

Inutile de chercher ailleurs la faillite d'une Église incapable de rejoindre l'homme moderne. Aucune recette pastorale ne palliera jamais l'insuffisance d'un système qui rend ses fonctionnaires irrémédiablement décevants et trompeurs. Pourquoi tant de croyants venus se confier à un prêtre éprouvent-ils une déception aussi grande que l'espérance mise d'abord en ce prêtre ? Pourquoi tant d'échecs dans des relations pastorales commencées pourtant sous le signe de la douceur et de la compréhension ? Ils s'expliquent « non pas parce que le clerc en question aurait voulu consciemment utiliser ou duper ces personnes, mais tout simplement parce qu'il n'est pas possible d'accompagner une personne au-delà du point où l'on est soi-même parvenu dans sa propre existence » (*FD* 218).

Ces lignes laissent entrevoir la nouvelle figure du prêtre que Drewermann voudrait substituer à ce fonctionnarisme ecclésiastique. Chaque fois qu'il s'agit du ministère, la question centrale est aussi celle du Christ. Qui est vraiment Jésus ? Telle est la clé qui peut ouvrir ou fermer l'avenir du ministère et de l'Église. Pour dépasser l'échec de l'Église depuis deux cents ans, il faut remonter jusqu'à la source ; il faut redécouvrir la véritable identité de Jésus. En creux,

derrière l'échec actuel de l'Église apparaît le primat de la fonction sur la personne : « Aujourd'hui, exactement deux cents ans après la Révolution française, qui accepterait sans plus la parole du prêtre simplement parce qu'elle est celle du curé ? Déplacement radical : ce n'est plus à la fonction qu'on fait confiance, mais à la personne. » (*FD* 18).

Ce déplacement culturel offre une chance inouïe, mais l'Église saura-t-elle la saisir ? Cette chance est celle de la psychanalyse ouvrant la voie pour rendre enfin le clerc conforme à la véritable identité de Jésus : « ainsi seulement le clerc pourra correspondre à l'exemple de Jésus, qui n'était ni moine ni prêtre, mais prophète et poète, vagabond et visionnaire, médecin et confident, prédicateur ambulant et troubadour, arlequin et magicien de la miséricorde éternelle et inépuisable de Dieu » (*FD* 22).

À une Église qui transforme l'Évangile en système dogmatique exclusif, à une Église infidèle aux intuitions fondamentales de Jésus, la psychanalyse s'offre comme un principe d'authenticité et de vérité. D'où vient, en effet, l'actualité permanente de la parole de Jésus ? De ce qu'elle est une parole personnelle et non institutionnelle. Jésus parle à partir de lui-même, à partir de ce qu'il est et non à partir d'un rôle qu'il s'obligerait lui-même à jouer. À travers la psychanalyse cette même authenticité personnelle s'offre aujourd'hui aux clercs. Il s'agit maintenant d'être prêtre non pas à partir d'une fonction sociale faussement élitiste, mais à partir de soi-même, d'être ministre non pas à partir d'une institution qui prend la place de la singularité, mais à partir de la poésie que chacun porte en soi.

En fait un nouveau visage s'offre ainsi au christianisme. Des clercs qui rompraient délibérément avec la pesanteur de leur identité sociale conduiraient le christianisme sur de nouvelles voies, à la rencontre de la modernité. Tels les chamans qui font corps avec la vie de leur tribu, ils engageraient le poids de leur personne dans leur fonction, au lieu de laisser à l'inverse leur fonction détruire leur personnalité (*FD* 59).

À un christianisme morcelé en confessions antagonistes, replié sur des certitudes intellectuelles figées, autoritairement constitué en moralisme étouffant, se substituerait enfin un christianisme vivant, capable de réveiller ce qu'il y a de meilleur en l'homme. Un tel christianisme aurait enfin quelque chose à dire au sein d'une modernité assoiffée d'authenticité et d'écologie. Ce renouvellement s'accomplirait au sein des perspectives grandioses brossées par Drewermann. Il s'agit ni plus ni moins de sortir enfin des contradictions de l'époque néolithique : « S'il est exact que la forme actuelle de la reli-

gion est essentiellement née de la distinction de l'homme et de la nature provoquée par la révolution néolithique, tous les signes tendent à nous faire conclure que nous sommes manifestement aujourd'hui au bout de cette évolution » (*FD* 632).

Conclusion

Des perspectives tellement grandioses rendent difficile une conclusion. Mais à partir du livre lui-même et de son point de vue, trois questions semblent émerger.

1. Le livre manifeste une rupture entre son contenu et sa forme.

Il est un vigoureux appel adressé à l'Église de parler enfin à la première personne, de refuser le langage d'une morale anonyme ou d'un enseignement purement institutionnel. Cette vigueur a permis de comparer Drewermann à Luther, mais cette comparaison mettrait plutôt en lumière une différence fondamentale : l'influence durable de Luther vient en effet de la manière dont il a su parler de lui-même dans sa propre théologie.

Rien de tel avec *Fonctionnaires de Dieu* ; pas une seule fois Drewermann ne livre sa propre expérience ; entre lui et son lecteur se dresse l'écran d'une froide analyse de l'expérience des autres. Si l'on compte les passages où Drewermann dit « Je » (p. 91/92, 280, 635, à propos de détails essentiellement anecdotiques) on constate une étonnante incohérence avec son réquisitoire contre l'anonymat ecclésiastique. Que signifie l'incapacité de s'appliquer à lui-même ce qu'il exige de l'institution ? Ne serait-elle pas le signe d'une contradiction interne de la pensée elle-même ?

2. Cette contradiction interne commande-t-elle le statut attribué à la psychanalyse ?

Ce statut est celui d'une référence globalisante, mais cette référence se montre en fait incapable de donner un sens à d'autres dimensions de l'existence humaine, et tout particulièrement à la dimension politique. Drewermann se lance dans une fastidieuse polémique contre les théologiens qui mettent en valeur cette dimension ; polémique assez désagréable par son parti pris systématique contre Jean-Baptiste Metz, et franchement inquiétante lorsqu'elle aboutit à la déclaration suivante :

> **C'est essentiellement de l'angoisse qu'il faut délivrer les humains, ceci en vertu de la confiance que Jésus a rendue possible par toute sa**

personne. Essentiellement ce n'est pas de l'injustice politique, de la pauvreté sociale ou de l'exploitation économique que les hommes ont besoin d'être délivrés, mais de l'angoisse qui, aussi longtemps qu'elle dure, ne cesse de susciter tous ces symptômes de malheur à tous les niveaux de l'existence personnelle et de l'histoire[5]?

3. D'où une dernière question : ce livre sort-il du cléricalisme qu'il dénonce ?

Est-ce vraiment quitter le cléricalisme que de remplacer l'institution ecclésiale par une psychanalyse transformée à son tour en institution pour les besoins de la cause? La question surgit devant les incantations du genre: «la psychanalyse nous apprend que», «psychanalytiquement parlant, il est indiscutable que». Est-ce vraiment se montrer fidèle à la psychanalyse que de la transformer en savoir constitué n'ayant finalement rien à envier à l'objectivité du savoir clérical?

Ces trois questions conduisent à conclure sur le sens théologique du problème soulevé par ce livre. Penser le ministère est une tâche qui surgit du ministère lui-même à la mesure précisément où le ministère reçoit son origine de la liberté et non pas d'ailleurs.

De l'Évangile, en effet, le ministère reçoit un fondement qui n'est pas d'abord celui d'une nécessité sociale : en ce sens, le ministère n'est pas la magistrature ou la police publique. Ce fondement n'est pas non plus un besoin lié à la civilisation, et en ce sens le ministère se distingue du professorat ou même de la psychothérapie. Car il ne surgit pas d'abord de la nature humaine et de ses exigences sociales, mais d'une amitié, d'une réciprocité entre la liberté de Dieu et la liberté de l'homme.

C'est bien pourquoi il est si difficile, mais si nécessaire de penser le ministère. Cette pensée est au long des siècles absolument vitale pour l'Église, à la mesure même où son fondement fait du ministère le lieu de jonction entre l'Église et sa propre modernité.

De façon certainement très opportune, Drewermann rappelle que le ministère ne peut se réduire à une structure sociale se reproduisant mécaniquement elle-même. Il rejoint là l'intuition évangélique d'un ministère transmis non pas par hérédité mais par liberté : de son enracinement dans la libre réciprocité entre le Christ et l'homme, le ministère reçoit sa capacité à assurer à l'Évangile une actualité qui ne

5. Cf. *FD* 569 ; on peut multiplier les citations montrant cette défiance à l'égard de la dimension politique de l'existence : cf. p. 373, 566, 589, 593, qui parlent de cette dimension comme d'une extériorité.

soit pas répétition statique et inerte, mais développement toujours imprévisible d'une vie et d'une nouveauté[6].

En ce sens, la crise actuelle conduit à mieux comprendre le rôle de la liberté dans le ministère. Elle n'est pas un préalable au ministère ; elle fait partie au contraire de sa structure ; elle est ce par quoi il est une permanente nouveauté donnée à l'Église et à l'humanité. Que Drewermann ait entrevu cela, il n'y a pas à en douter. Mais que son livre permette d'aller au terme de cette intuition paraît par contre contestable, en raison de deux réticences, dont l'une concerne la forme et l'autre le contenu.

La première réticence surgit d'une lecture attentive des notes, avec l'accumulation des attaques nommément dirigées par l'auteur contre son propre évêque. Déjà perceptible dans la polémique avec Jean-Baptiste Metz, la tendance au parti pris prend ici l'allure d'un véritable règlement de compte personnel, avec ce que cela signifie au plan spéculatif, comme limite formelle empêchant la pensée de déployer sa pleine autonomie. Il y a là comme un principe d'autorestriction de la pensée, qui sans cesse retombe sur elle-même ; d'où l'étonnante répétitivité d'un livre où elle ne semble pas s'élancer, mais piétine sur les mêmes arguments et les mêmes points de vue.

Enfin, et c'est là le plus inquiétant, le contenu de l'ouvrage n'échappe pas à une tentation dont, dès 1807, un philosophe comme Hegel dénonçait les effets pervers dans la culture allemande : celle d'un romantisme dont l'insurmontable tristesse s'enracine dans la dilution de la liberté dans une nature fondamentalement impersonnelle.

La surprenante modélisation du ministère évangélique à partir des extases du chamanisme prolonge la fascination historique du romantisme pour des formes religieuses perçues comme primitives, « originaires » parce qu'antérieures aux scissions caractéristiques de la modernité occidentale. Cette fascination procède fondamentalement de la manière dont le romantisme pense l'altérité entre la liberté et la nature : cette altérité, dans la perspective romantique, est purement négative, comme une rupture à réduire pour réconcilier enfin l'homme. Surmonter cette rupture signifie alors pour la liberté

6. Le récit de *Jn 21*, 15-19 fait apparaître clairement cette structure de réciprocité d'où jaillit un ministère qui, au travers même de ses développements historiques, donne figure à la nouveauté de l'Évangile. À partir de cette réciprocité devient pensable une sacramentalité qui fait du ministère non pas une simple délégation juridique ou un prolongement dépersonnalisant, mais une relation où se concentre la totalité du mystère pascal.

nier sa propre transcendance, afin de retrouver une harmonie dite primitive avec la nature.

Telle paraît être la structure philosophique sous-jacente à *Fonctionnaires de Dieu*, mais une telle perspective règle par avance la question théologique de l'originalité évangélique du ministère. Thème majeur du livre, le retour à la nature signifie un court-circuit de la liberté dans son irréductible altérité par rapport à cette nature. Or, n'est-ce pas cette altérité qui rend possible la réciprocité par où le ministère évangélique reçoit figure d'amitié et de nouveauté historique ?

F-21140 Semur-en-Auxois Didier GONNEAUD
6, Place Notre-Dame

Sommaire. — Dans *Fonctionnaires de Dieu*, Drewermann fait de la psychanalyse l'unique moyen de rendre à l'Évangile son actualité, par-delà les déformations qui se concentrent dans la « cléricature ». Là où l'Église emprisonne les prêtres et les religieux dans la rigidité d'un statut psychique et social, Drewermann veut ouvrir la voie d'une libération en forme de déconstruction : comment repérer les mécanismes qui se cachent derrière l'idéal absurde de la vocation ? Comment sortir des contradictions d'un idéal qui récupère au profit de l'institution les angoisses et les refoulements des clercs ? La lecture de *FD* relève toutefois un certain nombre de partis pris qui peuvent empêcher ces interrogations de renouveler réellement la théologie du ministère. Penser le rôle de la liberté dans la structure même **du ministère apparaît ainsi, à travers « l'affaire Drewermann », comme un des défis actuels de cette théologie.**