NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

88 N° 1 1966

La sainteté du peuple de Dieu. la fonction sacerdotale (à suivre)

RENWART L. SJ, FISCH J.-M. SJ

p. 14 - 40

https://www.nrt.be/it/articoli/la-saintete-du-peuple-de-dieu-la-fonction-sacerdotale-a-suivre-1483

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La sainteté du peuple de Dieu

(suite)

La fonction sacerdotale

Si la place de la vie religieuse a retenu d'abord notre attention, c'est que la position prise à son sujet rejaillit immanquablement sur l'opinion que chacun se fait de la place respective des prêtres et des laïcs dans l'Eglise. C'est ainsi que le clergé diocésain, de plus en plus conscient de sa fonction propre, cherche à se situer par rapport au clergé régulier et en général à la vie religieuse. Telle est la perspective dans laquelle écrit Mgr Leclercq. Se plaçant délibérément au point de vue du sacerdoce diocésain, il nous invite, dans son livre *Le Prêtre devant Dieu et devant les hommes* [41], à regarder ce qui se passe autour de nous. Une question est en effet posée : celle du rôle et de la place du prêtre de second rang et, par voie de conséquence, une attitude spirituelle se cherche qui anime et féconde la vie de celui qui assume la fonction sacerdotale au service des Evêques dans l'Eglise.

L'argument de l'auteur peut se ramener à cette proposition : les temps ont changé ; la vie spirituelle du prêtre diocésain ne doit plus s'inspirer du monachisme, mais tenter de s'élaborer à partir de l'action [42], entendue comme l'activité propre que postule la fonction sacerdotale. L'évolution historique des dernières années fait apparaître un profond changement dont l'auteur essaye de déceler les lignes de force. Le clergé diocésain est enfin arrivé à l'âge adulte ; ce qui change complètement sa relation avec le clergé régulier. De par les circonstances historiques celui-ci fut en effet chargé de le former. Mais aujourd'hui cette œuvre est enfin accomplie. Malheureusement le clergé diocésain conserve encore des habitudes et des orientations spirituelles qui s'inspirent davantage des nécessités du cloître que de celles du presbytère. Aussi voit-on certains prêtres, pour ne pas dire la plupart, spirituellement mal formés pour faire face à leurs obliga-

---

41. J. LECLERCQ, *Le prêtre devant Dieu et devant les hommes*. Paris-Tournai, Casterman, 1964, 20 × 14, 244 pp., 96 FB. Dans ce livre qui n'est pas une thèse doctorale, chacun retrouvera la verve et la sagacité de Mgr Leclercq. Il excelle plus que d'autres à saisir une situation, à en décrire les éléments. Il pose la question. Et sa plume, parfois caustique, s'entend à le servir par l'emploi du paradoxe. C'est que l'auteur se plaît à susciter la réflexion, à provoquer son lecteur. Aussi ne faut-il pas s'étonner en lisant ce livre de se trouver ici conquis, et là non moins subitement en total désaccord.

42. Un essai en ce sens a été tenté par le P. SANSON, dans son livre *Spiritualité de la vie active* (*N.R.Th.*, 1964, p. 92).

tions pastorales. La racine du mal, au dire de Mgr Leclercq, est que l'on n'a pas suffisamment mis en lumière « la différence radicale entre la vocation sacerdotale et religieuse. Le point de départ de la vocation religieuse est qu'on désire se sanctifier ; le point de départ de la vocation sacerdotale est qu'on désire se mettre à la disposition de l'Eglise pour accomplir son œuvre à elle » (p. 17) [43]. Force nous est de constater que l'auteur accepte cette proposition comme une évidence [44], dont il va développer toutes les harmoniques. Orienté vers la recherche de sa perfection personnelle, le religieux conçoit sa vie sur un mode *individualiste* ; ainsi accordera-t-il une très grande importance aux exercices de piété, à la célébration pieuse et individuelle de la messe. Il doit devenir, selon l'axiome de saint Benoît, un homme de Dieu, c'est-à-dire quelqu'un qui ayant quitté le monde s'adonne uniquement à la recherche de Dieu par la contemplation, ne retourne pas auprès des hommes, selon le conseil de l'Imitation [45], et oriente tout son comportement selon une perfection spirituelle qui demande à chacun d'être comme un enfant. Beaucoup de séminaires, constate Mgr Leclercq, dirigés par des religieux ou s'inspirant de leurs pratiques, ont tenté de former le clergé diocésain selon ces perspectives. On voit de suite à quelles difficultés sont alors affrontés les prêtres ainsi formés lorsqu'ils se trouvent en face des exigences du ministère. Ou bien ils sont fidèles aux enseignements du séminaire et leur apostolat en souffre, ou bien ils s'adonnent de tout cœur à ce que leur fonction sacerdotale réclame d'eux, abandonnant souvent, pour le faire, les pratiques et directives reçues sans les remplacer. Une telle situation appelle un remède efficace. Il faut chercher une spiritualité adaptée au ministère sacerdotal du prêtre diocésain. Pour cela il est nécessaire de bien voir que l'axe spirituel du prêtre est essentiellement *communautaire*. Ce qui doit le conduire, ce n'est pas la quête de sa perfection, mais la perfection de son peuple. Il doit vivre intensément de charité et ne pas se laisser enfermer dans un étroit moralisme. La spiritualité sacerdotale doit être une spiritualité d'adulte, exigeant une certaine maturité humaine et spirituelle. « Maître de soi, le prêtre est responsable de soi. Tout ceci accentue la nécessité d'une spiritualité souple, c'est-à-dire adaptée à chacun. » Ainsi,

43. Cette affirmation conduit l'auteur à considérer avec compassion l'échec auquel aboutit nécessairement d'après lui toute vie de clerc régulier. On ne peut en effet poursuivre à la fois sa perfection individuelle et se mettre entièrement au service de l'Eglise. On ne peut être en même temps bon prêtre et saint moine (p. 61-62). Voilà certes qui eut fait réfléchir saint Gaëtan de Thienne et saint Ignace de Loyola...

44. A vrai dire l'auteur parle dans l'introduction d'une spiritualité commune à tous les chrétiens qui doit se nuancer et s'adapter à chaque état de vie. Au cours de l'ouvrage lui-même, l'auteur tiendra peu compte de cette remarque. Nulle part il ne recherche quel aurait pu être ce fond commun.

45. Dans cette perspective, l'auteur considère bien sûr que l'exercice du ministère sacerdotal par un religieux se présente comme un obstacle à sa perfection.

par exemple, le prêtre se fera de la célébration eucharistique une idée essentiellement communautaire et ne célébrera par conséquent que lorsqu'il y a un peuple rassemblé pour cette célébration. Plutôt que de dire sa messe pour lui, il communiera à une autre messe, y participant comme les autres chrétiens [46].

Ce dernier point nous fait toucher du doigt un élément important de la pensée de Mgr Leclercq. C'est que le sacerdoce est une *fonction*. Le prêtre est l'homme de Dieu parmi les hommes et pour eux. Il est au service d'une partie du peuple chrétien que lui a confiée l'évêque. « Puisque la volonté de Dieu est de se servir d'hommes pour accomplir son œuvre, il importe avant tout que les hommes choisis par Dieu apportent à son service toutes leurs capacités humaines et se conforment par conséquent, autant qu'il leur est possible, à l'esprit du Sauveur » (p. 53) [47]. C'est à partir de cette considération que l'auteur énumère les éléments positifs dont il faudra tenir compte en élaborant une spiritualité sacerdotale. Cette seconde partie vraiment constructive montre que, si l'auteur peut avec habileté mettre en lumière les points faibles d'une situation, il sait aussi garder ce qui est essentiel. Ces éléments d'une vie spirituelle sérieuse, Mgr Leclercq les avait déjà en partie présentés dans son fort beau livre *La vocation religieuse*, entendue au sens de tout appel à une vie entièrement livrée à Dieu. Les pages qu'il consacre aujourd'hui à la spiritualité sacerdotale, en insistant sur l'élément ecclésial et communautaire, en complète heureusement le tableau. C'est ainsi qu'après avoir rappelé l'importance de cette abnégation qui consiste d'une part à accepter ses propres limites et d'autre part à se rendre avec fidélité aux appels légitimes des fidèles, l'auteur insiste pour que la vie spirituelle du prêtre se centre pour ainsi dire autour de deux pôles. Volontiers il voit le prêtre se rendre dans l'Eglise paroissiale pour y prier devant le Saint-Sacrement et y méditer la vie de Notre-Seigneur. Mais il insiste également pour que se réalisent les vraies dimensions d'une communauté sacerdotale. Sans en exclure la révision de vie et d'autres rencontres fraternelles, il souhaite qu'elle s'exprime plutôt dans les humbles services que les confrères se rendent et dans la collégialité sacerdotale formée autour de l'Evêque.

Comme on peut s'en rendre compte l'ouvrage de Mgr Leclercq doit être lu *eodem spiritu quo scriptum est*. Personne ne niera qu'une adaptation de la formation donnée au séminaire doive être périodique-

46. Les faits contraignent cependant l'auteur à expliquer comment la messe d'un prêtre professeur ou celle de l'évêque demeure communautaire même s'il ne peut toujours célébrer en présence de ses élèves ou de ses diocésains. On se demande pourquoi il en va différemment du prêtre religieux.

47. Cette conformité à la volonté de Dieu et à l'esprit du Sauveur pourrait peut-être définir un élément commun entre le religieux et le prêtre diocésain. Dans ce cas l'opposition ne serait plus aussi radicale.

ment faite, ni qu'il convienne de préparer le futur prêtre aux tâches qui l'attendent. Et sans doute partagera-t-on encore avec lui le désir de voir proposer une doctrine spirituelle plus conforme à la vie active, et spécialement adaptée au ministère sacerdotal envisagé comme une fonction ou un service du peuple chrétien. Mais fallait-il pour cela décrier tout ce qui pourrait de près ou de loin faire songer à la vie monastique, et distinguer, voire opposer aussi radicalement vie religieuse et vie sacerdotale ? Puisque aussi bien tous les chrétiens, religieux, prêtres et laïcs, sont appelés à la perfection et qu'à tous également est confiée la mission d'exercer la charité, il conviendrait sans doute de nuancer quelque peu certains jugements de ce livre.

Le but que se propose le Chanoine SIMONET dans son ouvrage *Saisi par la charité de Dieu* [48] est très nettement formulé dès les premières pages : « Montrer au prêtre [49] que les richesses *qui sont de son fonds*, bien connues et bien exploitées, suffisent *par elles-mêmes* à une vie sainte et fraternelle. On n'est que trop enclin à chercher « ailleurs » de quoi être ce que l'on doit être ou ce dont on a besoin étant donné ce que l'on est ; vu sa vocation qui est uniquement apostolique et ne le rattache à aucune école spirituelle, le laissant ouvert à tous les appels d'où qu'ils viennent, le prêtre, plus que d'autres peut-être, connaît la tentation de chercher *à côté* de sa « grâce » de quoi lui être fidèle. Au moins doit-il savoir que cette quête ne se justifie qu'en vue d'une mise en valeur effective de son *bien propre* ; sous peine de laisser celui-ci improductif ou de le dévaluer [50] ». Les richesses qui sont de son fonds, c'est, selon une expression chère à l'auteur, son « être sacerdotal », sa conformation consécratoire au Christ-Prêtre, une configuration substantielle qui est au-delà des pouvoirs et des fonctions. Mis à part en vue de l'apostolat [51], l'apôtre a moins à « se

48. A. SIMONET. *Saisi par la charité de Dieu.* Le prêtre diocésain dans l'Eglise. Gembloux, Duculot ; Paris, Lethielleux, 1963, 21 × 14, 152 p., 80 FB.

49. Au prêtre diocésain, s'entend. C'est toujours lui que vise l'auteur. Serait-ce seulement parce que son livre est écrit à son intention ? Ou parce que le prêtre diocésain lui apparaît comme le prêtre « à l'état pur » (pour emprunter le langage des chimistes), le type de ces « vocations qui ne sont qu'apostoliques et qui le sont totalement » (p. 48) ? Ou peut-être serait-il, dans le fond de son cœur, partisan de l'opinion ingénument explicitée par Mgr Leclercq (cfr ci-dessus, note 43) qu'on ne peut être à la fois bon prêtre et saint moine ? L'auteur se refuse à envisager le problème du sacerdoce dans les instituts religieux (cfr p. 65, note 1) ; prolonger les lignes qu'ébauchent ses réflexions sur le prêtre diocésain est un exercice trop périlleux, où la subjectivité de celui qui s'y livre risque par trop de fausser l'esquisse, pour que nous osions la tenter. Mais il fallait, croyons-nous, noter le problème : on ne voit pas bien la place que le Chan. SIMONET accorde au prêtre comme tel, qu'il soit diocésain ou religieux.

50. *Op. cit.*, p. 15 ; les soulignés sont de l'auteur.

51. Pour l'auteur, « c'est cette démarche du Seigneur rendue visible par l'intervention de la Hiérarchie qui est « constitutive » de l'apôtre : on est « fait pêcheur d'hommes » en participation à la charge pastorale de l'évêque, dans le sacerdoce ou le laïcat, par un geste du Christ dans l'Eglise, se réservant un chrétien pour l'œuvre du salut » (p. 30). Cette identification de l'apostolat au

donner » qu'à se « laisser prendre » par le Seigneur et par la grâce qui le fait apôtre : « l'ordination sacerdotale et la mission n'habilitent pas seulement à remplir validement les fonctions sacerdotales dans l'Eglise : elles créent une âme et un cœur appropriés, elles situent en Dieu et remplissent de son Esprit en vue des fonctions propres au sacerdoce [52] ». Pour qui regarde les choses de la sorte, plus de « problème » de spiritualité, car « une des composantes de la « grâce » sacerdotale se trouve précisément être la sainteté, non pas seulement comme exigence, le soin restant à chacun de chercher les « moyens » de satisfaire à cette requête ; mais comme don auquel correspondre, comme richesse à exploiter [53] ».

Dans ces conditions, pourquoi chercher « ailleurs » ce qui est donné à l'intérieur même de la grâce sacramentelle ? Cet « ailleurs » est très clairement désigné par l'auteur : ce sont les instituts religieux pour prêtres diocésains avec leur « recours aux engagements, aux vœux, au contrôle d'un supérieur [54] ». Non certes que l'auteur les rejette sans nuances : il reconnaît volontiers le grand rôle qu'ils ont joué, après le Concile de Trente, pour aider le clergé à reprendre vive conscience des exigences de sainteté de l'état sacerdotal ; il concède même que, dans des cas d'espèce, ces instituts puissent encore rendre service aujourd'hui. Mais ce n'est pas, croyons-nous, forcer sa pensée que de dire que ces situations ne lui paraissent pas « normales » [55]. La « normale », c'est de « reconnaître que l'imposition des mains *incorpore* à l'existence sacerdotale des grâces de sainteté qu'il suffit d'exploiter pour y parvenir ... (et que) les moyens de sainteté ne relevant pas de cette ligne sont comme surnuméraires [56] ». Unis à leur Evêque [57], qui est par nature « le tout premier relais de sainteté pour

---

seul apostolat « mandaté » laisse de côté l'apostolat auquel « tous sont appelés par le Seigneur lui-même en vertu du baptême et de la confirmation » si opportunément rappelé dans la Constitution Conciliaire sur l'Eglise (n. 33). Il serait intéressant de faire le départ, dans les fort belles pages que l'auteur consacre à la spiritualité apostolique, entre ce qui relève de cette grâce baptismale (et caractérise donc le chrétien comme tel) et ce qui est propre à l'appel à l'apostolat hiérarchique à ses divers degrés.

52. *Op. cit.*, p. 38.

53. *Op. cit.*, p. 36. Bien que nous ayions supprimé la forme interrogative donnée par l'auteur à ses affirmations, nous ne pensons pas avoir faussé ni même durci sa pensée : il suffirait pour s'en convaincre de continuer la lecture du texte cité.

54. *Op. cit.*, p. 64. De semblables remarques contre la recherche de « moyens de sainteté » en dehors de la ligne de l'état sacerdotal se rencontrent à de nombreuses reprises.

55. On lit en effet p. 65, en note, que « ... le recours à des vœux (par exemple) ... ne sera décidé qu'après une mise au point nette quant aux ressources propres de la grâce sacerdotale et un inventaire loyal des besoins « singuliers » auxquels elle ne semble pas pouvoir répondre ».

56. *Op. cit.*, p. 65 (le souligné est de l'auteur).

57. On peut se demander s'il n'y a pas, dans l'exposé de l'auteur, un subtil glissement de pensée, sans doute inconscient, des « coopérateurs de l'ordre

ses collaborateurs [58] », et vivant en communion fraternelle les uns avec les autres [59], les prêtres ne feront en cela qu'épanouir la sainteté qui est en quelque sorte immanente à leur sacerdoce [60].

Rien ne donnera une meilleure idée de la manière de l'auteur que les extraits suivants des pages qu'il consacre à la prière du prêtre, et qui sont parmi les plus belles et les plus caractéristiques de l'ouvrage.

« Dieu a prise directe, continuelle, totale sur son envoyé. Ce fait, qui marque la condition de l'envoyé à sa naissance même, entraîne comme nécessité vitale une sorte de symbiose du messager de l'Evangile avec l'auteur du message. C'est dire que l'apôtre se trouve porté par le dynamisme même de sa grâce à *vivre en état de prière* ... Pour qu'elle soit largement opérante dans la vie apostolique, cette relation doit être continuellement redécouverte et réacceptée dans l'amour et l'action de grâces. Assurément, la mainmise de Dieu sur l'apôtre reste toujours effective quel que soit le degré de correspondance de l'envoyé ; et dans le cas du prêtre, l'efficacité de cette emprise se traduit toujours, pour le moins, par la « validité » de la démarche accomplie. Mais il subsiste une marge considérable d'efficacité qui est comblée dans une mesure variable et qui ne peut l'être que par la correspondance plus ou moins étroite de l'instrument du salut avec son Auteur premier. En d'autres termes, l'envoyé a à se remettre continuellement dans la main de celui qui l'envoie ; il a à rendre continuelle jeunesse et vigueur à l'emprise divine en regardant Dieu et en l'accueillant avec une fidélité et une humilité de plus en plus profondes. C'est dire qu'il doit *vivre en état de prière*... Nous sommes loin, on le voit, de l'oraison simple « exercice ». Et l'on peut se demander si une certaine négligence dans la pratique de l'oraison et d'une solide vie intérieure n'est pas à attribuer partiellement à une intelligence de la prière apostolique qui ne cadre pas avec le cours profond de l'existence de l'apôtre. Il faut veiller à ce que les présentations que l'on en donne ne s'inspirent pas d'un cours d'existence différent dans lequel la prière s'est tout naturellement moulée ; transposée telle quelle dans un autre régime de vie, elle n'arrivera pas

épiscopal » que sont, d'après le Pontifical, les prêtres de second ordre, aux collaborateurs de l'Evêque diocésain (au singulier). Bien sûr, c'est par le moyen de leur incardination dans l'Eglise diocésaine que ces prêtres deviennent les collaborateurs de l'épiscopat, mais, à l'heure où le Concile remet si bien en lumière que chaque Evêque, tout chargé qu'il soit de son propre diocèse, doit néanmoins conserver la sollicitude de l'Eglise universelle, ne convient-il pas de mettre aussi en lumière que tout prêtre doit, à son rang, partager cette sollicitude ?

58. *Op. cit.*, p. 78. A ce propos, oserions-nous avouer avoir toujours ressenti un malaise, difficile à préciser, devant toutes les théories de « paternité spirituelle », qu'on les applique aux évêques à l'égard de leurs prêtres ou aux supérieurs envers leurs inférieurs ? Ce malaise ne serait-il dû qu'à la considérable évolution qu'a subie l'image du père depuis les temps bibliques jusqu'à nos jours et que semblent bien ignorer certains exposés sur la matière ? Ou, plus profondément, ne prend-il pas sa source dans la difficulté que nous avons toujours à traduire correctement le rôle des hommes (et donc aussi de l'Eglise comme institution humaine) dans la communication de la grâce, qui est intimité personnelle avec le Dieu vivant, notre seul vrai « Père » (cfr *Mt* 23, 9) ?

59. N'est-il pas quelque peu étonnant que « la faveur que l'Eglise ... a toujours accordée et les encouragements qu'elle a toujours prodigués à toutes les formes de fraternité sacerdotale et à leurs généreux initiateurs » paraisse à l'auteur un sûr indice de « l'étroite connexion existant entre le sacerdoce et la fraternité sacerdotale » (p. 117), mais que la faveur et les encouragements donnés par le Saint-Siège aux instituts pour prêtres diocésains ne constituent pas, aux yeux de l'auteur, un indice du même genre ?

60. *Op. cit.*, p. 49.

à s'y incorporer et ne s'y maintiendra peut-être que par pure vertu ou grâce à des appuis extérieurs que l'on se sera courageusement donnés ... Si au contraire la prière apostolique est perçue *en continuité vivante avec l'être apostolique*, comme une de ses expressions les plus adéquates, il ne paraît pas que l'on puisse jamais être acculé à parler d'héroïsme dans la fidélité, ni affronté à un difficile problème d'harmonisation. La fidélité à la prière se résout en la fidélité à ce que l'on est. Cela admis, la dualité prière-action est résorbée, et résolu dès lors aussi, le problème d'harmonisation. Met-on en cause, de ce fait, l'utilité, voire la nécessité, d'un programme spirituel journalier fixé à l'avance, auquel on s'efforce d'être fidèle et dont l'exécution régulière est loyalement contrôlée ? Nullement ! Cette façon de programmer la vie spirituelle est pratiquement indispensable dans une vie consacrée à l'apostolat, tous le savent. Ce que nous visons ici, c'est l'idée à laquelle cette programmation répond chez certains et que l'expression « exercice spirituel », lorsqu'elle est mal comprise, risque de favoriser. Pour ce qui regarde plus particulièrement l'oraison, on ne dira jamais assez qu'elle est, après le Saint Sacrifice et dans un ordre différent, le point de gravitation de l'existence apostolique [61] ».

Cette page admirable décrit un résultat auquel tout apôtre souhaite certes arriver : percevoir sa prière en continuité vivante avec l'être apostolique est assurément la clef qui résoud la dualité prière-action, mais, sauf faveurs mystiques tout à fait exceptionnelles (et même alors), l'auteur croit-il vraiment que cette simple constatation suffise pour que l'on ne soit plus acculé à parler d'héroïsme dans la fidélité à la prière ? Aussi n'est-il pas étonnant que la recension, par ailleurs fort élogieuse, de cet ouvrage dans une revue dirigée par des prêtres diocésains [62] se termine par ces lignes : « Il ne fait aucun doute que les prêtres trouveront dans ces pages de quoi renouveler leur acquiescement au don reçu et leur ferveur pour mettre en œuvre la grâce sacerdotale. Trouveront-ils pour autant la réponse à des problèmes qui, malgré ce qu'en pense le Ch. Simonet, sont bien réels ? On voit assez mal, à vrai dire, comment la connaissance intellectuelle, si vraie et si claire soit-elle, des fins spécifiques de l'état sacerdotal et le dynamisme intérieur provoqué par les grâces qui lui sont inhérentes pourraient suffire à entraîner les prêtres à la réalisation d'une vie sainte et fraternelle. On eût souhaité que l'auteur s'attarde quelque peu à réfléchir sur la manière de concrétiser cette réalisation. Il traite un peu la question comme s'il avait à faire à des esprits purs et l'on a de la difficulté à faire la jonction entre sa réflexion dans l'abstrait et l'incarnation dans le quotidien [63] ».

---

61. *Op. cit.*, p. 37-40.

62. Il s'agit d'un compte rendu non signé paru dans *Vocation* (anciennement *Vocations sacerdotales et religieuses*) n° 228 (octobre 1964), p. 631-633.

63. Ne serait-ce peut-être pas au niveau de cette insertion dans le quotidien que toute une catégorie de prêtres diocésains trouveraient dans des Instituts diocésains bien adaptés les « moyens » de sanctification qui seraient dans le droit fil de leur vocation sacerdotale ? La question se pose d'autant plus que l'auteur avoue lui-même, lorsqu'il reconnaît la nécessité pour une vie sacerdotale de trouver des structures appropriées, que celles-ci « ne seront bien souvent que

De proportions plus modestes, mais non moins riche en doctrine, l'essai que le Chanoine P. HAYOIT intitule *Prêtre au milieu du monde* [64] mérite de retenir notre attention. En cinq brefs chapitres, qui sont autant de jalons pour une théologie du sacerdoce des prêtres séculiers, l'auteur nous montre dans ceux-ci des prêtres appelés à vivre dans le monde, et cependant totalement consacrés à Dieu, parce que voués à l'exercice de la fonction pastorale et donc tenus à une fidélité aussi parfaite que possible à l'idéal de la vie évangélique, dans une entière disponibilité au service de leur diocèse.

Ce qui nous a paru le plus remarquable et le plus éclairant dans ces pages, c'est leur volonté de sortir de l'impasse des discussions stériles entre clergé diocésain et religieux et, dans ce but, de remonter aux principes. Soulignons quelques affirmations bien mises en lumière par l'auteur. Toute vocation est d'abord un appel qui vient de Dieu. Tous les chrétiens sont appelés à la perfection, bien que tous ne soient pas invités à y tendre par la même voie ni par les mêmes moyens. Parmi ceux-ci, la pratique organisée des « conseils », anticipation de la vie céleste [65], a certes une valeur eschatologique qu'on ne mettra jamais trop en lumière, mais il n'en découle pas que la vie religieuse institutionnelle constitue le mode de vie parfait vers lequel doivent tendre tous les chrétiens. Bien au contraire, l'Evangile lui-même contient, outre « un appel à renoncer aux attaches terrestres qui feraient obstacle à la possession de l'unique nécessaire ... un appel pressant à la présence agissante au milieu même du monde. Et ce second appel paraît bien définir les conditions normales de l'état de vie que le Christ a voulu pour les siens[66] ». Si « le sacerdoce est ... essentiellement un

---

les anciennes, rajeunies par l'intérieur » (p. 76)? Que cet « aggiornamento » soit nécessaire partout, et donc aussi dans ces Instituts, n'est peut-être pas un motif suffisant pour classer ceux-ci dans les « structures marginales » dépassées. Plus profondément, il serait intéressant de rechercher quelle théologie des rapports entre la grâce et la liberté est sous-jacente aux positions du chanoine Simonet. Nous nous demandons s'il reconnaîtrait à la liberté, sollicitée et portée par la grâce, toute cette ingéniosité inventive que lui attribue, par exemple, l'intéressant ouvrage de Maurice BELLET, *Vocation et liberté* (cfr *N.R.Th.*, 1964, p. 872).

64. Chan. P. HAYOIT. *Prêtre au milieu du monde.* Réflexions sur la vocation et la spiritualité du clergé séculier. Tournai, Centre diocésain de documentation, 1963, 22 × 15, 45 p.

65. L'auteur accepte ici, sans la critiquer davantage, car cela ne concernait pas sa recherche propre, la présentation « classique » de la vie religieuse, telle que la donnent notamment les PP. Bouyer et Carpentier, auxquels il se réfère explicitement. Dans l'article déjà cité (ci-dessus, note 19) le P. K. Rahner critique cette « anticipation de la vie éternelle » et nommément le « pieux néoplatonisme » qui voit dans la virginité « une anticipation de l'existence céleste, une vie angélique sur terre. Le mariage ... ne rend pas l'homme « plus terrestre ». Néanmoins les conseils doivent être conçus comme témoignage eschatologique dans la mesure où ils objectivent et manifestent cette foi qui tend vers les réalités futures, achèvement de la grâce déjà reçue en ce monde » (*op. cit.*, p. 85-86).

66. *Prêtre au milieu du monde*, p. 13.

ministère, une fonction [67], (qui) n'a d'autre raison d'être que le service du peuple chrétien [68] », il est aussi « *par lui-même,* une consécration à Dieu, et, en un sens, la plus totale qui se puisse concevoir [69] », car elle découle du caractère sacramentel, qui atteint le sujet au plan ontologique. Comme toute consécration de personnes, êtres doués de liberté, celle-ci comporte le double aspect d'initiative divine et de réponse humaine [70].

Ce qui fait l'intérêt de l'ouvrage de J. CAPMANY, *La Espiritualidad del sacerdote diocesano* [71], c'est sa méthode et la modération de ses conclusions. Ce qu'il étudie avant tout, c'est le prêtre : ce qu'il est fondamentalement (un continuateur en second, dans sa collaboration à l'ordre des évêques, du Christ-Prêtre, médiateur entre Dieu et les hommes), les vertus propres à pareille vocation et les moyens de sanctification que Dieu met à la disposition du prêtre dans l'Eglise. C'est à l'intérieur de cette vue d'ensemble qu'il entreprend brièvement de situer le prêtre diocésain et ce qui donne sa nuance propre à sa spiritualité, qui est fondamentalement, l'auteur le rappelle, une spiritualité chrétienne et sacerdotale. Avec Mgr Guerry [72], il lui semble que trois traits la caractérisent : « bien comprendre le lien sacré qui unit le

---

67. Comme beaucoup de mots de la langue française, celui de « fonction » est fortement dévalué. Aussi comprend-on que les uns refusent de définir le sacerdoce par la « fonction » (ainsi le Chan. SIMONET, *Saisi par la charité* ..., p. 49 et passim), de peur d'en faire le « fonctionnaire » décrit par Jean Guitton dans les lignes suivantes : « Mais si le prêtre n'était que prêtre, nous voulons dire s'il se bornait à baptiser, à absoudre, à dire la messe, à enterrer les morts avec honneur, alors il y aurait bien des chances pour que la religion s'alanguisse ... un clergé qui se bornerait aux rites et aux gestes sacrés ne serait pas celui que le Christ a voulu et qu'il a fondé ... » (*L'Eglise et les laïcs,* p. 137). Les autres, par contre, retrouvant la richesse primitive du terme, l'emploient pour mettre en lumière que le sacerdoce est essentiellement l'appel à remplir dans l'Eglise un rôle déterminé, lequel exige par lui-même (et donc rend possible) la sainteté correspondante. C'est le point de vue qu'adopte notamment le chan. P. ANCIAUX dans *Réflexion théologique sur les différentes vocations* (notamment p. 52-54 ; cfr aussi la discussion p. 66), rapport publié, avec d'autres qui constituent un fort bel ensemble, dans l'ouvrage collectif *Retraite et vocation,* Bruxelles, Centre national des vocations, 1965, 21 × 13, 123 p., 75 FB.

68. *Prêtre au milieu du monde,* p. 15.

69. *Ibid.,* p. 18 (le souligné est de l'auteur).

70. C'est à ce plan de la libre réponse humaine que se situent les diverses « modalités » qui s'offrent au prêtre : parmi elles peuvent *aussi* se trouver les Instituts religieux ou séculiers.

71. J. CAPMANY. *La espiritualidad del sacerdote diocesano,* Barcelone, 1962. Cfr *N.R.Th.,* 1964, p. 883.

72. *La Maison-Dieu,* n° 3 (1945), p. 82. On lira encore avec profit, vingt ans après, les pièces de cet échange de vues auquel prirent part le P. H.-M. FÉRET, O.P., le chan. MARTIMORT et Mgr GUERRY. On en retiendra surtout leur accord pour reconnaître qu'il existe fondamentalement une spiritualité et une seule, celle de l'Eglise, et pour souhaiter que l'on s'efforce moins de bâtir des spiritualités que d'approfondir la théologie des états de vie, fondement solide des nuances qui distinguent ce que l'on appelle les spiritualités.

prêtre diocésain à l'évêque, père spirituel de ses prêtres ; être pénétré de la signification et de la finalité de la communauté diocésaine à laquelle il est incorporé ; estimer à sa juste valeur la mission pastorale qui caractérise le prêtre diocésain [73] ».

Chargé de présenter l'aspect théologique du problème auquel se trouvent affrontés les prêtres qui réfléchissent sur la « crise » du sacerdoce, l'Abbé H. DENIS [74] commence par dresser à grands traits un bilan théologique des rapports entre l'Eglise et le monde. L'héritage que nous a laissé le XIX[e] siècle, après l'avoir lui-même en grande partie reçu des générations précédentes, c'est l'idéal de la chrétienté médiévale « vision grandiose reçue du Moyen Age : *l'Eglise recouvre le monde* ; elle l'assume en l'intégrant sociologiquement, grâce à la force « centripète » d'un sacerdoce considéré comme *pôle d'intégration* [75] ». Dans les quarante premières années de ce siècle, face à une déclericalisation souvent teintée de dualisme, et devant la prise de conscience de larges « zones d'absence » de l'Eglise, celle-ci réagit au plan pratique par l'apostolat des laïcs, « l'apostolat du semblable par le semblable ». Au plan théorique, les justifications doctrinales, malgré leurs mérites, présentent certaines imperfections dont nous avons mieux pris conscience. Il semble qu'on ait implicitement admis le postulat de l'adversaire et durci, comme lui, la distinction Eglise-monde. « Puisque les deux rives du naturel et du surnaturel se sont écartées, c'est le laïcat qui fera le pont entre le spirituel et le temporel. Ainsi l'unité serait seconde, elle ne serait plus originelle [76] ». De plus, le laïcat ne jouera ce rôle qu'en tant que mandaté par la hiérarchie : l'envoi des laïcs dans le monde est encore « détenu » exclusivement par les clercs (cléricalisme rémanent, qui se traduit dans la théologie du mandat, alors à son apogée).

Ce sera le mérite de Jean XXIII et du Concile qu'il a convoqué d'avoir remis en lumière que les rapports de l'Eglise et du monde

---

73. *La espiritualidad* ..., p. 150.

74. Cet exposé, intitulé *Prêtres du Christ dans le monde d'aujourd'hui*, a été publié dans A. BRUNOT, X. DE CHALENDAR, H. DENIS, *Prêtres, pourquoi ?* Recherche des Aumôniers du M.R.J.C. et du M.F.R. Paris, Ed. Ouvrières, 1965, 18 × 14, 170 p., 7,20 FF. Il en constitue, à notre avis, le chapitre le plus intéressant, le plus riche et aussi le plus encourageant. Car on ne peut se défendre de l'impression que les premières contributions (Un « corps » cherche sa guérison — Des prêtres parlent — Comment les aumôniers fédéraux perçoivent-ils le malaise ?) joignent à beaucoup d'objectivité pas mal de pessimisme. Plus positives nous ont paru les études d'A. BRUNOT sur *Les prêtres dans l'Eglise primitive* et de X. DE CHALENDAR sur *Les prêtres à travers « le temps qui court »*, qui décrit à grands traits l'évolution de la condition sacerdotale, de saint Augustin à nos jours.

75. *Prêtres, pourquoi ?*, p. 118 (ici, comme dans les autres citations, les soulignés sont de l'auteur).

76. *Ibid.*, p. 122.

sont des « rapports *d'intériorité réciproque* : l'Eglise n'est faite que du « *monde* » (*hormis le péché*) ; et le *monde ne peut connaître* sa Source permanente et sa Fin transcendante que dans le Christ, c'est-à-dire par la médiation de l'Eglise »[77]. Dans cette Eglise, Peuple de Dieu, qui apparaît à nouveau comme la servante de l'humanité, les prêtres, loin de monopoliser le sacerdoce, reprennent leur place de ministres au service du sacerdoce universel des fidèles et le simple presbytérat retrouve son rôle dans la hiérarchie, au second rang, celui de collaborateur de l'ordre épiscopal[78].

Solidement basée sur cette conception théologique des rapports entre l'Eglise et le monde, peut maintenant s'édifier une théologie du ministère. Certes l'Eglise, c'est le Peuple de Dieu et le ministère est au service de celui-ci, mais, réciproquement, il n'y a pas d'Eglise sans ministère, car celui-ci est le signe efficace nécessaire à la permanence, à la croissance et à l'accomplissement de l'Eglise. Seul, en effet, le ministère a grâce pour signifier l'authenticité de la Parole et discerner, de façon irrécusable[79], l'œuvre de l'Esprit dans le monde. Seul encore, il assure la rencontre effective du Seigneur, en le rendant sacramentellement présent ; aussi est-il ordonné à la constitution du signe visible qu'est la communauté de l'Eglise. Et, par suite des rapports d'intériorité qui unissent celle-ci au monde, « la rencontre plénière avec le Christ ici-bas est en même temps dévoilement de la *signification dernière* du monde et de l'homme ... Par son ministère, le prêtre exprime la dimension eschatologique de notre condition humaine[80] ». Celle-ci est encore révélée par la nécessité d'une ordination sacramentelle pour devenir ministre du Christ : nous y touchons du doigt la gratuité du salut et la transcendance de l'Eglise, car cette nécessité

---

77. « Nous n'avons pas ici la possibilité de développer ce point. Nous croyons qu'il ressort directement d'une théologie de la sacramentalité de l'Eglise. C'est parce que l'Eglise est sacrement de Jésus-Christ, dans le monde et pour le monde, que ses propres structures sont à la fois au niveau du monde sans jamais pouvoir se confondre avec lui. L'Eglise n'est pas un *autre* monde ou un monde concurrent, elle est dans le monde pour révéler au monde ce qu'il est et doit être *dans le Christ* » (*Ibid.*, p. 125).

78. « Le prêtre « de second rang » est, en effet, coopérateur de l'ordre épiscopal (et non pas seulement de tel évêque particulier). Ce point a une réelle importance pour l'unanimité pastorale des prêtres séculiers et réguliers » (*Ibid.*, p. 127, en note).

79. Comme le remarque l'auteur « cette œuvre de discernement n'est pas réservée exclusivement au ministère hiérarchique ; elle est bien le fait de toute l'Eglise. Mais elle appelle un point d'appui visible et tangible, sous peine d'être livrée à l'arbitraire de l'homme. Voilà pourquoi le ministre hiérarchique ne fait que révéler l'Eglise à elle-même, par la grâce de son ministère » (*Ibid.*, p. 132, en note).

80. Tirant ici les conséquences spirituelles de cette doctrine, l'auteur signale combien il est nécessaire que le prêtre ait la conscience vive de l'unité foncière de l'Eglise et du monde : c'est cette unité, fondée sur l'unique dessein de Dieu, qui peut assurer l'*unité de la conscience sacerdotale* ». Et puisqu'en célébrant l'eucharistie du Seigneur, le prêtre « annonce la mort de Jésus, qui est identi-

est le signe que « personne ne peut se donner le Christ, s'il ne l'a d'abord reçu [81] ».

De ces prémisses théologiques découlent des conséquences pratiques que l'auteur ne fait qu'esquisser : nous aurons, dans les années à venir, à remettre en lumière la valeur et l'amplitude du ministère sacerdotal, à situer de mieux en mieux dans l'apostolat de l'Eglise la part propre au prêtre [82], à préciser le rôle irremplaçable de celui-ci par rapport aux laïcs [83] et le type de « présence au monde » qui y correspond [84].

Le P. K. RAHNER a traité à deux reprises, à un an d'intervalle, de l'existence sacerdotale [85]. Notre résumé utilise ces deux exposés qui s'éclairent mutuellement dans un domaine où la pensée très nuancée de l'auteur n'est pas facile à saisir exactement (nous n'oserions garantir que nous y avons réussi). Pour découvrir ce qu'est le prêtre, et les conséquences qui en découlent pour sa vie chrétienne, il faut nous attacher à l'essentiel. Or on peut être prêtre sans vouer le célibat (c'est encore le cas dans l'Eglise d'Orient), mais on ne peut l'être

---

quement la *vie du monde* ... cette vie spirituelle n'est pas une vie en marge de son ministère, elle est plutôt ce ministère même vécu consciemment. L'équilibre spirituel du prêtre exige qu'il communie à cette 'mort du monde' et à cette 'mort au monde' qu'il prêche aux autres et qu'il célèbre pour les autres » (*Ibid.*, p. 134, dans le texte et les notes 39 et 40).

81. *Ibid.*, p. 135.

82. « Quand l'Eglise veut se manifester au monde, où elle est immergée, elle est tout entière concernée, tout entière, c'est-à-dire ministres et fidèles ; mais, à l'intérieur de ce témoignage global, le prêtre est là pour signifier la plénitude de la rencontre avec le Seigneur du monde et pour assurer, aux yeux des hommes, la transcendance du Royaume » (*Ibid.*, p. 142).

83. Celui-ci consiste dans un dépassement du cléricalisme sans abandon de la fonction propre au prêtre, auquel revient notamment l'éducation de la foi dans le ministère de la parole et des sacrements ainsi que la vigilance sur la rectitude de l'engagement temporel des laïcs poussé au fond de sa signification d'engagement *chrétien*, ce qui requiert un renoncement aussi radical que la grâce elle-même. Or « le prêtre est cet homme qui, par ses actes ou par sa simple existence, rappelle au chrétien qu'il ne saurait s'accomplir comme chrétien et comme homme, sans se renoncer lui-même » (*Ibid.*, p. 146).

84. Outre la présence « mystique » que le prêtre assure du seul fait qu'il est le ministre du Seigneur du monde et de l'histoire, il faudra trouver (avec grande souplesse et non moins de prudente sagesse) les formes sociologiques de présence adaptées à notre temps. L'auteur note qu'en tout cas ce type de présence est une *exigence seconde* du ministère sacerdotal (non la présence « première » propre au laïc), car elle doit être « présence signifiante d'un mystère, mais présence d'un signe qui a valeur humaine et suffisamment humaine, pour pouvoir parler à l'homme et lui ouvrir un jour le chemin du Royaume » (*Ibid.*, p. 149).

85. *Existence sacerdotale* a d'abord été publié dans la *Zeitschrift für Askese und Mystik* 17 (1942), p. 155-171 ; nous utilisons la traduction parue en 1964 dans la collection Christus (*Eléments de théologie spirituelle* ; cfr *N.R.Th.*, 1965, p. 325). *Le curé, prêtre et apôtre* est extrait du second volume (*Parochia*) d'une trilogie publiée en 1943 à Colmar ; la traduction que nous citons est celle de *Mission et grâce. II. Serviteurs du peuple de Dieu*, 1963 (cfr *N.R.Th.*, 1964, p. 830).

sans pouvoirs cultuels ni mission « prophétique ». Comment se réalise dans le prêtre l'union de ces deux aspects, à première vue antagonistes?

Pour le comprendre, il nous faut d'abord regarder le Christ. Il est la réalité dernière de salut pour tous les temps et il l'est essentiellement par lui-même, par son insertion vraie et définitive dans notre humanité. Aussi la parole lui est-elle indispensable, non d'abord pour nous enseigner des doctrines salutaires, mais primordialement pour nous révéler qui il est : Dieu fait homme pour nous sauver. Par la parole de salut qui me la fait connaître, je suis interpellé par cette réalité qui exige de moi un oui libre et personnel.

Or cette structure est définitive et de portée universelle. Aussi le Christ a-t-il institué le sacerdoce, afin que les prêtres soient ceux par qui la réalité salvifique qu'il est demeure présente en tout temps et en tout lieu jusqu'à ce qu'il revienne [86]. Le prêtre est donc d'abord l'homme de l'autel, celui qui rend présent, par son action sacramentelle, le mystère de salut au point de l'espace et du temps où chacun se trouve : il est « celui dont tous les pas partent de l'autel et y reviennent [87] ». Mais précisément pour ce motif, il est obligé de dire autre chose que la parole sacramentelle, il doit proclamer le mystère chrétien, « proclamation qui n'est en soi rien d'autre que la préparation et le développement de la parole proprement sacramentelle [88] ». Si donc l'homme du culte est aussi l'homme des âmes, c'est parce qu'il profère la parole qui opère la présence réelle et sacramentelle de celui qui constitue les prémices de la transfiguration du monde, et que cette parole demande à être développée, expliquée, défendue et accueillie avec foi.

La question se pose de savoir lequel de ces deux aspects, intimement liés dans le prêtre comme chez le Christ, confère à sa vie chrétienne un caractère particulier qui la distingue de celle du simple laïc. Voici la réponse du P. Rahner : « Autant le pouvoir d'ordre et le devoir d'être l'homme du culte sont pour le prêtre l'alpha et l'oméga, autant la dimension apostolique, prophétique, pastorale ... qui en découle constitue l'élément déterminant et décisif de son existence concrète [89] ».

---

86. « ... par là est donné un ... affaiblissement du caractère sacerdotal dans le sacerdoce officiel : en tant que le Christ lui-même a offert foncièrement son sacrifice comme chef de l'humanité, l'action sacrificielle du Christ rendue présente sacramentellement dans le culte du prêtre officiel 'appartient' foncièrement à l'Eglise tout entière ... En tant ... qu'ainsi ce sacrifice est le bien propre de quiconque appartient à l'humanité et par conséquent au Christ, le sacerdoce universel de tous les croyants est *antérieur* au sacerdoce officiel, il n'en est pas simplement son reflet affaibli » (*Existence sacerdotale*, p. 249-250).

87. *Le curé*, ... p. 58.

88. *Ibid.* ; cfr aussi *Existence sacerdotale*, p. 245.

89. *Le curé* ..., p. 61 ; cfr *Existence sacerdotale*, p. 259-269, auquel nous empruntons les développements qui suivent (et souvent les mots mêmes dans lesquels nous les exprimons).

Le pouvoir cultuel n'a pas immédiatement et comme tel cet effet de transformation de sa vie personnelle. L'efficacité des gestes qui en dépendent, si on les considère strictement en eux-mêmes, ne dépend en rien de la vie chrétienne du prêtre qui les pose : quelle que soit « l'indignité » du ministre, le sacrement est « valide » (et « fructueux » si celui qui le reçoit n'y met pas obstacle) pourvu que le ministre ait « l'intention » de faire ce que fait l'Eglise. Certes il y a une contradiction exercée dans le fait qu'en pareil cas à la direction de cet acte libre ne correspond pas la direction de l'attitude existentielle de son auteur. Néanmoins, l'attitude conforme au sens du sacrement est celle qui est propre au sacerdoce universel des fidèles : s'approprier par la foi et la charité le sacrifice du Christ rendu présent dans le sacrement, acte auquel tout chrétien est appelé.

Il n'en va pas de même de la dimension apostolique ou « prophétique ». Car la prédication de l'Evangile n'est pas seulement l'exposé de vérités objectives et évidentes en soi, exposé auquel on ne demanderait que d'être « exact » ; elle est l'annonce d'un salut qui concerne existentiellement celui auquel elle est adressée et appelle sa réponse de foi : pour être authentiquement entendu de la sorte, le message chrétien a intrinsèquement besoin du témoignage de la foi et de la sainteté de celui qui l'annonce.

Certes, tout chrétien est obligé par son baptême et sa confirmation à porter témoignage de sa foi. Mais c'est immédiatement de sa propre foi qu'il témoigne (et, en elle, bien sûr, du Christ lui-même) : fondé directement sur son propre être chrétien, l'apostolat du laïc « est, dans son étendue, déterminé pour ainsi dire « par en-bas », c'est-à-dire par sa situation *dans le monde* [90] ». L'envoyé sacerdotal au contraire, parce que sa mission est de rendre présente sacramentellement la réalité salutaire du Christ, rend directement témoignage du Christ (bien que cette attestation passe essentiellement aussi par son propre être chrétien). Envoyé « d'en-haut », « il faut qu'il sorte, avec tout son être, du cadre de vie qui est le sien, il faut qu'il ' importune ' des hommes qui ne l'ont nullement prié de venir à eux. Il faut qu'il affirme des choses dont sa propre vie ne sera jamais qu'un écho imparfait, et dont, en dépit de tous les efforts qu'il pourra et devra faire, il n'arrivera jamais à fournir une attestation convaincante [91] ».

Aussi le sacerdoce, loin de n'être qu'un « emploi », une fonction particulière de la vie, analogue aux professions particulières de la vie civile, donne-t-il à la vie du chrétien qui le reçoit une signification existentielle nouvelle. Etant une *nouvelle* exigence de sa foi — donc de quelque chose que le prêtre possède déjà comme chrétien —, il s'édifie essentiellement sur le sacrement de la foi (le baptême), sans

90. *Existence sacerdotale*, p. 264 (le souligné est de l'auteur).
91. *Le curé* ..., p. 61.

que cette continuité lui enlève le caractère de nouveauté existentielle que nous avons essayé de mettre en lumière [92].

Il ne sera sans doute pas sans intérêt de signaler ici le livre de Jacques DUQUESNE, *Les prêtres* [93], qui est une enquête sur la situation actuelle du prêtre français. Celle-ci fut menée par un laïc que ses fonctions, d'abord dans l'Action Catholique, puis dans le journalisme, rendaient particulièrement apte à pareil travail. Celui-ci a été réalisé avec beaucoup d'objectivité et cette sympathie capable de comprendre les situations et les tendances même divergentes.

A travers ces pages, c'est tout le problème du clergé français qui nous apparaît : sachant très bien ce qu'il ne veut plus être, moins sûr de ce qu'il veut devenir, ce clergé, non sans de pénibles divisions, cherche à se situer dans le monde actuel et à trouver le « nouveau style » qui traduise efficacement sa volonté de rester fidèle à la mission propre du prêtre.

Outre son intérêt documentaire, ce livre — et c'est le motif pour lequel nous l'incluons dans cette chronique — aidera, par l'éclairage qu'il projette sur les situations concrètes dans lesquelles se déroulent la formation des prêtres et leur vie apostolique, à mieux comprendre les discussions sur le rôle et la spiritualité du clergé et à voir ce qui, parfois, est réaction (quelque peu excessive) contre des abus (non moins condamnables).

Et les laïcs ?

Essayant de cerner en quoi consiste la *Sainteté du Peuple de Dieu* [94], dom Ghislain LAFONT remarque d'abord que n'est « Peuple de Dieu » que celui auquel Dieu donne d'être tel. La sainteté correspondante ne sera donc pas d'abord une initiative humaine « mettant à part » pour

92. Tout en étant persuadés, avec le P. RAHNER, que le sacerdoce marque toute la vie du prêtre, et que cette propriété lui vient « d'en-haut », nous avouons que ses raisons (telles du moins que nous les avons comprises) nous laissent certains points d'interrogation. Par exemple, n'y aurait-il pas dans « l'intention » requise du ministre pour la validité de son acte sacramentel un aspect spécifiquement distinct de l'attitude propre au simple chrétien ? Car « ce que fait l'Eglise », c'est de rendre sacramentellement présente la réalité salutaire qui vient « d'en-haut », pour que chacun puisse se l'approprier dans la foi et la charité. De même, l'auteur reconnaît que « le prédicateur 'non saint' peut encore prêcher 'vraiment' ... dans la mesure où il parle encore sur l'ordre et dans le domaine de la 'sainte' Eglise » (*Existence sacerdotale*, p. 262, note), exactement, semble-t-il à première vue, comme le ministre 'indigne' peut encore conférer 'validement' le sacrement. Alors ...

93. J. DUQUESNE, *Les prêtres*, Paris, Grasset, 1965, 21 × 13, 315 p., 16,50 FF.

94. Tel est le titre de la contribution qui forme la troisième partie de *L'Eglise en marche*, volume écrit en collaboration avec M. J. LE GUILLOU et paru dans les *Cahiers de la Pierre-qui-Vire*, N.S. 23 (cfr *N.R.Th.*, 1965, p. 540).

le service de la divinité, ce sera fondamentalement un don qui nous rendra participants de cette sainteté qui est le propre de Dieu, ce sera le don de l'Esprit en nos cœurs. Et c'est pourquoi la sainteté du Peuple de Dieu sera essentiellement une, car elle est, par le don de l'Esprit, imitation de l'unique Seigneur Jésus, révélateur du Père. Ce qui se greffera sur ce fondement ne fera, par ses nuances infiniment variées au gré des suggestions de l'Esprit, qu'en déployer l'inépuisable richesse. Car le don divin est fait à des êtres libres, qu'il appelle à répondre librement à la vocation qu'il inclut (et à la mission qu'il donne tout ensemble — mais l'auteur se borne à signaler ce développement possible des réflexions qu'il amorce).

Comment concilier l'unité foncière de la vocation à la perfection et la multitude des vocations particulières ? Plus spécialement — car c'est la forme que prend aujourd'hui cette question —, comment fonder, pour les laïcs appelés eux aussi à la perfection et, ajoutons-le, dans le cadre et par le moyen de la vie laïque, une spiritualité qui ne soit pas une spiritualité monastique ou religieuse en réduction (pour ne pas dire au rabais) ?

Notre temps a redécouvert que l'aspect essentiel de l'Eglise, c'est d'être le Peuple de Dieu, retrouvant ainsi le fondement solide de la vocation universelle à la perfection. Cette première découverte nous incite à pousser plus avant nos recherches et à remonter au sens originel des « préceptes » et des « conseils » tel qu'on le trouve dans l'Evangile. Dans l'optique courante en effet, « les préceptes tendent à définir un minimum, caractéristique de la vie non consacrée, et les conseils un maximum que l'on ne trouve que dans la vie religieuse. Cette interprétation, même si elle est souvent très nuancée, laisse toujours un malaise, vivement ressenti de nos jours [95] ». Pour essayer de le dissiper, dom Lafont propose de revenir aux sources, à savoir le sens et le contenu des préceptes et des conseils dans le Nouveau Testament. Il constate, avec d'excellents exégètes, que presque tous les enseignements du Sauveur y sont présentés comme des commandements. Le Sermon sur la montagne, notamment, apparaît clairement comme la charte (préceptive) de la Loi nouvelle. On aboutit à la même conclusion, qu'on lise les autres Synoptiques, saint Jean ou saint Paul (dont les épîtres sont adressées non à des cénacles ésotériques, mais à toute la communauté).

Plus encore que dans le contenu, la nouveauté foncière de la Loi du Christ se trouve dans le renversement de perspectives qui résulte du don de l'Esprit : la Loi est consécutive à l'accès au Royaume, le chrétien est celui qui, par la croix du Christ, a été mis en possession de l'Esprit de la Promesse et est donc mû de l'intérieur à l'observation

95. *Op. cit.*, p. 162.

de la loi évangélique. Grâce à quoi, les préceptes du Nouveau Testament, qui, sans cela, feraient eux aussi partie de la lettre qui tue [96], cessent d'être une pure description extérieure et objective de la perfection à atteindre et des moyens pour y parvenir. Par les suggestions de l'Esprit, la perfection décrite en termes généraux dans l'Evangile se concrétise pour chacun de nous et à chaque instant de façon tout à fait précise : entre les diverses manières de faire possibles, le chrétien attentif à la motion intérieure de l'Esprit [97] discerne non seulement entre péchés et actes bons, mais encore, parmi ceux-ci, celui qui, dans la conjoncture concrète, est sûrement le meilleur [98]. Or, cette suggestion de l'Esprit se situe tout entière *à l'intérieur de l'obéissance au précepte évangélique,* tel que nous l'avons découvert dans le Nouveau Testament.

Dans ces conditions, quelle place reste-t-il encore pour les « conseils » ? Si nous interrogeons de nouveau l'Evangile, nous n'y trouverons guère, comme normes de vie présentées avec un caractère facultatif, que deux « conseils » : celui de la virginité (1 Cor 7 ; Mt 19, 11-12) et celui de l'abandon des richesses (Mt 19, 21 et parall.). Ce que ces conseils proposent, ce sont non des actes isolés, mais l'adoption d'états de vie où l'on se trouvera en meilleure situation pour pratiquer les vertus chrétiennes que tous doivent pratiquer (et de ce point de vue, il n'y a aucune distinction entre chrétiens) [99]. Il faut noter de

---

96. *Ibid.*, p. 175, note 1. L'auteur appuie cette affirmation d'une référence à saint THOMAS, *S. Th.* I[a] II[ae], 106, 2 et à saint AUGUSTIN, *De spiritu et littera* IV, 6 (*P.L.* 44, 203).

97. « Remarquons en passant combien cette perspective théologique est pleine d'incidences pastorales : que ce soit au plan individuel ou au plan collectif, la « direction » apparaît à la fois comme une nécessité absolue et un service. Nécessité, car ni l'homme ni les communautés ne peuvent, à eux seuls, discerner sûrement les mouvements de l'Esprit ; service, car l'autorité est alors tout entière subordonnée à l'Esprit. Une pastorale dominée par la conviction que l'Esprit Saint conduit réellement et concrètement chaque homme et toute l'Eglise devient infiniment respectueuse des cheminements de la grâce ; elle acquiert par là son efficacité la plus grande, car elle s'appuie finalement sur Dieu lui-même » (*L'Eglise en marche,* p. 182). Il est à peine besoin de souligner l'importance de cette remarque, notamment pour une pastorale équilibrée des vocations : on y trouve le principe solide qui permettra de trouver l'équilibre (difficile) entre la tendance à tout attendre de Dieu qui appelle et les diverses formes d'autoritarisme qui mettent tellement en avant la part de l'homme qu'elles finissent par négliger la libre initiative du Dieu qui appelle.

98. Rencontrant ici la notion d'imperfection positive, l'auteur, dans une assez longue note, propose « de changer carrément de registre : si on évalue l'imperfection par rapport à la sainteté, on peut admettre et son caractère non peccamineux au point de vue abstrait de la loi, et sa gravité concrète incontestable » (p. 180). Malgré l'ingéniosité de l'essai, nous pensons qu'il n'atteint pas le noeud du problème : partisans et adversaires de l'imperfection positive diffèrent d'abord sur l'idée qu'ils se font de la liberté humaine : c'est là qu'il y aurait intérêt à faire porter la discussion, si on veut qu'elle sorte de l'impasse (cfr ci-dessus aux notes 8 et 21).

99. Dans le même sens, le R.P. A.-M. HENRY, O.P. dans le recueil *Au seuil de la théologie,* t. I (1960), p. 301 et t. II (1965), p. 286, fait remarquer que les

plus que les conseils se présentent à nous comme une proposition écrite de l'Evangile ; certes, dans l'abstrait, ils s'adressent à tous et il est donc normal que tout chrétien se pose une question à leur sujet, mais n'entendront une réponse positive que ceux à qui l'Esprit la donnera, transformant ainsi la description objective de la supériorité d'un état de vie en un appel à l'embrasser.

En quoi consiste donc la supériorité de cet état, qui se caractérise par ses renoncements [100] ? Pour l'établir, l'auteur commence par préciser quelques termes. En vertu de son baptême, tout chrétien est mort *au monde,* non seulement au monde du péché, mais encore à la création tout entière comme valeur purement naturelle ; cependant, sans être *du monde* (au sens que nous venons de dire), la plupart des chrétiens vivent *dans le monde,* c'est-à-dire qu'ils développent normalement leur condition naturelle de créatures, ce qui se fait essentiellement par le mariage et la fécondité qui en est la suite normale. C'est fondamentalement par le propos délibéré de virginité perpétuelle qu'un chrétien cesse d'être *dans le monde* et passe dans l'*ordo* des conseils [101] : à ce niveau de profondeur, peu importe qu'il s'agisse d'un vœu privé ou d'un engagement solennel [102], ces légitimes précisions ne feront que déterminer et organiser une réponse à la motion de l'Esprit dont l'Eglise a bien conscience qu'elle la concerne toujours [103].

A ce premier renoncement s'en ajoute normalement, selon l'Evangile et la tradition ascétique, un second, l'abandon des richesses et l'adoption d'un style de vie pauvre (aux multiples variantes possibles). En plus s'est produit au cours des siècles une évolution notable : à tout un courant qui, pour vivre *hors du monde,* a poussé à vivre *loin des hommes* — ce fut la vie érémitique, puis le cénobitisme primitif —, s'est superposé, depuis l'apparition des ordres apostoliques, une autre tendance, celle de vivre *parmi les hommes* sans cesser de ne pas être *dans ce monde* (au sens défini plus haut).

Ces préambules établis, il semble possible à l'auteur de déterminer en quoi consiste la supériorité de l'état religieux. Elle ne peut évidem-

---

vœux de religion portent sur des états extérieurs, non sur les vertus intérieures : celles-ci sont la fin des vœux, non leur objet ; et à cette fin, tous les chrétiens doivent tendre, bien qu'avec des moyens différents.

100. Ceci rejoint la position du P. K. RAHNER, exposée ci-dessus note 22.

101. Il serait sans doute fort intéressant de prolonger cette réflexion en l'appliquant spécialement au clergé diocésain de rite latin, tenu au célibat, et plus profondément, à tout le clergé, en vertu de la connaturalité qui existe entre sacerdoce et célibat consacré (cfr J. GALOT, S.J. dans la *N.R.Th.,* 1964, pp. 113-136).

102. *L'Eglise en marche,* p. 190. L'auteur renvoie à K. RAHNER, dont il cite la belle formule : « Quiconque s'interdit radicalement le mariage a désormais son 'chez soi' ailleurs que dans le monde » (*Mission et grâce,* t. II, p. 189).

103. C'est pourquoi, note l'auteur (p. 191), le vœu, même privé, de virginité est un vœu « réservé » (*C.I.C.,* canon 1309), dont la dispense, dans l'Eglise latine, relève du Saint-Siège.

ment pas se situer au plan personnel, où « les deux voies de sainteté sont en un sens à égalité, puisqu'il s'agit de discerner la volonté de Dieu [104] », mais bien au plan objectif : « Telle est l'objective supériorité de la virginité et de tous les états de vie dans lesquels elle s'est organisée ; elle ne réside pas nécessairement dans un amour plus fort ou un renoncement plus net au péché, encore que l'absolu du plan où elle se développe favorise de fait cet amour et cette pureté ; essentiellement, elle est dans sa nature d'anticipation du Royaume : le chrétien voué aux conseils est déjà là où celui qui ne l'est pas tente d'amener ceux auxquels le lient le sang et la vie [105] ». Une considération complémentaire s'impose toutefois : « Si, en effet, le chrétien est radicalement hors du monde, comment serait-il légitime qu'il y demeure, bien plus qu'il s'y insère par le mariage, si ce monde lui-même n'avait pas une certaine signification eschatologique ? Il est fort possible qu'une proposition de ce genre exprime un des apports originaux de la conscience chrétienne de notre temps au développement de la Tradition de l'Eglise. Une *théologie* des valeurs terrestres suppose que soit discerné en elles de l'absolu, c'est-à-dire quelque chose qui puisse résister aux ultimes cataclysmes [106]. » Aussi vie religieuse et vie chrétienne dans le monde s'épaulent-elles l'une l'autre : « la vie religieuse peut rappeler aux chrétiens dans le monde les exigences de leur vocation liées à l'aspect eschatologique de celle-ci, les empêcher de s'installer dans le monde qu'ils ont à consacrer en vue du retour de Jésus-Christ ... (mais) il faut souligner aussi que l'existence d'une voie « commune », pleinement justifiée dans sa réalité théologique, rappelle aux religieux l'existence des prémices du Royaume dans les valeurs qu'ils ont librement quittées [107] ».

Ce sont les mêmes questions qu'abordent les deux volumes de la collection « Laïcat et Sainteté », publiés par les professeurs THILS et TRUHLAR [108]. Pour éclairer les dimensions réelles de la sainteté des

104. *L'Eglise en marche*, p. 199.
105. *Ibid.*, p. 201.
106. *Ibid.*, p. 201 (le souligné est de l'auteur).
107. *Ibid.*, p. 203-204. Mais, si les prémices du Royaume se trouvent aussi dans les valeurs terrestres et sont précisément le motif pour lequel les chrétiens peuvent encore s'insérer en celles-ci, est-il exact de caractériser la supériorité de l'état religieux par son anticipation du Royaume ? En s'attachant à cet absolu que découvre la théologie des valeurs terrestres, les simples chrétiens n'anticipent-ils pas eux aussi, pour leur part, le Royaume à venir ? Dire ceci, c'est simplement reconnaître avec l'auteur que la dimension eschatologique est constitutive de la vie chrétienne comme telle. Aussi croyons-nous que la dernière considération citée de l'auteur (celle à laquelle renvoie cette note) s'approche de beaucoup plus près de ce qui caractérise l'une par rapport à l'autre vie religieuse et vie dans le monde. Cfr ci-dessus ce qu'en dit K. RAHNER, 1965, p. 1041.
108. Collection « Laïcat et Sainteté », Rome, Herder, 22 × 15 (Paris, Office général du Livre). — 1. *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, 1963, 275 pp. — 2. *Sainteté et vie dans le siècle*, 1965, 264 pp., 21 FF. — Les contributions rassemblées

laïcs, il convenait d'abord de la situer convenablement. En effet la sécularisation de plus en plus accentuée des activités humaines tend à réduire la place et l'importance des actions religieuses. Celles-ci ne sont aux yeux de beaucoup de chrétiens qu'un ensemble d'obligations sociales parmi d'autres. Cette mentalité se trouve souvent soutenue par une opinion encore très répandue selon laquelle les laïcs sont soumis à une loi du minimum en matière spirituelle. Il fallait donc insister d'abord sur deux points : l'appel de tous à la sainteté, d'une part, et, d'autre part, le fait que la vie spirituelle des laïcs n'est pas une réduction de la vie religieuse. Cela étant mieux compris, religieux et laïcs s'en estimeront davantage. Il en ressort au bénéfice de l'Eglise tout entière une solidarité beaucoup plus grande entre les uns et les autres [109].

Les deux premières contributions insistent donc sur le fait qu'aux origines de l'Eglise la sainteté était exigée de tous et non pas réservée à quelques-uns. Saint Paul, s'il parle de parfaits, le fait pour signifier non ceux qui ont atteint quelque terme définitif, mais plutôt ceux dont la vie est dirigée par le don supérieur de la charité. Telle est la première conclusion du P. LYONNET. Il poursuit son travail en examinant la distinction entre préceptes et conseils [110] telle qu'elle ressort du passage de la première épître aux Corinthiens traitant de la virginité et du mariage. Et l'auteur de conclure très justement : « Ni l'état de virginité, ni l'état de mariage ne constitue la perfection ». Ils sont des moyens aptes l'un et l'autre, quoique inégalement, à promouvoir la vie de charité en quoi consiste finalement la perfection ; le premier état est de soi le plus apte, à condition toutefois qu'on y soit appelé par le Seigneur, Maître de ses dons » (p. 32). La doctrine patristique [111] concernant ce point est développée par le P. HAUSHERR. Il apporte de nombreux témoignages étayant quelques affirmations essentielles que nous résumerons ainsi : On a trop distingué jusqu'ici perfection et salut tandis que nos ancêtres dans la foi ont toujours inclu l'idée de perfection dans celle de salut. C'est pourquoi le monachisme se présente à eux comme une manière de réaliser ce dernier. Dès lors la spiritualité monastique s'identifie à la

---

dans ce volume éclairent non seulement le rôle et la fonction chrétienne du laïc, mais également l'ensemble des questions soulevées au cours de cet article.

109. On en rapprochera cette remarque du Frère Schutz, prieur de Taizé, qui, après avoir constaté l'importance du célibat, note : « On ne le répétera jamais assez : le célibat ne peut que revaloriser la vocation au mariage. La fidélité des liens conjugaux, elle aussi, ne se vit que dans l'attente de Dieu » (*La Croix*, 22 août 1965, p. 4).

110. La question des conseils est longuement examinée par le P. TRUHLAR, S.J., dans le vol. 1, pp. 161-196. On se reportera également à l'article du P. RAHNER, cfr note 19.

111. La doctrine des Pères, présentée dans ce chapitre, éclaire le contenu du chapitre V de la Constitution *Lumen Gentium*.

spiritualité chrétienne dans son but et ses grands moyens. Les différences qu'on peut relever, ne concernent rien de formellement spirituel ni de purement intérieur. Mais seulement quelques moyens extérieurs d'acquérir des vertus. C'est en suivant ces voies particulières que le moine fait profession de tendre à la spiritualisation, à la divinisation promise à tous les chrétiens.

Cette unique spiritualité ne trouve pas son fondement dans la générosité de l'homme, mais dans l'action de l'Esprit Saint. Il n'y a qu'une spiritualité parce qu'il n'y a qu'un seul Esprit. Si le martyre a été tant estimé, ce n'est pas parce qu'il témoignait la générosité d'un homme, mais parce qu'il manifestait la puissance de l'Esprit ; *martyrio consummatus*, il fut rendu parfait par le martyre. De même si la vocation monastique se définit par la volonté de se sauver, elle n'est pas un acte de générosité ; elle se situe dans la logique de la foi. Seulement pour l'embrasser, il faut une vocation, en ce sens que la virginité constitue un charisme.

Arrivé à ce point, on ne s'étonnera pas de trouver une étude approfondie du P. HÄRING concernant la vocation de tous à la sainteté comme requête fondamentale de la morale chrétienne. Elle s'appuie d'une part sur une réflexion concernant la loi et la liberté chrétienne, d'autre part sur l'importance de l'aspect définitif du dessein de Dieu auquel le chrétien collabore. Ces « derniers temps » permettent la réalisation de deux types d'existence, dont l'un a d'ailleurs une valeur plus grande de témoignage, mais il n'autorise nullement à distinguer entre les chrétiens appelés à la perfection et d'autres qui pourraient encore vivre sous un régime de loi pure » (p. 147). Le « melius et beatius » du célibat pour le royaume n'a de sens que si l'on souligne par là le haut degré de sainteté et la glorification du chrétien en tant que tel. La mission du religieux dans l'Eglise consiste à rappeler à tous les chrétiens par le témoignage d'une imitation totale du Christ, qu'ils sont appelés à la sainteté dans l'état de vie qui est le leur. Quant à la vocation individuelle de chacun, elle n'a de sens qu'à l'intérieur du Corps du Christ qu'est l'Eglise. Les charismes et les fonctions sont uniquement ordonnés à sa croissance. Le témoignage et la fonction des chrétiens qui suivent la voie des conseils d'une part et d'autre part de ceux qui vivent dans le monde ne sont pas opposés mais complémentaires. C'est seulement par leur complémentarité et par leur référence mutuelle qu'ils peuvent refléter l'image de la sainteté de l'Eglise (p. 157) [112]. Ce qui importe c'est que chacun, avec les talents reçus, soit trouvé fidèle (p. 160).

112. Une opinion semblable est formulée par le R. P. TRUHLAR. « La modalité spéciale, vœux et vie commune, selon laquelle se réalise dans la vie religieuse l'appel de tous à la perfection, lui est propre. La vie religieuse ne saurait donc être la règle des autres états de vie chrétienne ; la forme que revêtent les conseils évangéliques dans la vie religieuse ne peut être la norme de la vie

Enfin, dans la mesure où la tendance à la perfection s'exprime par une croissance de la vie de grâce selon la totalité de ses dimensions théologales de foi, d'espérance et de charité, il est clair qu'elle suppose chez le chrétien une triple attitude reflétant ces dimensions. On parlera alors d'esprit de pauvreté, d'obéissance et de virginité.

Ayant dans le premier volume esquissé le fonds commun de toute vie authentiquement chrétienne, il convenait d'aborder ensuite les aspects propres à la vie laïque, en particulier il convenait de montrer les dimensions réelles de la vie quotidienne. Mais cela n'ira pas sans dissiper quelques malentendus, voire sans refuser certaines perspectives, qui trop facilement se glissent encore dans les livres spirituels et les sermons.

Un premier élément, évident semble-t-il et pourtant..., c'est que le chrétien n'est pas qu'une âme. Il est un, corps et âme, et l'un et l'autre sont promis à la gloire. On eût certes souhaité voir ce point plus développé encore. Si l'on était convaincu que la grâce du Christ se communique à l'homme tout entier, on verrait avec plus de clarté qu'il y a une réelle et nécessaire louange de Dieu dans le repos, le loisir et le sport lorsqu'ils sont ordonnés par une charité intérieure. Ils sont alors expression de reconnaissance, de gratitude et de respect pour l'œuvre créatrice atteignant l'homme en ce qu'il est.

De même que la grâce transforme tout l'homme, elle irradie toute son activité. C'est donc tout son agir, des gestes les plus anodins aux actions les plus explicitement religieuses, qui est chrétien. Il n'y a pas, comme on le croit trop facilement, une coupure entre la religion et la vie. La Bible permet d'affirmer en effet que la vie quotidienne peut être vécue comme un culte. Dans les pages qu'il consacre à cette question, M. l'abbé VAN BERGEN fait clairement voir comment la doctrine constante de l'Ecriture ne conçoit le culte extérieur que dans son rapport à un comportement moral exemplaire. Sans cet enracinement dans la vie, « il n'y a pas de culte intérieur, et le culte extérieur dans ses diverses manifestations n'exprime plus rien. D'où la désapprobation divine. L'homme pieux, loin de s'évader dans la pratique religieuse, y puise au contraire la force d'une existence exemplaire. Ces réalités de l'Ancien Testament se trouvent transfigurées par l'action de l'Esprit Saint. Aussi l'auteur conclut-il : « Le sacrifice spirituel n'est rien autre que de vivre sa vie de tous les jours dans une fidélité permanente à l'Esprit qui est en nous » (p. 107).

Il faudrait donc éviter toute opposition entre activités profanes et religieuses, comme si le chrétien n'agissait comme tel que dans les

---

chrétienne pure et simple » (p. 189). De même le chanoine THILS, lorsqu'il cite le R. P. DE GUIBERT : « On ne peut, me semble-t-il, présenter purement et simplement cet idéal impliqué dans la vie religieuse comme normatif pour toute vie chrétienne » (p. 222).

actes religieux qu'il pose. C'est précisément en assumant d'une façon pleinement humaine ses responsabilités d'homme que le chrétien exerce sa véritable tâche. Et le chanoine THILS insiste avec raison pour que cette insertion dans le monde rejoigne les réalités les plus actuelles du devenir humain [113].

Les dimensions proprement théologiques de cette vie chrétienne sont exposées par le R. P. TRUHLAR. Il propose une spiritualité de l'état de vie qui prenne en considération toutes les dimensions de celle-ci. Cette théologie de l'actuation implicite de la charité a le mérite de mettre l'accent sur la volonté fondamentale transformée par la grâce. C'est ainsi que la charité anime toute l'action. L'auteur fait un pas de plus en remarquant que cette actuation implicite de la charité « comporte la conscience expérimentale, sans être « objective », de la présence dynamique de Dieu. C'est pourquoi elle est l'élément primordial de la conduite de l'âme par le Saint-Esprit. « Elle comprend une lumière directrice sur sa volonté concrète, qui représente déjà une norme vécue, quoique « supra-objective », pour le discernement des esprits. Les impulsions religieuses ou morales, naturelles ou préternaturelles, dans la vie intime de l'homme, sont « du bon esprit » lorsqu'elles s'accordent avec cette lumière, c'est-à-dire même dues directement à des conditions naturelles, elles correspondent en définitive au vouloir individuel concret de Dieu. Toute impulsion, naturelle ou préternaturelle, qui trouble cette lumière, vient du « mauvais esprit », c'est-à-dire, s'oppose au vouloir individuel concret de Dieu » (p. 184). A partir de ces éléments le P. TRUHLAR examine quelques questions connexes telles que l'imperfection positive, les conseils, etc. [114].

---

113. Dans sa contribution le R. P. DIEZ-ALEGRIA insiste à juste titre sur l'importance du travail et son rôle social à l'intérieur d'une dialectique de la justice et de la charité. On se reportera utilement à la position du P. Karl RAHNER sur l'Apostolat des Laïcs. « Cet apostolat s'exerce essentiellement par l'accomplissement du devoir chrétien propre au laïc : comme membre de l'Eglise, faire de ce monde, qui cependant restera le monde, le matériau de l'existence chrétienne, le racheter, le sanctifier » (*N.R.Th.*, 1956, p. 22). Dans ce sens, on parlera de la tâche de consécration du monde se réalisant à travers toute action humaine portant sur le monde externe et sur ce monde intérieur de l'homme pour l'ordonner selon le vouloir créateur et rédempteur de Dieu. Ainsi le P. OECHSLIN, O.P., dans *Une spiritualité des laïcs*. Sur le sens de l'expression elle-même, voir les remarques du P. CHENU, O.P., dans « *Consecratio mundi* », (*N.R.Th.*, 1964, pp. 608-618).

114. Notons en passant cette présentation de la vie contemplative : « La manifestation du mérite de la contemplation qui se fait par la visibilité de l'état de vie contemplative et qui sera toujours nécessaire à l'Eglise visible, laquelle doit représenter visiblement tous les éléments de sa richesse intérieure, est la manifestation d'un aspect partiel de la vie chrétienne ; il faut absolument qu'elle soit complétée par la manifestation de l'autre élément, l'élément actif de la vie chrétienne, de la part des états de vie actifs » (p. 178). Ainsi s'exprime le P. TRUHLAR.

Restait une ultime question. Si le chrétien est celui qui, dans le respect des dons reçus de Dieu, s'engage dans le monde, fidèle à l'action qu'exerce en lui l'Esprit Saint, comment doit-il concevoir sa prière ? En effet, si de nombreuses occupations retiennent son attention, comment pourrait-il accorder beaucoup de temps à la prière explicite ? Après avoir interrogé successivement saint Basile, Aphraate le Syrien et saint Augustin, le R. P. HAUSHERR conclut que pour eux « prier toujours c'est prier quelques fois par jour et, entre ces moments ou ces heures de prière explicite, ne faire que des œuvres bonnes qui seront une prière implicite. Reste à savoir à quelles conditions ce travail manuel ou intellectuel prend valeur de prière ? » Il faudrait reprendre tout l'article pour montrer d'une part les trois degrés de la prière implicite et le rôle qu'y joue le « souvenir de Dieu » et, d'autre part, la place de la prière explicite par rapport à ces trois degrés. Les pages consacrées par le P. HAUSHERR à cette question de la prière continuelle sont parmi les plus éclairantes écrites sur ce sujet.

Ainsi les chrétiens sont-ils du monde et doivent-ils l'être pour que se réalise au sein de ce monde leur vocation chrétienne sacerdotale et apostolique. Mais leur principe intérieur d'action n'est pas du monde. Ils n'agissent pas selon leurs désirs, mais selon cette loi intérieure de charité que l'Esprit Saint inscrit en leur cœur. Le R. P. LYONNET insiste sur ce point en considérant la doctrine paulinienne. Il faut prendre une vive conscience de l'insertion de l'humanité dans le monde. L'avenir de l'univers est étroitement lié à l'avenir de l'homme. « Il faut sauver le corps et l'âme en sauvant l'homme et l'univers. » Le chrétien, citoyen du ciel, ne doit pas s'évader du monde conçu comme un obstacle. Bien au contraire, parce que citoyen du ciel, il doit imiter la philanthropie de Dieu et « accepter de se voir assigner une tâche dans un monde qu'il est devenu capable de conduire à sa fin » (p. 38). Dans toute chose, il y a une valeur d'éternité. Comme le corps, l'univers est objet de rédemption. Il y aura des cieux nouveaux et une terre nouvelle.

*
* *

Par manière de conclusion

Au moment où nous nous apprêtons à mettre un terme à cette chronique [115], nos lecteurs sont sans doute en droit de nous demander, sinon la réponse aux questions que nous avons soulevées, au moins un bilan de nos recherches.

115. Il était impossible de tout dire, de mentionner tous les ouvrages, tous les articles intéressants (il en paraît chaque jour : ainsi la revue espagnole *Manresa* vient-elle de consacrer tout son numéro 144 — juillet-septembre 1965 —

Le point le plus frappant — et l'on n'a pas fini d'en déployer les implications [116] —, c'est bien la redécouverte de l'Eglise comme Peuple de Dieu, avec les conséquences qui en découlent immédiatement : le don divin est premier ; avant d'être un choix de notre part, la vocation est initiative d'En-Haut, tout comme la mission qui s'y rattache essentiellement. Et parce que tout don divin est cohérent, tous sont orientés à cette unité foncière, tous sont au service de celle-ci : qu'il s'agisse des pouvoirs hiérarchiques ou des charismes, aucun n'est donné pour lui-même [117], tous sont au service du Peuple de Dieu.

Parallèlement, des auteurs de plus en plus nombreux reconnaissent la place fondamentale du baptême dans la spiritualité chrétienne et donc la foncière unité de celle-ci : certes, elle se diversifiera selon les états et les situations et aussi selon les tempéraments spirituels qui ont donné naissance aux diverses écoles. Mais, dans cette optique, loin de s'opposer ou de s'exclure, ces modalités apparaissent comme complémentaires, comme jaillissant de l'inépuisable richesse de la sainteté du Christ et de son Eglise, dont elles s'efforcent, chacune selon le don de l'Esprit, d'en mettre en valeur les infinies possibilités.

Malgré cet accord de base, de plus en plus largement admis, des divergences profondes demeurent cependant.

Deux conceptions de la vie religieuse continuent à s'affronter [118]. Pour l'une, la vie religieuse comme institution est le modèle de la vie chrétienne, parce qu'elle anticipe, à tout le moins plus et mieux que n'importe quelle autre, la vie de l'au-delà (conçue d'ailleurs selon des

---

à *La vida religiosa*). Tout en priant les auteurs que nous n'avons pu citer de nous en excuser, nous espérons du moins n'avoir laissé dans l'ombre aucun aspect important des recherches actuelles dans ce vaste domaine.

116. C'est ce que soulignait le P. E. SCHILLEBEECKX, O.P., dans la remarquable conférence (encore inédite) qu'il a donnée le 21 avril 1964 à l'assemblée plénière des Supérieurs Majeurs de Belgique (nous nous référons au texte néerlandais et à la traduction française polycopiés par le Secrétariat). L'auteur y indique les conséquences de cette vue théologique pour une plus étroite collaboration des Instituts religieux entre eux, avec l'Episcopat et avec le clergé diocésain (tout en marquant aussi que, dans cette même perspective, le respect de l'exemption, dans les limites où elle est légitime, n'est pas autre chose que la reconnaissance par l'Episcopat, au service de l'Esprit, du charisme propre à la vie religieuse).

117. Aucune institution dans l'Eglise, si puissante soit-elle, n'est donc pour elle-même. La reconnaissance pratique de ce principe peut mener très loin sur la voie de la collaboration, ne serait-ce par exemple (et c'est à dessein que nous choisissons celui-ci dans un domaine périphérique) qu'en amenant un Ordre assez nombreux pour être son propre assureur à inscrire néanmoins ses membres à une mutualité indispensable à des Congrégations plus petites et incapable de se maintenir sans cet appui.

118. Ce qui est vrai en théorie l'est sans doute aussi en pratique. Nous ne serions nullement étonnés, par exemple, qu'une certaine forme de « chasse aux vocations » n'aille chercher sa justification théorique dans la « supériorité objective » de l'état religieux (qui devient si facilement la supériorité de l'Institut auquel chacun appartient), modèle de perfection pour tous, et donc de l'appel adressé à toute âme de bonne volonté.

représentations où le corps, même glorifié, ne joue guère de rôle). Pour l'autre, la vie religieuse a pour caractéristique de manifester, en l'incarnant dans ses renoncements, l'aspect transcendant de la vocation et de la grâce chrétiennes ; elle appelle donc comme un complément essentiel une vie laïque ayant pour mission de manifester l'autre dimension de la grâce, sa puissance transformante qui consacre ce monde et le prépare à la Parousie.

Si nous passons à la théologie du sacerdoce, deux tendances y subsistent encore. L'une s'oppose à la doctrine de la vie religieuse modèle de toute sainteté chrétienne [119] et s'efforce de donner au clergé diocésain une spiritualité qui lui soit propre, sans emprunt « ailleurs », et de montrer que pareil état n'a rien à envier à qui que ce soit. Mais une autre tendance se fait jour de plus en plus : elle s'efforce d'étudier la nature même du ministère sacerdotal dans ce qui le caractérise essentiellement. Les essais entrepris de divers côtés nous semblent converger de façon significative vers une même conclusion : le prêtre, par la nature même de sa charge, est au service de la dimension transcendante du salut qui nous est donné dans le Christ, aussi bien dans son ministère cultuel et apostolique que dans sa vie personnelle. Cette manière de considérer les choses, sans confondre prêtres et religieux [120], les rapproche néanmoins singulièrement pour l'essentiel de leur spiritualité [121].

En cours de route, nous avons certes décelé ou pressenti de nombreuses ambiguïtés dans les termes même les plus courants avec lesquels s'expriment ces doctrines [122]. Mais ces confusions verbales ne suffisent pas, loin de là, à rendre compte des divergences entre auteurs : leur fondement dernier est théologique. Si ces auteurs diffèrent si radicalement au niveau des conclusions que sont les doctrines spirituelles, c'est qu'ils divergeaient déjà au point de départ : conception

---

119. L'une et l'autre de ces doctrines conçoivent l'Eglise comme une pyramide (l'image est de H. DENIS dans *Prêtres, pourquoi ?*, p. 117), dont la pointe sera, pour les uns, la vie religieuse, pour les autres, le sacerdoce. Dans ces conditions, le conflit entre elles semble pratiquement inévitable (même si une subtile distinction de plans permet théoriquement de l'écarter).

120. Car l'un est au service de cette transcendance en vertu même du ministère auquel Dieu le destine, l'autre, en conséquence de la vocation à traduire dans sa vie personnelle cette même transcendance.

121. Ceci laisse place pour une grande variété (et une grande souplesse) dans la manière de réaliser concrètement cet essentiel : ce sont ces « détails » qu'il faut éviter d'imposer comme s'ils étaient l'essentiel (tout comme il conviendrait de ne pas présenter comme objection contre l'essentiel ce qui n'est que révolte, même légitime, contre des détails).

122. Nous venons d'en rappeler une à la note précédente. Citons encore, parmi celles que nous avons relevées, les notions de précepte et de conseil, la distinction entre l'esprit et la pratique de ceux-ci, la vocation (pensée d'abord comme appel de Dieu ou surtout comme réponse de l'homme), la notion d'imperfection positive, etc.

de l'Eglise, théologie des fins dernières et des réalités terrestres, doctrine du caractère sacramentel, rapports de la grâce et de la liberté, pour ne citer que les points les plus importants (et ils sont fondamentaux).

Peut-être cette découverte et celle de la nécessité de continuer le travail d'approfondissement théologique sont-elles le fruit le plus précieux que nous ayions personnellement récolté dans cette recherche. Puisse-t-il en être de même pour nos lecteurs, car «aucun problème pastoral et concret n'existe qui n'ait son correspondant au plan théologique le plus scientifique. Ce n'est pas du luxe, ce n'est pas du temps perdu que d'étudier les choses à ce plan-là, au contraire... Tout mouvement doit avoir son arrière-fond doctrinal, faute de quoi il est comme un édifice bâti sur le sable ; s'il tient momentanément, il s'effondrera plus tard [123] ».

Eegenhoven-Louvain L. RENWART, S.J. et J. M. FISCH, S.J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean