NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

118 N° 4 1996

Hypothèses et questions autour du ministère

Didier GONNEAUD

p. 498 - 519

https://www.nrt.be/fr/articles/hypotheses-et-questions-autour-du-ministere-198

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Hypothèses et questions autour du ministère

La théologie du ministère semble connaître à nouveau une oscillation, voire une opposition, entre deux types de vocabulaire. D'un côté, un vocabulaire «pastoral» définit le ministère à partir de la communauté chrétienne, Corps du Christ à construire et à élargir sans cesse. Dimension de va-et-vient entre le monde et l'Église: le pasteur se situe à l'intersection de l'Évangile et de sa permanente actualité, là où se conditionnent mutuellement les questions de la modernité et la nouveauté de la Révélation. D'un autre côté, un vocabulaire «sacerdotal» insiste sur l'antériorité du ministère, tant à l'égard de l'Église à gouverner, qu'à l'égard du monde à racheter. Antériorité fondée sur la structure immuable de la Révélation, sur le déjà-là d'une Rédemption à transmettre telle quelle. Perspective plus pessimiste: l'histoire avertit l'Église du risque permanent de dégénérescence doctrinale et morale. Face à cette menace et aux naïvetés qui s'en font complices, le ministère doit assumer une mission tutélaire. Contre le temps qui éloigne inexorablement des événements fondateurs, le sacerdoce dresse le rempart d'une fonction médiatrice.

On a pu penser que les deux vocabulaires se passaient le relais et qu'aux générations élevées dans un culte de la grandeur sacerdotale succédaient les générations portées par l'enthousiasme pastoral. Il était surtout possible d'espérer qu'après une période de tension, les deux vocabulaires trouveraient l'équilibre d'une harmonieuse synthèse, d'un nouvel approfondissement de ce que l'Église a toujours su et affirmé, ne serait-ce qu'à travers l'interdiction des «ordinations absolues»[1]: l'originalité chrétienne du ministère est une identité du pastoral et du sacerdotal. La distinction des deux registres n'a sens et légitimité que pour mieux assurer l'unité transcendante du ministère. Exercé d'abord pour la

1. Reste toujours vivante, au moins dans l'Église catholique, l'antique tradition de ne pas ordonner d'évêque sans que cette ordination ne soit «relative» à un siège épiscopal bien déterminé (même si ce siège n'est plus que le «titre» attribué aux évêques non résidentiels): c'est dire à quel point le pastoral et le sacerdotal sont inséparables. Même si le presbytérat a connu les dérives d'ordinations *ad missam*, sans charge pastorale véritable, pour l'épiscopat du moins la pratique traditionnelle a toujours cherché à sauvegarder l'inclusion réciproque des significations sacerdotale et pastorale du ministère.

gloire de Dieu, le sacerdoce s'accomplit, par son mouvement propre, au bénéfice d'une communauté; réciproquement, de par sa structure proprement surnaturelle, et à ce titre irréductible à toute autre forme sociale, une communauté authentiquement ecclésiale ne saurait être dirigée par un pastorat qui ne soit pas sacerdotal. Toute séparation du sacerdotal et du pastoral dégrade l'Église, la vide de son mystère propre, la livre au monde et à ses multiformes récupérations.

L'heure nous est-elle donnée d'une telle synthèse? Ou faut-il se résigner, du moins dans les pays affrontant la modernité, à ce que cette oscillation pastoral/sacerdotal continue à rythmer la succession, voire l'antagonisme, des générations?

I. – Trois défis, sur fond d'«entrée en modernité»

La tension entre les vocabulaires sacerdotal et pastoral n'est pas seulement le résultat d'un développement théorique progressant logiquement à partir de ses propres principes[2]. Elle est surtout un des lieux où le rapport de l'Église à la modernité s'exprime sous la forme d'une crise particulièrement aiguë. L'infléchissement du vocabulaire sacerdotal dans un sens plus pastoral semble vouloir colmater les brèches ouvertes par cette crise; bien plus, il est peut-être l'ultime effort pour redonner un élan au ministère. Tout se passe comme si le vocabulaire pastoral voulait dépasser les difficultés, ou même l'épuisement de sens issu de perspectives unilatéralement «sacerdotales».

Contestée par la modernité, l'Église est-elle, de l'intérieur, fragilisée par l'interprétation sacerdotale du ministère? Sur cette question je propose de faire converger trois difficultés sur lesquelles bute actuellement cette interprétation.

---

2. Le Concile de Trente développe sa théologie du ministère autour d'une certaine tension interne. D'un côté, le pouvoir sacrificiel proprement sacerdotal est au fondement d'une construction dogmatique centrée sur le culte. Cette priorité attribuée aux «pouvoirs sacrés» aboutit à une indifférenciation sacramentelle de l'épiscopat et du presbytérat, avec de redoutables problèmes concernant l'apostolicité du ministère ecclésial: c'est d'abord dans une perspective cultuelle, liée à l'offrande du sacrifice eucharistique, que les «prêtres» (*sacerdotes*, évêques ou presbytres) succèdent aux apôtres *in sacerdotio*. D'un autre côté, une approche pastorale de l'épiscopat met d'abord en avant la prédication de l'Évangile, le ministère de la Parole. Le premier *munus* est alors celui de l'enseignement, et pas seulement comme catéchèse ou magistère doctrinal au sein de l'Église déjà constituée, mais aussi comme responsabilité missionnaire et proclamation kérygmatique.

1. À une société avide de solidarité, mais tout autant fascinée par les pouvoirs forts et personnalisés, l'Église offre la vitalité d'une communion baptismale plus forte que les exclusives. Comment concilier cette profonde vitalité baptismale, vécue de façon multiforme et souvent inattendue, avec la tendance du vocabulaire sacerdotal à penser l'Église sous la forme d'une société d'autant plus parfaite qu'elle est structurée par une «inégalité essentielle»? Inégalité dont nous voyons aujourd'hui à quel point elle a pu stériliser les charismes, éteindre l'Esprit en absorbant tous les ministères dans le sacerdoce. En d'autres termes, le cléricalisme, avec ses effets politiquement et moralement pervers, est-il l'accident malheureux d'une conception sacerdotale du ministère, ou bien appartient-il à l'essence de cette conception?

2. Face à une culture centrée sur l'authenticité, et à ce titre vite suspecte de préférer le subjectivisme et l'immédiateté provisoire, l'Église témoigne d'une vérité personnalisatrice parce que source d'unité intérieure et communautaire. Ce mouvement de personnalisation de la foi évangélique peut-il ne pas buter sur les dérives d'un ministère pensé à partir de catégories sacerdotales? Dérives spirituelles, lorsque la distinction sacré/profane aboutit à une schizophrénie confinant le ministère à l'exercice abstrait de pouvoirs «sacrés»; dérives psychiques, lorsque le sacerdoce fait fonctionner le ministère sous le mode de l'idéal inaccessible, avec son cortège inévitable de sublimations aliénantes et de compensations violentes.

3. Au sein d'une civilisation affrontée à la contingence de sa propre histoire, l'Évangile peut plus que jamais se déployer comme force de liberté, une liberté qui passe aujourd'hui par une réarticulation de l'universel et du particulier, du contingent et de l'absolu. Les particularismes ne peuvent plus, en effet, s'affirmer immédiatement comme universels, et les communautés chrétiennes se trouvent face à la tâche difficile de repenser le lien entre leurs propres particularités et la révélation de l'absolu. Mais repenser sa propre particularité, est-ce possible pour une Église dont le sacerdoce a comme saturé l'espace de la Révélation?

Comprendre sa particularité comme manifestation de l'absolu, c'est en effet, pour l'Église, ressaisir un lien d'origine avec la première Alliance, c'est résister à la séculaire tentation de récupérer et dissoudre celle-ci. L'interprétation sacerdotale du ministère chrétien contribue non seulement à survaloriser le poids des traditions ecclésiastiques à l'égard de la Parole écrite, mais surtout à arracher l'Église à sa greffe originaire (*Rm 11*, 23-24). La mise en continuité artificielle entre les ministères de l'Alliance nouvelle et

le sacerdoce lévitique a renforcé le cléricalisme. Elle a de plus noyé l'originalité chrétienne de la Révélation en la privant de son propre principe de différenciation. Au lieu de penser la nouveauté de l'Évangile avec et à partir de l'irrévocabilité de la première Alliance, la lévitisation de ses ministères conduit l'Église à se poser comme l'Israël nouveau prenant toute la place, épuisant l'économie de la Révélation, au point d'exprimer sa nouveauté par exclusion et péremption du premier Israël. Nivellatrice de différences voulues par Dieu, cette enflure sacerdotale débouche sur une difficulté pour l'Église à ressaisir sa particularité de façon à l'articuler réellement avec l'absolu.

Ces trois défis (solidarité/vérité/liberté) s'adressent à la théologie en tant qu'elle interprète le ministère à partir de catégories sacerdotales. Peut-on voir dans la réorientation plus pastorale de ces catégories une réponse à ces défis?

II. – La Parole de Dieu interroge le vocabulaire pastoral

Il s'agit donc de nous laisser interroger par la Tradition. Qu'a-t-elle fait en exprimant l'originalité évangélique du ministère à travers l'analogie des catégories sacerdotales? À quels défis a-t-elle répondu et comment nous invite-t-elle à répondre aux défis d'aujourd'hui? Une valorisation des catégories pastorales peut-elle faire à son tour œuvre de tradition, ou se condamne-t-elle à une discontinuité ruinant par avance toute véritable solution?

Pour beaucoup de ministres catholiques, du moins dans les pays occidentaux affrontés aux difficultés ici énumérées, une vision et une pratique plus pastorales du ministère apparaissent comme une bouffée d'oxygène, plus encore, comme l'espoir d'une évangélisation nouvelle. Le vocabulaire pastoral a une saveur de retour aux sources et d'avenir œcuménique. Une évidence nouvelle en vient ainsi à remplacer une évidence ancienne: il va de soi que le Nouveau Testament se prête à l'analogie pastorale, tout autant qu'il semble être allé de soi, pendant des siècles de christianisme, que l'analogie sacerdotale était une authentique interprétation des Écritures.

Est-il abusif d'oser une question? Nous sommes sensibles aux contorsions imposées aux données scripturaires sur le ministère par l'interprétation de celles-ci en termes sacerdotaux. Serions-nous myopes en ce qui concerne les contorsions qu'impose à ces mêmes données l'analogie pastorale?

Pour désigner un ministère ecclésial, le Nouveau Testament n'utilise qu'une seule fois le substantif «pasteur»[3]. Deux constatations symétriques s'imposent: de même que la lettre aux Hébreux souligne que Jésus est seul et unique grand-prêtre de l'Alliance nouvelle, de même, aux yeux du quatrième évangile, Jésus est le seul vrai Pasteur; pour dire le ministère ecclésial comme participation au ministère de l'unique bon Pasteur, le Nouveau Testament emploie habituellement le verbe «paître» (*Ac 20*, 28; *1 Co 9*, 7; *1 P 5*, 2).

Cette forme verbale est encore plus significative dans la deuxième finale de Jean (*Jn 21*, 1-23), où le Seigneur ne dit pas à Pierre: «Sois le pasteur (ou le berger)», mais: «Pais (ou conduis)». Vu le rôle complexe que joue cette deuxième finale, tant à l'égard du quatrième évangile qu'à l'égard de l'ensemble de la théologie néotestamentaire, on peut estimer que le choix de cette forme verbale et non substantive indique une prise de position.

Le quatrième évangile développe en effet une vision exclusivement mystique des relations entre Jésus et le croyant. Rien ni personne ne saurait s'interposer entre la Vigne et ses sarments, entre la Lumière et ceux qu'elle illumine, entre le Pain vivant et ceux qu'il nourrit. Le texte sur le Pain de vie (*Jn 6*) fait apparaître, par contraste, l'originalité johannique concernant le ministère. Alors que les Synoptiques, de manière unanime, rapportent le rôle intermédiaire des disciples entre Jésus multipliant les pains et la foule recevant indirectement sa nourriture[4], Jean atténue ce rôle: c'est directement que Jésus «distribue les pains aux convives» (*Jn 6*, 11). Ce n'est plus une foule anonyme que Jésus nourrit par l'intermédiaire des disciples, ce sont des «convives» qui partagent avec lui un même repas: telle est la puissance immanente au Pain de Vie descendu du ciel. Non que les disciples perdent leur place: ils disposent la foule, et, à travers eux, Jésus pense déjà à l'avenir, à la communauté non encore rassemblée[5]. Cependant Jean évite soigneusement de laisser entendre qu'il n'y aurait pas, dans le mystère du Verbe, de quoi rejoindre directement, par lui-même et à partir de sa propre plénitude, la totalité de l'humanité.

---

3. *Ep 4*, 11. Le contexte de ce verset interdit de survaloriser ce substantif, qui prend place au sein d'une énumération de ministères.

4. «Jésus donna les pains aux disciples, qui les donnèrent aux foules» (*Mt 14*, 19; *15*, 36; *Mc 6*, 41; *8*, 6; *Lc 9*, 16).

5. C'est un des sens possibles de la correspondance entre les Douze et les corbeilles réservées pour l'avenir (*Jn 6*, 13).

L'acte de foi établit donc une relation directe entre Jésus et le disciple: si Jean mentionne les Douze, c'est pour souligner combien eux aussi, eux d'abord, sont concernés par la crise immanente à la foi. À la différence des Synoptiques, qui mettent en avant le ministère confié singulièrement au groupe des Douze, le récit johannique mentionne de façon assez brusque l'existence de ce groupe. Sans les Synoptiques, l'irruption des Douze en *Jn 6*, 67 resterait relativement incompréhensible. Le contexte de cette irruption souligne que le choix de Jésus va exposer encore plus les Douze à la crise provoquée par l'enseignement sur le Pain vivant. Cette crise aboutit au point de non-retour qui met en cause jusqu'à l'élection des Douze (*Jn 6*, 66-71). Plus qu'à un ministère spécifique face à la communauté, Jean s'attache donc d'abord au drame spirituel qui perturbe les Douze en tant que tels. Loin d'être préservés de l'épreuve de la foi, ils sont les premiers, au titre même du choix de Jésus, à être atteints et traversés par la crise qui aboutira à la mise à mort violente de la croix. C'est par l'un des Douze que cette crise brise l'intimité de Jésus et retourne contre elle-même l'adhésion de foi, pour en faire une trahison[6].

Il y a comme un écart entre cette perspective johannique et celle qui prévaut à la suite des Synoptiques et de Paul. Peut-on faire l'hypothèse que la deuxième finale de Jean[7] élabore sur ce point une sorte de compromis: relation directe, totale et absolue entre Jésus et ses disciples ne signifie pas nécessairement relation immédiate. Comment comprendre un ministère qui surgisse non pas à côté de ou avant la relation de foi, mais bien de la relation elle-même, comme une médiation interne à la foi?

Cette question donne peut-être tout son sens au verbe «paître», qui souligne qu'avant d'être un statut ecclésial, une fonction à accomplir face à la communauté, le pastorat est le développement interne d'une relation de foi. D'où le contexte dans lequel *Jn 21* reconnaît à Pierre la mission de paître les brebis du Christ. Séparer la mission de Pierre de son contexte, c'est risquer de faire du

---

6. «Car c'était lui qui allait le livrer, lui, l'un des Douze» (*Jn 6*, 71).

7. D'être «inauthentique» vaut au chapitre 21 de Jean d'être traité comme un appendice par la plupart des études bibliques. Malgré les contestations dont il fait l'objet dans les milieux autorisés, je renvoie, pour développer d'un point de vue exégétique les données que j'utilise ici, à l'ouvrage classique de R. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé*, coll. Lectio divina, 115, Paris, Cerf, 1983. Je voudrais toutefois faire remarquer que l'inauthenticité présumée de *Jn 21* ne devrait justifier aucune disqualification théologique; au contraire, c'est avec cette finale que l'Église reçoit comme canonique l'ensemble du 4e évangile.

pastorat un en-soi abstrait, déconnecté de son principe. Pierre n'est pas devant sa mission comme devant un statut extérieur dans lequel sa liberté n'aurait plus qu'à se couler. Bien au contraire, en rejoignant sa liberté dans ce qu'en fait son histoire la plus singulière, Jésus rend significatif, pour Pierre et pour ceux qui vont en bénéficier, l'acte de paître.

La deuxième finale johannique se montre sur ce point très subtile: elle réinterprète le lien synoptique entre la pêche dans le lac et le contenu du ministère proposé[8]. C'est en effet à partir de leur vie concrète que Jésus donne sens au ministère qu'il veut confier à certains de ses disciples, et non en les faisant entrer dans une fonction préfabriquée. *Jn 21* reprend ce thème en l'amplifiant: avant de devenir analogie pour le ministère (*Jn 21*, 10-11), la pêche miraculeuse est d'abord signe pour la confession de foi pascale: «C'est le Seigneur!» (*Jn 21*, 7).

Tel est l'horizon qui se concentre ensuite dans la manière dont Jésus fait surgir le ministère de Pierre à partir de son histoire la plus intime, la plus douloureuse. Que le triple questionnement de *Jn 21*, 15-17 soit une allusion au triple reniement (*Jn 13*, 38) signifie que c'est du contenu même de ce dialogue réconciliateur que Jésus fait surgir la forme propre au ministère de Pierre: faire paître ses brebis en vivant le premier de la miséricorde et du pardon offerts à tous.

Un tel ministère n'a donc ni à s'interposer, ni à se superposer à la relation de foi qui fait la dignité de chaque disciple. *Jn 21* réinterprète les données synoptiques sur le ministère, de façon que celui-ci ne se pétrifie pas dans l'en-soi d'une extériorité face à la communauté croyante, mais qu'il surgisse comme médiation interne de la relation de foi elle-même.

Avant d'être un pouvoir disciplinaire (*Mt 16*, 18-19), le ministère a pour forme un lien que Jésus pose lui-même entre l'histoire concrète d'une personne et le contenu même de la Révélation: paître les brebis du Christ, c'est, pour Pierre, transmettre la réconciliation dont il est le premier destinataire, et dont son ministère devient signe efficace pour lui le premier. Car c'est en exerçant un tel ministère que Pierre reçoit, pour lui-même et pour les autres, le signe qu'il est réellement réconcilié.

Ces perspectives convergent sur le refus johannique de «substantifier» le vocabulaire du ministère ecclésial. Il n'y a qu'un seul Pasteur, et son Pastorat n'est pas plus délégable que le Mystère

---

8. Cf. *Mt 4*, 18-22; *Mc 1*, 16-20; *Lc 5*, 1-11.

pascal, à l'intérieur duquel «il connaît ses brebis en donnant sa vie»[9]. Ce n'est donc pas dans la ligne d'une délégation qu'il faut chercher l'originalité des ministères au sein des communautés chrétiennes. La finale johannique inviterait même à une certaine méfiance devant les dérives possibles d'une théologie de la participation. Ce n'est pas en faisant dériver de lui-même une quelconque délégation que Jésus confie à Pierre un ministère, c'est plutôt dans une logique d'altérité et de relation. Dans une telle logique, la liberté de Pierre n'est pas mise hors-jeu, elle n'est pas le préalable que relayerait ensuite un statut s'imposant à elle de l'extérieur: l'ordre interne de la réconciliation pascale fait surgir à la fois une relation nouvelle d'amitié entre Jésus et Pierre, et le ministère qui développe le lien réciproque entre cette relation d'amitié et la totalité singulière de la vie du pêcheur de Galilée.

Si cette lecture de l'évangile est juste, alors nous pouvons comprendre pourquoi le vocabulaire pastoral ne peut pas vraiment relayer le vocabulaire sacerdotal au moment où la théologie du ministère se trouve affrontée à la modernité. En fait, tant le vocabulaire pastoral que le vocabulaire sacerdotal apparaissent, à la lumière de la Parole de Dieu, buter sur les mêmes limites. Peu importe que le ministère soit pensé plus pastoralement, si cela le rend encore plus victime des dérives dont nous avertit la théologie johannique.

Dérives qui peuvent être aussi perverses que celles énumérées plus haut à propos du vocabulaire sacerdotal; dérives qui aboutissent à un problème d'identité tout aussi redoutable. Qu'on pense aux interminables discussions en vue de déterminer si le diaconat permanent peut être défini comme une charge pastorale[10]. On y retrouve la même logique hiérarchique que pour le sacerdoce et l'on se demande quel degré quantitatif de participation qualifie un ministère.

Il en va de même en ce qui concerne la tendance à réduire le pastorat à un vis-à-vis de la communauté, en légitimant par là des fidélités d'ordre administratif — la grande peur étant que la communauté «se donne à elle-même ses pasteurs». Être envoyé signifie surtout «venir d'ailleurs». Est alors accentué, pour ne pas dire hypertrophié, le rôle prêté au ministre de signifier que l'Église n'est pas à elle-même sa propre source, qu'elle ne se convoque pas elle-même, qu'elle «se reçoit d'un autre» (le barbarisme de ce

9. *Jn 10*, 14-15.

10. Il faut saluer à ce sujet les clarifications apportées par la Conférence épiscopale italienne (compte rendu dans *Diaconat aujourd'hui*, n° 68, sept. 1995, 37-40).

nouveau lieu commun ecclésiastique devrait pourtant attirer l'attention...).

Mais si tel est le sens pastoral du ministère ordonné, comment ne pas craindre qu'il ne stérilise à nouveau les charismes par lesquels une communauté chrétienne fait jaillir la richesse que l'Esprit lui donne? Comment sortir de leur anorexie spirituelle des chrétiens trop habitués à penser que seul est objectif ce qui vient d'ailleurs, et ecclésial ce qui vient d'en haut? Comment des communautés de plus en plus éparpillées et morcelées du fait de la «crise des vocations» peuvent-elles affronter leur avenir si elles n'apprennent pas à découvrir, à discerner et à fortifier leurs richesses propres?

III. – La théologie et ses «logos»

Cet essai de mettre en dialogue la Parole de Dieu, la tradition et les défis rencontrés actuellement par le ministère conduit à formuler une hypothèse: la difficulté à exprimer le sens théologique[11] du ministère vient moins d'un problème de contenu que d'un problème de forme.

Il ne s'agit pas d'abord de chercher de nouveaux contenus au ministère: ce serait courir le risque de ne pas faire réellement œuvre de tradition, et de se couper ainsi de l'Évangile. Il s'agit de comprendre si les contenus légués par la Tradition, et toujours vivants dans l'Église, sont pensés selon une forme adéquate. Les remarques antérieures à propos des vocabulaires sacerdotal et pastoral ne signifient donc pas rupture ou refus[12]. Mais nous sommes à une époque où un certain bouillonnement rend per-

---

11. C'est bien de la volonté de rechercher un sens proprement théologique que surgissent les difficultés. Tant qu'on en reste à des aspects sociologiques, voire éthiques (le ministère est socialement utile, il assure un «service public de la transcendance», il donne à nos sociétés quelques repères éthiques parce que religieux, en sanctionnant les grands moments initiateurs de l'existence individuelle et collective), aucun problème de fond ne devient décisif. Par contre, lorsqu'on essaie de rendre compte de la prétention pour le ministère à «dire Dieu», à inscrire l'absolu dans des formes contingentes, les difficultés deviennent alors une question de survie: un ministère qui ne peut plus se penser lui-même comme tel, dans ce qui le constitue comme ministère, n'a plus d'avenir devant lui parce qu'il est déjà mort.

12. Je n'ai aucune allergie envers la signification sacerdotale du ministère presbytéral ni envers le caractère sacramentel, au sens où saint Thomas fait ***organiquement* (non comme un en-soi magique) de celui-ci le *sacramentum et res* de l'Ordre.**

ceptibles les effets pervers de tout langage immédiat, de toute représentation qui oublie que le Mystère ne peut se dire qu'analogiquement. Ce sont les conditions d'une formulation analogique qui sont préoccupantes, et non tel contenu qu'il s'agirait de décréter a priori incompatible avec la Révélation.

En ce sens, l'exemple laissé par la finale johannique est stimulant. On y voit en acte la loi profonde de la Tradition: tenter de penser autrement là où des données irréductiblement nécessaires sont devenues incompatibles. Comment concilier la vision synoptique et paulinienne d'un ministère compris à l'image de l'intendant à qui le maître délègue ses pouvoirs, avec la dignité inaliénable et directe que le quatrième évangile persiste à reconnaître à tout disciple en tant que tel?

La réponse johannique consiste non pas à introduire de nouveaux contenus, mais à «penser autrement» l'analogie pastorale. Penser cette analogie non plus comme une collation institutionnelle de pouvoirs, telle que la pratiquait la synagogue, mais comme un développement de la relation de foi comme relation réconciliatrice. À l'intérieur du Nouveau Testament, la deuxième finale johannique introduit ainsi un écart qui réinterprète tout un ensemble de données (lesquelles, à travers le ministère, concernent la justification chrétienne, l'articulation de la foi et du salut, la dimension historique de l'Église...).

Est-il possible de faire œuvre de tradition sans entrer dans cet écart, sans le rencontrer et avoir à le recomposer pour chaque époque? Que signifierait, pour aujourd'hui, comprendre le ministère en sachant que, depuis Jean, il n'est plus possible de le penser sous le signe d'une logique unilatérale?

Pour clarifier cette problématique, voyons si une théologie comme celle de saint Thomas d'Aquin présente un même écart, un même champ de tension. Saint Thomas coule habituellement sa conception du ministère dans des schémas de type hiérarchique. La vision dionysienne d'un parallélisme entre le culte céleste et le culte terrestre lui est familière: chez les anges comme chez les ministres ecclésiastiques, les degrés se succèdent harmonieusement, selon la dissymétrie de l'antérieur et du postérieur (chaque degré existant de façon autonome par rapport à un degré inférieur, qui, lui, ne peut pas exister sans le supérieur). De plus, chaque degré communique par ses extrémités avec les degrés adjacents, ce qui combine continuité et discontinuité.

Nous mesurons mieux aujourd'hui les conséquences provoquées par une telle «mise en ordre». La figure du prêtre supporte à elle seule le poids d'une hiérarchie qui gravite autour du pou-

voir de consacrer. La symbolique septénaire fait culminer la progression des ordres dans le sacerdoce lui-même: l'épiscopat est un déliement des pouvoirs du «simple prêtre», d'où une juridisation excessive de l'épiscopat, et la néfaste superposition du pouvoir de juridiction et du pouvoir d'ordre.

Or il est remarquable que, dans deux cas au moins, saint Thomas va consciemment à l'encontre de ce schéma.

1. Tout d'abord, dans la fameuse question «Quelqu'un est-il tenu de rectifier (*corrigere*) son prélat?» (*Somme théologique*, 2-2, q. 33, a. 4, ad 2m), face à un problème où il peut y aller de la foi, saint Thomas introduit, dans sa théologie des ministères, un autre principe que la belle construction qui différencie chaque ordre selon une gradation hiérarchique. À propos de *Ga 2*, 14, il reconnaît sans peine que, selon l'échelonnement des ministères, Paul est bel et bien «subordonné» à Pierre (*subditus Petro*). Mais, pour autant, la résistance publique de Paul ne lui paraît pas injustifiable, loin de là: «en quelque sorte, Paul est égal à Pierre, quant à la défense de la foi» (*aliquo modo par esset, quantum ad fidei defensionem*).

Compris de ce point de vue, le ministère évangélique fait donc jouer plus qu'un simple empilement de participations dissymétriques. Au moins dans certaines situations-limite, peut apparaître une structuration selon un principe d'altérité, voire de réciprocité. Même placé à un degré «supérieur», un ministère peut recevoir quelque chose d'unique et d'irréductible d'un degré «inférieur». Ce principe de réciprocité peut alors jouer aussi entre le ministère et la communauté; saint Thomas développe l'argumentation scripturaire de sa solution en citant *Col 4*, 17: «Dites à Archippe: prends garde au ministère que tu as reçu dans le Seigneur, et tâche de bien l'accomplir.»

2. Plus éloquent encore est le rôle attribué au ministère dans la réconciliation sacramentelle (3, q. 86, a. 3, ad 4m, et surtout 3, q. 90, a. 2, c.). Alors qu'il s'agit de définir quelle «médiation» revient en propre au ministre, au titre de ce qu'a de plus original la réconciliation chrétienne, saint Thomas ne voit qu'une et une seule analogie vraiment adéquate: non pas celle du médecin ou du juge, mais celle de l'amitié. «Ce qui est ici (dans la pénitence) recherché, ce n'est pas la seule restauration de la proportion de la justice, comme dans la justice vindicative, mais bien plutôt la réconciliation de l'amitié (*reconciliatio amicitiae*), qui se fait quand celui qui offense compense selon la volonté de celui qui est

Cette *reconciliatio amicitiae* est d'autant plus bouleversante qu'on devine tout le parti que saint Thomas aurait pu tirer d'une vision plus hiérarchique, où, comme la Révélation, la réconciliation descendrait, degré par degré, jusqu'à un destinataire rendu d'autant plus passif que pèserait sur lui une pyramide dont le ministère serait l'ultime relais. Le fait de définir la justification comme réconciliation d'amitié, excluant entre Dieu et l'homme tout préalable, interdisant tout cadre extrinsèque de négociation, et faisant donc directement se rencontrer comme telles la liberté divine et la liberté humaine, conduit saint Thomas à introduire un écart très significatif dans sa théologie du ministère.

Lorsqu'il s'agit directement de la foi et de la réconciliation, tout se passe donc comme s'il fallait penser autrement le ministère, comme si la nouveauté évangélique ne pouvait s'exprimer que comme tension entre deux types de logique. Ces allusions à saint Thomas mettent en valeur l'hypothèse formulée par Gh. Lafont lorsqu'il décrit la tension entre ces deux types de logique sous le nom de «*logos* de l'un» et «*logos* de l'être»[13].

Le terme de *logos* dit bien qu'il ne s'agit pas d'abord de contenus, mais de la manière dont est pensé un contenu, de la forme qui lui est donnée. En schématisant quelque peu: du côté du *logos* de l'un, penser, c'est recentrer; ordonner, c'est hiérarchiser. L'idée d'ordre est gouvernée par un principe de dégradation: plus on

---

13. Gh. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraires et formes de la théologie*, coll. Cogitatio fidei, 179, Paris, Cerf, 1994. Je reprends ici librement les thèses d'un livre dont les conclusions, au moins d'un point de vue philosophique, m'apparaissent convaincantes. À l'égard des auteurs philosophiques que je suis conduit à fréquenter, la distinction entre *logos* de l'un et *logos* de l'être est éclairante, plus comme un mouvement interne traversant chaque penseur que comme une typologie «répartissant» artificiellement les auteurs. Par exemple, les rapports entre Platon et Aristote, ou entre Hegel et Nietzsche, peuvent trouver une clé d'interprétation à partir d'une polarisation entre une pensée préoccupée par l'unité et une pensée plus soucieuse de l'être, de sa diversité interne, de son irréductible richesse. Mais c'est aussi à l'intérieur de chaque pensée que cette polarisation tente de s'équilibrer. Ainsi la tension hégélienne entre le concept et l'idée semble récapituler, à l'intérieur même du système spéculatif, l'économie d'une tradition philosophique occidentale écartelée par une sorte d'incompatibilité historique de ces deux *logos*. Cette mention de Hegel conduit d'ailleurs à bien préciser qu'il ne s'agit pas d'opposer abstraitement un *logos* à l'autre: remplacer le *logos* de l'un par le *logos* de l'être serait non seulement une vue de l'esprit mais un exclusivisme stérile. Livré à lui-même, le *logos* de l'être se montrerait tout aussi dangereux que celui de l'un. On peut toutefois, avec Gh. Lafont, faire l'hypothèse que l'Occident a épuisé sa pensée dans la prédominance excessive du *logos* de l'un. J'ajouterais aussi qu'il semble plus possible de penser l'unité à partir de l'être, que l'inverse.

s'éloigne du centre, plus il y a déperdition d'être, d'intelligibilité, de signification. Le centre est un sommet, et à ce sommet du réel, il y a non pas l'être mais le bien. D'où la caractéristique du *logos* de l'un, qui téléscope l'éthique et l'ontologique: la réalité est immédiatement appréhendée à travers un jugement moral, et, réciproquement, le jugement moral a toujours tendance à supprimer les médiations d'une analyse du réel, à projeter les grands principes sans tenir compte de la complexité des choses. Il y a une dramatisation spontanée de la réalité, et cette dramatisation se concentre sur une méfiance instinctive à l'égard du temps. Le temps est par lui-même dangereux, car il éloigne de l'origine, il rend multiple et compliqué ce qui est primitivement simple.

Du côté du *logos* de l'être, ce qui compte, c'est plutôt la densité propre à chaque être en tant qu'il est. Les êtres n'existent pas en vertu d'une dégradation de leur idée archétypale, mais à partir de leurs principes internes. Penser, c'est donc organiser, ressaisir les relations multiples qu'entretiennent les êtres du fait même de leur singularité. La multiplicité n'est pas alors le contraire de l'unité, elle est la vie, dont le temps est le développement.

Penser scientifiquement la réalité a exigé de faire prédominer ce *logos* de l'être sur les questions problématisées dans le *logos* de l'un. Anthropologiquement et cosmologiquement, il a fallu neutraliser l'obsession pour l'idée de centre. Poser a priori la question de la terre comme centre du cosmos, ou de l'homme comme sommet statique de la nature, c'est s'interdire méthodologiquement une élaboration scientifique du réel: en ce sens, les grands conflits historiques entre le magistère ecclésiastique et le monde scientifique apparaissent comme une incompatibilité entre *logos* de l'un et *logos* de l'être, avant d'être des conflits de nature authentiquement religieuse.

L'hypothèse que je propose est que la *Somme théologique* réalise un équilibre instable entre ces deux *logos*[14] et que les deux points présentés ci-dessus (le ministère à l'égard de la foi et à l'égard de la justification sacramentelle) opèrent une ouverture du *logos* de l'un vers le *logos* de l'être. Dans le prolongement des perspectives ouvertes par la finale johannique apparaît alors un

14. D'un point de vue philosophique, cette instabilité (qui fait précisément l'extraordinaire fécondité des textes de saint Thomas) peut se repérer dans un balancement entre la doctrine de la composition (réelle) d'essence et d'exister, et l'idée d'ordre, où il revient à chaque espèce d'épuiser le degré d'être assigné à son essence. Alors que la composition d'essence et d'exister conduit à un monde dont la contingence est déjà celle des temps modernes, cette contingence est comme neutralisée par un ordre a priori.

avertissement: la théologie du ministère n'est-elle pas le butoir que vient heurter le *logos* de l'un lorsqu'il se fait trop exclusif?

Ce qui apparaît, dès lors, décisif, ce n'est pas de savoir si le ministère se définit comme pastoral ou comme sacerdotal, mais de savoir selon quel *logos* il va être ainsi pensé. La difficulté actuelle, rencontrée par la théologie du ministère, à faire véritablement œuvre de tradition et à trouver son équilibre interne par delà les unilatéralités, viendrait-elle de ce que cette théologie, même et surtout lorsqu'elle s'essaie à des contenus nouveaux, n'en est que plus rivée à un *logos* épuisé par son exclusivisme[15]? Comprendre quelles voies, quelles interrogations porte en elle une ouverture théologique du ministère sur le *logos* de l'être, quelle fidélité plus grande aux richesses déjà vécues rendrait possible une telle ouverture. C'est ce que je voudrais esquisser en guise de conclusion.

IV. – Conclusion: altérité et autorité; liberté et sacramentalité

Ces interrogations gravitent sur deux pôles: la question de l'altérité, et celle de l'autorité.

Le paradoxe n'est qu'apparent et peut philosophiquement se justifier: le *logos* de l'un aboutit au dualisme. Historiquement, le primat de l'un conduit aux grandes dichotomies occidentales: vérité/illusion, réalité/apparence, intelligibilité/matérialité, spirituel/temporel, intérieur/extérieur, ceux qui sont «dedans» et ceux qui sont «dehors»... Chacune à sa manière, ces dichotomies commandent la question de l'altérité: est autre ce qui est extérieur, ce qui est à côté, ce qui vient d'ailleurs. On reconnaît là une tendance à faire du ministère le témoin d'une transcendance réduite à l'extériorité. Le ministère n'est signe qu'en venant d'ailleurs que de la communauté, il ne peut lui être donné qu'en lui étant

15. Ce n'est donc pas faire subtil que de dire à nouveau combien il ne s'agit pas de «choisir» un *logos* contre l'autre: ce serait aussi stérile que de choisir un contenu contre un autre, de choisir le pastoral contre le sacerdotal ou l'inverse. Il s'agit d'accepter le statut propre de la raison humaine, dont saint Thomas notait, à propos des relations trinitaires, qu'elle ne peut penser d'un et un seul mouvement. La justesse de ce qui est pensé *in recto* dépend toujours, et réciproquement, de ce qui est posé *in obliquo* (ainsi poser directement que la deuxième Personne est «Fils» n'est juste qu'en posant indirectement qu'elle est aussi «Verbe», alors même que je ne peux pas penser les deux d'un seul et même mouvement). Ce que conteste l'hypothèse formulée par cet article, ce n'est pas le *logos* de l'un, c'est sa prédominance, voire son exclusivisme.

imposé: telle est la dérive qui, en son terme, aboutit à enfermer le ministère dans un statut prédéfini. Toute volonté de la communauté de s'exprimer sur ce statut est alors par avance ressentie comme une agression, voire une infidélité. J'ai essayé ailleurs[16] de montrer comment une lecture du chapitre 6 des Actes conduit à une autre logique, comment, en dernière analyse, l'Église reçoit ses ministères en se les donnant, et se les donne en les recevant. Aller jusqu'au bout de la réciprocité d'Alliance, qui est la forme ultime donnée par Dieu à l'initiative de sa Révélation, c'est comprendre que la plus grande transcendance se manifeste dans la plus grande coopération entre Dieu et la liberté humaine.

Cela exige que le ministère ne soit pas un en-soi dont l'essence serait détenue par l'Église[17]. Nous pensons trop — alors que nous vivons autrement — comme si le ministère était tout constitué, de l'intérieur, à partir de l'Église, puis, une fois constitué, entrait en relation avec son autre, avec le monde «extérieur»: relation alors périphérique, accidentelle, surajoutée à une essence achevée en elle-même. Sortir d'un exclusif *logos* de l'un, cela signifierait-il que l'Église peut se comprendre dans sa plus grande profondeur en se regardant elle-même dans le regard du monde?

Prenons pour exemple l'émergence des soins palliatifs, une des grandes mutations de la pratique médicale contemporaine. Mutation non seulement ponctuelle et sur un problème délimité (soigner sans pouvoir guérir), mais mutation qui irradie sur l'ensemble des problèmes posés par l'acte thérapeutique (soigner une totalité personnelle ou une partie objectivée?). Or il est remarquable que cette mutation aiguise, de la part de ses acteurs, la prise de conscience d'une spécificité du ministère: la littérature sur les soins palliatifs a pris l'habitude de désigner celui-ci non plus comme ministre du culte, mais comme agent pastoral.

Est-il possible de faire une théologie des ministères — débouchant sur une pratique plus consciente des enjeux de son avenir

16. *Diaconat aujourd'hui*, n° 68, sept. 1995, 27-36.

17. En son temps, la thématique tous/quelques-uns a constitué une véritable avancée pour sortir de la cléricalisation du ministère. Mais sa difficulté à déboucher sur un authentique renouveau ne viendrait-elle pas de ce qu'elle commence par prédéfinir le «tous», au point que, là encore, une certaine prédominance du *logos* de l'un va renforcer un point de départ dans une Église déjà constituée, répartissant à l'intérieur d'elle-même ses propres articulations? Ce qu'il faut comprendre, c'est que les «quelques-uns» ne sont pas une partie statique de «tous», au sens d'une suppléance extrinsèque «puisque tout le monde ne peut pas tout faire»: la relation tous/quelques-uns est pertinente au titre de la double altérité interne d'une Église structurée par sa relation au monde et au Royaume.

— à partir de telles prises de conscience? Comment comprendre que le ministère est appelé à ne plus simplement encadrer des besoins religieux, mais bien à permettre au désir spirituel de s'exprimer et d'être relayé par une équipe soucieuse de toute la personne et non de sa seule appartenance institutionnelle? Comment passe-t-on alors d'une extériorité, même bienveillante (hôpital et Église traitant de puissance à puissance) à une collaboration infiniment plus exigeante et fragile, certes, mais débouchant sur un tout autre ordre de signification et de fécondité?

Dans une telle situation (mais elle n'est qu'exemplaire), se comprendre soi-même à partir de son autre, serait-ce pour le ministère se découvrir dans une plus grande vérité évangélique? Cette question, dont on voit à quel point elle n'a pas de lieu à l'intérieur du *logos* de l'un, semble pourtant adéquate pour penser la figure que reçoit actuellement le ministère à travers le développement du diaconat.

Nous mesurons mieux à quel point la restauration du diaconat permanent par Vatican II fait converger en les concrétisant plusieurs intuitions décisives du Concile. Chacune de ces intuitions rend possible à sa manière l'aventure de ce développement actuel: réciproquement, cette aventure n'est pas une fuite dans l'indétermination, elle déploie une reconfiguration qui, à partir du diaconat, concerne l'ensemble des ministères. Cette reconfiguration porte sur la signification de l'épiscopat et le passage du rapport binaire Église/État à une relation Église/monde/Royaume.

Nous l'avons déjà indiqué: le *logos* de l'un a historiquement affaibli la signification apostolique de l'épiscopat. Diaconat et épiscopat entraient de force dans une construction qui définit chaque ministère comme dégradation du niveau supérieur et perfection du niveau inférieur. Il n'y a plus d'altérité organique, de consistance spécifique dans cette échelle dont les ordinations font gravir quasi mécaniquement les étapes. Le doute sur la sacramentalité de l'ordination épiscopale est un résultat logique d'une telle construction, qui vole en éclat avec la revalorisation conciliaire de l'apostolicité et de la collégialité épiscopales. Trouvant ainsi sa consistance à la fois dans la totalité de l'Ordre et face aux autres ministères, l'épiscopat rend possible de penser la spécificité du diaconat, d'en faire plus qu'une fonction esthétiquement liturgique ou une préparation transitoire au sacerdoce. Le diaconat exprime quelque chose d'irréductible dans le ministère, quelque chose qui sans lui disparaît sans pouvoir être dit par d'autres degrés, même plus élevés. Exprimer cet irréductible est une tâche

non encore achevée, mais dont on voit maintenant une exigence fondamentale.

Cette exigence est de situer délibérément la théologie du ministère au point d'articulation entre l'Église et le monde. La constitution conciliaire *Lumen gentium* a resitué l'Église dans une perspective eschatologique. La structure de l'Église ne peut se comprendre en dehors du dynamisme eschatologique qui anime cette structure, et qui en fait autre chose qu'un poids inerte reçu du passé. Du coup, *Lumen gentium* rompt consciemment avec les représentations qui définissent l'un par rapport à l'autre l'Église et l'État. La véritable relation n'est pas un partage statique de champs de pouvoir en forme de compétition ou de rivalité (à l'un le pouvoir «temporel», à l'autre le pouvoir «spirituel»); il y a d'abord une relation réciproque à un troisième terme transcendant: le Royaume. On quitte le dualisme caractéristique du *logos* de l'un, pour penser une médiation réciproque: tant l'Église que le monde sont ordonnés au Royaume qui les dépasse. Déjà réalisée en Marie, cette transcendance eschatologique donne sa place à la vie consacrée, en sortant de la désastreuse opposition entre état commun et état de perfection. À travers le diaconat, cette même transcendance s'exprime, dans le ministère, comme médiation interne d'une Église et d'un monde qui, chacun par sa voie propre, sont déjà orientés vers le Royaume.

Ce dynamisme eschatologique repose aussi la question de la nature de l'autorité. Sur ce point, *logos* de l'un et *logos* de l'être fonctionnent sur des polarités temporelles opposées. Le *logos* de l'un tend à confondre autorité et pouvoir: si le temps est perçu comme dégradation, l'individu est lui aussi suspecté par avance, comme individu, de chercher à se soustraire à l'ordre et d'en menacer la permanence. L'autorité doit donc défendre l'individu contre lui-même, contre sa tendance innée à dissoudre l'ordre. Conception tutélaire de l'autorité: appelée à maintenir la pureté de l'origine, elle se charge aussi d'imposer aux individus, même malgré eux, la réalisation du bien supérieur dont elle a la garde.

Pour le *logos* de l'être, et cela est perceptible dès la fracture entre Platon et Aristote[18], l'autorité est dans son essence média-

18. C'est donc sur des questions politiques que s'opère de façon plus visible la démarcation entre *logos* de l'un, pour qui n'est pleinement rationnelle qu'une et une seule constitution politique (même si elle reste du coup dangereusement utopique), et *logos* de l'être, pour qui il n'y a pas d'accord a priori et intrinsèque entre constitution politique et sagesse philosophique, mais convenance avec l'état de développement concret d'une cité.

trice du bien commun. Elle est le moyen de développer dans le temps la finalité et de la communauté et de ses membres.

Le *logos* de l'un tend donc à hypostasier l'autorité, pour en faire une dénivellation ontologique. Caractéristique, et presque caricatural est sur ce point le mythe platonicien de Cronos: «Nous avons reçu une tradition qui représentait l'heureuse vie des gens de ce temps-là comme pourvue de toutes choses en abondance et sans travail. Voici à peu près la raison qu'on en rapporte. Cronos, dit-on, savait, comme nous l'avons exposé, qu'aucun homme ne peut, de par sa nature, régler en maître absolu toutes les affaires humaines sans se gonfler de démesure et d'injustice; et dans cette pensée il imagina de préposer à nos cités, pour rois et pour chefs, non pas des hommes, mais des êtres d'une race supérieure et plus divine, des démons, ainsi que nous faisons aujourd'hui nous-mêmes pour le petit bétail et tous les animaux apprivoisés, qui vont par troupeaux: nous ne préposons pas boeufs à boeufs, chèvres à chèvres, mais nous exerçons sur eux l'autorité de notre race, qui est supérieureà la leur[19].»

L'horizon d'un tel texte fait apparaître l'originalité évangélique du ministère à travers une alternative: l'autorité est-elle un pouvoir prenant ensuite la forme du service, ou bien peut-on aller au bout d'une pleine identité entre l'autorité et le service, le ministère ayant alors comme forme propre d'être l'autorité du service lui-même?

Que soit «sacerdotale» ou «pastorale» sa théologie, c'est sur cette alternative qu'aboutit le ministère dans son actuelle difficulté à être anthropologiquement significatif. Il ne suffit pas de répéter à satiété que l'Église n'est pas une démocratie, que la vérité ne se met pas aux voix, que la constitution divine de l'Église lui donne une structure d'autorité a-typique. Tout ceci, qui est vrai, le serait encore plus s'il était clair qu'il ne s'agit pas là d'un ultime soubresaut du *logos* de l'un menacé dans son séculaire exclusivisme. Mais quelle conversion, mentale et pratique, est-elle exigée pour que le ministère ne soit plus structuré sur le

---

19. *Les Lois*, IV, 713c-d. L'intérêt de ce texte est moins la conclusion qu'en tire Platon (est seule pleinement légitime l'autorité rationnelle du sage, car elle peut seule défendre l'individu contre le particularisme et la perversion éthique de ses passions sensibles), que les ingrédients métaphysiques qui composent l'autorité: rapport nostalgique au temps (merveilleusement personnifié ici par Cronos et les «traditions» recueillies à son sujet), perfection du bonheur originel, pessimisme profond à l'égard de l'individu, légitimation surhumaine introduisant une différence de nature dans l'autorité. Les phénomènes de sacralisation de l'autorité — politique ou ecclésiale — sont dans le droit fil de ces **déterminations a priori.**

modèle platonicien d'une différence de nature et d'une dégradation hiérarchique?

Tant que le ministère sera un «pouvoir sur» antérieur au service lui-même, on se condamne à le penser comme une structure à laquelle les personnes n'ont plus qu'à plier leur singularité. Le caractère répétitif d'une telle structure ne peut que la juxtaposer tant à ceux qui en assurent le fonctionnement qu'à ceux dont elle prétend assumer la direction: sous des formes variées, elle reconduit «l'inégalité essentielle» chère au *logos* de l'un.

À l'inverse, penser l'autorité comme identique au service lui-même, ne serait-ce pas entendre de nouveau, pour aujourd'hui, l'avertissement de la finale johannique? L'autorité de Pierre envers la communauté n'est pas autre que le lien réalisé par la réconciliation pascale entre son histoire singulière et le service qui lui est confié. Loin d'être mise hors-jeu, la singularité du ministre devient ainsi la forme propre de l'autorité selon laquelle il est en vis-à-vis à l'intérieur même de la communauté ecclésiale.

Être face à la communauté sans être à l'extérieur, devenir «autorité pour» et non «pouvoir sur», ces paradoxes du ministère deviennent parfois des contradictions théoriques et existentielles: de telles contradictions ne font-elles pas voir où conduit l'unilatéralité de l'un ou l'autre *logos*? La possibilité d'une théologie des ministères ne se joue-t-elle pas alors dans un champ de tension irréductible entre *logos* de l'un et *logos* de l'être?

Au moment d'achever, provisoirement, ce texte, prolongeons ces questions en direction de la signification proprement sacramentelle du ministère évangélique[20]. Lié à l'initiation chré-

---

20. Aller au bout de cette signification exigerait, ce qui dépasse le cadre de cette conclusion, de réinterroger la juxtaposition latine entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Le point de vue œcuménique fait mieux apparaître les conséquences de cette juxtaposition: tendance à résorber le charisme dans l'institution, obscurcissement de la sacramentalité, qui n'apparaît plus immédiatement comme le développement totalisant l'existence chrétienne, mais comme une dimension à côté de la régulation disciplinaire. Sans explorer ce que dit, du point de vue de la sacramentalité du ministère, le fait qu'elle ait été ainsi historiquement doublée par la «juridiction», j'aborde donc directement en elle-même cette signification sacramentelle. À la suite de saint Thomas, la racine de la sacramentalité peut être pensée dans la figure anthropologiquement originale d'une «efficience significative», ou, réciproquement, d'une «signification efficiente». En d'autres termes, un sacrement est un geste (parole et acte) qui fait ce qu'il signifie, et signifie ce qu'il fait. Alors que signification et efficacité sont habituellement disjointes ou superposées, la sacramentalité instaure un ordre où leur conjonction exprime la puissance re-créatrice de l'Alliance. Dans leur structure même, les sacrements sont l'efficacité propre d'une Révélation identique à l'Alliance, d'une Parole qui est identiquement communion réelle.

tienne[21] ou, par l'ordination, à la «diaconie» apostolique, le ministère est tout entier sacramentel: c'est bien ce qui l'empêche de se dégrader en gestion purement sociale de la communauté ecclésiale. Sortir de l'unilatéralité du *logos* de l'un, serait-ce alors exorciser une tendance à situer la sacramentalité du ministère du seul côté de l'ordination, au prix d'une rupture entre d'un côté un ministère sacramentel parce qu'ordonné, et, de l'autre, une simple participation juridictionnelle?

Deux aspects sont rendus névralgiques par cette question:

1. Sacerdoce et cléricature: historiquement, le sacerdoce a été pensé comme si l'ordination penchait exclusivement du côté institutionnel, au point d'apparaître inséparable d'une cléricature[22]. Le *logos* de l'un n'aurait-il pas conduit à absorber la dimension

---

21. Les discussions actuelles sur le statut ecclésial des «permanents en pastorale» indiquent combien est complexe ce lien entre l'initiation chrétienne et le ministère. Ces discussions semblent faire intervenir deux questions distinctes: 1. Doit-on parler de ministère à propos de tout office ecclésial? La dénomination officiellement adoptée en France depuis 1993, dans le prolongement du canon 145 par. 1, est: «laïc chargé d'un office dans l'Église». Comment comprendre cette dénomination: souci de ne pas alourdir la conscience déjà bien surchargée des laïcs ainsi exposés face aux communautés et à la société? prévention légitime envers l'insignifiance qu'engendrerait une hypertrophie du ministériel (si tout est appelé ainsi, rien ne l'est plus vraiment)? refus de clarifier trop vite des questions complexes voire institutionnellement dangereuses? 2. Si, par tout ce qu'il engage, un «office» ne peut pas être compris autrement que comme ministère, comment le relier à la sacramentalité baptismale? Faut-il mettre l'accent sur la reconnaissance hiérarchique comme constitutive de l'office lui-même? Ou bien cette reconnaissance n'est-elle qu'une régulation, certes intrinsèque, appelée par la nature même du ministère, mais sans être au fondement de celui-ci? On ne peut ici éviter un parallèle avec les débats autour du «mandat», qui faisait de l'action catholique une «participation» à l'apostolat hiérarchique. Débats restés insolubles tant que la question ne fut pas reprise dans son origine même, tant que ne fut pas reformulé le mode de pensée qui faisait qu'elle se posait.

22. On peut penser que Vatican II conduit à mettre en avant une structure non plus cléricale (entrée dans un état de vie spécifique, dans lequel célibat et obéissance jouent un rôle de visibilité sociale), mais bien collégiale. Évêques et prêtres forment analogiquement un collège, épiscopal ou presbytéral. On a beaucoup remarqué, par contraste, que les diacres, s'ils forment un ordre, ne forment pas de collège. N'y aurait-il pas alors un lien à explorer entre sacerdoce et collégialité? Cela supposerait d'abord qu'on aille jusqu'au bout du «spécifique diaconal», en ne le pensant plus comme une simple participation dérivée. Partant d'en haut, le *logos* de l'un définit le diaconat, et encore plus le laïcat, par soustraction, ce qui introduit une distorsion entre progression spirituelle et itinéraire sacramentel. On affirme volontiers que le diacre reste baptisé, que le prêtre et l'évêque restent diacres, mais un tel itinéraire est-il vraiment conciliable avec une conception où le niveau supérieur dissout en fait le niveau inférieur? Peut-on montrer l'originalité sacerdotale de la collégialité épiscopale et

«charismatique» dans l'institutionnel? Comment comprendre alors que le sacerdoce soit aussi un charisme?

Dans la ligne de la deuxième finale johannique, cette conjonction apparaît dans le lien entre ministère et singularité. L'histoire personnelle de Pierre est rendue prophétique par sa diaconie pastorale, parce que cette diaconie est rendue charismatique par la réconciliation pascale elle-même. N'y a-t-il pas là une configuration pouvant rendre significatif, pour aujourd'hui, ce qu'affirme la Tradition en exprimant comme sacerdotale la sacramentalité propre au ministère ordonné?

2. Isolements successifs de la question du ministère ordonné. Une sorte de réticence se fait parfois jour à propos du diaconat permanent, allant jusqu'à demander s'il n'est pas immoral d'appeler un baptisé à un ministère dont les contours sont aussi flous. Est alors opposé un presbytérat dont les responsabilités sont nettement identifiables parce que sacerdotales, et un diaconat perçu comme hybride, à cheval entre laïcat et ordre.

De même, en réaffirmant le niveau proprement sacerdotal du ministère, s'ensuivrait logiquement une clarification du ministère lui-même, situant alors en vérité la charge propre aux laïcs «chargés d'un office». Faut-il repérer ici encore une nouvelle résurgence du *logos* de l'un? Auquel cas, les hypothèses proposées dans cet article conduiraient à formuler une autre démarche. La chance offerte aujourd'hui à la théologie et à la pratique des ministères serait alors d'essayer de comprendre ce qui se passe lorsque charisme et institution deviennent ensemble, l'un par l'autre, service et responsabilité. Une telle exploration ne renouvellerait-elle pas la signification originale de la sacramentalité chrétienne, en montrant comment elle articule l'initiative du Christ avec l'histoire singulière de chaque liberté?

Dans leur difficile complexité, ces questions sont en germe dès la finale johannique. Si cela se vérifie, il serait alors clair qu'elles n'ont pas d'autre source que l'actualité de la Parole souveraine: «Toi, suis-moi» (*Jn 21*, 22).

F-21350 Vitteaux Didier GONNEAUD
Presbytère

---

presbytérale sans commencer par mettre en relief ce qu'a d'irréductible le diaconat en tant que tel? On voit tout ce que peut apporter la maturation attendue du diaconat permanent, à condition de laisser cette maturation aller à terme.

Sommaire. — La théologie des ministères cherche encore son équilibre entre une perspective plutôt «sacerdotale» et une perspective plutôt «pastorale». N'y a-t-il pas d'abord à interroger ces perspectives elles-mêmes? La pensée occidentale oscille entre le *logos* de l'un et le *logos* de l'être. Dans l'hypothèse où la théologie des ministères reste marquée par l'unilatéralité du *logos* de l'un, que signifie une approche qui nuancerait ce *logos* de l'un par le *logos* de l'être? Ne serait-elle pas conduite à développer les intuitions les plus profondes de la *Somme théologique* de saint Thomas? Bien plus, ne ferait-elle pas droit à la tension qui, depuis le Nouveau Testament, structure toute théologie du ministère?

Summary. — The theology of ministries is in search of an equilibrium between what one would describe as priestly view and pastoral outlook. Should we not first call into question those very perspectives? Western thought oscillates between the *logos* of the One and the *logos* of the Being. In the hypothesis of the theology of ministries remaining marked by the one-sidedness of the *logos* of the One, what would the meaning be of an approach which would blend this *logos* of the One with the *logos* of the Being? Would not such a hypothesis lead us to unfold the deepest intuitions of the *Summa theologica* of Thomas Aquinas? Moreover, would it not give credence to the tension which, already present in the New Testament, structures the theology of ministry?