NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

95 Nº 9 1973

Pour une théologie du ministère presbytéral

M. DUPUY

p. 955 - 975

https://www.nrt.be/es/articulos/pour-une-theologie-du-ministere-presbyteral-1247

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Pour une théologie du ministère presbytéral

Un acteur peut accepter de jouer un rôle dans une pièce dont il sait qu'elle ne restera pas toujours à l'affiche. Des jeunes qui ont à orienter leur vie, de moins jeunes qui peuvent encore se rendre disponibles, ne peuvent pas envisager le ministère presbytéral seulement comme un rôle à tenir dans un contexte passager. Ils demandent que le prêtre puisse être de quelque façon défini, en sorte qu'on puisse dire ce qu'il est et demeurera. De même, pour continuer leur ministère à travers mainte controverse, de manière lucide et réfléchie, les prêtres actuels ont besoin d'une idée suffisamment nette de leur identité. Depuis le dernier Concile une abondante production théologique a fourni des réponses. Mais la crise n'a pas été enrayée.

Dans ces écrits, la plupart des fidèles (dans la mesure où ils en ont eu connaissance) ont vu des études particulières sur un sujet à l'ordre du jour en raison d'une mode plutôt qu'en raison de son importance, en tout cas une question qui ne coïncidait pas avec celle qu'ils se posaient de leur avenir ou de leur tâche présente. Un monde en révolution n'a-t-il pas des soucis plus urgents que les détails techniques de l'organisation de l'Eglise ? La relation personnelle à Dieu dans la foi, l'espérance et la charité n'importe-t-elle pas davantage que la délimitation des attributions du clergé ? D'où le vœu souvent entendu : que les prêtres fassent donc leur métier, nous parlent de Dieu et se rendent compte de ce qu'est notre vie, au lieu de nous parler d'eux-mêmes et de leurs problèmes !

Quant aux prêtres eux-mêmes, leur attention a plus souvent été attirée sur les impasses où conduit l'attachement crispé à des modèles surannés que sur les valeurs permanentes de leur ministère. Retenus par une sorte de pudeur, ils se sentent souvent embarrassés pour les souligner. Ou bien encore, ils craignent de s'égarer dans les spéculations théoriques, alors que les questions pratiques sont urgentes. Se souviennent-ils assez que le décret de Vatican II *De presbyterorum ministerio et vita* débute par quelques lignes sur le culte spirituel rendu par le corps mystique ? Il serait regrettable que cet éclairage doxologique soit abandonné : sans le désir de la gloire de Dieu une **réflexion ne peut être dite théologique.**

C'est la raison pour laquelle on se refuse à prendre son parti de ces difficultés, comme la route évite certains obstacles en les contournant, et on ne peut accepter que la théologie du presbytérat demeure une question marginale n'ayant de conséquences que pour les intéressés (si du moins les questions marginales peuvent encore être dites théologiques). Il a semblé qu'il fallait au contraire aborder ces obstacles de front, prendre appui sur eux comme sur la réalité même que la théologie ne saurait méconnaître sans risquer de s'enfermer dans l'illusion, de même que la route prend appui sur le relief à vaincre.

Aussi posera-t-on ces deux questions : 1° Une théologie proprement dite, c'est-à-dire un discours sur Dieu ou un discours qui exprime la relation de l'homme à l'absolu divin, peut-elle traiter du presbytérat ? Si oui, 2° Le prêtre lui-même peut-il parler du prêtre ?

En chacune des deux parties, on prendra d'abord appui sur quelques œuvres spécialement représentatives de la Tradition, ou du moins on y relèvera quelques indications, puis on tentera d'amorcer une réponse.

I. — Une théologie du presbytérat est-elle possible ?

L'objectif

Existe-t-il une approche du sacerdoce ministériel qui fasse prendre conscience, d'une manière renouvelée, de l'absolu de Dieu et mette en présence de Dieu ? Tout discours sur Dieu qui le traiterait comme un absent serait du fait même mensonger. Toute représentation qui ferait abstraction de cette exigence s'enfermerait dans l'idéologie. Une théologie proprement dite du sacerdoce ministériel doit avoir ce résultat d'introduire à la prière.

C'est le cas chez Paul, lorsqu'il aperçoit dans l'Eglise mieux qu'une société, un corps dont la tête est le Christ qui est le commencement et le Premier-né d'entre les morts, le Christ en qui il a plu à Dieu de faire résider toute plénitude (*Col 1,* 18-19). Ce regard de l'apôtre sur l'Eglise se situe dans une contemplation du Christ. Et il n'est pas excessif d'ajouter qu'alors la connaissance révélée du Seigneur conditionne le discernement des ministères : « Un seul corps, un seul Seigneur... Des uns il fit des apôtres, des autres, des prophètes » (*Ep 4,* 6. 11). A travers les hommes, c'est la Puissance de Dieu qui agit (*Ep 3,* 20). Paul ne peut l'évoquer sans lui rendre gloire (*Ep 3,* 21), en une doxologie où il faut voir, non une clause de style, mais l'éclairage qui met en présence de Dieu.

Un essai ancien de systématisation

Ne pouvant en quelques pages survoler même rapidement les prolongements de cette visée paulinienne dans la Tradition, on s'en tiendra à une position caractéristique, à une œuvre qui a marqué si profondément la réflexion sur l'ordre qu'on l'accuse d'avoir gauchi celle-ci jusqu'à nos jours, celle du Pseudo-Denys.

La liturgie lui fournit un point d'appui. L'évêque et le prêtre sont présentés dans l'acte même de leur ministère cultuel, comme ceux qui dispensent la parole et illuminent les esprits. L'administration des sacrements elle-même est dispensation d'un enseignement. Ils constituent un langage par signes, adapté aux hommes qui ne perçoivent les réalités invisibles qu'à travers les images sensibles.

On a souvent caricaturé la notion dionysienne de médiation sacerdotale. En fait, elle est beaucoup plus souple que le schéma géométrique auquel on l'a parfois réduite. En dépit de son langage ampoulé, l'auteur décrit une réalité banale et difficilement contestable : la masse des croyants a été modelée par la liturgie. C'est là que la plupart des fidèles (qui ne lisent pas) sont instruits de leur foi et constitués héritiers d'une tradition dont ils ne découvrent que progressivement les richesses. Il n'y a pas à nier l'importance du rôle de médiation qui est ainsi assumé par le clergé. Mais, pour le Pseudo-Denys, son intervention n'est pas exclusive. Les Saintes Ecritures constituent elles aussi une hiérarchie [1], c'est-à-dire une médiation par laquelle on parvient à la connaissance de Dieu.

Restons-en à l'évêque et au prêtre. Si le Pseudo-Denys les met en scène, c'est pour conduire son lecteur à une contemplation. Car leur rôle permet de mieux saisir ce qu'est la connaissance de Dieu : elle est procurée par une illumination progressive dont la liturgie assure les étapes. Ce qui est perçu d'abord de manière voilée, à travers des signes et des images, est peu à peu clarifié. On ne saisirait pas aussi bien comment la découverte de Dieu est toujours susceptible de progrès, si le Pseudo-Denys ne nous la montrait dans son développement même. La transmission hiérarchique fait comprendre que la connaissance de Dieu qui est proposée excède toujours ce que l'individu peut avoir acquis par sa propre réflexion et son expérience spirituelle personnelle. On sait la place que l'œuvre fait à la théologie négative. Or les négations par lesquelles l'esprit refuse énoncés et concepts relatifs à Dieu enfermeraient dans l'agnosticisme, si vraiment rien, d'aucune manière, ne pouvait être pensé ni su de Dieu. En fait, le fidèle est certain qu'au Ciel des esprits supérieurs voient ce qui lui échappe et que déjà sur terre des maîtres sont allés plus loin que lui dans la connaissance de Dieu et ont commencé à saisir

1. *PG* 3, 376 B.

ce qui ne se formule que par négations [2]. C'est la preuve qu'une voie demeure possible. Les intermédiaires hiérarchiques pourraient être comparés à ces jalons ou ces poteaux de plus en plus lointains qui montrent que la route, bien qu'invisible, continue : grâce à eux on entrevoit que le chemin se prolonge vers l'infini. De même, le prêtre, l'évêque (combien idéalisés !) et la hiérarchie céleste se trouvent jouer un rôle dans l'aperception de la transcendance divine. Ils rappellent quelles purifications elle exige et rend possibles en même temps. Bref, la notion de hiérarchie est inséparable de celle de gnose.

On saurait encore moins faire abstraction de l'amour divin, sur lequel l'accent est mis de manière plus fondamentale encore : le Dieu du Pseudo-Denys se communique. C'est en cela qu'il est amour. Et la communication de Dieu, par définition, constitue la hiérarchie, qu'il s'agisse de la hiérarchie céleste, de la hiérarchie ecclésiastique ou même de cette hiérarchie qui consiste dans la parole de Dieu. Pour l'auteur, évoquer l'amour de Dieu est identiquement évoquer les êtres qu'il suscite, appelle et transforme. Les hiérarchies ne sont pour lui que le rayonnement de l'amour de Dieu. Pas plus qu'on ne peut regarder le soleil sans voir ses rayons, on ne saurait contempler Dieu aimant les hommes en ignorant ceux qui imitent, prolongent et diffusent cet amour. Si l'auteur décrit le rôle de l'évêque et du prêtre, c'est au fond pour rendre plus tangible l'amour de Dieu et faire redécouvrir à son lecteur comment en fait cet amour l'a atteint.

Encore une fois, qu'on veuille bien ne pas ériger en système juridique ce qui est un regard global sur l'économie de la grâce. La question n'est pas de savoir dans quelle mesure tout homme doit passer par le prêtre pour connaître Dieu [3]. Car le point de vue n'est pas anthropocentrique, mais théocentrique. Il s'agit moins de préciser comment la lumière et l'amour de Dieu sont reçus par l'homme que de contempler comment ils procèdent de Dieu, bref, de « lever saintement les yeux vers le principe de toute initiation » [4].

Il faudrait souligner ces derniers mots. Dans le détail le traité de *La Hiérarchie ecclésiastique* a vieilli : il idéalise ; il reflète une société hiérarchisée qui n'est plus la nôtre. Mais la visée contemplative garde son intérêt : elle porte la marque de l'auteur des *Noms divins*.

---

2. Cf. *PG* 3, 593.

3. Le Pseudo-Denys reconnaît clairement l'immédiateté du don de Dieu à toute substance douée de raison et d'intelligence : *PG* 3, 376 B, 397 D.

4. *PG* 3, 397 C.

Un dilemme ?

Cependant on peut se demander si une telle problématique permettrait une réflexion plus satisfaisante et plus rigoureuse sur le prêtre. Il semble qu'on se heurte inévitablement à un dilemme : la pensée relève davantage de la sociologie et est d'autant moins théologique qu'elle est plus centrée sur le prêtre. Inversement, si on fait mention de lui seulement en montrant comment Dieu en sa bonté se communique et comment sa puissance divinise, l'attention se porte sur l'œuvre de Dieu et sur Dieu lui-même, « principe de toute initiation » plutôt que sur le prêtre.

Ceci ne s'observe pas seulement chez le Pseudo-Denys, mais se retrouve en bien des écrits à but édifiant et exhortations adressées aux prêtres, où les considérations sur le sacerdoce ministériel tiennent fort peu de place. Saint Vincent de Paul est typique à ce sujet. L'éducation du clergé fut un de ses soucis majeurs. Et pourtant, de ses lettres et allocutions aux prêtres, il est difficile de dégager les critères d'une spiritualité sacerdotale. La raison en est que plus il porte l'attention de ses correspondants et de ses auditeurs sur Dieu, moins elle reste disponible pour une réflexion sur ce qu'ils sont eux-mêmes.

Certes, la spiritualité n'est pas toute la théologie. La théologie tend à une rigueur scientifique qui requiert des méthodes particulières. Mais elle n'existe que dans la foi. Et cela suffit pour que les apories de la spiritualité s'y retrouvent nécessairement. Il n'y a pas de théologie véritable si on ne tient compte de la présence de Dieu. Il n'y a de théologie véritable que dans l'acquiescement à la relation à Dieu. Si la fascination de l'absolu divin exclut qu'on traite du prêtre pour lui-même, celui-ci n'est-il pas pour la théologie un être à la fois réel et insaisissable [5] ?

Le fondement d'une théologie du presbytérat, I

Plutôt que de renoncer, tentons un ultime effort. Le Pseudo-Denys invitait à contempler Celui qui se communique comme lumière et comme amour. Il reste à préciser qu'Il se communique par le don

5. La théologie n'a pas à répondre à toutes les questions que l'esprit humain peut se poser. Saint Thomas faisait déjà observer que si elle traite des créatures, c'est dans leur rapport à leur principe et fin (I^a, q. 1, art. 7). Cette précision est en même temps une limitation dont on n'a pas toujours assez tenu compte : il a fallu plusieurs siècles pour que les sciences physiques, par exemple, secouent le joug d'affirmations théologiques indues. Dans les domaines qu'ouvre la foi, la théologie n'est pas non plus qualifiée pour découvrir ce qu'elle ne peut déduire du rapport à Dieu. Mieux vaut reconnaître notre ignorance que de la masquer par l'échafaudage des théories. Les difficultés théoriques que nous avons rencontrées à parler du prêtre ne résulteraient-elles pas simplement d'une impossibilité réelle pour l'esprit humain ?

de son Fils et que nous le connaissons de manière unique par ce Fils. C'est l'affirmation que le Verbe est devenu chair qui doit éclairer notre recherche.

Et d'emblée nous pouvons observer que l'obstacle décisif auquel nous nous heurtions, même s'il n'est pas franchi, ne peut plus être dit a priori infranchissable. Cet obstacle était l'impossibilité de parler à la fois de Dieu et du prêtre de façon réelle, c'est-à-dire sans émousser l'intuition de l'absolu qu'appelle le mot Dieu. Il s'agit là d'un obstacle que la théologie rencontre inévitablement en quelque domaine qu'elle mène son investigation [6], tout simplement parce que c'est le problème de la théologie de l'Incarnation : comment affirmer que Jésus est homme et Dieu, sans qu'un terme n'abolisse en fait l'autre ? On ne va au Père que par lui ; il faut donc se garder de faire abstraction de son humanité. Mais celle-ci ne se dérobe-t-elle pas, dès qu'il entraîne dans sa relation au Père ? Lui-même ne détourne-t-il pas de s'intéresser à ce qu'il mange [7], à ce qu'il est selon la chair ? Lui-même ne décourage-t-il pas toute curiosité concernant son humanité, en sorte qu'on ne pense qu'à sa mission par le Père [8] ? Et cependant une contemplation du Verbe incarné est possible, et non seulement possible, mais indispensable : c'est en le regardant qu'on voit le Père.

Et cette contemplation rend ainsi possible la théologie, et la théologie du presbytérat en particulier. Mais en même temps cette contemplation montre quelles conditions une telle théologie doit remplir : il lui faut intégrer le refus de se centrer sur elle-même et de se constituer dans le presbytérat une sorte d'objet autonome de réflexion. Il lui faut accepter que le centre d'intérêt demeure la révélation de Dieu dans l'envoi de son Fils.

Une telle problématique est évidemment très inconfortable. On voudrait circonscrire l'objet pour mieux le cerner. N'est-on pas alors comme l'enfant qui veut s'approcher de l'arc-en-ciel pour le toucher ? Acceptons l'impossibilité d'isoler et de saisir, plutôt que de ne retenir en nos mains que le vide de notions verbales. Que cet inconfort nous rappelle la condition du théologien : il lui faut recourir à des concepts où le mystère et la lumière sont indissociablement mêlés. Mieux vaut demeurer écartelé par l'effort vers l'infini que de s'enfermer dans d'ingénieuses représentations.

---

6. On pense en particulier à la mariologie : ne préfère-t-on pas aujourd'hui une mariologie explicitement centrée sur le Christ plutôt que sur la Vierge, à la manière des évangiles ?
7. *Jn 4, 32.*
8. *Jn 12, 21-23.*

Le fondement de la théologie du presbytérat, II

Si le Christ est l'image du Père, il est aussi adoré lui-même. Quel est le rôle de son humanité dans cette adoration ? Pour exprimer qu'elle en est le terme sans la limiter, pour évoquer ce regard unique qui ne fait pas abstraction de cette humanité, mais ne s'y arrête pas, bref qui voit le Père dans le Fils, on dit que cette humanité est « coadorée ».

Ne pourrait-on pas dire que la théologie consiste à porter un regard semblable sur les divers reflets du Christ que constituent, à leur manière respective, la Vierge Marie, les saints, tout homme, le prêtre ? Le regard théologique ne serait-il pas celui qui, se posant sur une réalité créée, n'en demeure pas moins acte de foi et découverte de l'absolu de Dieu ? Ne serait-ce pas ce qu'on a voulu dire en appelant le prêtre ou le chrétien un autre Christ ?

Les choses ne sont pas si simples. Nous ne dirons pas qu'une telle théologie de l'image soit absolument illégitime ; elle pourrait être recevable en un certain sens. Mais elle n'est certainement pas conforme à notre propos, qui est de situer le prêtre dans le regard vers Dieu. Car ce regard ne peut passer par aucune réalité créée comme il passe par l'humanité du Christ. Celle-ci seule est coadorée. Et la coadorer, c'est professer qu'elle est absolument unique. On ne peut donc étendre ce qui ne vaut que pour elle. Toute autre créature n'est voie vers Dieu qu'à la condition de disparaître dans une transparence totale. L'expression « autre Christ » est, de ce point de vue, pure contradiction.

Aussi est-ce d'une autre manière qu'on parlera du presbytérat, non plus comme reflet de l'humanité du Christ, mais comme exigence de cette humanité. Etre homme, en effet, c'est être inséré dans un réseau de relations, recevoir et donner, faire appel à d'autres. Jésus, étant homme, recourt à des hommes pour évangéliser le monde et conduire son troupeau.

On rejoint ici le thème scripturaire et traditionnel du corps où divers organes spécialisés assurent les différentes fonctions. Prêtres et laïcs y ont leur place [9]. La perspective reste théologale si ce corps est présenté comme réalisant, du fait de sa relation à l'humanité du Christ, la communion avec Dieu : Dieu s'associe des hommes, non pas en faisant d'eux des bénéficiaires seulement passifs de ses dons, mais en leur donnant part aussi à son activité, en faisant d'eux, diversement, des coopérateurs [10].

---

9. Voir, parmi d'autres, le texte remarquable de Grégoire de Nazianze, dans le *De fuga, PG* 35, 407.
10. *1 Co 3, 9.*

Le paradoxe demeure. Car Dieu n'a pas besoin des hommes et, en ce sens, agit immédiatement. Et Jésus recourt à leurs services pour opérer ce que lui seul peut faire. Mais l'œuvre de Dieu n'est pas nécessitée par quelque besoin. Elle est surabondance d'amour. Et l'amour tend à la communion.

On reprochera peut-être à ces considérations de ne pas situer le sacerdoce ministériel par rapport au sacerdoce des laïcs. On ne peut tout dire. Il paraissait plus urgent de les situer tous deux dans l'œuvre de la divinisation. Et ce thème du corps a l'avantage de ne pas les séparer, sans pour autant les confondre.

Un seul médiateur

Serait-il cependant possible, dans la même perspective théologique, d'insister sur ce que le sacerdoce ministériel a de spécifique ? La notion de médiation a été communément utilisée au cours des siècles pour le caractériser. Aujourd'hui, nous lui reprochons de méconnaître l'unicité de la médiation du Christ et de menacer le sacerdoce des laïcs.

En fait, trop souvent, on s'est contenté d'une notion mythologique de médiation, situant le prêtre comme un pont ou un lien entre deux termes, Dieu d'une part et l'homme d'autre part. Implicitement alors, on se représente Dieu par comparaison aux hommes. Il est en face d'eux. En cela, donc, il leur est relatif. C'est dire qu'une telle notion de médiation est littéralement impensable dès qu'on nie toute limitation en Dieu. Mais alors, comment le mot de médiation peut-il garder un sens, s'il n'y a pas de milieu entre Dieu et l'homme, si même le mot « entre » est irrecevable ?

Paul dénonce une déviation analogue, lorsqu'il s'en prend à la conception juridique de la médiation [11]. Et, à sa suite, l'épître aux Hébreux n'appelle Jésus médiateur que pour souligner qu'il ne l'est pas à la manière de Moïse. Car une loi acceptée établit une relation entre deux partenaires. Or Dieu est unique. A la différence de la Loi, promesses et grâce sont dons de Dieu seul. Et c'est ce qui apparaît dans le Christ.

Donc, tant que nous ne préciserons pas de quelle façon le Christ est médiateur, il sera impossible de concevoir comment les prêtres peuvent l'être.

La médiation du Christ consiste d'abord en un acte : son sacrifice suprême instaure la Nouvelle Alliance ; sa mort manifeste à la fois la sainteté divine, la transcendance dirions-nous, et la grâce divine. Car une telle oblation signifie l'insuffisance de tout don qui serait

11. *Ga* 2, 20.

moindre : rien n'est digne de Dieu que ce sacrifice. Et en même temps apparaît la richesse de la grâce, puisque Dieu fait don aux hommes d'une Alliance aussi étroite.

Le Christ est encore médiateur, sinon au sens biblique, du moins au sens usuel du mot, de manière permanente : il continue d'intercéder [12] ; il demeure, non pas entre Dieu et l'homme, mais homme et Dieu, pris d'entre les hommes [13] et cependant plus élevé que les cieux [14]. Une telle médiation qui est rapprochement, réconciliation en Jésus même, n'exclut pas l'immédiateté de la relation de chaque fidèle au Père [15]. Pour prendre des images plus concrètes, le Christ est rayonnement [16] plutôt que reflet ; car le rayonnement est l'éclat de cela même qu'on voit, tandis que le reflet est porté par autre chose. Il est la Parole, non pas seulement un porte-parole, mais celui qui se définit par sa mission par le Père, celui dont la mission dit tout ce qu'il est. A un porte-parole, on demande de transmettre la réponse. En répondant à cette Parole, on répond du fait même au Père qui la profère.

Lorsqu'il introduit un homme dans la Nouvelle Alliance ou lorsqu'il la célèbre dans l'Eucharistie, le « Serviteur de l'Alliance Nouvelle » [17] est signe du Christ qui l'a instaurée : la médiation du prêtre consiste donc aussi d'abord en un acte ; il n'y apparaît pas comme un intermédiaire qui demeurerait entre l'homme et Dieu, mais comme le « maître de maison » [18] qui l'ouvre et met en présence de Dieu. Alors, reconnaître le rôle des prêtres ne revient pas à limiter les bienfaits de Dieu à un ordre de privilégiés, mais au contraire à entendre l'invitation obstinée du maître se répercuter sur les places et les rues, les chemins et les haies [19].

Ainsi la nécessité de l'intervention presbytérale rappelle la transcendance divine, dont nul ne peut s'approcher, si faculté ne lui en est donnée d'en haut. Mais cette intervention montre en même temps la grâce de Dieu, en rendant tangible que Dieu prend l'initiative et envoie son Fils pour sauver.

Plus précisément, le prêtre célébrant le sacrifice eucharistique évoque la sainteté divine : à celui devant qui les puissances célestes tremblent, il n'est pas question de faire sa part, de n'offrir qu'un culte imparfait ou de ne concéder qu'un empire limité : le don qu'il demande est absolu. Mais en même temps sa bonté est proclamée :

12. *He 7*, 25.
13. *He 5*, 1.
14. *He 7*, 26.
15. *Jn 16*, 26.
16. *He 1*, 3.
17. *2 Co 3*, 6.
18. *Oikonomos*, *1 Co 4*, 1.
19. *Lc 14*, 21. 23.

il donne lui-même ce qu'il demande de lui offrir ; il met aux mains des hommes ce qu'il en attend.

De la sorte, mettre en valeur le ministère de médiation du prêtre, notamment dans la célébration des sacrements, revient à faire mieux connaître à la fois la sainteté et l'amour de Dieu, en même temps que sa révélation dans le Christ. C'est dire qu'une théologie proprement dite du presbytérat n'est pas impossible.

Faut-il aller plus loin et envisager une médiation permanente ? Le Christ, observait-on, est médiateur, non seulement en son acte, mais aussi en son être même : il est lui-même Parole. Le prêtre aussi ne doit-il pas, non seulement assumer des fonctions, mais être consacré à sa tâche de façon permanente et définitive ? Oui, certes. Mais seul le Verbe incarné réconcilie en lui-même l'homme à Dieu. C'est par un abus de langage qu'on a invité les prêtres à « s'incarner », comme s'ils n'étaient pas de par leur origine déjà chair. Un emploi trop large de cette expression risque de voiler ce qui dans le mystère de l'Incarnation est absolument singulier. A oublier l'originalité de l'Incarnation par rapport à tout autre mode de médiation, on aboutirait à présenter de manière absolument inacceptable la médiation du prêtre. Elle ne suppose pas qu'il est au-dessus des hommes, entre eux et Dieu ! Si le Christ lui-même est pris d'entre les hommes, comment oublierait-on que le prêtre est homme parmi des hommes et que ceux-ci sont tous appelés à dire eux-mêmes à Dieu : « Abba, Père ! » ?

Si le prêtre demeure médiateur, c'est seulement en ce sens qu'il a été rendu apte à poser des actes qui représentent la médiation du Christ. Certes sa consécration reflète de quelque manière (lointaine) le mystère du Christ : comme le Christ Parole s'identifie à sa mission, le prêtre, en recevant l'ordination, accepte de n'être dorénavant lui-même que dans le consentement à sa mission. Mais cette similitude ne confère pas au prêtre ce qui fait que le Christ est médiateur en son être même : il est patent que l'homme ne se confond pas avec sa mission.

Donc, seul le regard sur l'Incarnation permet de reconnaître tant les limites que la réalité de la médiation presbytérale. Et c'est dans la mesure où la réflexion sur l'Incarnation reste théologique au sens fort, consciente de ce que son sujet a d'absolument unique, que la réflexion sur le prêtre pourra éviter la spéculation hasardeuse.

Pouvoirs

Pour caractériser ce que le prêtre a de propre, il a été longtemps banal d'alléguer ses pouvoirs. Aujourd'hui, on se garde de les en**visager isolément du pouvoir de l'Eglise et du pouvoir de la com-**

munauté qui célèbre l'Eucharistie. Les perspectives ainsi ouvertes ne doivent pas être un alibi pour se débarrasser d'une notion d'origine scripturaire, à laquelle d'ailleurs on continuerait à recourir d'une façon d'autant plus ambiguë qu'elle serait inavouée : qu'il s'agisse de l'assemblée ou du prêtre, on n'échappe pas à l'obligation de préciser ce que le mot « pouvoir » signifie.

a) Dans l'Ecriture, « exousia » inclut l'autorité.

Il n'est guère de mise, même en rappelant leur relation à l'évêque, de souligner l'autorité des prêtres chargés d'administrer et de gouverner. Pourquoi ?

Sans doute parce que cette autorité risque d'être mal comprise. Le Christ est le Serviteur. Il agit en serviteur, non seulement à l'égard du Père, mais aussi à l'égard des hommes [20] ; et la foi affirme qu'il est en cela même le maître et le détenteur de l'autorité divine. C'est le paradoxe et le mystère. Un mystère qui n'apparaît que si on maintient les deux termes, service (ou ministère) et autorité, non pas comme deux attitudes complémentaires à doser, ou comme deux extrêmes entre lesquels un juste milieu serait à trouver, mais comme la révélation d'une réalité unique et indicible : le service manifeste le pouvoir transcendant. Et ce pouvoir, en ce qu'il a de transcendant, apparaît dans le service. Envisager autrement l'autorité divine, ce n'est nullement avoir une idée très pure de la toute-puissance divine, c'est simplement tomber dans l'anthropomorphisme, se figurer la puissance de Dieu à l'image de celle des rois de la terre.

De même, ne pas tenir compte de ceux par le service desquels s'exerce aujourd'hui l'autorité divine, ce n'est nullement se référer plus directement au Christ, c'est plutôt méconnaître son autorité et son service : « Qui vous écoute, m'écoute » [21]. L'attitude envers eux peut exprimer connaissance et amour du Christ. Alors la réflexion sur leur mission est proprement théologique. Loin d'être un détour qui distrairait de l'attention au Christ, elle est effort pour discerner sa volonté.

b) En parlant du pouvoir du prêtre, on pense aussi à son efficience dans le ministère de la parole et des sacrements. En ce domaine également la notion de pouvoir fait aujourd'hui difficulté. A certains, elle paraît favoriser une conception magique des sacrements, transférant aux choses, aux paroles, aux gestes ou à la personne du prêtre ce qui n'appartient qu'à la foi. On reproche au ritualisme de réintroduire obligations et normes là même où le Christ a instauré la liberté, dans la rencontre de Dieu.

---

20. *Lc 22, 27.*
21. *Lc 10,* 16.

Pendant longtemps, pour situer le rôle du prêtre et des sacrements, on a eu recours à la comparaison de l'instrument qui ne se substitue pas à la « cause principale ». Logiquement cette réponse conduit à se désintéresser de la question du prêtre comme d'une question secondaire, plus précisément comme d'une question non théologique au sens fort du mot. Dans l'œuvre d'art, c'est la vision de l'artiste qui intéresse, non le pinceau qu'il utilise. De même, c'est au Christ que les sacrements unissent ; et rites et ministre passent au second plan, voire deviennent un « encombrement ». La désaffection à l'égard des sacrements n'est pas à mettre au compte de la seule négligence. Elle n'est pas due seulement à des mobiles psychologiques qu'on discerne en maint spirituel à toutes les époques. Elle exprime une difficulté de la théologie : comment prendre conscience de la toute-puissance divine, découvrir la présence de Dieu et prêter encore attention aux signes qui se trouvent l'exprimer sans lui être nécessaires ?

On n'évite l'impasse que si on donne son vrai sens à la comparaison de l'instrument, le sens en lequel l'humanité du Christ est dite instrument de Dieu [22]. Il ne s'agit donc pas pour le prêtre d'être comme le pinceau inanimé dans la main de l'artiste divin, pas plus que le Christ n'a été un homme sans liberté ni volonté, sans autre « âme » que sa divinité. L'Eglise a rejeté l'apollinarisme et le monothélisme. Dans le Christ, la toute-puissance divine se manifeste à travers un pouvoir humain, pleinement humain, dont il faut reconnaître la consistance propre. Certes le mystère demeure du lien entre ce pouvoir humain et la toute-puissance divine qui se manifeste en lui. Mais du moins la fausseté du dilemme apparaît : il n'y a pas à opposer considération de l'œuvre humaine et contemplation de l'œuvre divine [23]. Celle-ci inclut celle-là. Il n'y a pas non plus à faire abstraction du rôle personnel du prêtre, mais à rendre grâces à celui qui a donné « un tel pouvoir » aux hommes [24].

Ce n'est pas à dire que la réflexion soit facile : les écueils entre lesquels il faut passer sont resserrés. S'il ne faut pas faire l'économie de l'humanité de Jésus ou du rôle des ministres, il ne faut pas non plus, à moins de renoncer à la visée théologique, traiter du pouvoir du prêtre abstraction faite de la dépendance à l'égard de Dieu qu'il signifie. On n'exorcise pas suffisamment toute conception magique de son pouvoir en rappelant seulement les conditions que son intention doit remplir et en soulignant le rôle de la communauté. Ce sont

22. Cf. saint THOMAS, III[a], q. 62, art. 5.

23. En particulier, on ne durcira pas à ce sujet la distinction entre ministère de la parole et ministère des sacrements. L'un et l'autre sont à la fois œuvre humaine et œuvre divine.

24. *Mt* 9, 8. Ou : « un tel pouvoir (à Jésus) pour les hommes ».

là encore des facteurs humains. Et le risque d'erreur est plus profondément dans l'articulation de l'humain et du divin. On n'évite de faire du prêtre un sorcier, ou de l'assemblée une magicienne, que si le rapport à Dieu est conçu à la lumière de ce que Jésus révèle en lui-même et réalise par son Esprit.

Bref, qu'il s'agisse de l'autorité, qu'il s'agisse de l'efficience, la notion de pouvoir est recevable et offre un point d'appui à une réflexion proprement théologique dans la seule mesure où la foi discerne par ce moyen la puissance de Dieu [25] manifestée dans le Christ.

Conclusion

On a noté que bien des impasses de la théologie du presbytérat proviennent de ce que la relation à l'Incarnation est insuffisamment marquée. Seule cette relation fonde la possibilité d'une théologie proprement dite. On dira peut-être que ce n'est qu'un truisme. Malheureusement il est arrivé qu'on l'oublie. N'est-ce pas le cas lorsqu'on définit le prêtre d'abord d'une manière globale, valable aussi pour le paganisme et l'Ancien Testament, quitte à évoquer ensuite la spécificité du sacerdoce chrétien ? Parler de « prêtres » païens, c'est réinterpréter à l'aide d'un concept judéo-chrétien un univers culturel parfois très différent. La pauvreté du vocabulaire français (qui ne dispose que d'un mot là où l'Ecriture en a deux) a conduit à traiter aussi les laïcs de « prêtres ». Ce n'est pas sans inconvénient, car on masque ainsi qu'il y a dans le presbytérat autre chose que dans le sacerdoce commun, notamment quant à la relation à l'Incarnation.

Ne faisons donc pas abstraction de l'Incarnation. Résolution vite formulée, mais difficile à tenir : la foi en l'Incarnation interdit de traiter séparément de l'homme et de Dieu. Or comment joindre une détermination particulière au regard vers Dieu ? Comment toute représentation ne paraît-elle pas caduque quand l'absolu de Dieu envahit la pensée ? Il faut avoir pris conscience de cette difficulté pour concevoir en quel sens la foi en l'Incarnation est condition de la théologie. L'Incarnation est comme une lumière éblouissante que le théologien ne peut fixer. Et pourtant il ne saurait voir que ce qu'elle éclaire. Il cesse d'être théologien, s'il cesse d'être fasciné par elle. Les énoncés sur le prêtre ne sont que cliquetis verbal, s'ils ne sont à la fois éclairés et relativisés par la contemplation du Verbe incarné.

Le lecteur désireux de décanter ou d'affiner les notions n'aura pas trouvé grand-chose qui réponde à son attente : on n'a pas cri-

25. *Mt 22, 29.*

tiqué les définitions habituellement données du prêtre, ni cherché à en proposer une qui ait l'avantage d'être vraiment englobante. On a mis plutôt en question la possibilité de parvenir à un tel résultat, signalé combien les pieuses imaginations deviennent insuffisantes quand s'avive la conscience de la relation à Dieu, admis que traiter du presbytérat, ce soit étudier un objet qui s'évanouit dès qu'on essaie de le fixer.

Mais en même temps on a discerné que cet objet s'impose dès qu'on vise plus haut et plus loin. Et c'est cela seulement qui importe au prêtre, s'il est vrai qu'en son ministère il ne vit plus pour lui-même. Mais peut-il le dire ou le penser ?

II. — Le prêtre peut-il parler du prêtre ?

Le prêtre peut-il dire lui-même la grandeur de son ministère ? Il lui sera malaisé de le faire sans paraître pédant : de sa part on acceptera plus volontiers qu'il mette en valeur le sacerdoce commun des fidèles. Son embarras ne tiendra pas seulement à la bienséance, avec laquelle la gravité de la crise actuelle autoriserait à prendre quelque liberté. Son embarras recouvre une difficulté plus sérieuse : lui-même peut-il penser à son sacerdoce ministériel, y penser d'une manière théologique, c'est-à-dire qui fasse découvrir l'absolu de Dieu ? La complaisance en soi-même est incompatible avec un tel regard vers Dieu. Pour mieux la fuir, le prêtre vivra son presbytérat, plutôt que de s'interroger sur ce qu'il est. La véritable question est ici.

Pourtant beaucoup de nos contemporains apprécieraient un langage qui tienne du témoignage personnel ou du moins qui fasse écho au point de vue du prêtre sur lui-même. Peut-il les satisfaire ?

On se contentera d'indiquer deux pistes de recherche à l'honneur à l'époque classique, qui tiennent compte des obstacles indiqués et paraissent les éviter.

1. Le presbytérat comme « vocation »

Dès la fin du XVI^e^ siècle, avec le Calvinisme, puis au XVII^e^, avec Duvergier de Hauranne et l'Ecole française, l'accent est mis fortement sur la « vocation intérieure » que le candidat à l'ordination presbytérale doit discerner et faute de laquelle il serait téméraire qu'il se laissât ordonner.

L'arrière-plan de cette théologie de la vocation est la notion biblique de Dieu comme celui qui prédestine et appelle à son alliance.

Et, au XVII[e] siècle, le concept de prédestination se charge de sens, au cœur des discussions entre calvinistes, jansénistes et jésuites : il souligne la transcendance divine, la liberté absolue de celui qui prend l'initiative de façon souveraine. La notion de vocation est analogue à celle de prédestination ; quelques auteurs établissent même entre elles un parallèle. L'une et l'autre expriment la gratuité du choix divin et la communication de l'amour de Dieu.

Cette communication n'est plus présentée seulement de façon objective (comme chez le Pseudo-Denys et dans notre première partie) : elle est étudiée en tant que chacun en bénéficie. Le retentissement subjectif de la vocation dans la conscience du prêtre est attentivement analysé. Lui-même, se rappelant son expérience antérieure, y discerne le signe de l'appel divin. Les modalités de celui-ci peuvent être diverses. Mais c'est toujours la découverte d'un absolu qui est décisive. « Il est facile en un sens à un homme, écrit Duvergier, de discerner en son âme s'il a été appelé de Dieu à être prêtre et pasteur ; car s'il ne se trouve parfaitement disposé à mourir pour la moindre de ses brebis et pour la moindre vérité que ce soit, il ne doit pas croire qu'il soit appelé de Dieu à être prêtre et pasteur » [26].

En ces lignes, le service du prochain est au premier plan. Mais ce que l'exigence perçue a d'inconditionnel et de totalitaire manifeste aussi la relation à Dieu. Ce critère permet de discerner de manière décisive si « l'inclination ressentie est marque de vocation ou non. Car l'inclination doit être désintéressée, c'est-à-dire que ce ne soit point l'intérêt qui vous y porte, mais le désir de la gloire de Dieu, de la sanctification des âmes et de votre salut » [27].

En passant, on remarque que ces deux textes, fort heureusement, ne séparent pas la vocation du prêtre de celle de l'ensemble des hommes [28].

---

26. *Lettres chrétiennes et spirituelles... qui n'ont point encore été imprimées jusqu'à présent.* S. 1 (Utrecht), 1744, p. 436.

27. TRONSON, *Oeuvres complètes,* édit. MIGNE, Paris, 1857, I, 722 ; cf. 1045-1047.

28. L'hésitation à se pencher sur sa vocation vient souvent de ce qu'on répugne à s'attacher à ce qui séparerait des autres : le mot « vocation » évoque trop souvent ce qui distingue de qui n'est pas appelé de la même manière. Comme s'ils étaient encore en réaction contre le jansénisme, les chrétiens sont mal à l'aise à l'idée d'une inégalité dans l'appel. Ils ne veulent pas être des prédestinés privilégiés par rapport à leurs frères humains. Ils tiennent plus au sentiment de la solidarité qu'à la conscience d'une vocation singulière.

Heureusement il n'y a pas à dissocier ce qui ne s'exclut pas. La conviction d'être personnellement appelé donne au contraire plus de sens à l'affirmation que tous sont appelés à leur manière. Sans la résonance personnelle, on risquerait de dissoudre l'appel universel dans le sentiment bien vague qui fait parler d'une vocation humaine. Le mot de vocation ne signifie pas d'abord que l'on compare les uns aux autres. Il signifie d'abord la relation de chacun et de tous à Dieu qui appelle et rassemble. Il n'est donc utilisable que dans une perspective résolument théologale. Et son discrédit est parfois l'indice

D'autre part, on tient à éviter l'illuminisme consistant en ce que chacun allègue une expérience intérieure, de lui seul connue : le sujet ne saurait faire seul le discernement de sa vocation. Il doit prendre conseil. Et l'intervention de l'évêque qui appelle à l'ordination est nécessaire pour que la vocation puisse être dite divine [29]. La dimension ecclésiale est donc présente.

Ajoutons encore que, si le mot de vocation renvoie souvent à ce qui s'est manifesté dans le passé et y constitue un signe, il englobe aussi toute l'histoire du sujet et implique sa tâche future et sa destinée. Dieu est vivant. Son appel retentit aujourd'hui aussi impérieux qu'hier. Il n'est pas moins urgent pour être quotidien. La notion de vocation n'est théologale qu'à la condition d'englober le présent et l'avenir aussi bien que le passé. Dieu a déjà appelé. Il appelle maintenant encore à une mission qui se poursuivra demain.

Ces précisions qui montrent la richesse de l'idée n'en émoussent pas la vigueur. La notion de vocation demeure le centre où se confondent le regard du prêtre vers Dieu qui l'appelle, son regard sur les hommes à évangéliser et son regard sur sa propre vie à donner. Ainsi est assuré l'éclairage de la relation à l'absolu divin, ce qui permet une vision proprement théologique.

L'écart peut sembler grand entre une visée aussi générale et les multiples tâches quotidiennes dont la détermination fait plus de place aux considérations pratiques qu'aux justifications théologiques. A cause de cela, la notion de vocation paraît avoir peu d'impact sur l'existence. Mais ne doit-elle pas demeurer au moins sous-jacente pour que le prêtre sache sa vie unifiée en dépit des apparences et puisse sans vanité croire à ce qu'il fait ?

2. LE PRESBYTÉRAT COMME EXIGENCE DE PERFECTION

Bien des réflexions sur la vocation sacerdotale se prolongent en une méditation sur la perfection à laquelle le prêtre est appelé. Depuis l'antiquité cette exigence de perfection est soulignée par de nombreux auteurs. Elle conduisit maintes fois à associer presbytérat et vie religieuse. Elle fut rappelée après le Concile de Trente avec une spéciale vigueur, d'abord parce qu'une fois de plus dans l'histoire de nombreux abus imposaient des remontrances, et aussi, sans doute, en raison de l'importance de la notion de perfection dans les écrits spirituels de l'époque.

---

qu'on s'est trop éloigné de cette perspective. « Frères, écrit Paul, regardez quelle est votre vocation » (*1 Co 1, 26*).

29. Cf. note 26.

Le mot éveille alors une résonance qu'on a du mal à imaginer (car l'exégèse actuelle y mettrait une sourdine) : il est une sorte de Sésame ouvrant au désir d'infini, comme si, le mot Dieu venant parfois à s'émousser, il en fallait un autre pour en expliciter la plénitude : inviter à la perfection est devenu un moyen indirect, mais souverain, d'affirmer la transcendance divine. L'absolu de Dieu est entrevu comme appelant un don absolu. Et la générosité décidée à tous les sacrifices est l'expérience à partir de laquelle il serait possible de parler de Dieu. L'Evangile lie les deux propositions : « Soyez parfaits » et « Votre Père céleste est parfait » en ce commandement : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » [30]. La force de l'une rejaillit sur l'autre. Plus la perfection divine paraît sublime, plus le commandement est de conséquence ; et inversement, plus grand sera l'effort, plus haute sera l'idée de la perfection divine.

Ceci explique pourquoi le mot de perfection n'éveillait pas alors la gêne qu'il fait ressentir aujourd'hui : on craint maintenant qu'il n'invite à monter sur un piédestal. C'est sans doute qu'on sépare les deux propositions du commandement du Christ et qu'on envisage la perfection de l'homme en laissant quelque peu à l'arrière-plan son effort vers Dieu. Lorsque l'appel à la perfection est affirmation de Dieu et renvoie à sa présence, il redevient possible et sain. Alors, loin de flatter, il humilie.

Mais n'est-ce pas à tous les disciples que le Christ commande : « Soyez parfaits » ? Pourquoi cette parole vaudrait-elle à un titre spécial pour le prêtre ?

Pour justifier une spéciale urgence du commandement en son cas, on lui rappelle « son office et ministère ». Il doit prêcher d'exemple. Il convaincra mieux par sa vie que par ses paroles, ne cesse-t-on de répéter [31]. Bien sûr, il n'a pas à se donner en exemple. Bien sûr, il doit transmettre l'appel du Christ, donc inviter à viser plus haut que ce que lui-même réalise en fait. Mais cela ne le dispense pas de viser plus haut, lui aussi. Cela ne l'empêche pas de sentir comme une contradiction douloureuse l'écart entre ce qu'il dit et ce qu'il fait. Un compte plus rigoureux lui sera demandé.

On pense d'abord au ministère de l'enseignement. Il en est de même du ministère des sacrements : il signifie aussi une exigence spéciale pour le prêtre. Certes, depuis longtemps, il est acquis que l'*opus operatum* ne dépend pas de la sainteté du prêtre. Sans remettre en cause ce point, maint auteur rappelle au ministre des sacrements l'effort de sainteté qu'ils requièrent de lui. Pourquoi ?

30. *Mt 5*, 18.

31. Déjà saint Jérôme écrit : « Ne confundant opera tua sermonem tuum » (*PL* 22, 533).

Parce que le prêtre doit se conformer à l'œuvre divine qu'il célèbre. Ainsi, en consacrant le corps du Christ, il rend présent en ses mains par l'opération de l'Esprit Celui que l'Esprit rendit présent en Marie. Qu'il imite donc la pureté de Marie, cette pureté du cœur qui donne un consentement total [32]. Le prêtre représente le sacrifice du Christ. Qu'il soit lui-même hostie, acceptant de se sacrifier. Il remet les péchés. Qu'il s'en garde lui-même.

Plutôt que de multiplier les exemples, avançons une double observation sur la nature du lien mis entre presbytérat et perfection.

C'est de manière négative qu'on parle de la perfection. Celle-ci, loin d'être envisagée comme une qualité conférée au prêtre, est mentionnée comme ce qui lui manque, comme ce qui n'est pas encore réalisé et doit l'être. Déjà en cela on pourrait dire que cette notion de perfection constitue le contrepoids qui équilibre celle de caractère. Le caractère désigne ce qui est déjà opéré ; la perfection, en fait, évoque toujours ce qui n'est pas encore. Il est nécessaire d'en faire mention pour que la dualité du « déjà là » et du « pas encore », qui tient tant de place dans le Nouveau Testament, continue à sous-tendre la pensée. C'est appauvrir cette théologie et en donner une vision caricaturale que de mettre l'accent uniquement sur le caractère et la « réalité ontologique » (expression inconnue au XVII[e] siècle). C'est tomber dans le contresens que d'imaginer que le mot de perfection évoque un état, là où en réalité il dénonce un manque et suscite un mouvement. Il marque ce qui devrait être en soulignant ce qui n'est pas.

De plus, on y a insisté, l'exigence de perfection manifeste la relation à Dieu qui est parfait. On voit mieux alors la complémentarité des notions de caractère et de perfection. Le caractère désigne la réalité créée ; le désir de perfection souligne la relation à l'Incréé. Il invite à la communion avec Dieu en faisant sentir la distance de Dieu.

On voit alors comment cette notion d'appel à la perfection comme exigence du ministère est apte à permettre au prêtre de penser son presbytérat. Elle implique une visée théologale en même temps qu'un regard sur les hommes à évangéliser. Elle englobe l'expérience personnelle et la référence à l'absolu de Dieu.

Aussi serait-il dommage qu'on y renonçât en raison des difficultés qu'elle soulève [33]. Si la réflexion théologique peut critiquer l'ex-

---

32. Ainsi CLICHTOVE, *De vita et moribus sacerdotum*, Paris, 1563, cap. 20 ; MOLINA, *Instruction des prêtres* (traduction, Paris, 1624), Traité I, ch. 10.

33. Concrètement, que signifie la perfection ? En parlant de « charité parfaite », le récent Concile a tenu un langage plus satisfaisant et mieux à même **d'exprimer la relation entre ministère et sanctification personnelle. Mais d'autres obscurités demeurent : peut-il y avoir des degrés dans l'obligation à la perfec-**

périence spirituelle, elle n'a pas à l'ignorer et doit aussi, si elles sont en désaccord avec cette expérience, critiquer ses propres catégories [34].

Or le ministère est ressenti communément comme un appel à la perfection. Non seulement le témoignage de la tradition est impressionnant, mais les prêtres d'aujourd'hui disent encore trouver dans l'exercice de leurs fonctions un stimulant spirituel plus puissant que toutes les considérations qui seraient faites dans une perspective seulement individuelle. Souvent leur rôle les amène à découvrir des trésors de vie intérieure et de générosité active : un idéal parfois oublié est ainsi ranimé ; des horizons nouveaux sont ouverts. Les situations dramatiques dont ils sont témoins, les joies dont ils discernent la qualité leur remettent devant les yeux certaines dimensions de la Croix et de la Résurrection. Les exhortations qu'ils donnent les font eux-mêmes réfléchir. Et le ministère des sacrements, s'il n'est pas accompli de manière mécanique, les porte à vivre ce qu'ils célèbrent [35]. On pardonne au prêtre bien des ignorances. Mais il sait qu'il est un domaine dont on le considère comme spécialiste et où on exige de lui une compétence propre. Il sait ne pouvoir répondre aux demandes des fidèles qu'en faisant appel à son expérience

---

tion, alors qu'on ne voit pas comment il peut y en avoir, ni dans une obligation — on est obligé ou bien on ne l'est pas —, ni dans la perfection — une moindre perfection, par définition, n'est plus la perfection — ? Et tous, prêtres ou non, ont à viser la perfection. A ces critiques théoriques s'ajoutent encore les objections de la psychologie : elle découvre à des comportements longtemps admirés une explication qui les dépouille de leur auréole, quand elle ne va pas jusqu'à les rendre suspects.

34. Il n'y a pas à restreindre la théologie à ce qui n'a aucune incidence vécue, à faire, par exemple, des sacrements seulement les canaux mystérieux de grâces inconnues. L'Incarnation entraîne que Dieu se manifeste par des réalités sensibles et les sacrements sont précisément à l'intersection de l'ordre surnaturel et de l'ordre naturel.

On objectera sans doute que ce qu'on a décrit n'est que l'expérience de l'apostolat. Elle serait la même si l'apôtre n'était pas prêtre. Il percevrait également la nécessité de vivre ce qu'il annonce. Le caractère sacerdotal n'ajoute rien à cette perception, sinon ce que d'une manière erronée on a habitué, lors de sa formation, le prêtre à y associer, en lui inculquant le sentiment d'une responsabilité extrême. Sans réduire le presbytérat à la fonction exercée, nous répondrons néanmoins qu'il a rapport à elle et n'est pas seulement un rôle invisible. Dès lors, l'expérience du ministère permet de mieux savoir ce qu'on dit en définissant le presbytérat.

35. Ce point ayant récemment donné lieu à une polémique, il convient de préciser quelque peu : on a parfois tellement souligné que l'*opus operatum* ne dépend pas de la sainteté du ministre qu'on a méconnu l'appel pressant qu'il signifie pour lui. On est alors bien proche du formalisme religieux, quand on ne va pas jusqu'à friser une conception magique du pouvoir sacramentel. Accordons que l'objet de l'acte ne requiert pas la sainteté du ministre : par son objet, l'acte sacramentel est semblable à d'autres actes humains : à ce niveau, il n'est pas plus difficile de consacrer et de distribuer le corps du Christ que de présider la table familiale et d'y rompre le pain. Mais si l'objet coïncide, l'intention diffère. Celle-ci doit être ouverture à l'œuvre divine : si, pour lui-même, le ministre s'y ferme, il tolère une contradiction : il célèbre l'amour de Dieu en s'y refusant lui-même.

de la prière, de la foi, du service. Qu'il ait traversé les mêmes difficultés qu'eux, qu'il suive un autre chemin, il mesure l'insuffisance et l'inconsistance de sa relation à Dieu et l'éprouve en même temps comme un mensonge envers les hommes et comme un péché ou une imperfection envers Dieu.

C'est dire que la découverte de Dieu peut être renouvelée par le ministère en même temps qu'est rendu plus impérieux, plus pénétrant, le commandement : « Soyez parfaits ».

Dès lors, le prêtre ne peut plus faire de théologie, et notamment de théologie du presbytérat, sans y inclure ce qu'ainsi il sait de Dieu. Loin que les appels à la charité parfaite perçus dans l'exercice de ses fonctions doivent être laissés de côté par sa réflexion théologique, c'est grâce à eux que cette réflexion peut avoir un sens pour lui, un sens du moins qui ne se situe pas seulement au niveau de l'idéologie et des représentations objectivantes, mais à celui de la relation vécue à Dieu.

Il ne peut donc pas faire abstraction d'un rapport entre son presbytérat et l'exigence de charité parfaite [36]. Si malaisé à formuler que soit ce rapport [37], il n'en est pas moins le nœud où s'unissent sa relation à Dieu et ses relations aux hommes.

*
* *

Au moment de conclure, il convient d'écarter une équivoque possible. Qu'on ne croie surtout pas qu'en parlant de vocation et d'exigence de perfection, on ait prétendu spécifier ce que sont les prêtres. Loin de là : plus d'une réflexion amorcée vaudrait pour tout ministère ecclésial. Notre propos, beaucoup plus modeste, rappelons-le, était seulement de chercher si le prêtre peut, sur ce qu'il est, porter un regard théologique. Et c'est alors que ces deux schèmes de vocation et d'exigence de perfection, au prix de quelques mises au point, ont paru opportuns, sinon nécessaires, pour unir le regard vers Dieu, la conscience de la tâche impartie et le regard vers soi, c'est-à-dire pour permettre une étude non pas seulement sociologique [38], mais formellement théologique.

---

36. Jean Chrysostome a insisté sur le rapport entre charité et acceptation du ministère (épiscopal) : *PG* 48, 632.

37. On peut au moins dire ceci : le prêtre a beaucoup reçu et continue à recevoir beaucoup, que ce soit à travers la constatation de sa misère et de son insuffisance devant la tâche, que ce soit dans la découverte de ce qu'opère la grâce. Et parce qu'il reçoit beaucoup, il a davantage à se faire pardonner et se sait ainsi appelé d'une manière particulière à l'action de grâces.

38. Ou, si l'on préfère, pour voir en lui autre chose que le « permanent » utile à toute société tant soit peu développée.

Les conditions d'une telle étude semblaient devoir être rappelées. Il resterait donc à l'entreprendre, avec courage. Car nous reconnaissons aboutir à un résultat aussi embarrassant que dans la première partie. Elle soulignait l'impossibilité de traiter du prêtre d'une manière théologique autrement qu'en parlant du Verbe incarné ; elle remarquait que traiter du presbytérat, c'est étudier un objet qui certes est réel, mais se dérobe dès qu'on veut l'isoler.

Et le prêtre lui-même est spécialement conscient qu'il doit en être ainsi. Il le sent confusément, lorsqu'il répugne à étaler le don qu'il a reçu. Il craint trop de ressembler au pharisien de la parabole. Sauf en temps de crise, il n'est guère porté à se demander ce qu'il est. Sa répugnance pour les théories exclusivement spéculatives sur le sacerdoce ministériel, le sentiment que sa tâche doit passer avant ses propres problèmes, sont plus que des réflexes irraisonnés. Ils sont porteurs d'une vérité théologique qui a encore plus d'importance que la délimitation précise de ses pouvoirs, si du moins cette attitude procède, non d'une paresse intellectuelle, mais du désir de perfection dans la charité.

Kinshasa II (Zaïre) M. DUPUY
B.P. 4709